

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله

أما بعد

الحمد لله رب العالمين



# سنن ترمذی اللہ ان ہندیہ تشریح صدرہ الاسلام

احمد رضا دہلوی فاضل کتب جامعہ دارالعلوم علیہ السلام شمل بنار اور پٹنہ  
وکالہ دارالعلوم ہندوستان و عرب و روم و شام اعظمی الدہلیہ کاسٹریج

سی

سنن ترمذی

جلد اول

مدخل بطریقہ اجتہاد آیات و روایات از اصول و اعتبارات فروع مع مذہب مسلمان فتویٰ کے علامہ  
الغلام جامع فروع و اصول تادی شتول و عقول مولانا سید علی شریح نقادی عالمگیری نے مجلس تدریس فرمایا

محمد اعظم  
ادارہ نشریات اسلام آباد و بازار لاہور



بسم اللہ الرحمن الرحیم

محمد صمد احمد آیوانی نعمہ دیکانی مزیدہ و الصلوٰۃ والسلام علی سید رسلہ و انبیاءہ و علی آلہ و اصحابہ و اتباعہ الی یوم الدین  
 و علی جمیع الانبیاء و المرسلین اجمعین۔ اما بعد۔ یہ ترجمہ کتاب مستطاب ہدایہ فی شرح البدایہ النبیہ سہ ماہیہ تنبیج  
 مع توضیح سے معراج الدرایہ ہر اور کامل تحقیق مع تہذیب سے مہر کفایہ ہر مع ہدایہ خیرہ مسائل اصول سے کنز دقائق  
 و در خلاصہ زیادات فتاویٰ سے تبیین الحقائق ہر بدائع معانی نوازل و واقعات صحیحہ کا جامع مجمع البحار بدرر شافع ہر نفع  
 بن مختصر کافی و معانی میں مبسوط وافی ہر تحقیق فقہ حنفیہ میں مختصر نافع کثیر گو یا جامع کثیر مجسم صغیر ہر فہمہ الحمد و اللہ و منہ الہدایہ فی  
 البدایہ و النہایہ و صل اللہ تعالیٰ جل شانہ نے اجتہادات افضل المجتہدین امام الامام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کو ایسا قبول عالی  
 عنایت فرمایا کہ ملت اسلامیہ جہان تک روئے زمین پر پھیلی ہر نصف سے زائد مومنوں کو اسی فقہ پر اپنا عبادت کرنیوالا رکھا اور ہر  
 بہت سے اکابر و اہل صاحب آیات و کرامات ظاہر فرمائے یہ دلیل بدیہی حقیقت اجتہاد اور برہان روشن صدق عقائد امام اہل حنفیہ  
 ہر اور قوی دلائل فروع فقہی کے عنقریب اشارہ اللہ تعالیٰ کتاب میں مذکور ہونگے۔ و صل فقہ کے تین جزو میں اول فقہ الکبریٰ  
 عقائد فقہ کہ جب تک صحیح اعتقاد ہو بدنی اعمال رائگان میں دوم فقہ اوسط یعنی قلبی خلوص نیت وغیرہ کہ جیسی نیت ہو وہی عمل  
 کا ثمرہ ہو۔ سوم فقہ صغیر یعنی ظاہری اعضا کے اعمال مانند رکوع و سجود وغیرہ جب تک علم نہ ہو یہ اعمال صحیح ہونگے۔ اور تنبیج توضیح  
 بین تصحیح کی کہ فقہ دوم یعنی باطنی اعمال و تہذیب اخلاق جنکو تصوف کہنے لگے ہیں یہ امام رحمہ کے عہد میں داخل فقہ تھے لہذا  
 سترجم نے جملہ اجزاء فقہ کو جمع کر لیا اس طرح کہ اول مقدمہ میں ترجمہ فقہ اکبر مع افادات عقائد انسانی و شرح طاعلی قاری ہم شامل کیا  
 اور فقہ دوم کی ضروریات کتاب کے ترجمہ میں غلطیہ نشان سے شامل کیے۔ پھر مسائل کتاب یعنی متن قواعد مذہب ظاہر لفظ







ائمه ما امرهم و يفعلون ما يومرون الآتیه۔ و کتبہ اور اسکی کتابوں کا فائدہ مانند توریت و انجیل و زبور و قرآن کے اور جہتہ ہوا  
 کوئی تعداد معین نہیں ہر حق۔ و سلسلہ اور اسکے سب رسولوں کا فائدہ یعنی اللہ تعالیٰ کے سب پیغمبر حضرت آدم سے لیکر حضرت  
 محمد صلی اللہ علیہ وسلم تک ہر حق میں خواہ آپر کتاب یا صحیفہ نازل ہوا ہو یا نصرت وحی بھیجی گئی ہو۔ خواہ ہم کو انکا نام معلوم ہو یا نہ ہو۔  
 و الیوم الآخر اور روز قیامت کا فائدہ کہ وہ ضرور آنے والا دن ہے و البعث بعد الموت اور اٹھانے جانے کا بعد موت کے  
 و اول تو قبر میں واسطے سوال شکر و ذکر کے اور دوم قیامت کبریٰ میں ہر جاندار کا حشر ہو گا اگرچہ روح پھونکے جانے کے بعد  
 مردہ پیدا ہوا اگر کیا ہو بقول صحیح۔ حق۔ بقولہ تعالیٰ قل یحییٰ الذی انشا با اول مرۃ الآتیه و القدر خیرہ و شرہ من اللہ تعالیٰ  
 اور میں ایمان لایا اللہ تعالیٰ کی طرف سے تقدیر پر ہر طرف کہ بھلائی و بُرائی سب اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقدر ہے کسی کی تدبیر سے  
 بدلتی نہیں ہے۔ لیکن کسی معاملہ میں پہلے یہ نہیں معلوم کہ اللہ تعالیٰ کی کیا تقدیر ہے پھر جو دفعہ ہو ایسی تقدیر ہونا معلوم ہو گیا بقول  
 تعالیٰ قل کل من عند اللہ الآتیه۔ و الحساب و المیزان و النجۃ و النار حق کلمہ اور میں ایمان لایا کہ حساب قیامت کا اور  
 ثنائی اعمال کا میزان میں اور جنت و دوزخ سب برحق ہیں و فیہ یون ہی صراط و حوض کوثر و دیگر احوال و دقائق قیامت کے  
 سب حق ہیں۔ پھر آہم رحمت نے جزو عظم یعنی معرفت اسی کی توضیح شروع کی۔ و اللہ تعالیٰ واحد لا من طرق العدد و لکن  
 من طریق انہ لا شریک لہ اور اللہ تعالیٰ واحد ہے مگر گنتی کے طریقہ سے نہیں بلکہ اس معنی میں واحد ہے کہ اسکا کوئی شریک  
 نہیں ہے یعنی وحدانیت یہ نہیں کہ وہ ایک دو میں گنتی میں ایک ہو بلکہ گنتی اسکی پیدا کی ہوئی چیز ہے تو معنی یہ کہ لا الہ الا انت  
 اور سب کسی میں نہیں سوائے اس کے۔ لہذا سورہ توحید تلاوت کی قیل ہوا اللہ واحد کلمہ سے اس محمد صلی اللہ علیہ وسلم کہ اللہ  
 اکبر ہے و فی ذات و صفات میں اسکا شریک نہیں ہے۔ اللہ اللہ اللہ تعالیٰ ہی مصدر ہر حق کسی کا محتاج نہیں اور سب اسی کے  
 محتاج ہیں ہم ملید۔ نہ وہ کسی کو جنات تو جسے کہا کہ اسکا بیٹا آئے اللہ تعالیٰ کو نہ پچا نا وہ کافر ہے۔ و لم یولد اور نہ وہ کسی سے  
 پیدا ہوا۔ و لم یکن لہ کفو واحد۔ اور نہ اسکا کوئی کفو ہے و نہ جو رب و بچہ محال ہے اور نہ کوئی اس کے مثل نہ ہمیشہ و نہ مشابہ اور نہ  
 مانند ہے۔ لایشبہ شیاً من الاشیا من خلقہ وہ پاک غریب مشابہ نہیں اپنی مخلوق میں سے کسی چیز کے ساتھ و فیہ یعنی جو کچھ  
 اس کے سوائے ہے وہ قطعاً اسی کی مخلوق ہے وہ اس مخلوق میں سے کسی کے ساتھ مشابہ بھی نہیں ہے۔ و لایشبہ شیاً من خلقہ  
 اور نہ کوئی چیز اس کے خلق میں سے اس کے ساتھ مشابہ ہے و بقولہ تعالیٰ لیس کثلہ شیء و ہوا سمیع البعیر یعنی نہیں اسکی مثال کوئی  
 چیز اور وہی سمیع البعیر ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سننے والا و دیکھنے والا جس طرح اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اسی میں کسی مخلوق کی مشابہت  
 بالکل نہیں ہے پس جسے اللہ تعالیٰ کی کسی صفت کو کسی مخلوق کی صفت سے مشابہ کیا تو وہ اللہ تعالیٰ سے کافر ہوا لہذا نزل  
 ہمیشہ سے ہر ولایت الہیہ اور ہمیشہ رہیگا و فیہ یعنی ایک شان پر بدولت غیر و جہل کے با سماء اپنے ناموں کے  
 ساتھ۔ و صفاتہ الذاتیہ و الفعلیہ اور اپنے سب صفات کے ساتھ خواہ وہ صفات ذاتیہ ہیں یا فعلیہ ہیں و فیہ یعنی اسکی  
 سب صفات کمال میں اور قدیم لم یزل و لا یراں ہیں اور صفات کا ظہور و طرح سے ہے ایک صفات ذاتیہ دوم صفات فعلیہ  
 اور ہمارے نزدیک صفت ذاتی سبہ صفت ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے اپنا وصف فرمایا اور اس صفت کی ضد جائز نہیں  
 ہے علم پس اللہ تعالیٰ علیم ہے و صفت ذاتی کیونکہ اسکا ضد تو جہل ہے جو اللہ تعالیٰ کی شان میں محال ہے۔ و صفت فعلی وہ کہ اسکا



نہ بھی ہو سکے جیسے رحمت و غضب ہیں۔ ایا اللہ تبارک و تعالیٰ حیوانہ بہ بین ایک جات و فکرت و تعالیٰ اکی انبیوم  
 فی القدرۃ دوم قدرت۔ والعلم دوم علم۔ والكلام اور چارم کلام و کفر و تعالیٰ کلم اسر موسیٰ علیہ السلام۔ والسمع والبصر اور ششم  
 سمع اور ششم بصر و کفر و تعالیٰ و ہوا سمیع البصیر۔ والا مادۃ ہنتم ادا و کفر و تعالیٰ یرید اللہ کلم البصر۔ واضح ہو کہ صفات  
 ذاتی بن سے صاحبیت ذات اور واحدیت صفات اور صحت و کبریا بھی بن میں۔ ایا الفعلیۃ اور بن صفات فعلی  
 الخلق نوید اگر افعالہ خالق کل شئی۔ والنزول اور رزق و نبات برزق بن بشار والانشاء و ہود بن لانا  
 ہوا فی انشاء جنات۔ والا ہوا اور بے مثال چیزوں کو ظاہر کرنا فہم ہوید بنی و عید۔ والسمع اور صفت کرنا فہم منع اللہ  
 ان کل شئی۔ وغیر ذلک من صفات الفعل اور ان کے سوا سے جو صفات فعل بن سے بن و سب اس کے صفات فعلی  
 بن مثل رحمت و غضب و رضا و محبت و غیر ذلک بہت ہیں۔ لم یزل ولا یزال باسما و صفاتہ لم یجد شئ ہم ولا  
 وہ اپنے اسم و صفات کے ساتھ ہمیشہ سے ہوا ہمیشہ رہیگا کوئی اسم یا کوئی صفت اس کے لیے حادث نہیں ہوئی ہر  
 صفت اس کی توضیح یہ کہ لم یزل عالما بعلمہ والعلم صفت فی الازل وہ ہمیشہ سے عالم ہوا اپنے علم کے ساتھ اور علم اس کی  
 صفت ازل ہر۔ وقادر بالقدرۃ والقدرۃ صفت فی الازل اور ہمیشہ سے قادر ہوا اپنی قدرت کے ساتھ اور قدرت  
 اس کی صفت ازل ہر یعنی یون ہی ہمیشہ سے ہر ہمیشہ اس کی صفت رہیگی۔ و مشکلا بکلامہ والكلام صفت فی الازل  
 اور ہمیشہ سے شکل ہوا اپنے کلام کے ساتھ اور کلام اس کی صفت ازل ہر۔ و خالق الخلق و الخلق صفت فی الازل اور  
 ہمیشہ سے خالق ہوا اپنی تخلیق کے ساتھ اور پیدا کرنا اس کی صفت ازل ہر۔ و فاعلا بفعولہ والفعل صفت فی الازل  
 اور ہمیشہ سے فاعل اپنے فعل کے ساتھ ہوا اور کرنا اس کی صفت ازل ہر ہر فعل و مخلوق یا مفعول کے پیدا ہونے سے  
 اس کی صفت کوئی حادث نہیں ہوئی لہذا فرمایا۔ الفاعل ہوا اللہ تعالیٰ والفعل صفت فی الازل والمفعول مخلوق  
 وفعل اللہ غیر مخلوق اور فاعل وہی اللہ تعالیٰ ہوا اور فعل اسی کی صفت ازل ہوا اور فعل سے جو مفعول ہوا وہ بہت  
 مخلوق ہوا اور اللہ تعالیٰ فاعل کچھ مخلوق نہیں ہر۔ و صفاتہ فی الازل غیر محدثہ ولا مخلوقہ اور ازل میں صفات انہی  
 نہ پیدا ہوئی ہیں اور نہ مخلوق ہوئی ہیں و یعنی نہ خود پیدا ہو گئی ہیں اور نہ اُن سے پیدا کر دی ہیں بلکہ صفات کی شان  
 اس کی ذات پاک کے ساتھ ہر جنس قال انہا مخلوقہ او محدثہ او قف فیہا او شک فیہا فہو کافر باللہ تعالیٰ  
 پس جو کوئی کہے کہ یہ صفات انہی مخلوق ہیں یا نہ پیدا ہو گئی ہیں یا ان کے بارہ میں توقف کرے یا انہیں شک کرے  
 تو وہ اللہ تعالیٰ سے کافر ہر وقت و توقف کے معنی یہ ہیں کہ بالفصل یہ یقین نہ کرے کہ یہ صفات یون ہی ازل قدیم ہیں اور  
 کہے کہ ٹھہر کر چاؤ تو گاتو وہ اس وقت کافر رہیگا یا شک کہ یقین کرے کہ قدیم ہیں۔ والقرآن کلام اللہ فی لمصاحفہ  
 مکتوب و فی القلوب محفوظ و علی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منزل۔ اور قرآن اللہ تعالیٰ  
 کلام ہر مصنفون میں لکھا گیا اور قلوب میں محفوظ کیا گیا اور زبانوں پر پڑھا گیا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا  
 و تلفظنا بالقرآن مخلوق و کتابنا و قرآننا مخلوقہ والقرآن غیر مخلوق اور قرآن کے ساتھ ہمارا تلفظ کرنا  
 اور مخلوق ہوا ہمارا اس کو کہنا و تلاوت کرنا بھی مخلوق ہے و لیکن خود قرآن پاک مخلوق نہیں ہر وقت معنی کلام الہی اس کی



صفت ازل ہی لیکن عوام پر مشتبہ ہوتا تھا کہ ہم پر ہنسنے لکھنے میں اس کے لفظ آواز و حروف سے نکالتے ہیں اور اس سے زیادہ انکی نظر کام نہیں کرتی تو فرما دیا کہ لفظ و قمرات و کتابت یہ ہمارے افعال مخلوق ہیں اور قرآن عظیم حق نہیں ہے۔ (تنبیہ) قدیم کما سلف صالحین وائمہ مجتہدین سے ثابت نہیں اور نہ اسکا بخسہ میں ہر لہذا اللہ تعالیٰ پر قدیم کا اطلاق نہ چاہیے۔ حق پھر وہم ہوتا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں موسیٰ و فرعون کے واقعات فرمائے حالانکہ یہ سب حادث ہیں تو قرآن قدیم ہونے کے کیا معنی ہیں اہم حق نے فرمایا۔ وما ذکرہ اللہ تعالیٰ فی القرآن عن موسیٰ وغیرہ من الانبیاء علیہم السلام وعن فرعون و الجیس فان ذلک کلام اللہ تعالیٰ اخبار اعظم و کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق و کلام موسیٰ وغیرہ من المخلوقین مخلوق و القرآن کلام اللہ تعالیٰ لا کلام اور جو کچھ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں موسیٰ وغیرہ انبیاء علیہم السلام کو یا فرعون و الجیس وغیرہ کو ذکر کیا تو یہ سب اللہ تعالیٰ کا کلام ہی جو ان لوگوں سے خبر فرمائی ہو اور اللہ تعالیٰ کا کلام مخلوق نہیں اور موسیٰ وغیرہ مخلوقات کا کلام البتہ مخلوق ہی اور قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہی کچھ انکا کلام نہیں ہے فہم یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے علم ازل سے کلام قدیم ازل فرمایا کہ شلا موسیٰ یون کہا اور فرعون نے یہ جواب دیا حالانکہ اس وقت موسیٰ و فرعون کا وجود نہیں تھا پھر اسی کے موافق الجیس سے جب وہ پیدا ہو گیا ہر نبی سرزد ہوا اور اسی کے موافق موسیٰ علیہ السلام و فرعون سے مخلوق ہو جانے میں سرزد ہوا ہر کلام اللہ تعالیٰ ازل ہی غیر مخلوق ہی اور اسی کے موافق جو موسیٰ وغیرہ سے سرزد ہوا وہ انکا کلام ہوا اور جیسے یہ لوگ مخلوق تھے انکا کلام بھی مخلوق ہی۔ و سمع موسیٰ کلام اللہ کما قال تعالیٰ و کلم اللہ موسیٰ تکلیما اور موسیٰ نے کلام الہی کو سنا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و کلم اللہ موسیٰ تکلیما فہم یعنی موسیٰ علیہ السلام نے حقیقتہ کلام اللہ تعالیٰ کو سنا اور وہ کلام ازل ہی اور موسیٰ علیہ السلام حادث اور انکا سننا حادث ہی۔ وقد کان اللہ تعالیٰ متکلماً و لم یکن کلم موسیٰ وقد کان اللہ تعالیٰ خالقاً فی الازل و لم یخلق الخلق لیس کلمہ شئی و ہوا السمع البصیر فلما کلم موسیٰ کلمہ بکلامہ الذی ہوا صفتہ فی الازل اور بیشک اللہ تعالیٰ متکلم تھا حالانکہ اسے موسیٰ سے کلام نہ کیا تھا اور بیشک اللہ تعالیٰ خالق تھا ازل میں حالانکہ اسے خلق پیدا نہ کی تھی (اسکی شان بن قیاس و وہم عاجز ہیں کما قال تعالیٰ) لیس کلمہ شئی و ہوا السمع البصیر یعنی کوئی شئی کے شل نہیں اور وہ سمیع بصیر ہے۔ پس جب اسے موسیٰ علیہ السلام سے کلام فرمایا تو اس سے اپنے اسی کلام کا کلمہ کیا جو اللہ تعالیٰ کی صفت ازل ہی ہے۔ و صفاتہ کلہا بخلاف صفات المخلوقین اور صفات الہی سب برخلاف مخلوقین کی صفات کے ہیں یعنی باہم کچھ مشابہت نہیں ہے۔ یعلم لا کلمنا و بقدر لا نقدر و بنا ویری لا کر و متنا و یسمع لا کسمنا و ہ جانتا ہر بدون مشابہت ہمارے جانتے کے اور وہ قدرت رکھتا ہے بلاشبہ ہماری قدرت کے اور وہ دیکھتا ہے بدون مشابہت ہمارے دیکھنے کے اور سنتا ہے بدون مشابہت کے ساتھ جیسے ہم سنتے ہیں فہم یعنی اللہ تعالیٰ و مخلوقات کی صفات میں کچھ مشابہت نہیں ہے صرف لوگ اپنی زبان میں شکر لفظ بولتے ہیں۔ و یعلم لا کلمنا و یسمع لا کسمنا بالآلات و الحروف و اللہ تعالیٰ یعلم بلا آت و لا حروف و لا حروف و لا حروف و کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق۔ اللہ تعالیٰ کلام فرماتا ہے یہ اتنے ہمارے کلام کرنے کے کہ ہم تو زبان و ہنر و دانت و غیر آلات اور حروف سے کلام



کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ہر دن کسی آلہ اور حدوث کے کلام فرماتا ہے اور حدوث تو مخلوق ہیں اور اللہ کے الی کا کلام مخلوق نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ لیس جسم ولا جو ہر ولا عرض اور اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے اور نہ جو ہر اور نہ عرض ہے۔ فقہاء عرض آسکتے ہیں جو بغیر دوسری چیز کے خود قائم ہو جیسے خوشبو یا رنگ وغیرہ اور جو ہر وہ جو کہ خود قائم ہو جیسے وہ چیز جس میں خوشبو قائم ہو اور جسم ان دونوں سے مرکب ہوا کرتا ہے اور جو ہر جو ولا تجزئی کو بھی کہتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ عمر و بن جیدہ کا بڑا کرے کہ اسی نے لوگوں میں جو ہر و عرض و اجسام کی بحث کا مدار رکھ دیا۔ واضح ہو کہ جس کے اللہ تعالیٰ کی شان میں کچھ تصور باندھا ہے اسے بھی اللہ تعالیٰ کی عبادت نہ کی بلکہ اس تصویر کی عبادت کی جو اس کے دہرے میں ہے۔ ولا حد له ولا عد له ولا ند له ولا مثل له اور اللہ تعالیٰ کے واسطے حد و نہایت نہیں ہے اور نہ اس کا کوئی ضد یعنی مخالف و مانع ہے اور نہ اس کا کوئی مشبہ و شریک ہے اور نہ اس کا ہمسرہ و ہمجنس ہے قال تعالیٰ لیس کمثلہ شیء و هو السميع البصیر اس کے مثل کوئی چیز نہیں اور وہ سميع بصیر ہے علی قاری رح نے کہا کہ حاصل کلام یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تو مخلوق کے مشابہ ہے اور نہ کوئی مخلوق کسی طرح خالق عز و جل کے مشابہ ہے پس اللہ تعالیٰ جل جلالہ نہ محد و نہ محدود ہے اور نہ گنتے میں ہے اور نہ وہ تصور میں آسکتا ہے اور نہ اس کے بعض ہیں اور نہ اس کے اجزاء ہیں اور نہ وہ مرکب ہے اور نہ اس کی انتہا ہے اور نہ اس کی مابیت اور نہ کیفیت مانند رنگ و خوشبو و سردی و گرمی وغیرہ کے جو اجسام وغیرہ میں ہوا کرتے ہیں اور نہ وہ کسی جگہ میں ممکن ہے اور نہ اس پر زاد جاری ہوتا ہے۔ ولہ یہ و وجہ و نفس اور اللہ تعالیٰ کے واسطے یہ درجہ و نفس ہے۔ فما ذکر اللہ فی القرآن من ذکر الوجود پس جو ذکر کیا اللہ تعالیٰ نے قرآن میں بیان وجہ سے فقہاء تعالیٰ اس میں شے ہاں لا وجہ۔ و قول تعالیٰ فایما تلو انتم وجہ اللہ۔ و قول تعالیٰ و بی وجہ ربک۔ و قول تعالیٰ الا ابتغاء وجہ ربہ الاعلیٰ۔ ان آیات میں وجہ مذکور ہے۔ والید۔ اور جو ذکر کیا بیان یہ سے فقہاء تعالیٰ بد السرفون ایدیم۔ و قول بل ید ابسوطان۔ و قول خلقت یدیی و النفس اور بیان نفس سے فقہاء تعالیٰ لا اعلم مانی نفسک۔ بالجلد قرآن میں جو ذکر وجہ و ید و نفس کا ہے فہو لہ صفات بلا کیف۔ تو یہ سب اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں بلا کیفیت و شبہی یہ بات مجہول ہے کہ ہم کی کیفیت کیا ہے قول ہی ائمہ سلف اور فقہاء و علمائے راہبین کا قول ہے۔ علی قاری رح نے کہا کہ سلف صالحین رضی اللہ عنہم اسی پر گزرے ہیں اور کچھ تاویل نہیں کرتے تھے اور پچھلون میں بعض نے تاویل کی ہے اس کو امام رح نے منع فرمایا بقولہ ولا یقال ان یدہ قدرتہ او نعمتہ لان فیہ ابطال الصنفۃ۔ اور یوں نہ کہا جاوے کہ یہ اللہ سے مراد اللہ تعالیٰ کی قدرت یا نعمت ہے کیونکہ ایسے کہنے سے صفت کا باطل کرنا لازم آتا ہے۔ و ہو قول اہل القدر و الاعتدال اور یہ انکار کرنا فرقہ خدریہ و معتزلہ کا قول ہے۔ فرقہ خدریہ وہ جبر گردہ ہے جو بندہ کو خود بینی و بدی کا خالق کہتے ہیں اور انھیں میں سے معتزلہ و روافض بھی ہیں جنھوں نے سلف صالحین صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم کے طریقہ سے انحراف کیا کیونکہ سلف رضی اللہ عنہم انکو صفات الہی بلا کیف کہتے ہیں لہذا امام رح نے فرمایا۔ ولکن یدہ صفتہ بلا کیف و لیکن ید اللہ اسکی صفت ہے بلا کیف۔ و غضبہ و رضاہ صفتان من صفاتہ بلا کیف اور غضب الہی اور رضا الہی الہی یہ بھی دونوں اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں سے ہیں بلا کیف و اللہ کسی مخلوق سے مشابہت نہیں اور یہی افتاد حق ہے



فخر الاسلام رحمہ اللہ نے کہا کہ انوجہ و آئید کا اثبات ہمارے اعتقاد میں حق ہو لیکن ہمارا علم اسکو عادی نہیں ہو سکتا پس ہرکو اصل تو آیات قطعیہ سے یعنی معلوم ہرمان کیفیت مجہول تو اصل سے انکار نہیں ہو سکتا اور فرقہ معتزلہ وغیرہ اسی جہت سے گمراہ ہو گئے کہ کیفیات صفات کے ادراک سے عاجز ہوئے تو انھوں نے اصل صفات سے بھی انکار کر دیا۔ یونہی نہیں اس سرخسی رحم نے بھی ذکر فرمایا۔ علی انعامی رحمہ اللہ نے کہا کہ احادیث صحیحہ میں جو عبارات تشابہات آئی ہیں انہیں بھی حکم و اعتقاد ہر کہ انہیں ایمان لادے اور اپنی ہستی سے زائد انکی کیفیات کے پیچھے نہ پڑے۔ نیز ان احادیث کے قول سے اس

علیہ وسلم ان اللہ خلق آدم من قبضۃ ترابہا من جمیع الوان الارض و عینت بالیاء المختلفۃ و سواہ و نفخ فیہ الروح فصارت منہ انما حسا سا بعد ان کان جارا الحدیث۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا آدم کو ایک مٹی خاک سے جسکو بیا تمام اقسام زمین سے اور وہ گوندھی گئی مختلف پانیوں سے اور اسکو ٹھیک اعتدال پر درست کیا اور اس میں روح پھونکی پس وہ جاد کی حالت سے

چو ان حس و حرکت والا ہو گیا آخر حدیث نمک۔ ازاجملہ قول علیہ السلام ان قلوب بنی آدم کما بین الاصبین من اصابع الرحمن کقلب واحد یضرب فی کیف بشار۔ یعنی آدمیوں کے دل سب کے سب حضرت الرحمن کے اصابع سے دو اصبع کے بیچ میں مانند ایک دل کے ہیں انکو جیسے چاہتا ہے پھیرتا ہے۔ رواہ مسلم۔ ازاجملہ قول علیہ السلام لا تزال جنم تقول ہل من مزید

متی یضع الجبار رب العزۃ فیما قدہ فی نبوی بعضہا الی بعض فتقول قطۃ الحدیث۔ پس اول حدیث میں بیان صفت اصابع ہے اور اس میں بیان صفت قدم ہے۔ ازاجملہ قول علیہ السلام ان التریبۃ بدہ باللیل لبتوب سسی النہار و یسطیدہ بالنہار

لبتوب سسی اللیل حتی تطلع الشمس من مغربہا۔ رواہ مسلم۔ اس میں بیان یہ اس کی صفت کا ہے۔ ازاجملہ قول علیہ السلام الجحیم

والاسود بین الشرفی ارضہ یصلح باعبادہ۔ یعنی جحیم اسود زمین میں ہیں اس کے ساتھ بندہ دن سے صاف فخر فرماتا ہے اور حدیث ابو ہریرہ میں مرفوع آیا کہ جس نے مفادضہ کیا جحیم اسود سے تو یہی ہے کہ اس نے یہ الرحمن سے مفادضہ کیا۔ رواہ

ابن ماجہ۔ مترجم کتا ہے کہ علامہ قاری رحم نے بہت کم نمونہ کے طور پر لکھے ہیں اور یہ احادیث شمار سے باہر ہیں پھر جیسے جحیم اسود کی حدیث ہے بالکل صریح ہے کہ تادل بیان باطل ہے اور جو کوئی اسکو ظاہر معنی پر محمول کرے وہ کافر گمراہ ہے

بلکہ معنی اس سے صفات انہی ہیں اور عقول پیار سے اس کے ادنیٰ مخلوق ہیں یہ انہیں ایمان لانے سے سرفراز ہیں اور اگر اسکی حقیقت و کیفیت ادراک کرنے کی بے ادبی کریں تو ناسقول ہیں کیونکہ جیسی ذات باری غشادہ ادراک سے

عالیٰ تعالیٰ ہو ویسے ہی اس کے تمام صفات وہم و ادراک سے برتر ہیں اور انہیں ایمان لانا یہ بالفعل کمال ہے اور وہ مازون کے واسطے ایک منظر شاد ہے عالی و حسن الحال ہے جسکا قیاس میں لانا بالکل محال ہے۔ پھر قاری رحم نے لکھا اور امام

ابو حنیفہ رحم سے پوچھا گیا کہ حدیث میں وارد ہوا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ آسمان دنیا پر نزل فرماتا ہے تو جواب دیا کہ ہاں بالکیف۔ یعنی تمنازی عقل اسکی کیفیت کی چون وجہ کے لائق نہیں ہے اور نہ تم نزل کو مشاہد کسی مخلوق کے نزل

کے قیاس کر دو کہ یہ تشبیہ کفر ہے۔ قاری رحم نے لکھا کہ اور جیسے وارد ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا آدم کو۔ علی صورتہ الرحمن تو ایسی آیات و احادیث کو جس طرح وارد ہیں اسی طرح ظاہر پر رکھنا چاہیے اور یہ قطعی ہے کہ حضرت باری تعالیٰ جسم و جسامت

و تشابہات مخلوقات سے پاک برتر ہے اس میں کوئی صفت حد و ث کی نہیں ہے اور امام اعظم رحمہ اللہ نے کتاب الوصیۃ



فرمایا کہ ہم دلی اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پرستوی ہو اور ہر ایک کے کہ اللہ تعالیٰ کو عرش کی کوئی اختیار ہو یا عرش پر  
اس کا ٹھکانہ اور قرار ہو بلکہ وہی عزوجل عرش کا اور عرش کے سوا سب کا حافظ قیوم ہو اسی کی حفاظت و قیومیت ہے  
سب قائم ہیں سو پناہ اللہ تعالیٰ کی بکرا سکو کسی چیز کی اختیار ہو تو وہ عالم پیدا کرنے اور اس کی تدبیر کا قادر ہو تا اور عرش کو  
تو اس نے پیدا کیا ہی اور وہ عرش سے پہلے تھا پس وہ اختیار و مشابہت سے منزہ ہو انتہی مترجما۔ امام مالک رحمہ اللہ سے  
کسی نے عرش کا استوار ہو چھانو اچھا جواب دیا کہ استوار ہونا تو معلوم ہے اور کیفیت مجھول ہے لیکن اسکے اور اک کی  
طاقت نہیں ہے اور اس پر ایمان لانا واجب ہے اور پوچھنا بہت ہے۔ قاری رحمہ اللہ نے کہا کہ یہی طریقہ سلف بھی امام غزالی کا ہے  
اور یہی بہت راست و سلاست ہے۔ بعضے شافعیہ نے نقل کیا کہ امام احمد بن اسحاق امام غزالی کے اقتدار میں تامل کرنے  
پھر آخر عمر میں اس سے رجوع و توبہ کی اور ذکر کیا کہ سلف صالحین رضی اللہ عنہم اجماع میں تامل سے منع کرنے پر  
اجماع کیا ہے پس تامل کرنا حرام ہے۔ یہ قول ہمارے اصحاب ائمہ پر یہ کے موافق ہے۔ ابن الہمام رحمہ اللہ نے تامل کا جواب بھی  
اس صورت میں رکھا ہے کہ جب بعضے عوام بالکل نہ سمجھ سکیں اور ضرورت پڑے تو جائز ہے کہ تامل کر دی جاوے۔  
علی قاری رحمہ اللہ نے کہا کہ عقیدہ طحاویہ کے شراح نے لکھا کہ یون کہنا نہ چاہیے کہ رضای الہی سے مراد ارادہ اکرام ہے  
اور غضب الہی سے مراد ارادہ انتقام ہے کیونکہ یون کہنے سے صفت کی نفی ہوئی جاتی ہے۔ اور قاری رحمہ اللہ نے لکھا کہ  
ظاہر قرآن کو بغیر موجب کے اپنی ظاہر و حقیقت سے پھیرنا حرام ہے و قول بلکہ تعدد اسمیں جماعت علماء کے نزدیک کفر ہے  
اب حاصل کلام یہ ہے کہ جو ذکر قرآن و احادیث صحیحہ میں بدو و عین دہین و قدم و استوار و نزول وغیرہ کا وارد ہے  
تو یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں اور ہمارے محاورہ میں ایسے الفاظ اعضاء وغیرہ کے معنی میں ہیں اور ہر کوئی خوب معلوم ہے  
کہ اللہ تعالیٰ کے مانند و مشابہ و مثل کوئی چیز نہیں ہے تو قطعی معلوم ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں اور ہر ایک کہ وہ کیونکر  
اور کس کیفیت سے ہیں تو جیسے ذات الہی میں کیونکر اور کس کیفیت کو گنجائش نہیں ہے ویسے ہی اسکے صفات بھی  
و ہم خیال سے برتر ہیں پس ہم جانتے ہیں کہ ذات الہی اور جملہ صفات الہی ازلی برحق ہیں کوئی چیز اس میں حادث نہیں  
اور نہ کبھی اس کو تغیر ہے اور نہ وہاں زمانہ و مکان کو دخل ہے بلکہ زمانہ و مکان و عقل و حواس سب اسکے مخلوقات ہیں  
اور ہم اس کی کسی صفت سے انکار نہیں کرتے ہیں نہیں سلف صالحین رضی اللہ عنہم اور تابعین صالحین رحمہم اللہ اور ائمہ مجتہدین  
و علماء ربانیین و ادویاے کرام بالاجماع سب اسی طریقہ پر ہیں۔ پھر امام غزالی نے فرمایا۔ وخلق اللہ تعالیٰ الاشیاء  
لا من شئ و اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کو پیدا کیا نہ کسی چیز سے نہ یعنی کوئی مادہ پہلے سے نہ تھا جس سے اشیا کو پیدا کیا  
بلکہ بے مادہ و بے مثال کے ابداع و اختراع فرمایا ہے۔ وکان اللہ عالمی الازل بالاشیاء قبل کونہا اور اللہ تعالیٰ  
ازل میں اشیا کا عالم تھا قبل اسکے وجود کے فنی جیسے بعد پیدا کرنے کے عالم ہے اس کا عالم اول و آخر یکساں ہے  
کیونکہ زمانہ ان مخلوقات پر جاری ہے اور اس نے تو زمانہ پیدا کیا ہے۔ و ہواللہ فی قدر الاشیاء و قضایا اور اسی نے  
اشیاء کو مقدر کیا اور قضاء کیا۔ و لا یكون فی الدنیا و لا فی الآخرة شئ الا بشیء و علمه و قضائه و قدره و کتبہ  
اور نہ ہوگی کوئی چیز دنیا میں اور نہ آخرت میں مگر اس کی مشیت۔ یعنی چاہنے سے اور علم سے اور قضاء و قدر سے اور



لکھے سے۔ ولکن کتبہ بالوصف لا بالحکم۔ ولکن اسکا لکھنا بوصف ہر نہ جہت شلایہ چیز فلان وقت یون ہوگی، ولکننا بحکم نہیں ہر شلایون ہو جا۔ امام اعظم رحمہ اللہ نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا پھر ہم اقرار کرتے ہیں کہ تقدیر بھلائی و برائی کی سب اسد تعالیٰ ہی کی طرف سے ہر قولہ تعالیٰ قل کل من عند اللہ۔ یعنی کہہ سے اسی محمد کہ اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے کل ہر اور جسے گمان کیا کہ بھلائی یا برائی غیر کی طرف سے ہوتی ہو تو وہ اللہ تعالیٰ سے کافر ہوا اور اسکی توحید باطل ہوئی بشرطیکہ اسکی توحید ہو۔ اتھی مترجم۔ اور امام اعظم رحمہ اللہ نے کتاب الوصیۃ میں نوشتہ تقدیر کے واسطے حدیث کے ساتھ اس آیت کو لکھا قال تعالیٰ وکل شیء فعلوہ فی الزبر وکل صغیر وکبیر مستطر۔ وقاری رحمہ اللہ نے لکھا کہ حاصل یہ کہ جو بھلائی و برائی دگر اور ہونا گوار کہ بندہ سے موافق مقدر ازل کے واقع ہوتی ہو وہ اللہ تعالیٰ ہی سے ہوتی ہر اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہر وہ ہوا اور ہو نہیں و نہ ہوا۔ اگر وہ ہم ہو کہ فضا سے آئی پر راضی ہونا ضروری اور کفر جب فضا سے آئی ہو تو اس پر راضی ہونا چاہیے لیکن کفر پر راضی ہونا بھی کفر ہے تو یہ معاملہ ہر اور جواب یہ ہر کہ کفر فضا سے آئی نہیں ہر کیونکہ فضا سے آئی تو اللہ تعالیٰ کی صفت ہر اور کفر بندہ کا فعل ہے یہ دونوں مبائن ہیں پس کفر تقضی ہر نہ تضار اور اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت و مشیت سے کفر کو پسند کر دیا اور اس میں کوئی اعتراض نہیں ہر اور جس بندے نے کفر کو اپنے ارادہ و اختیار سے حاصل کیا وہ کافر مذموم ہر اور مخالف غرض جل کی طرف کچھ وہم نہیں ہو سکتا ہر مسئلہ جو کوئی اپنی ذات کے کفر پر راضی ہو بلا اتفاق کافر ہر اور جو کوئی غیر کے کفر پر راضی ہو دو صورتیں ہیں اگر کفر کو پسند کرتا ہو تو بھی کافر ہر اور اگر غیر کی ابتداء وغیرہ سے چاہا کہ اس سے ایمان چھین جائے تو اس صحیح یہ ہر کہ کافر ہو گا کذافی التا تاریخانہ اور مؤید اسکا قولہ تعالیٰ ربنا طمس علی ہما لہم وشد علی قلوبہم فلا یستوعبوا حتی یروا اللہ اب الایم۔ موسیٰ علیہ السلام نے فرعون بن کو کہا تمنا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے کلام ازل میں حکایت فرمایا ہو۔ واقضار و التقدر و المشیۃ صفاتہ فی الازل بلا کیف اور تضار و قدر و مشیت یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں ازل میں بلا کیف منہ یعنی مانند دیگر صفات و آیات مشابہات کے انکی کیفیت مجہول ہے۔ وعلیم اللہ تعالیٰ المعلوم فی حال عدمہ معہ و ما وعلیم انہ کیف یكون اذا اوجده وعلیم اللہ الموجود فی حال وجودہ وعلیم انہ کیف یكون فناءہ وعلیم اللہ القائم فی حال قیامہ فاذا اصد علمہ قاعدانی حال قعودہ من غیر ان یتغیر علمہ او یحدث لہ علم ولکن التغیر و اختلاف الاحوال یحدث فی المخلوقین۔ اور اللہ غرض جل عدم کو اسکے حالت عدم میں معدوم جانتا ہر اور یہ بھی جانتا ہر کہ جب اسکو ایجاد فرما دیا تو وہ کس کیفیت سے ہو گا اور اللہ غرض جل موجود کو اسکی حالت وجود میں موجود جانتا ہر اور یہ بھی جانتا ہر کہ اسکا فنا کس کیفیت سے ہو گا۔ اور اللہ تعالیٰ شلایہ کھڑے ہوئے کو اسکے کھڑے ہونے کی حالت میں جانتا ہر اور یہ بھی جانتا ہر کہ کس کیفیت سے بیٹھ گیا اور جب بیٹھا تو اسکو بیٹھے ہونے کی حالت میں جانتا ہر ان سب تغیر و مشابہات حالتوں میں اسکو جانتا ہر بدون اسکے کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں کچھ تغیر ہوا یا نہ علم میں کوئی جدید بات پیدا ہو لیکن تغیر و اختلاف احوال پیدا ہونا ان مخلوقات میں ہر۔ خلق اللہ خلق سلیمان الکفر والایمان ثم خاطبہم وامرہم وناہہم فکفر من کفر فعیلہ وانکارہ ووجودہ یخجلان اللہ تعالیٰ ایاہ وآمن من آمن فعیلہ واقرارہ و تصدیقہ بتوفیق اللہ تعالیٰ ایاہ ونصرہ لہ۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی خلق کو کفر و ایمان دونوں سے سالم پیدا کیا پھر انکو خطاب فرمایا اور حکم فرمایا کیا اور نبی فرمائی تو پھر جس نے کفر کیا اسے کفر کیا اپنے فعل و اپنے انکار اور اپنے نہ ماننے سے بانی اللہ تعالیٰ نے اسکو جوار کیا

بجائے اسکا کہ تو جیسا  
انصاف نہیں ہے  
فلان تقدیر بھلائی  
کی ہوتی و برائی  
اور اگر انکار و تصدیق  
اور جہاد کی صورت  
تساوی و مشابہات کے ہوتی



اور اسکی نصرت متروک نہ رہی اور جو کوئی ایمان لایا تو وہ ایمان لایا اپنے فعل سے اور اپنے اقرار و تصدیق سے بانیگا اسکو  
 اللہ تعالیٰ نے توفیق دی اور اسکی نصرت فرمائی۔ امام ح نے جو یہاں بیان فرمایا اس سے معلوم ہوا کہ جو مخلوق پیدا  
 ہوئی ہے نہ وہ کافر ہوئی ہے نہ مومن بلکہ فطرت سالم ہوئی ہے کہ قولہ علیہ السلام کل مولود یولد علی الفطرۃ الخ - اور بعض  
 آیات و احادیث دلالت کرتی ہیں کہ بعض مخلوق کافر ہیں اور بعض مومن ہیں تو علی قاری ح نے افادہ فرمایا کہ انکا کفر و ایمان  
 علم انہی میں ہے یعنی پیدا کیا تو سالم پیدا کیا و لیکن وہ اپنے علم ازل میں جانتا تھا کہ یہ کافر ہوگا یا مومن تو یہاں بیان فطرت  
 پیدا کیے کا ہے اور آیات و احادیث میں بیان علم انہی کا ہے کہ ہر آدمی اور وہ آدمی جو پیدائش کے وقت اللہ تعالیٰ و تقدیر انکا حکم  
 اکثر امن الہم والانس لعم قلوب لا یفتقون بہا الا یہ - یعنی ہم نے اپنی عظمت و حکمت سے پیدا کر دیا جہنم کے لیے بتوں کو جن  
 انس سے جگے دل ایسے ہیں کہ ان سے سمجھتے نہیں ہیں آخر آیت تک - اور منجملہ احادیث کے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے اللہ تعالیٰ کا فرمان حکایت فرمایا کہ خلقت مولد اللجنۃ دلا ابالی و خلقت مولد النار دلا ابالی - یعنی میں نے اس گروہ کو  
 جنت کے لیے پیدا کیا اور مجھے پروا نہیں ہے اور میں نے اُس گروہ کو جہنم کے لیے پیدا کیا اور مجھے پروا نہیں ہے - و قولہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم فرمے کہ من العباد فریق فی الجنة و فریق فی السعیر - تمہارا رب بندوں سے فارغ ہوا ایک فریق جنت  
 میں اور ایک فریق دوزخ میں ہے - اور حدیث جامع مانع یہ ہے اعملو نکل میسر لما خلق لہ - تم لوگ عمل کر دو ہر ایک جسکے لیے  
 پیدا کیا ہے اسی کی آسانی دیا گیا ہے یعنی وہی کام اسکو میسر آویگا - امام عظیم ح نے فرمایا - اخرج ذرۃ آدم علیہ السلام  
 من صلبہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کی ذریات کو انکی پشت سے نکالا - یعنی ایک تو نسل آدم علیہ السلام جو مرد  
 و عورتوں کے ازدواج سے پیدا ہوئی ہے یہ تو سائنہ ہے و لیکن اس سے پہلے آدم علیہ السلام کی پشت سے نبات تک  
 کے تمام ذریات کو پیدا کرنے کے لیے ایک بار کی طبعہ طبعہ نکالا - علی صور الذریض و سود بصورت چھوٹے چھوٹوں کے  
 پیدا کیا - فجعلہم عظام و فحاطہم است برکم قالوا ہا - سو انکو ماقول کر کے خطاب فرمایا - است برکم یعنی کیا میں  
 رب نہیں ہوں - قالوا ہا - بولے کہ کیوں نہیں ہیں یعنی بیشک تو ہمارا رب ہے - و امر ہم و ہما ہم فاقروا لہ بالوہبۃ فلما  
 ذلک منہم ایمان فہم یولدون علی ذلک اور انکو حکم کیا یعنی ایمان و خیر کا اور انکو منع کیا یعنی شرک و شر سے سوا ان  
 سبوں نے اللہ تعالیٰ کے واسطے اسکی ربوبیت کا اقرار کیا سو یہ تو ان لوگوں سے ایمان تھا پس دے ہی حال  
 پیدا ہوتے ہیں و فی فطرت اسلامی ہے - و من کفر بعد ذلک فقد بذل و غیر من آمن و صدق فقد ثبت  
 علیہ و دام اور جس نے اسکے بعد کفر کر لیا تو اسنے تو وہ حالت بدل ڈالی و تغیر کر دی اور جس نے ایمان ظاہر کیا اور  
 تصدیق کی تو وہ دین اول پر ثابت رہا و مدادست کی فہ اگر وہم ہو کہ ہم کو تو یہ اقرار یا نہیں ہے - جواب دیا گیا کہ یہ اللہ  
 کی طرف سے امتحان ہے اور اگر یاد ہوتا تو انبیا علیہم السلام یاد دلانے والے بھیجے کی ضرورت نہوتی سو ہم پر ایمان  
 بالنبی فرض ہے اور اگر وہم ہو کہ جو بات آدمی بھول گیا اسکو کو لازم نہیں ہے تو جواب یہ کہ یاد دلانے پر نہ مانو گے تو لازم  
 شہید ہر مہینے بت سے اعمال برے کئے اور بھول گئے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا - احصاء ان و نسوہ - یعنی  
 اللہ تعالیٰ نے انکا شمار کر دیا ہے اور دے عود بھول گئے ہیں - یعنی اعمال پر عذاب و ثواب ہوگا - واضح ہو کہ روح پر

نسیان نہیں ہو گا یہ نسیان اس جسم و روح اس کے کدھر کرنے سے ہو جاتا ہے حتیٰ کہ بعض امور کو یاد دلانے سے آدمی یاد کر جاتا ہے اور آخرت میں ان اعمال کو جنہیں بیان ہو لا جو صفات یاد کر لگا اور اس پر لازم ہونگے۔ و لکم عیبرا من خلقہ علی الکفر ولا علی الایمان ولا خلقکم مومنًا ولا کافرًا۔ اور اللہ تعالیٰ نے تم کے ساتھ مجبور نہیں کیا کسی کو اپنی خلق میں سے کفر پر اور نہ ایمان پر اور نہ انکو مومن پیدا کیا اور نہ کافر پیدا کیا۔ و لکن خلقکم اشخاصا والایمان والکفر فعل العباد لیکن انکو اشخاص پیدا کیا ہے (یعنی بحالت فطرت) اور اس حالت پر ایمان بالنبی و ظاہر اور تصدیق کرنا یا اس حالت کو تبدیل و تنبیہ کر کے انکار و کفر کرنا یہ خود بندوں کا فعل ہے نہ یعنی بندوں کے اختیار سے ہے قہری مجبوری سے نہیں ہے۔

اعلم اللہ تعالیٰ من کیف فی حال کفرہ کافر افاذا امن بعد ذلک علمہ مومنًا فی حال ایمانہ من غیر ان یتغیر علمہ و صفقہ۔ جو شخص کفر کرتا ہو اللہ تعالیٰ اُسکو اُسکے حال کفر میں کافر جانتا ہے پھر جب اسکے بعد ایمان لایا تو اُسکے حال ایمان میں سے من جانتا ہے نہ اس کے کہ اللہ تعالیٰ کا علم و صفت متغیر ہوتا ہے یعنی علم الہی پر زمانہ جاری نہیں ہے اُسکا علم ہر حال میں اسی شان پر ہے نہ تغیر کے ہے اور تغیر ان حوادث و مخلوقات میں ہے جو جمیع افعال العباد و من الحکمة و سکون کسبہم علی الحقیقۃ اور تمام افعال بندوں کے از قسم حرکت ہوں یا از قسم سکون ہوں یہ افعال انہیں بندوں کی کمالی حقیقت میں ہے نہ اور انکی پسند الی ہوئی چیزیں نہیں ہیں واللہ تعالیٰ خالقہا۔ اور خالق ان افعال کا اللہ تعالیٰ ہے نہ وہ خالق تعالیٰ واللہ تعالیٰ خلقکم و ما تعلمون۔ اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا انکو اور اُسکو جو تم کرتے ہو یعنی تمہارے کام و فعل کو۔ اور آیات ہیں بہت ہیں کہ خالق کسی چیز کا سوا اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں ہے۔ اہم رحمہ اللہ نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا کہ ہم اقرار کرتے ہیں کہ بندہ مع اپنے تمام افعال و اقرار و معرفت کے مخلوق ہے سو جب فاعل خود مخلوق ہو تو اسکے افعال بدرجہ اولیٰ مخلوق ہیں اتنی ستر جائیں اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کا پیدا کرنے والا ہے۔ والمعاصی کلہا بعلمہ و قضاہ و تقدیرہ و مشیتہ لا یجبتہ ولا یرفعہ اور سب گناہ چھوٹے ہوں یا بڑے ہوں اللہ تعالیٰ کے علم و قضا و تقدیر و مشیت کے ساتھ ہیں کچھ اسکی محبت سے نہیں اور نہ اسکی رضامندی سے۔ ولا بامرہ اور نہ اسکے حکم سے ہیں۔ وہی اور یہ افعال بندوں کے خواہ بڑے ہوں یا بڑے ہوں۔ کلہا بمشیتہ و علمہ و قضاہ و تقدیرہ سب کے سب اللہ تعالیٰ کی مشیت و علم و قضا و تقدیر سے ہیں یعنی اگرچہ بندوں کی کمائیاں ہیں۔ والطاعات کلہا یا ما کانت واجبہ بامر اللہ تعالیٰ و بحبہ و برضاہ اور طاعات کوئی ہوں سب کے سب ثابت ہیں اللہ تعالیٰ کے حکم کے ساتھ اور اسکی محبت و رضامندی کے ساتھ۔ نہ حاصل یہ کہ کل افعال بندوں کے اللہ تعالیٰ کے مخلوق ہیں ان میں سے جو معاصی ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے حکم و محبت و رضامندی کے ساتھ نہیں ہیں اور جو طاعات ہیں وہ حکم و محبت و رضامندی کے ساتھ ہیں پھر یہ معاصی و طاعات دونوں اللہ تعالیٰ کے علم و مشیت و تقدیر کے ساتھ ہیں۔ والانبیاء علیہم السلام کلہم منہون عن الصغائر و الکبائر و الکفر و القباہ اور انبیاء علیہم السلام سب کے سب بالکل پاک ہیں صغیرہ کبیرہ گناہوں اور کفر و ہر طرح کے قباہ سے نہ انبیاء میں سے اول آدم علیہ السلام اور آخر محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور درمیان میں مشہور و غیر مشہور بہت گزرے جنکی تعداد اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے اور جو آدم علیہ السلام کی جوت سے



انکار کو تو کفری۔ اور واضح ہو کہ گناہ صغیرہ و کبیرہ شرع میں معروف ہیں اور کفر سے نکل کر حد ابان میں جو داخل ہوا اس آدمی کی ابتدائی حالت ہو اور غفلت وغیرہ سے اس سے صغیرہ یا کبیرہ گناہ ہو جاتے ہیں۔ اب واضح ہو کہ انبیاء علیہم السلام کا حال یہ ہو کہ اپنے سوا سے عام مومنوں کے ابان کے اعلیٰ درجہ سے بھی انکی منزلت برحق ہوئی ہو تو وہ اس حد ہی میں نہیں ہیں کہ صغیرہ و کبیرہ یعنی معروف ان سے صادر ہو ابان اس کے مرتبہ کے مناسب جو امور میں کبھی انہیں نغزش ہو سکتی ہو لیکن نغزش اس صغیرہ گناہ کے معنی میں نہیں ہو کیونکہ یہ انکی حد ہی نہیں بلکہ امام ح نے فرمایا وقد كانت منہم زلات اور البتہ انبیاء سے یعنی بعض سے کچھ نغزش ہو گئی ہو نہ علی قاری ح نے ابن الہمام ح سے نقل کیا کہ مہر اہل سنت کے نزدیک انبیاء صغائر و کبائر سے معصوم ہیں مگر سوا سے صغیرہ ہو سکتا ہو اور بعض اہل سنت نے سوا کو ممنوع کہا ہو لیکن اصح یہ ہو کہ سوا و نسبیان جائز ہو اور حاصل یہ کہ اہل سنت میں سے کسی نے ممنوع کا ارتکاب انبیاء علیہم السلام سے عہد کے ساتھ تجویز نہیں کیا مگر بطور سوا و نسبیان کے جائز قرار دیا ہو۔ مترجم کتاب ہو کہ غور کے بعد ظاہر ہو گا کہ جن اہل سنت نے سوا سے منع کیا ہو انکی مراد یہ ہو کہ جو مفہوم سوا کا ہم لوگ سمجھتے ہیں یہ سوا انکی شان نہیں ہو اور کلام اسی میں ہو تو یہ سوا نہیں ہو لیکن ان کے مرتبہ میں ایک سوا کی شان ہو کہ اسکا نام سوا ہو تو وہ سوا جائز ہو اور وہ صغیرہ و کبیرہ ہو بلکہ اس لحاظ سے اسکا نام نغزش و زلت ہو جیسا کہ امام ح نے کہا پس معلوم ہوا کہ کچھ اختلاف حقیقت میں نہیں ہو و الحمد للہ علی ذلک۔ و محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نبیہ و عہدہ و رسولہ و صغیرہ لم یعبدا لہم لکن لہم لیسرک بالحد طرقتہمین قط ولم یرکب صغیرۃ ولا کبیرۃ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے نبی و بند سے و اس کے رسول و برگزیدہ میں کبھی آپ نے نہ بت ہوا اور نہ کسی اور طرح اللہ تعالیٰ کے ساتھ پاک مارنے برابر کبھی شرک کیا اور نہ کبیرہ و صغیرہ کے کبھی مرکب ہوئے نہ قطعی یعنی ہو اور کسی ظاہر آیت سے اگر کوئی عامی کچھ شبہ کہے تو یہ اسکی غلط فہمی ہو اس نے شان نبوت کو سمجھا نہیں اور خصوص محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا مرتبہ کہ وہ سب انبیاء و رسل سے اعلیٰ و افضل ہیں نسب آپ کا محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لؤی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن نذر بن نذر بن عدنان یہاں تک نسب معروف ہو اور آگے تاریخ میں اختلاف ہو۔ و افضل الناس بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابو بکر الصدیق۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب لوگوں سے افضل ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ ہیں و ابو بکر الصدیق بن عثمان بن عفان بن عامر بن کعب بن سعد بن تیم بن مرہ بن کعب بن لؤی بن غالب انفرشی تہی۔ آپ سب ادبیائے اولین و آخرین سے افضل ہیں باجماع امت و احادیث صحیحہ۔ ثم عمر بن الخطاب۔ پھر عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ہیں و عمر بن الخطاب بن نفیل بن عبد الغزی بن رباح بن عبد اللہ بن قریظ بن ابی لہج بن عبد اللہ بن عبد شمس رضی اللہ عنہ ہیں ثم عثمان بن عفان پھر عثمان رضی اللہ عنہ ہیں و عثمان بن عفان بن العاص بن امیہ بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصی بن کلاب انفرشی الاموی۔ آدم علیہ السلام سے لیکر خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم تک کسی فرد بشر کو کسی پیغمبر کی و نبیان نکاح میں نہیں ملین سوا سے عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے ثم عسل

بن ابیطالب۔ پھر علی بن ابی طالب ہیں کرم اللہ وجہہ ف علی بن ابی طالب بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف القرشی الهاشمی فضائل جلیلہ و مناقب کبیرہ آپ کے بشمار ہیں۔ عقائد نسبی میں زیادہ کیا کہ ان چاروں خلفائے راشدین کے بعد باقی عشرہ مبشرہ میں یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دئیے گئے قطعی جتنی ہونے کی بشارت دی جو مشہور تفسیر میں ان دس میں چاروں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم ہیں اور چھ باقی حضرت طلحہ بن عبید اللہ و زبیر بن العوام و ثعلبہ بن ابی وقاص و عبد الرحمن بن عوف و سید بن زید بن عمرو بن نفیل اور ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہم اجمعین میں۔ پھر فضیلت میں اہل بدر پھر اہل احد پھر اہل بیتہ الرضوان ہیں۔ اور مترجم کتاب کی غنتی ہونے کی بشارت حضرت فاطمہ و حسن و حسین و خدیجہ کبریٰ و عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہم نیز مشہور ہے اور احاد احادیث صحیحہ میں جمیع صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین کے جتنی ہونے کی بشارت ہے لیکن یہ روایات مشہور متواتر نہیں ہیں اور شیخ عبد الحق رحمہ اللہ نے کتاب تحقیق الاشارہ فی تعہیم ابشارہ میں اس مقام کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ واضح ہو کہ عقائد نسبی میں یہاں چند عقائد زیادہ کیے آئے ہیں کہ جمیع انبیاء و رسولوں میں سے افضل محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ دوم آپ کی امت سب امتوں کے بہتر ہے۔ سوم آپ کی شریعت سب شرائع سے اعلیٰ اور سب دینیوں کی ناسخ ہے۔ چہارم آپ کی تمام امت میں آپ کے اصحاب سب سے بہتر ہیں۔ پنجم خلفائے راشدین کی خلافت اسی ترتیب سے ہے پچھترم خلافت تیس سال ہو چکا ہے باوجود شہادت و امارت ہے۔ ہجرت مسلمانوں کے لیے دنیاوی انتظام میں ایک امام ضروری ہے جو احکام نافذ کرے و حدود قائم کرے اور لشکروں کو آراستہ کرے اور صدقات و زکوٰۃ وصول کرے اور تغایب کرنے والوں و مہجروں کو مغلوب کرے اور تبعہ و عیدین کو قائم کرے اور لوگوں کی منازعات فیصلہ کرے اور بغیر وارث بچوں کا نکاح کرے اور غنیمت جہاد کو تقسیم کرے۔ ہجرت یہ امام غایب ہونا ضروری یعنی اسطرح نہ ہو کہ جیسے شیعہ اپنے امام کو خون سے بالکل غائب کہتے ہیں ان کے منظر میں کیونکہ ایسے امام کا ہونا و نہ ہونا برابر ہے۔ ہجرت یہ امام قریش سے بنادین غیر سے نہ بنادین یعنی جب جماعت مسلمانوں کی اختیار سے مجوز کرے تو قریش سے ہو اور اگر انکا انتظام درہم برہم ہو اور کوئی غلبہ کرے کہ خلافت حاصل کرے تو وہ امام ہے اسکی طاعت واجب ہے یا کوئی حاکم کسی کفرستان کو فتح کرے اسلام کا ماتحت کرے تو اسے غلبہ ہے۔ امام ہے اس سے مخالفت روا نہیں ہے۔ دہم مقصود امام سے اوپر مذکور ہوا تو یہ ضرور نہیں کہ وہ بندہ معلوم ہو اور نہ سب سے افضل ہو مگر یہ ضروری ہے کہ وہ عاقل بالغ مسلمان آزاد مرد ہو سیاست والا و قدرت والا ہو کہ احکام نافذ کر سکے و حدود اسلام کی حفاظت کر سکے اور شوکت سے عالم سے مظلوم کا انصاف دلاوے اور ولایت مطلقہ کی شرائط پوری ہوں یعنی جو فقہ کے قاضی و گواہ میں مذکور ہیں۔ یازدہم صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے جسکو یاد کرے مرن بھلائی ہے کے ساتھ یاد کرے۔ دوازدہم ملا علی قاری رحمہ نے شرح فقہ اکبر میں لکھا کہ خلافت علی کرم اللہ وجہہ برحق ہے اور جس نے آپ کے ساتھ لڑائی کی اسے خطا کی۔ صحیح یہ ہے کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کو باغی کہنا جائز ہے بدلیل حدیث با عمار نقیذہ البغیۃ الباغیۃ۔ یعنی اے عمار مجھکو گروہ باغی قتل کر دیا۔ مترجم کتاب کہ حدیث سے اتنا نکلا کہ جسوقت مجھے قتل کرے وہ بغاوت کی حالت میں ہونگے۔ پھر جب بغاوت ختم ہو گئی تو اب وہی لفظ مکرر وہ کہنا جائز ہے یا نہیں تو اظہر ہے کہ اگر پوچھا جاوے



کہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ لڑائی کے وقت معاویہ رضی اللہ عنہ نے کس صفت پر تھے تو جواب یہ کہ باغی تھے اور  
 پوچھا جاوے کہ اب باغی کہیں تو جواب یہ کہ نہیں بقول تعالیٰ ولا تأخذوا بالثنا بذا وبالاثنا القاب - واللہ اعلم - واضح ہو کہ ملا علی قاری  
 نے ذکر فرمایا کہ خلافت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی قطعی اجماعی ہوا و صحیح روایت ہے کہ جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ شہید ہوئے  
 تو آپ باہر تھے اور مدینہ منورہ میں باغیوں سے فتنہ پھیلا اور باغیوں نے چاہا کہ مدینہ پر غالب ہو جاویں اور لوگوں کو قتل  
 کر دیں تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس فتنہ کو فرو کرنا چاہا پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے سامنے خلافت پیش کی آپ نے انکار  
 کیا اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا اسطرح مشہد ہونا ایک اعظمیٰ قرار دیا اور لوگوں کو اپنے پاس سے منع کر دیا اور اپنے  
 گھر بیٹھ رہے پھر لوگوں کے خلافت کو حضرت علی رضی اللہ عنہ پر پیش کیا آپ نے بھی انکار کیا اور اس سے کراہت کی کہ  
 انہوں نے زبیر رضی اللہ عنہ پر خلافت پیش کی کہ سرداری قبول کر دے اور ہم تمھاری فرمانبرداری کو موجود ہیں آپ نے بھی  
 انکار کیا اور یوں ہی حضرت عثمان کی اسطرح شہادت کو اعظمیٰ قرار دیا پس میں روز گذر گئے جو مجھے روز مہاجرین و انصار  
 نے جمع ہو کر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے مکان پر هجوم کیا اور خود شام کی اور آپ کو اللہ تعالیٰ کی قسم دلائی کہ اسلام کی حفاظت  
 کریں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دارالہجرۃ کی حیثیت کریں پس آپ نے بعد شدت کے اسکو قبول کیا اور  
 یہ بھی دیکھا کہ مصلحت اسلام و اہل ایمان کے لیے اسی میں ہو کہ میں قبول کروں کیونکہ خود بھی جانتے تھے اور دیگر صحابہ  
 رضی اللہ عنہم بھی مانتے تھے کہ سب سے افضل آپ ہی میں ہیں سب نے آپ سے بیعت کی - اور یہ جو بیعتیں چھوٹے لوگ  
 کئے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے آپ سے کراہت کے ساتھ بیعت کی نہیں بالکل غلط ہے - اور مشرک کہتا ہے کہ  
 اسی طرح معاویہ رضی اللہ عنہ کو بھی آپ کے صدق خلافت میں کچھ شک و انکار نہ تھا - پھر جب آپ خلیفہ ہو گئے تو یہ  
 جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کو انتظار تھا کہ ان باغیوں کے قتل و قصاص کا حکم دینگے جو ائمہ حضرت عثمان بن شریک  
 تھے اور شام میں معاویہ کو بھی یہی انتظار تھا کیونکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اولیاء میں سے امیر معاویہ زیادہ قریب  
 تھے اور خونِ ناحق کا مطالبہ ولی کو چاہتا ہے اور ان باغیوں کو ہرگز اپنے امام برحق و خلیفہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 کا شہید کرنا روا نہ تھا - حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے باغیوں کو قتل نہیں کیا اور یہ آپ کا اجتہاد تھا اور ہم یقین کرنے میں  
 کہ وہ اجتہاد صحیح تھا اور علی قاری رحمہ اللہ نے اسکو یوں نقل کیا ہے کہ باغیوں نے تاویل کی تھی اور انکی جماعت کثیر تھی اور  
 باغیوں کا حکم یہ ہے کہ باغی لوگ جب امام عدل کے فرمانبردار ہو جاویں تو جو کچھ انہوں نے حالت بغاوت میں اہل عدل  
 کے مال و جان میں تلف کیں یا زخم پہنچائے ہیں اُن سے اسکا مطالبہ نہ کیا جاوے اور حالت لڑائی میں جو مال باغیوں کا لوٹ  
 میں آیا ہو وہ ان باغیوں کو بعد اطاعت کے واپس دینا واجب ہے اور جو باغی گزشتہ ہوں وہ رہا کر دیے جاویں پس جب  
 دسے لوگ ایسی جماعت کثیر تھے کہ انکو نعمت و شوکت حاصل تھی اور جب صحابہ مہاجرین و انصار رضی اللہ عنہم نے حضرت  
 علی کرم اللہ وجہہ سے بیعت کی تو باغیوں نے آپ سے بغاوت کرنا خوب نہ دیکھا اور مطیع ہوئے تو آپ پر انکو قصاص میں  
 قتل کرنا یا پکڑ کر ادیا سے مقتول کو دینا واجب نہ تھا - اور بعض کے نزدیک باغیوں سے مواخذہ و قصاص لازم ہے  
 لیکن یہ بھی اسوقت واجب ہے کہ جب باغیوں کی قوت ٹوٹ جاوے اور شوکت جاتی رہے اور فتنہ برپا ہونے کا خوف

جانتا رہے اور اس وقت میں جبکہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ مطالبہ کرنے سے یہ بات حاصل نہ تھی اور یہی قصاص نہ لینا حضرت  
 علیؑ کے مطالبہ کا باعث ہوا اور وہ بھی اہل علم و اجتہاد سے اگرچہ ہرگز دوسرے قصاص سے معلوم ہوا کہ اجتہاد  
 حضرت علیؑ کرم اللہ وجہہ برحق تھا اور دوسروں سے اجتہاد میں خطا ہو گئی اور صحیح ہوا کہ حضرت علیؑ وزیر رضی اللہ عنہما  
 آخرین نام ہوئے اور یوں ہی حضرت ام المومنین عائشہ نام ہوئیں اور بعض اوقات اس قدر روئیں کہ اور رضی اللہ عنہما  
 تھی اور یوں ہی امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے جو کیا تاویل اجتہاد سے کیا لہذا نسق اپنا لازم نہیں آتا اگرچہ اس اجتہاد میں خطا ہوئی  
 مترجم کہتا ہے کہ عبدالعزیز بن عباس رضی اللہ عنہ اگرچہ حضرت علیؑ کرم اللہ وجہہ کی طرف سے لیکن انھوں نے قرآن سے  
 استنباط کر کے نکالا تھا کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ مغلوب نہ ہونگے تو ان سے پوچھا گیا کہ آپ کہاں سے کہتے ہیں کہا کہ  
 اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں قتل مظلومانہ جانا لویہ سلطاناً فلا یسرت فی القتل انہ کان منصوراً یعنی جو شخص مظلوم قتل کیا گیا  
 تو ہمنے اس کے ولی وارث کے واسطے غلبہ دیا ہو تو کوئی قتل میں اسراف نہ کرے وہ ولی منصور ہو۔ شیخ ابن کثیر رحمہ اللہ  
 نے تفسیر میں لکھا کہ یہ استنباط جبہ ہوا اور یہی واقع ہوا۔ مترجم کہتا ہے کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کو خلافت علیؑ رضی اللہ عنہ میں مناقشہ  
 نہ تھا لیکن قاتلون کا مطالبہ تھا اور ہنوز بیعت کی نوبت نہ ہو چکی تھی کہ درمیان میں جھگڑا ہو گیا اور مترجم نے اہل بیان  
 کے اطمینان کے واسطے محصل حال ذکر کر دیا اور امرائے مقتدر نے اس کا حق صریح ہی جو جواب اس لئے کا اجماعی اعتقاد ہو کہ  
 اللہ تعالیٰ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو اصحاب خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کہا اور خیرانہ قرار دیا پس وہ سب اللہ تعالیٰ  
 کے نزدیک چاند کے تارے ہیں اور انکی فضیلت میں قرآن کلیم انہی ناطق حق ہے اور اللہ تعالیٰ کی شہادت کے بعد پھر  
 کسی دلیل و گواہی کی حاجت نہیں ہے اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خالد بن الولید کو جبکہ خالد نے  
 عبدالرحمن بن عوف کو گچھ بڑا کرنا تھا تو خالد کو کہا کہ مت بڑا کو میرے اصحاب کو یعنی سابقین کو سو اگر تم میں کوئی کوہ  
 کے برابر سونا خیرات کرے تو نہ پوچھو گی انکی ایک ہڈی کو اور نہ اس کے آدمے کو۔ رواہ البخاری فی صحیحہ وسلم فی صحیحہ اور احادیث  
 ان صحابہ کے فضائل میں بکثرت یعنی بن شواثر میں اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر تم اصحاب محمد صلی اللہ  
 علیہ وسلم کی بدگوئی مت کرنا کہ انہیں سے ایک کا قیام ایک دم بھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تمہاری عمر بھر کی  
 عبادت زشب و روز سے بہتر ہے۔ رواہ ابن بطہ باسناد صحیح۔ اور صحیح بخاری میں روایت ہے کہ جبکہ حاصل یہ ہے  
 کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک روز جماعت اصحاب میں کہا کہ فتنہ کے باب میں تم میں سے کس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 سے سنا ہے پھر خذیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ای امیر المومنین آپ کو اس فتنہ سے کیا لگاؤ ہے آپ کے اور فتنہ کے درمیان  
 تو ایک بند دروازہ ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ وہ دروازہ ٹھیک گا یا ٹوٹ جائیگا تو خذیفہ نے کہا کہ نہیں بلکہ توڑا جائیگا  
 راوی کہتا ہے کہ وہ دروازہ خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اور خود خوب جانتے تھے جیسے آدمی آج کے پیچھے کل کا دن ہونا  
 جانتا ہے۔ والحدیث فی البخاری۔ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ جس رات شہید ہوئے اسکے اول میں کوٹھے پر آئے اور  
 باغیوں کو جو گھیرے ہوئے تھے آگاہ کیا اور اپنے حق میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بشارات بیان کیں اور  
 اور ان سے قسم لی تو انھوں نے کہا کہ ہاں سچ ہے پھر انکو قسم دہائی کہ تم جانتے ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ



ابو بکر و عمر دین تھا تو کوہ اند کو زلزلہ ہوا پس آپ نے فرمایا کہ تمہیں بھی فقط نبی و صدیق و شہید ہیں باغیوں نے کہا کہ ہاں  
 سچ ہی ہیں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بھی کبھی اور کہا کہ قسم ہے رب کعبہ کی کہ مجھ پر گواہی دیتے ہیں کہ میں شہید ہوں پھر کوٹھے سے  
 نیچے اتر گئے۔ صحیح روایت ہے کہ جب عمر رضی اللہ عنہ نے بیت المقدس فتح کیا اور وہاں کے بڑے عالم نے آپ کو پہچان کر  
 حاکم بیت المقدس سے کہا تھا کہ قسم مسیح کی وہ یہی شخص ہے جو ان ملکوں کو فتح کرے گا اور وہ کھول دو اور اس سے اپنے  
 حق میں امان حاصل کرو چنانچہ یہی ہوا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بیت المقدس کے اندر نماز جمعہ ادا کرنے کے بعد اسے  
 نصرانی عالم کو بلوایا اور پوچھا کہ تو نے مجھے کیوں پہچانا اس نے کہا کہ ہمارے بیان تمہارے سب علیہ موجود ہیں اور  
 میں آپ کے بعد والوں کو بھی جانتا ہوں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سے پوچھا تو اس نے کہا کہ آپ کے بعد ایک خلیفہ آپ کے  
 پیغمبر کے قرابت والوں سے ہوگا وہ مرد صالح ہو لیکن اپنی قرابت کا صلہ رحم بہت کرے گا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا اللہ تعالیٰ  
 عثمان پر رحم کرے اور پوچھا کہ پھر کون ہوگا اس نے کہا کہ پھر ایک خلیفہ ہوگا خون میں پھرتا ہو تو عمر رضی اللہ عنہ نے اس کے  
 سر پر دھپ ماری اور کہا یا دفراہ یا دفراہ یعنی ادگندے ادگندے تو اس نے کہا کہ امی مومنوں کے سردار میں اس کی  
 مذمت نہیں کرتا وہ تو مرد صالح ہے میرا یہ مطلب ہے کہ وہ ایسے وقت میں خلیفہ ہوگا کہ تلواریں گنچی ہوئی اور خون جاری  
 ہوگا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ علی رحمہ پر رحم فرماوے۔ بالحدیث حضرت ابن واقعات سے آگاہ تھے اور  
 امرائے قدر مقدر ہی پھر خواجہ درد انصاف بے شبہہ جہالت سے گمراہ ہوئے کہ انھوں نے افضل الانبیاء والمرسلین  
 خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کی شان میں زبان درازی کی اور کلام الہی عزوجل سے سعار مہکی اور  
 حرمت صحبت طیر البشر صلی اللہ علیہ وسلم کا پاس و لحاظ نہ رکھا۔ خبردار خبردار کہ تو کسی صحابی کے حق میں بدگمان ہو کر  
 گمراہ ہو۔ امام رحم نے فرمایا۔ ولا تذکر الصحابۃ الا بخیر۔ اور ہم کسی اور طرح صحابہ کا ذکر نہیں کرتے سوائے بھلائی  
 و خوبی کے ف ہر مومن اسے محبت کرے گا اور ہر منافق اسے بغض رکھے گا اوصیۃ ولا تکفر مسلما بذنب من اللہ تو  
 دان کانت کبیرۃ اذالم یستحللہا اور ہم کافر نہیں کہتے کسی مسلمان کو بوجہ ارتکاب کسی گناہ کے اگرچہ کبیرہ گناہ  
 ہو بشرطیکہ اس نے اس کبیرہ کو حلال نہ کر لیا ہو ف یعنی جس امر کا گناہ کبیرہ ہونا تو قطعی ظاہر و ثابت ہے پھر اس نے اسکو  
 حلال اعتقاد کر لیا جیسے زنا کاری کو حلال کہے تو کافر ہے۔ فارسی حرم نے لکھا کہ سب بغضیں کبیرہ گناہ ہیں مگر کفر نہیں ہے یہی کہ  
 صحیح کہا پھر لعنت دو معنی ایک یہ کہ کفر میں مقہور اور ایمان سے بالکل دور ہے دوم یہ کہ فسق و فجور و گناہوں کا زخار  
 تغلظانی رحم نے فخر عقائد میں کہا کہ سلف صالحین و علماء مجتہدین سے معاویہ رضی اللہ عنہ واسکے اغزاب پر لعن منقول  
 نہیں ہے کیونکہ غایت الامر انکے بارہ میں یہ ہے کہ انھوں نے امام برحق سے بغاوت کی اور یہ امر موجب لعن نہیں ہو سکتا ہاں  
 اختلاف در بارہ یزید کے ہے۔ خلاصہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ لعنت نہ کرنا چاہیے یزید پر اور نہ جہاج پر۔ منہرجم کہتا ہے کہ یہی امام  
 غزالی رحم نے اختیار کیا ہے۔ اور یہی احوط ہے اور اسکا نام زبان پر لانے اور اس کے ساتھ مشغول ہونے سے سوائے اسکی  
 برائی کے کچھ حاصل نہیں لیکن ہم اسکو اور اسکے مددگاروں سے بالکل لگا دہیں رکھتے۔ شیخ ابن الہمام رحم نے  
 یزید کے کافر جاننے میں اختلاف نقل کیا بعض نے کہا کہ ہاں اور امام احمد رحم سے بھی یہ منقول ہے اور بعض نے کہا کہ

نہیں بلکہ توقف کیا جاوے اور اللہ تعالیٰ کے تفویض رکھا جاوے۔ پھر امام رحمہ نے مرکب کبیرہ گنہ میں لکھا۔  
 ونسیمہ مومنا حقیقہ۔ اور ہم مرکب کبیرہ کو خیف میں مومن کہتے ہیں وفت معتزلہ مرکب کبیرہ کو مومن خیفی نہیں کہتے ہند  
 امام رح نے فرمایا۔ ویخوڑان لیکن الرجل مومنا فاستغیر کافر۔ اور یہ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص دل سے تصدیق کرنے  
 سے مومن ہو بہ کاری کے ارتکاب سے فاسق ہو وہ کافر ہو۔ والمسح علی النخضین سنتہ۔ اور دونوں سوزن پر مسح کرنا  
 سنت ہے وفت یعنی سنت قریب بتواتر سے ثابت ہے۔ والتر اویح فی شہر رمضان سنتہ اور تراویح ماہ رمضان میں سنت  
 ہے وفت یعنی اصل تراویح یہ سنت مشہورہ ثابت ہے اگرچہ تعداد رکعات میں کمی بیشی ہے۔ والصلوۃ خلف کل بروفاجر  
 من المومنین جائزہ۔ اور نماز ہر مومن کے پیچھے خواہ نیکو کار صالح ہو یا بدکار ہو جائز ہوتی ہے وفت قاری رح نے کہا کہ  
 جو کوئی امام فاجر کی وجہ سے جمعہ وجماعات ترک کرے وہ خود متبع ہے اور صحیح یہ کہ اسکا اعادہ کرنا بھی لازم نہیں۔ ولا  
 نقول ان المومن لا یضرہ الذنوب وانہ لا یدخل النار۔ اور ہم یہ نہیں کہتے کہ مومن کو گناہ ضرر نہیں کرنے اور وہ دوزخ  
 میں داخل نہ ہو گا وفت یہ فرقہ مرجیہ وایاجیہ کا رد ہے معتزلہ کا رد کیا بقولہ۔ ولما نہ یخلد فیہا وان کان فاسقا بعد ان ینحرج  
 من الدنیا مومنا۔ اور نہ ہم یہ کہتے ہیں کہ مومن جو دوزخ میں داخل کیا گیا وہ اس میں ہمیشہ رہیگا اگرچہ وہ مومن فاسق ہو یعنی  
 بغیر توبہ مرا ہو بعد ازاں کہ وہ دنیا سے ایمان پر نکلا ہے۔ ولا نقول ان حسناتنا مقبولہ وسیئاتنا منقورہ کقول المرجیہ  
 اور ہم یہ نہیں کہتے کہ ہماری نیکیاں مقبول ہیں اور ہماری برائیاں بخشی ہوئی ہیں جیسے مرجیہ فرقہ کے لوگ کہتے ہیں۔ ولکن  
 نقول بمنیتہ مفصلہ ولکن ہم اس مسئلہ اعتقادی میں بیان تفصیلی رکھتے ہیں وہ بیان یہ ہے کہ من عمل حسنة بشرائطها  
 تحالیت عن العیوب النفسیة والمعنائی المبطلہ ولم یطلبها حتی خرج من الدنیا فان اللہ تعالیٰ لا یضیعها بل یقبلها  
 منہ ویشیہ علیہا جس نے کوئی نیکی اسکے تمام شرائط کے ساتھ کی در حالیکہ وہ فاسد کرنیوالی عیبوں ظاہری سے اور  
 باطل کرنیوالی عیبوں باطنی سے پاک ہو اور اسے اس نیکی کو باطل نہ کر دیا مثلاً مزید ہو گیا بھانٹک کہ وہ دنیا سے نکل گیا تو  
 اللہ تعالیٰ اس نیکی کو ضائع نہ فرما دیا بلکہ اس بندے سے قبول فرما کر اسکو اس نیکی کا ثواب عطا کرے گا۔ یہ تو تفصیل نیک کی ہے  
 اور یہ بیان بدی کا تو فرمایا۔ وما کان من اسیات دون الشکر والکفر ولم یتیب عنہا حتی مات مومنا فانہ  
 فی مشیتہ اللہ تعالیٰ ان شاء عذبہ وان شاء عفا عنہ ولم یند بہ بالنار لابد۔ اور جو بدی کی خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ  
 ہو سو اسے شکر وکفر کے اور اس بدی سے اسے توبہ نہ کی بھانٹک کہ وہ مومن مر گیا تو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تحت  
 میں ہے چاہے اسکو عذاب دے اور چاہے اس سے عفو کرے ولکن عذاب دوزخ اسکو ہمیشہ کے لیے نہ دیکھانے بل  
 قولہ تعالیٰ ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ولیغفر ما دون ذلک لمن یشاء۔ یعنی اللہ تعالیٰ شکر اپنے ساتھ ہونے بخشیا اور سو  
 شکر کے بخشیا کا سبکے لیے چاہے۔ بیل قولہ ان تجتنبوا کبائر ما تنہون عنہ تکفروکم سیدکم الا یہ۔ ولکن کبائر تنہین  
 نہیں ہیں۔ والربار اذا وقع فی عمل من انہ عمال فانہ میطل اجرہ وکذا العجب۔ اور رب یا ربی دکھلانے کی نیت  
 جب کسی عمل میں پڑ گئی خواہ کوئی عمل ہو فرض یا نفل توبہ ریاء اس عمل کے ثواب کو کھودینی ہے اور یہی حکم عجب کا ہے  
 وفت قال الفقاری۔ اس میں اشارہ ہے کہ ماسوائے ریاء وحب کے دیگر رذیل اخلاق سے نفل باطل نہیں ہوتا ہے۔



والآیات لا ینبیا و الکرامات لا ویار حق اور معجزات انبیاء علیہم السلام کے لیے اور کرامات ادبیار کے لیے برحق  
 میں فت معتزلہ و ردافض نے کرامت سے انکار کیا اور کیوں نہیں کہ ان لوگوں نے کبھی اپنے دربان پر منزلت دیکھی ہی  
 نہیں تھی۔ پھر یہ کرامت اس ولی کی اپنے نبی برحق کا معجزہ ہو کیونکہ یہ ولی اپنے نبی علیہ السلام کی صدق شایستگی  
 اس مرتبہ وہاں پر پہنچا۔ واما الہی نکون لاعدائہ مثل ابلیس و فرعون و ما نکون للجد جال ماروی نے  
 الاجار فلا نسیمہا آیات و لا کرامات و لکن نسیمہا فضا حاجات لہم۔ اور وہ صورتیں خرق عادت کی جو دشمنان  
 حق جہانہ کے واسطے ہو جاتی ہیں جیسے ابلیس و فرعون کو اور وہ جو دجال کے لیے ہونگی اس قسم سے جو احادیث میں مذکور  
 ہیں تو ہم ان صورتوں کو آیات نہیں کہتے اور نہ کرامات کہتے ہیں بلکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ ان لوگوں کی حاجتیں پوری کرنی ہیں  
 وذلک لان اللہ تعالیٰ یقضی حاجات اعدائہ استدر ارجالہم فیعترون ویزدادون عصیاناً و کفراً و ذلک  
 کلہ جائز ممکن۔ اور یہ بات اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اپنے اعداء کی حاجتیں پوری کر دیتا ہے اسلئے سند راجح کے لیے اپنے  
 آہستہ درجہ بدرجہ انکو غلاب کی طرف بڑھانے کے لیے پس دے اس طرح حاجتوں کے پورے ہونے سے مغرور  
 ہو کر اور زیادہ عصیان و کفر میں بڑھ جاتے ہیں اور یہ سب جائز ممکن ہر فت شیطان نے سجدہ نہ کیا اسکو ملعون کر دیا  
 پھر اسنے تاقیامت مرگ سے مہلت مانگی وہ دیدی۔ حدیث میں ہے کہ جب تودیکھے کہ اللہ تعالیٰ کسی بندہ کو جو نعمت  
 وہ پسند کرتا ہو وہی دیتا ہے حالانکہ یہ بندہ اسکی نافرمانی پر قائم ہو تو یہ نقطہ سند راجح ہے پھر تیرہم یہ آیت فلما نسوا ما ذکرنا  
 بہ یفتننا علیہم ابواب کل شیء حتی اذا فرغوا اباءوا تو اخذنا ہم بفتنۃ فاذا ہم مبلسون۔ یعنی ہر طرح یا د دلانے پر بھی کسی طرح  
 انھوں نے اپنے رب عزوجل کو یاد کیا اور بھولے تو ہم نے ان لوگوں پر ہر چیز کے دروازے کھول دیے یہاں تک  
 کہ جب اترائے اس چیز پر جو دیے گئے تھے تو ہم نے انکو گرفتار کر لیا اچانک سونا گاہ دے ہرنیکی سے مابوس ہو گئے  
 وکان اللہ خالقاً قبل ان یخلق دراز قاقیل ان یرزق۔ اور اللہ تعالیٰ بلاشبہ خالق تھا قبل اسکے کہ یہ  
 مخلوق حادث کرے اور وہ رازق تھا قبل اسکے کہ رزق دے فت یہ مسئلہ اعتقادی امام حق نے مکرر بیان فرمایا  
 جس سے تنبیہ مقصود ہے کہ صفات باری تعالیٰ کی کیفیت و حقیقت بندہ کے اور اک سے باہر ہے اور اسکی ذات و  
 صفات میں تفریق نہیں ہے اور خالق ہونے کی صفت بالاجماع اسکی صفت باوہیت ذاتی ہے اور تخلیق اسکی صفت فعل ہے  
 پس یہ اعتقاد بلا دوسرا پس قبول کرنا ضرور ہے۔ واللہ تعالیٰ یرسی فی الآخرۃ۔ اور اللہ تعالیٰ اپنا دیدار دکھلا دینگا  
 آخرت میں فت یہ مسئلہ بالکل قطعی ثابت اور آیات صریح اور احادیث شواثر المعنی اسکو مفید ہیں اور سلف و خلف  
 رضی اللہ عنہم کا اس پر اجماع اور کچھ خلاف نہ تھا پھر معتزلہ و خواجہ وردافض نے پیدا ہو کر خلافت کی ابتدا کی اور  
 اہل السنۃ و الجماعہ اپنی اصل پر ثابت رہے و اللہ الحمد اور مترجم نے اردو تفسیر جامع میں اس مسئلہ کو قطعی دلائل کے  
 ساتھ بیان کر دیا جس سے ہم اللہ تعالیٰ سب شکروں کے اوہام و اقوال نحو بی رو ہو گئے ہیں اور یہاں اس شہر  
 تطویل کی گنجائش نہیں ہے۔ ویراہ المومنون و ہم فی النجۃ باعین رؤسہم۔ اور مومنین درحالیکہ جنت میں ہیں  
 اللہ تعالیٰ کو نے اسکی انھوں سے دیکھنے کے ساتھ اللہ تعالیٰ جب جس بندے کے واسطے کرامت فرماتا ہے

نظر سے رد اکبریائی کا حجاب اٹھا دیا گیا پس وہ اس بے مثال فضل و کرم سے سرفراز ہوگا۔ لیکن یہ دیدارِ آسمانی جیسا امام رحمہ نے فرمایا۔ بلا تشبیہ و لا کیفیت و لا لکیتہ و لا یكون بینہ و بین خلقہ مسافت۔ یعنی ہم نہیں جانتے ہیں کہ یہ دیدارِ تشبیہ پر اور بدون کیفیت اور بدون کیتہ اور اسے تعالیٰ و مخلوق کے درمیان کوئی مسافت نہ ہوگی و نہ یعنی مخلوق کی صفات سے وہ منزہ و پاک ہو تو اسکی شان کا قیاس مخلوق پر نہیں ہوگا۔ والا بیان ہوا الا شہادہ و التصدیق۔ اور ایاں یہ اقرارِ ربانی اور تصدیقِ دلی ہوتی ہی امام رحمہ نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا ہے اور تصریح کر دی کہ نہ خالی اقرار کافی ہے اور نہ خالی تصدیق کافی ہے اور شائع طاعی قاری رحمہ نے توضیح کی کہ ابن و دون میں تصدیق تو ایسا رکھ کر کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا اور رہا اقرار تو وہ خوفِ جان کی صورت میں ساقط ہو جاتا ہے۔ چہ علی قاری رحمہ نے شرح عقائدِ نقیضانی کی بیعت میں کہا کہ ایاں کے اندر اقرار کا اعتبار ہوتا ہے بعض علماء کا مذہب ہے اور اسی کو شمس الاولیاء حلوائی اور فخر الاسلام نے اختیار کیا اور جمہور متحققین اس طرف ہیں کہ ایاں فقط تصدیق قلبی ہے اور اقرار اس واسطے شرط ہے کہ ایاں احکامِ اسرار جاری اور اسکے ساتھ بڑا دیکھے جاوے پس جس نے دل سے عقائد کی اور زبان سے اقرار نہ کیا وہ اسے تعالیٰ کے نزدیک مومن ہے اگرچہ احکامِ دنیاوی میں مومن نہ ہو اور جس نے زبان سے اقرار کیا اور دل میں تصدیق نہ ہوئی تو وہ منافق ہے اگرچہ ظاہر میں احکامِ دنیاوی میں مومن کا بڑا دیکھا جاوے اور اسی کو شیخ ابو منصور ماتریدی نے اختیار کیا اور نصوص اسکے موافق ہیں کہ تعالیٰ اولنگ کتب فی علوم ایاں و قولہ تعالیٰ و طبعہ مطمئن بالایان۔ و قولہ تعالیٰ و لما یدخل الایمان فی قلوبکم۔ اور اسامہ بن زید رضی اللہ عنہما نے لڑائی میں ایک مقابل کو مار ڈا جسنے لا الہ الا اللہ کہا تھا اور دعویٰ کیا کہ اسنے میری تلوار کے خوف سے کدیا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہا شققت قلبہ۔ کیون تو نے اسکا دل نہ چیرا کہ تو دیکھ لیتا کہ اسنے سچ کہا یا جھوٹو کہ جساکہ حدیث کو امام بخاری و مسلم و ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ و نسائی نے روایت کیا ہے پھر شیخ عقائد نسفی میں ہے کہ ایاں اجمالی کا درجہ ایاں تفصیلی سے کم نہیں ہے۔ یعنی محلِ یقین و اقرار کیا کہ اللہ تعالیٰ جن صفات و شان کے ساتھ ہے میں نے مانا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ اللہ تعالیٰ کی طرف سے لائے اسکے رسول ہیں میں نے مانا۔ واضح ہو کہ حدیث میں حال لا الہ الا اللہ و قل الحمد۔ کے یہی معنی ہیں پھر واضح ہو کہ جو بات دین میں عموماً بالضرور معلوم ہو اللہ جل و ایاں جو اس پر تفصیل کے وقت یہ بات پیش ہوئی اور اسنے اس سے انکار کیا مثلاً فرض نماز تو وہ انکار سے کافر ہو گا لکن اجمالی اقراری وغیرہ۔ و ایاں اہل السما و الارض لا یرید و لا ینقص۔ ادا ایاں اہل آسمان و زمین کا دُبرِ خاہر نہ گھٹتا ہوت۔ کتاب الوصیۃ میں فرمایا کہ یہ اسوجہ سے کہ تصور نہیں زیادہ ہونا ایاں کا مگر جبکہ کفر میں کی ہو اور تصور نہیں کم ہونا ایاں کا مگر جبکہ کفر میں زیادت ہو تو کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک شخص ایک ہی حالت میں مومن و کافر دونوں ہو۔ قاری نے کہا کہ خلاصہ میں امام محمد رحمہ سے نقل کیا کہ میں یہ کتنا کر وہ رکھتا ہوں کہ میرا ایاں مثل ایاں جبریل کے ہے لیکن یوں کہتا ہوں کہ جبکہ ساتھ جبریل ایاں لائے اسی کے ساتھ میں بھی ایاں لایا۔ خلاصہ جو قاری رحمہ نے کہا کہ اصل ایاں میں بات ہے اور غور۔ یقین و خوبی اخلاص و نور اعمال و جلائے معرفت میں اپنی اپنی حالت ہے اقول امام غزالی شافعی رحمہ نے



یہی اسی کا اقرار کیا ہے اور تحقیق یہ کہ اصل تصدیق میں سب برابر ہیں پس اگر زیادہ یا کم ہو سکے تو تصدیق میں کمی یا کمال یا شک رہ جاوے حالانکہ قطعاً وہ مومن نہیں جسکی تصدیق پوری نہ ہو یعنی اللہ تعالیٰ کی توحید و صدق رسالت وغیرہ کو سچا جانے اور دل سے ماننے پھر اگر اس میں کچھ کمی ہوئی تو منافق یا کافر ہو گیا یا ان بعد تصدیق کے جہد دل میں اثر ہو وہ کم و بیش ہوتا ہے چنانچہ علم الیقین سے عین یقین بڑھ کر یہی معنی میں وارد ہے کہ یس الخیر کا المعائنۃ حالانکہ خبر سے تصدیق ہوئی پھر معائنہ کر کے عین الیقین اور تہود بڑھ گیا اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کو فرمایا اطمئن یعنی کیا تو ایمان نہیں لایا۔ ابراہیم نے کہا بے۔ میں ایمان کیوں نہیں لایا یعنی تصدیق کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ جب چاہے مردہ زندہ کرے۔ و لکن یطمئن قلبی۔ لیکن دیکھنے کی درخواست اسلئے کہ میرا طلب مطمئن ہو۔ پھر ایمان میں مقبرہ ہی اصل تصدیق ہے اور قوت یقین یا ضعف یقین شرط نہیں ہے حالانکہ لوگوں میں تفاوت اسی یقین کی کمی یا زیادتی میں ہوتا ہے چنانچہ ہم یقیناً جانتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یقین اور حضرت ابوبکر الصدیق کا یقین نام سب سے بڑھ کر ہے اسی کو امام رحم نے فرمایا قبولہ۔ والمومنون مستودون فی الایمان والتوحید متفاضلون فی الاعمال۔ اور مومنین ایمان و توحید میں برابر ہیں اور اعمال میں باہم بعض کو بعض پر فضیلت ہے و ہر مومنین اصل ایمان و توحید میں برابر ہیں کیونکہ اسی میں کمی ہو تو نفاق یا شرک ہو جاوے پھر دل میں اس توحید کا فرق نہ جانا اور دس دس و معاصی بچانا اور امار و طاعات پر عمل کرنا لوگوں میں تفاوت ہے اسی سے خود میں فرق ہے کیونکہ نور کلمہ توحید بعض میں مثل آفتاب کے بعض میں چاند اور بعض میں تارون و بعض میں جاعون کی طرح تفاوت ہے اور اسی طرح آخرت میں ظاہر ہو گا اور جہد رہے نور قوی ہو اسی قدر شبہات گناہ کی تاریکی نسبت ہوتی ہے اور کلام امام مفید ہے کہ اعمال متاثر ایمان میں ہیں اہل سنت و الجماعہ کا مذہب ہر حق۔ والا سلام ہوا تسلیم و تقیاد والا امر اللہ تعالیٰ فی طرق اللغۃ فرق بین الایمان والا سلام و لکن لا یكون ایمان بلا اسلام والا سلام بلا ایمان فاما کانظر مع البطن۔ اور اسلام گردن ٹھکانا اور فرمانبرداری کرنا واسطے احکام الہی کے ہر سو لغت کی راہ سے ایمان و اسلام میں فرق ہے لیکن ایمان بدون اسلام ہو گا اور نہ اسلام بدون ایمان ہو گا سو یہ دونوں جیسے آدمی کے لیے پیٹھ کا ساتھ بیٹھ سے ہے۔ والدین اسم واقع علی الایمان والا سلام والشرائع کلہا۔ اور دین ایک نام ہے جو مجموعہ ایمان و اسلام و تمام احکام پر دافع ہوتا ہے۔ و لغت اللہ تعالیٰ حق معرفتہ کا وصف نفسہ فی کتابہ بکلیع صفاتہ۔ اور ہم اللہ تعالیٰ کو پہچانتے ہیں حق پہچاننے کا جیسے اُس نے وصف فرمایا اپنی ذات کا اپنی کتاب میں جمیع صفات کے ساتھ یعنی بحسب قدرت بندہ و طاقت عبد ہم موافق وصف قرآن مجید کے در حقیقت ویسے ہی ایمان لانے میں جیسے اُس نے فرمایا ہے۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے توحید پوچھی گئی تو فرمایا کہ تو جان لے کہ جو میرے دل میں خطہ کرے یا تو وہم کرے یا خیال میں لاوے یا تصور کرے خواہ تو کسی حال میں جو تو اللہ تعالیٰ اس کے برتر ہے۔ فکرہ انقاری مع و میس بقدر احسان یعبہ اللہ تعالیٰ حق عبادتہ کا ہوا بلکہ و لکنہ یعبہ بامروہ کما امر اور کوئی یہ قدرت نہیں رکھتا کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرے جو اسکی عبادت کا حق ہے جیسے اسکی شان اعلیٰ کے لائق ہے لیکن بندہ اسکی بندگی اسکے حکم سے جیسے اُس نے حکم کر دیا ہے بجا لاتا ہر مومنین امام رح نے مومن ہانوں کا

اشارہ کیا اول یہ کہ بندہ حق عبادت سے عاجز و دہم ہے کہ جو عبادت ادا ہوتی ہے اسکی شان کے لائق نہیں ہوتی  
 ستون جیسے عبادت کا حکم دیا ہر اس طریقہ سے بندہ حکم کی فرمانبرداری کرتا ہے۔ بیان اول یہ کہ مثلاً شکر الہی ادا کرنا  
 ہوا زہ اسکی نعمتوں کے ہوا اور نعمتوں کے ہوا شمار سے باہر ہیں کما قال تعالیٰ و ان نعمہ و انعمہ لا تحصی یعنی اگر  
 تم اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کو شمار کرو تو کبھی نہیں گنہے ہو۔ مثلاً جسم کے اعضاء و اعضاء کے منافع خود بشر کو معلوم نہیں  
 تو شمار کیا کرے اور حواس و عقل و روح کے فوائد کما شک جانے بھر ہر سانس میں و در فائدہ تفریح ہوا و درجات  
 کی بقاء کے ظاہر ہیں ان دو کا شکر جب تک ادا کرے کتنی سانسوں کا شکر اسیر مائد ہوا و شکر کی توفیق و استطاعت  
 جو صحت و مافیت پر ہوا و ادا سے ناز و غیرہ اسکے رزق و لباس و پانی و صحت جمالی پر ہر طاعت اسی صحت و استطاعت  
 و طاعت کا شکر نہیں جو کتنی توان بیشمار نعمتوں کا شکر کہاں رہا پھر جب شکریہ بنو ادا نہ ہو تو اسکی عبادت کا کیا ذکر  
 پھر عبادت ایک چیز بندہ مخلوق سے پیدا ہوتی ہے اور بارگاہ خالق جل شانہ اس بندہ مخلوق کی مناسبت سے پاک و  
 طاعت جو کہ مخلوق سے مخلوق ہر وہ اسکی بارگاہ کبریائی کے کتب لائق ہے یہ بیان امر دوم ہے۔ پھر یہ اس کا اثر افضل  
 و انعام ہے کہ اسے بندہ کو طریقہ بتلادیا اور اسکے بجالانے کا حکم کیا اور اسی نعل کو اپنی رحمت سے بندہ کی عبادت قرار  
 دیا پس بندگی یہ ہے کہ اسکے حکم سے اسکے بتلانے طریقہ کو ادا کرے اور اسکی رحمت کا امیدوار رہے اور ہر دم استغفار  
 کرے جہاں تک ممکن ہو اور یہ نہیں سمجھے کہ میں نے اسکی عبادت کی پھر کیا سمجھا کہ اسکی شان کے لائق عبادت کی  
 یہ مقام بہت قابل اہتمام ہے اور غور کر دے کہ جو آئے عبادت بندہ کے لائق مقرر کر دی ہو وہی ادا نہیں ہوتی ہر اور سرور عالم  
 حبیب مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس شان کو دیکھو کہ انبار و رسل میں افضل علیہ و علیہم اعلیٰ و السلام پھر بتلانا  
 کے استغفار کرتے گویا اشارہ تقصیر طاعت کا ہوا و فرماتے لا احصی شمار علیک انت کما اثبت علیٰ نفسك یعنی میں  
 نہیں احصا کر سکتا کسی تعریف کا تیری شان میں تو دیسا ہی جہد مجہد ہے جیسے تو نے خود اپنے نفس کی تعریف فرمائی ہے  
 اسرا کبر الہا کبر لا الہ الا اللہ و اللہ اکبر اللہ اکبر و اللہ اکبر و اللہ اکبر۔ قاری رح نے کہا کہ تحقیق یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی عزت مکمل  
 ہوئی تو اسکا حکم تو یکساں ستم ہوا اور یہی عبادت تودہ بندہ پر لفظ بمعطہ دم پر دم واجب ہوا و بندہ ضعف بشریت کی وجہ سے  
 اسکے ادا سے عاجز ہے۔ بالجمہ ابان و یقین کے لیے بندہ مستحکم لہجی ہو کہ وہ عزت ہے۔ و یتوسى المؤمنون کلہم فی  
 المعرفة و الیقین و التوکل و المحبتہ و الرضا و الخوف و الرجاء و الایمان۔ اور کیا ان ہر میں مومن سب کے  
 سب نفس معرفت میں اور نفس یقین میں اور اس تعالیٰ پر توکل میں اور محبت میں اور اسکے قضا و قدر پر راضی ہونے  
 میں اور اسکے عذاب سے خوف کرنے اور اسکی رحمت کی امید رکھنے میں اور اسکی ذات و صفات پر یقین رکھنے میں۔  
 و یتقوا و تون فیما وون الایمان و فی ذلک کلہ اند تفاوت رکھنے میں مومن باہم ماسوائے نفس ابان میں اور  
 ان سب امور میں۔ قاری رح نے لکھا یعنی ماسوائے تصدیق و اقرار اصلی کے اطاعت و عصیان میں اور نیز مغایات  
 و درجات توکل و محبت و رضا و خوف و خشیتہ رجمہ بین مغایات ہیں۔ امام محمدی رح نے عقیدہ میں لکھا کہ ابان تو  
 ایک ہی ہے اور اصل ابان بن جو ابان دے ہیں برابر ہیں و لیکن انہیں از راہ خوف و خشیتہ تقویٰ و طاعت نفس و

علاوہ سہ تقویٰ کے فضائل و باری تعالیٰ ہم میں نشین رہم شفیقون الایہ۔ اور قول تعالیٰ انما تنسی  
 امر من عباده العلماء الایہ و دیگر مضمون قطعی تفاضل مقامات پر دلیل ہیں و لیکن مومن اگرچہ فاسق ہو اسی پر ایمان لایا ہے  
 مومن صالح ایمان لایا ہے پس نفس ایمان میں برابر ہیں اور واضح ہو کہ جو کلام مومن میں ہو اور جو شخص ظاہر میں مسلمان ہو  
 شکوہ نہیں ہو یا شکوک ہو تو وہ مومن ہی ہوگا۔ واللہ تعالیٰ متفضل علی عباده و عادل۔ اور اللہ تعالیٰ متفضل ہو بندہ  
 پر اور عادل ہر وقت یعنی بعض پر فضل ظاہر کرتا ہے اور بعض پر عدل۔ قد یعطی من الثواب الضعاف ما یستوجبہ العبد  
 الفضل لامنہ۔ کبھی بدہ کو ثواب سے اسکا کئی گونہ دیتا ہے جسکا بندہ مستوجب ہر اپنی طرف سے تفضل کی جہت سے وہ  
 ہر نیکی پر دلش گونہ تو ہر ایک مومن کو عام ہے اور بعضے خاص مخلصین وغیرہ کو ساقی سو گونہ اور اس سے زیادہ بغیر انداز  
 عطا فرماتا ہے۔ وقد یعاقب علی الذنب عدلا منہ وقد یغفر فضلہ منہ۔ اور کبھی عذاب کرتا ہے بندہ کو گناہ پر اپنی طرف  
 سے عدل کی جہت سے اور کبھی گناہ کو بخش دیتا ہے اپنی طرف سے فضل سے۔ وشفاعۃ الانبیاء علیہم السلام وشفاعۃ  
 نبینا صلی اللہ علیہ وسلم للمؤمنین المذنبین و لاولئ الکبار منہم المستوجبین للعقاب حق۔ اور برحق ہر شفاعت  
 کرنا انبیاء علیہم السلام کا عموماً اور ہمارے پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا خصوصاً گناہگار مومنوں کے لیے خواہ کوئی گناہ رکھنے  
 ہوں اور مومنوں میں سے کبیرہ گناہ والوں کے لیے جو سزاوار عذاب ہوئے ہوں۔ وشفعہ حدیث میں ہے کہ میری شفاعت  
 میری امت کے کبیرہ گناہ والوں کے لیے ہے۔ اس حدیث کو امام احمد و ابو داؤد و ترمذی و ابن جان و حاکم نے  
 انس رضی اللہ عنہ سے اور ترمذی و ابن ماجہ و ابن جان و حاکم نے جابر رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی نے ابن عباس  
 رضی اللہ عنہ سے اور خطیب نے ابن عمر اور کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا پس یہ حدیث مشہور ہے اور  
 احادیث الشفاعۃ متواتر المعنی ہیں اور آیات انکے ساتھ قطعی دلائل ہیں اور اسی طرح شفاعت کرنا لائق کا ثابت  
 ہے اور اسی طرح شفاعت کرنا علماء و اولیاء و شہداء و فقراء و مومنین کا اور مومنوں کے بچوں کا جنکی وفات پر والدین  
 نے صبر کیا ہوتا ہے اور امام اعظم نے کتاب الوصیۃ میں کہا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا شفاعت کرنا اہل جنت کے لیے  
 برحق ہے اگرچہ کبیرہ گناہ والا ہو۔ انتہی اور بیشک ثبوت ہوا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت کئی طرح پر ہوگی یعنی  
 انما یجوز ایک شفاعت تو اگلی دیکھ چلی نام مومنوں کے لیے عام ہے نہ بالخصوص ماقال القاری رحمہ و وزن الاعمال  
 بالمیزان یوم القیامۃ حق۔ اور قیامت کے روز میزان میں اعمال کا وزن ہونا برحق ہر مومنوں کے اعمال  
 واسطے درجات جنت کے خواہ برابر ہوں یا عام ہوں اور کافروں کے اعمال کا وزن بقدری کا واسطے درجات جہنم  
 کے ہوگا بقول تعالیٰ من خفت موازینہ فاولئک الذین خسروا انفسہم فی جہنم خالدون۔ و القصاص فیما بین المضموم  
 یوم القیامۃ حق۔ اور قیامت کے روز باہم مضموم میں قصاص ہونا برحق ہر وقت یعنی اگر کسی کا دوسرے پر کچھ حق ہو یا  
 کسی نے کسی کا مطالبہ ہو تو دوسرے سے برابر کا بدلہ لایا جائیگا اور دوسرے کا بھی اگر اسکی طرف کچھ ہو گا قصاص میں لایا جائیگا  
 پس ظالم کی نیکیاں معلوم یا حقدار کو دیکھ جادنگی بقدر اسکا حق ہو فان لم یکن اہم حسنات طرح السیات علیہم  
 و ذلک جائز حق۔ پھر اگر ان ظالموں کی نیکیاں مومن نواسے مظلوموں کے گناہ عاموں پر ڈالے جائیں گے اور



یہ سب جائز فی ہر۔ و حوض النبی صلی اللہ علیہ وسلم حق۔ اور حوض نبی صلی اللہ علیہ وسلم برحق ہر وقت ترمذی رحمہ نے اسناد حسن روایت کی کہ ہر نبی کے لیے ایک حوض ہر انجین باہم مباہات ہوگی کہ کس کے حوض کے زیادہ واردین اور مجھے امید ہے کہ سب سے زیادہ واردین میرے حوض پر ہوں گے۔ یہ احادیث احادیث اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے قطعاً حوض ہر بدیل قولہ تعالیٰ انا اعطیناکم الکثیر۔ اور یہ افضل ہے اور قریبی رح نے نقل کیا کہ جن لوگوں نے جماعت مسلمین سے پھوٹ کر اپنی راہ نکالی جیسے خوارج و روافض و معتزلہ وغیرہ دے حوض کوثر سے مطرود کیے جا رہے ہیں ایسے ہی جن ظالموں نے فسق کا اعلان کیا ہر حوض سے مطرود کر دیے جائیں گے۔ اور حدیث حوض کو کچھ اور تشریح صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کی اور غایت شہرت سے قریب متواتر ہے۔ واللجنة والتار مخلوقان الیوم اور جنت و دوزخ اب مخلوق موجود ہیں۔ لا تغنیان ابد اولافیتی ثواب اللہ ولا عقابہ سرمد۔ یہ دونوں کہیں فنا نہ ہوں گے اور اللہ تعالیٰ کا ثواب یا عقاب بھی کوئی کہیں فنا نہ ہو گا۔ امام رح نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا اور جنت و دوزخ برحق ہیں اور وہ دونوں مخلوق موجود ہیں اور دونوں کے لیے فنا نہیں اور ان دونوں کے لوگوں کے لیے بھی کبھی فنا نہیں ہر انشی یعنی جنتی اور دوزخی ہمیشہ باقی ہیں۔ واللہ تعالیٰ بیدی من یشاء فضلہ منہ اور اللہ تعالیٰ اپنے فضل کی راہ سے جسکو چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔ یعنی ایمان و طاعت کی طرف پس اسکو منظر جمال و رحمت کو دیتا ہے و فیصل من یشاء عدلہ منہ۔ اور گمراہ کرتا ہے جسکو چاہے اپنے عدل کی راہ سے پس اسکو منظر جلال و غضب کرتا ہے پھر ہدایت کرتا اللہ تعالیٰ کا یہ کہ اسکو توفیق دینا اور احسان کرنا ہے۔ و اضللاہ عند لائہ۔ اور اللہ تعالیٰ گمراہ کرتا ہے کہ اسکو خوار چھوڑتا ہے۔ و تفسیر التخذ لان ان لا یوفق العبد علی ما یرضاه عنہ۔ اور خوار چھوڑنے کے یہ معنی ہیں کہ توفیق نہ دے بندہ کو ایسی چیز کی جسکو اس سے برضا پسند کرے۔ وہو عدل منہ۔ اور یہ خوار چھوڑنا اسکی طرف سے عدل ہر وقت کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر کسی کی کوئی چیز واجب نہیں ہے اور ہر چیز اپنے موقع پر ہر شاہی عدل و اعتدال ہے و کذا اعتقوتہ المتخذ ول علی المعصیۃ۔ اور یوں ہی جس شخص کو خوار چھوڑا ہے اسکو نافرمانی پر عذاب کرنا بھی عدل ہے و لا نقول ان الشیطان یسلب الایمان من عبیدہ المؤمن قہراً وجبراً۔ ہم نہیں کہتے کہ شیطان چسپن لیتا ہے ایمان کو اللہ تعالیٰ کے مومن بندے سے ازراہ قہر و جبر کے صرف یعنی شیطان کو خود قدرت قہری و جبری نہیں ہے و قد قال تعالیٰ ان جادی یس ک علیہ سلطان۔ یعنی شیطان کو فرمایا کہ میرے جو بندے ہیں ان پر مجھے قہری سلطنت نہیں ہے۔ و انما الشیطان انہر بانک اثر نہیں کرتا کہ ایمان چھوڑیں۔ جسکو اللہ تعالیٰ پر جزم و یقین نہیں دے ایمان کا جزم چھوڑا اور نہ مذہب ہو جائے ہیں۔ و لکن نقول العبد یدع الایمان۔ و لیکن ہم کہتے ہیں کہ بندہ خود ایمان کو چھوڑ دیتا ہے یعنی یقین چھوڑ دیتا ہے۔ فاذا ترکہ فمیت یسلب منہ الشیطان۔ پھر جب اسے جزم یقین کو چھوڑا تو اس وقت اس سے شیطان چسپن لیتا ہے و اس وقت شیطان کو آپر سلطان قابو ہو جاتا ہے اور شیطان اپنی مصلحت کے مطابق اسکو دنیاوی مطالب دے رہا ہے کہ دے ہلات ہیں سکھاتا ہے انجام اسکا موت پر خذلان و دائمی بربادی ہر سوال منکر و کبیر فی القبر حق۔ اور سوال کرنا منکر و کبیر کا یعنی تیرا کون رب ہے کیا دین ہے کون تیرا نبی ہے۔ تیرا رب ہے یا نہیں

یعنی بعد عرق جان پر سے دان برقی ہر وقت انبیاء علیہم السلام و شہید و اطفال اس سوال سے مستثنیٰ ہیں۔ بعض نے کہا کہ مسلمانوں کے اطفال بیشک متفقہ ہیں اور اس سوال میں حکمت ہے کہ اسپر عیون اطفال نہیں ہے۔ امام اعظم ج نے کافروں کے اطفال کے سوال اور اس کے جنت میں جانے میں توقف کیا و اللہ تعالیٰ اعلم۔ دوسروں نے کہا کہ اہل جنت کے خادم ہونگے۔ مترجم کہتا ہے کہ جہاں دنیا میں بر اعتقاد حق اُسے رکھایا اعتقاد باطل رکھا وہ اس کے آئندہ قلب پر بچتا ہے جیسے ہر اسی پر انبیاء اور کچھ بدل ممکن نہیں ہے لہذا جو دنیا سے صدق یقین پڑا تھا صحیح جواب دیکھا اور جو کفر پر اٹھا انہوں نے دبا دہن نہ کیا تو وہ اپنا باطل ہونا جان لگا دیکھیں اس کے آئندہ میں سوائے باطل کے اب بدل نہیں ہو سکتا پس اس کا جواب وہی باطل ہے و اعادۃ الروح الی القبر فی قبرہ حق۔ اور اعادہ روح کا بندے کی طرف اس کی قبر میں یعنی جان مرکز پر سے برقی ہے و صغفۃ القبر حق۔ اور قبر کا بھیجنا برقی ہر وقت اہل ایمان کے لیے جیسے مار مرغان پشانی ہے اور کافر کے لیے جیسے تھن جان کہ ارہر کی پسلیاں اُدھر نکل آتی ہیں اور یہ اگر عجیب حکمت بعین ہر اور اہل حواس جاہل و سواس میں ہیں۔ اعوذ باللہ من الکفر۔ و عذابہ حق کائن للکفار جمعین۔ اور عذاب قبر کا برقی ہونے والا ہے کافروں سب کے لیے و کوفی نہیں بچتا ہر اللہ تعالیٰ نے فرمایا انما یرضون قلبہا غدا و غشیاء یرم نھوم السافۃ و خلوا ان فرعون شہد اللہ ان یعنی آگ ہے کہ یہ لوگ اسپر پیش کیے جاتے ہیں صبح و شام اور وہ دن کہ قیامت قائم ہوگی حکم ہوگا کہ داخل کرد آل فرعون کو سخت تر عذاب میں۔ و بعض المسلمین۔ اور یہ عذاب قبر بعض گنہگار مسلمانوں کے لیے بھی برقی ہر وقت مبدیہ کہ مومن گنہگار کو اس قسم کے عذاب میں سے نہیں جو کافروں کے لیے ہر اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور واضح ہو کہ آرام و راحت قبر بھی برقی ہے۔ قال تعالیٰ و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل اللہ امواتا بل احوار عند ربہم یرزقون فرحین۔ جو لوگ اللہ تعالیٰ کی راہ میں شہید ہوئے انکو مردے مت خیال کجیو دے زندہ ہیں اپنے رب کے یہاں رزق پاتے ہیں بہت فرحت میں ہیں آخر تک آیت۔ قال انھاری رحمہ عذاب و ثواب روح کے ساتھ ہر بادل کے ساتھ ہر باد و نون کے ساتھ ہر صبح بھی ہے کہ دونوں کے ساتھ اور ہم مانتے ہیں اور اپنی ہستی سے زیادہ اس کی کیفیت کے پیچھے نہیں پڑتے اتوں یعنی کیفیت آخرت کی نہیں وہ بافت ہوتی در نہ حکمت میں فرق آدے اور کیونکہ کہ دنیا میں کوئی جنت کی راہ طر کرنا ہی اور کوئی دوزخ کی اور انکو احساس نہیں ہر اللہ تعالیٰ کے بندے ہیں کہ انکو علم و نعم عطا فرمائی کہ سمجھنے بوجھنے میں پس خواہ وہ ہو کہ ایمان نہیں لایا۔ پھر شیخ قاری رحمہ نے لکھا جبکہ خلاصہ یہ کہ جو کون نے روح کی حقیقت میں گفتگو کی بعض نے کہا کہ وہ ایک جسم لطیف ہے کہ جسم میں اسطرح مختلط ہو گیا ہے جیسے سبز لکڑی کی رگ دریشہ میں پانی ساری ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے جاری فرمایا ہے کہ جب تک یہ روح جسم میں رہے جسم میں حیات رہے پس جب یہ روح اس سے نکلے تو موت کے حیات جاتی رہے اور انھوں نے کہا کہ حیات واسطے روح کے بمنزلہ شعلہ آفتاب کے ہر اللہ تعالیٰ نے جاری فرمایا ہے کہ جب تک آفتاب طالع ہو تو عالم نور سے منور رہے اسی طرح جب تک روح بدن میں رہے بدن کے واسطے حیات پیدا فرماتا ہے۔ اسی قول کی طرف شاخ صوفیہ نے میل کیا ہے۔ ایک جماعت اہل سنت نے کہا کہ روح ایک جو جسم لطیف ہے جو جسم میں اسطرح ساری ہے جیسے گلاب کے پھول میں گلاب ہوتا ہے۔ قاری رحمہ نے کہا کہ یہ قول اور پچھلے

و دون سب باتون میں برابر ہیں صرف اس قدر فرق ہے کہ روح جسم لطیف ہے یا جوہر ہے پس اول قول میں جسم لطیف کہا اور دوسرے قول میں جوہر کہا ہے اور لکھا کہ صحیح یہ کہ وہ جسم لطیف ہے کیونکہ روح کے واسطے وارد ہوا کہ وہ داخل جسم ہوتی اور خارج ہوتی اور عین کی طرف صعود کرنی ہے اور کافرون کی روح سبب کی طرف گرائی جاتی اور مانند اسکے جو روح کے جسم لطیف ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ پھر کہا کہ ایسا کلام دربارہ روح کے منافی قول اللہ تعالیٰ ہے کہ منہر مایا قل الروح من امر ربی یعنی کہ روح از امر رب ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ان الامر کلہ للہ۔ امر سب اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہے۔ اور لکھا کہ سب سے زیادہ قوی و اولی قول یہ ہے کہ روح کا علم اللہ تعالیٰ کو ہے اور یہی جمہور اہل سنت و جماعت کا قول ہے۔ مترجم کتاب کہ شیخ روزبان شیرازی رحمہ اللہ ایک ائمہ اولیاء میں سے ہیں انھوں نے روح کے بارہ میں جسم لطیف یا جوہر ہونے وغیرہ کا کوئی کلام نہیں کیا بلکہ صریح اشارہ اس جانب فرمایا کہ مابین بجلی صفات و ذات کے امثال سے اس کا ظہور ہے اور اسکی حقیقت پر اطلاع نہیں ہے اور یہ قول موافق قرآن پاک اور مطابق جمہور سواد اعظم اہل سنت و جماعت ہے اور اس میں ایک بیسٹ کلام مترجم کی اردو تفسیر جامع میں ائمہ علماء سے منقول ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ بالکل جو روح میں یہ عقائد ہیں کہ جو اللہ تعالیٰ نے روح کی نسبت فرمایا اور احادیث قطبیہ میں وارد ہے حق ہے اور حقیقت کی گنگوہی نہیں کرنے ہیں مگر نعم کی زیادتی کے واسطے نہ واسطے اعتقاد کے اور امام رح سے کتاب الوصیہ میں فرمایا کہ ہم اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ زندہ کرے گا ان نفوس کو بعد موت کے کہ انکو آٹھائیسوا ایک دن کے لیے جسکی مقدار پچاس ہزار برس کی ہے واسطے بدلا دینے اور ثواب دینے اور باہم اداسے حقوق کے لیے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ان الامر یث من فی القبور۔ یعنی اور اللہ تعالیٰ مبعوث فرمائے گا جو خاک میں ہے۔ فارسی رح نے اسکے واسطے دیگر آیات جو حشر جہانی کے واسطے قطعی نصوص میں ذکر ہیں اور کہا کہ اس میں فلاسفہ پر رد ہے جو حشر جہانی سے انکار کرتے ہیں اور کہا کہ امام رازی رح نے فلاسفہ کے اوہام انکاری کو رد کر کے آخر انکو فحاشی کی کہ جب ہم حشر جہانی کے متفق ہوئے اور اخلاق جمیلہ و اعمال صالحہ سے اسکا سامان حاصل کیا اور اخلاق رذیلہ و بدکاریوں کو چھوڑا تو ہم کہتے ہیں کہ ہمارے و تمہارے درمیان اختلاف ہے تم نے یہ سامان نہ کیا پس خیال کرو کہ اگر وہ حق ہے جیسا ہم کہتے ہیں تو ہم اچھے رہے اور جو منکر تھا وہ برباد ہوا اور اگر منکر کا کتنا فرض کیا جاوے کہ وہ نہیں ہے تو ہمارا کچھ نقصان نہوا۔ اٹھائیسوا درجہ وہ منکر یہ کیسا کہ دنیاوی شراب و سور کا گوشت وغیرہ ہنسنے دنیا میں نہیں پایا تو ہر عاقل سمجھ سکتا ہے کہ ان چیزوں کے کھانے میں کوئے و گتے و کتے شریک ہیں تو اگر ایسی چیز جانی رہے جس میں یہ لوگ ہمارے شریک ہمسرین و انتفاع کے قابل نہیں ہے۔ امام رح نے فرمایا وکل ما ذکرہ العلماء بالفارسیۃ من صفات اللہ تعالیٰ عزت اسماؤہ و تعالیٰ صفاتہ جائز القول بہ سوی الیہ بالفارسیۃ و یجوز ان یقال بروحہ خد اسی بلا تشبیہ ولا کیفیۃ اور صفات الہی میں جسکو علماء سلف رحمہم اللہ تعالیٰ نے فارسی میں یعنی سوائے عربی کے دوسری زبان میں تعبیر کیا ہے تو اسی طرح کہنا جائز ہے سوائے صفت یہ کہ اسکو فارسی میں تعبیر نہ کیا جاوے اور جائز ہے کہ برودی خد اسے یعنی اللہ تعالیٰ کے رد و مگر تشبیہ و کیفیت کے بغیر یعنی اسکی تشبیہ کسی مخلوق سے یا کیفیت اسکی تصور میں نہ ہو بلکہ اللہ تعالیٰ کو تشبیہ و کیفیت سے منزہ و پاک جانے۔ و لیس قرب اللہ تعالیٰ و لا بعدہ من طریق



طول المسافات وقصرها ولا علی معنی المکرامۃ والہوان اور قرب اللہ تعالیٰ بندگان مطیع سے یا دوری اسکی ہندگان  
عاصی سے ازراہ درازی مسافت و کمی مسافت کے نہیں ہر اور نہ قرب سے مراد کرامت اور دوری سے مراد خواری ہر  
یعنی جیسے تاویل دے کرتے ہیں۔ و لکن المطیع قریب منہ بلا کیف والعاصی بعید عنہ بلا کیف۔ و لیکن یہ عقائد  
حق ہر کہ بندہ مطیع اپنے رب غرڈ جل سے قریب ہر جسکی کیفیت غیر معلوم ہر اور بندہ عاصی اپنے رب غرڈ جل سے دور  
بلا کیف و خلاصہ یہ کہ قرب و بعد معلوم اور کیفیت مجہول ہر اور کسی طرح کی تشبیہ قطعی نہیں ہر۔ والقرب والبعد والاقبال  
یقع علی المناجی۔ اور جو بندہ اپنے رب غرڈ جل سے مناجات کرتا ہر مثلاً ناز پر حنا ہر تو اسکے حق میں قرب اور توجہ  
ہونا واقع ہر اور جو بندہ روگردان ہوا اسکے حق میں بعد اور اعراض صادق ہر و لیکن بے کیفیت ہر۔ و کذلک جو ارہ  
فی الجنۃ والوقوف بین ید یہ بلا کیف اور اسی طرح جنت میں جو ار رب العالمین ہونا اور قیامت میں اسکے رو برو  
حضور ہونا حق ہر مگر بلا تشبیہ و کیفیت ہر ف تباری رح نے کہا کہ تحقیق مقام یہ کہ امام اعظم رح کے نزدیک حق تعالیٰ کا قرب  
خلق سے یا خلق کا قرب حق غرڈ جل سے ایک وصف تحقیقی ہر و لیکن جو کوئی اپنے تصور سے اسکی صورت و تشبیہ بخلوات  
خیال کرے باطل ہر اسکی کیفیت کیونکر و کس طرح فہم عقل سے باہر ہر اور متاخرین بعضے اور جمہور فرقہ جندہ کے اس  
وصف میں تاویل کرتے ہیں اور قرب کے معنی رحمت الہی کے بوجہ اسکی طاعت کے اور بعد کے معنی دوری بوجہ معصیت  
کے قرار دیتے ہیں۔ اور ارباب اشارہ کہتے ہیں کہ قرب رب غرڈ جل کی شان سے ہر کہ تو اپنے تمام حالات میں اللہ  
کی نعمت اپنے اوپر دیکھے اور اسی کی منت مشاہدہ کرے اور اپنی طاعت و فرمانبرداری کو نگاہ میں نہ دیکھے۔ بعض علماء  
نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے قرب بے قیاس سے تو اسکو نہیں دیکھتا اور تو اس سے انتہا سے دور ہو کر اسکے سوا سے غیر کو  
دیکھتا ہر۔ والقرآن منزل علی رسول اللہ صلی علیہ وسلم و جو فی المصحف مکتوب اور قرآن منزل ہر ۲۳۔ برس میں رسول  
صلی اللہ علیہ وسلم پر اور وہ مصحف میں مکتوب ہر۔ وآیات القرآن کلہا فی معنی الکلام مستویۃ فی انفیضہ و غلطہ  
اور آیات قرآن سب کی سب اس معنی میں کہ کلام الہی ہیں فضیلت و عظمت میں برابر ہیں۔ الا ان بعضها فضیلۃ  
الذکر و فضیلۃ المذکور۔ بات اتنی ہر کہ بعض آیات کیواسطے فضیلت ذکر کی اور فضیلت مذکور کی ہر۔ مثلاً یہ الکرسی  
لان المذکور فیہا جلال اللہ و عظمتہ و عظمتہ فاجتہت فیہا فضیلۃ الذکر و فضیلۃ المذکور۔ جیسے آیۃ الکرسی کہ میں  
سب آیات کی طرح فضیلت ذکر کی تو موجود ہر اور ذکر جسکا ہر اس مذکور کی فضیلت نائد ہر کیونکہ مذکور اس آیت  
کرسی میں اللہ تعالیٰ کا جلال و عظمت و صفت ہر تو اس میں فضیلت ذکر کی اور فضیلت اسکی جو اس ذکر کا مذکور ہر دونوں  
مجمع ہو گئیں و اسی کے مثل سورہ اخلاص میں بیان ہر باز نائد ہر۔ و مافی قصۃ الکفار فیہا فضیلۃ الذکر بحسب  
اذ لیس المذکور فیہا و ہم الکفار فضیلۃ۔ اور جو آیات کہ کافرون کے قصہ میں ہیں یعنی جیسے بت ید ابی لب انہ تو  
آیات میں فقط فضیلت ذکر کی ہر کیونکہ جو ان آیات میں مذکور ہر اور دوسے کفار میں انکے لیے کچھ فضیلت نہیں ہر  
و واضح ہر کہ کفار پر جو غمان تھرا تھی ظاہر ہر اور وہ آیات حال کفار میں ضمناً مذکور ہر تو اس شان کی فضیلت  
بھی ذکر کے ساتھ ہر و لیکن خالی ان کفار کی کچھ فضیلت نہیں ہر جیسا کہ امام رح نے ذکر فرمایا فافہم واللہ اعلم۔

و کذلک الاسماء والصفات کلها مستویۃ فی انفسیدہا و العظمتہ لا تفاوتہ بینہا۔ اور یوں ہی اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات سب کے سب نفیست و عظمت میں برابر ہیں اور ان اسماء و صفات میں کچھ تفاوت نہیں ہر طرف کیونکہ سب حضرت باری تعالیٰ جل شانہ کے اسماء و صفات ہیں۔ سب یکساں ہیں اور واضح ہو کہ بندہ کے مناسب بعض اسماء و صفات بعض وجوہ میں خاص ہوتے ہیں مثلاً کسی نے گناہ سے استغفار کرنا چاہا تو اسکو یہ مناسب نہیں کہ یوں التجا کرے کہ اے غفار اے بخشنے والا عذاب مجھے بخش دے بلکہ کہے کہ اے غفار اے رحم الراحمین مجھے بخش دے۔ و واللہ اعلم بالصواب

صلی اللہ علیہ وسلم مات اعلیٰ الکفر۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین دونوں کفر پر مرتے تھے یعنی زمانہ رسالت و اسلام سے پہلے زمانہ کفر میں مرتے اور رافضی کہتے ہیں کہ امامت کے واسطے شرط ہے کہ اسکا باپ مومن ہو و امام علیؑ نے تصریح کی کہ رسالت کے لیے یہ شرط نہیں ہے۔ قاری نے کہا اس کلام میں رو اس شخص کا ہو جو کہ کہتا ہے کہ والدین آپ کے ایمان پر مرتے یا کفر پر مرتے کے بعد اللہ تعالیٰ نے انکو زندہ کیا پھر مقام ایمان پر موت دی۔ اور میں نے اس مسئلہ کو ایک مستقل رسالہ میں تحقیق کیا اور جو کچھ سیوطی رحمہ نے اپنے تینوں رسائل میں لکھا تھا یعنی خلاف قول امام اعظمؒ کے لکھا تھا اسکو دلائل کتاب و سنت و قیاس اور اجماع امت سے دفع کیا اور مجیب تفسیر اس مقام پر یہ ہو کہ خفیہ میں سے بعض جاہلون نے اس کلام سے جو بیان امام اعظمؒ نے کیا ہے انکار کیا اور اشارہ کیا کہ یہ قول شان امام رحمہ کے لائق نہ تھا اور یہ اس شخص کا انکار ایسا ہی ہے جیسے گمراہ جہیہ کے سردار جہم بن صفوان نے کہا کہ مجھے آرزو ہے کہ مصحف میں سے قولہ تعالیٰ الرحمن علی العرش استوی۔ جمیل ڈالوں۔ اور جیسے احمد بن ابی داؤد گمراہ نے مامون رشید بادشاہ کو کہا کہ پردہ کعبہ پر سجائے پس کٹھن شی و ہوا السبع البعیر کے لبس کٹھن شی و ہوا لغزین حکیم کہے ان جیسے بُرے رافضی کا قول کہ میں اس مصحف سے بیزار ہوں جہن ابوبکر الصدیق کی تعریف ہو۔ قاری رحمہ نے لکھا کہ انبیاء علیہم السلام تو ابتدا و انتہا میں معصوم ہیں اور سوائے انبیاء علیہم السلام کے (و اسوائے ان امت کے جنکے لیے تعظی و خفی ہوئے کی بشارت ہے) باقی ادیاء و علماء و اصفیاء کی نسبت خاص خاص کر کے ہم یہ تعظی علم نہیں کہہ سکتے کہ وہ ایمان پر مرتے ہیں اگرچہ ان کے حالات و خوارق عادات ظاہر ہوئے ہوں کیونکہ یہ تو مشابہہ غیبی برہم ہو سکتا ہے اور وہاں مشابہہ غیبی مستور رکھا گیا ہے۔ پھر ایک کلام طویل میں یہ استدلال بیان کیا کہ جو وجوہ خفیہ کے نشان دار ہوئے ہیں انکے موافق نقلی گواہی دے کہ انہی الحدیث ہذا اثنین علیہ خیر و حبب لہ الخیر و ہذا اثنین علیہ شر و حبب لہ الشر اثم شہداء المدنی الارض۔ یعنی اس مردے پر تم نے بھلائی کی شہادت دی اس کے لیے جنت واجب ہوئی اور وہ مردے نے آپس پرائی کی شہادت دی اس کے لیے دوزخ واجب ہوئی تم زمین میں اللہ تعالیٰ کے گواہ ہو۔ و ابوطالب عمر صلی اللہ علیہ وسلم مات کافراً۔ اور ابوطالب آپ کا چچا کافر مراف ابوطالب نے زمانہ اسلام پایا اور وفات کے وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ابوطالب پاس آئے اور وہاں ابو جہل وغیرہ کافر دن کی جماعت کو پایا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ اے چچا کلمہ توحید کہہ دے تاکہ تیرے واسطے اللہ تعالیٰ کے بیان میرے پاس محبت ہو اور ابو جہل وغیرہ نے کہا کہ اے ابوطالب کیا تم ملت عبد المطلب سے بھرو گے اور یہ کلام وہاں کر رہا۔ ابو جہل

کہا کہ اے حبیب اگر قریش نہ کہتے کہ ابو طالب ڈر گیا تو میں یہ کلمہ کمر تیری آنکھیں بھندھی کرتا لیکن ابو جہل وغیرہ سے کہا کہ میں عبد المطلب کی ملت پر ہوں اور وفات پائی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ واسطہ استغفرن ملک عالم عنک میں واسطہ تیرے واسطے استغفار کرونگا جب تک منع نہ کیا جاؤں پس اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا ما کان للنبی والذین آمنوا ان یستغفروا ثم یشکروا دوکانوا اولیٰ قرطیٰ من بعد ما بین لہم انہم اصحاب الجیم۔ اور حبیب ابو طالب کے معاملہ میں نازل ہوا قولہ انک لا تہدی من اجبت لکن اللہ یشاء الا یہ۔ کما رواہ البخاری وسلم۔ وقاسم وطارہ وطارہ ابیہم کا نواہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور قاسم وطارہ وطارہ ابیہم بیٹے تھے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت قاسم اول پسر جس سے آپ کی کینت ابو القاسم ہر اور اول ہی مرے اور ابن عبد البر والداری نے بیان کیا کہ ایک پسر عبد اللہ حبیب وطارہ دونوں کہتے تھے کہ میں انتقال کیا اور ابراہیم پیدا ہوئے جاریہ قطیف سے اور دنیہ میں دونوں بن۔ وفا طہ وزنیب ورتیہ وام کلثوم کن جمیعاً نبات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور ذریعہ وزنیب ورتیہ وام کلثوم سب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بیبیاں تھیں و سب بیبیاں و انکی اولاد نے وفات پائی سوائے فاطمہ زہرا کے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سب سے زیادہ عزیز تھیں اور آپ کی نسل انجمن سے رہی جو سب دونوں سے حضرت حسن حسین کے اور آپ کے حکم اہی عزوجل حضرت فاطمہ زہرا کا نکاح حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کیا تھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی اُن سے اولاد حسن حسین سردار شباب اہل جنت کے اور حسن جو صغیر وفات پا گئے وام کلثوم وزنیب ہوئی۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ نے ازواج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کتاب میں نہیں ذکر کیا اور میں محل لکھتا ہوں کہ ہونوں کی مائیں خدیجہ سودہ و عائشہ و حفصہ وام سلمہ وام حبیبہ وزنیب بنت جحش وزنیب بنت خزیمہ اور سیمونہ و جبرہ و صفیہ رضی اللہ عنہن یہ گیارہ تھیں کہ جنکے بارہ میں اختلاف نہیں کہ نکاح میں اور ستر میں آمین اور نہ کوئی کہ انکے سوائے بھی ہیں جنہیں اختلاف میں۔ نہ انہیں ماقال انقاری۔ واداء شکل علی الانسان شی من دقائق علم التوحید فینبی لہ ان یقعد فی الحال ما ہو الصواب عند اللہ تعالیٰ الی ان یجد عالماً فیسألہ اور جب کسی آدمی پر علم توحید کی باریکیوں میں سے کوئی چیز شکل ہو تو اسکو چاہیے کہ اس بات کی نسبت فی الحال یوں تھا کرے کہ جو ہر کے نزدیک صواب ہو میں نے اسکو مانا اس وقت تک کہ کوئی عالم ربانی پاوے کہ جس سے دریافت کرے۔ و لایسعه تاخیر الطلب ولا یبذر بان وقت فیہ ویکفر ان وقت۔ اور اس شخص کو یہ گنجائش نہیں ہر کہ عالم ربانی کے طلب کرنے میں دھیل و دیر کرے اور نہ اسکا عذر اس مسئلہ میں توقف کرنے کا قبول ہوگا اور کافر ہو جائیگا اگر توقف رہے وقت معنی توقف کے یہ میں کہ اس مسئلہ میں بالفعل کچھ اعتقاد نہ کرے بلکہ کہے کہ میں توقف کرتا ہوں جب حل ہوگا ویسا اعتقاد کرونگا۔ امام رحمہ نے فرمایا کہ اس سے کافر ہو جائیگا بلکہ یوں اعتقاد کرے کہ اس مسئلہ میں جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک حق ہو میں نے اسکو مانا۔ واضح ہو کہ علم توحید کی قید لگائی اس واسطے کہ شرائع احکام و اعمال تو رحمت ہیں اور اعمالی مسائل میں توقف جائز ہے اور یہ بھی واضح ہو کہ توحید سے مراد اللہ تعالیٰ کی توحید ہے اور عقائد کی کتابوں میں جو باتیں اکثر امت وغیرہ کے متعلق یا مثلاً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات و اولاد طاہرات کا بیان ہے



انہی توقف مفسرین ہر مگر حضرت ام المومنین عایشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی پاکدامنی ثبات قرآنی میں مخصوص ہر اگر  
 اس میں کچھ توقف کیا تو انجام اپنا بریاد کیا نمود با مدینہ زدک۔ پھر عقائد میں جو امور مدبورین اگر ہنسے مخالفت کی تو  
 گمراہ بدعتی ہر اور احکام شرعی میں اگر خلاف کیا جبکہ اجتہاد سے ہو تو عفو ہر اور امت کے لیے رحمت ہر۔ و خبر المعراج  
 حق فمن رآه فهو ضال مبتدع۔ اور خبر معراج کی برق ہر سو جس نے اسکو نہ مانا وہ گمراہ مبتدع ہر۔ و ثبوت حدیث  
 میں آیا کہ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو جسم شریف کے ساتھ جاگتے میں معراج ہوئی آسمان تک اور آسمان کے جہانک  
 اللہ تعالیٰ نے چاہا مقامات اعلیٰ میں عروج ہوا تو یہ حدیث حق ہر ضرور ثابت ہر۔ ظاہر کلام دلیل ہر کہ امام رحمہ کے نزدیک  
 بسطیح حدیث میں عروج آسمانوں تک ثابت ہر وہ برق ہر اس سے انکار گمراہی ہر۔ اور خطہ صمد میں لکھا کہ جس شخص نے  
 معراج کا انکار کیا تو رکھا جاوے کہ اگر اس نے کہ منظر سے بیت المقدس تک اسراء سے انکار کیا تو وہ کافر ہر اور اگر  
 بیت المقدس سے آگے معراج کا انکار کیا تو کافر ہوگا و جب یہ ہر کہ اسراء حرم کہ سے حرم بیت المقدس تک آیت کریمہ  
 قرآنی سے ثابت ہر اور وہ قطعی ہر اور معراج بیت المقدس سے آسمانوں و آگے تک سنت سے ثابت ہر اور اسکی  
 روایت میں ظن ہر۔ اقول شیخ نسفی رحمہ نے عقائد میں بھی معراج کو مفصل لکھا ہر و لیکن ظاہر کلام امام رحمہ کا اشارہ کرتا ہر  
 کہ معراج کا اعتقاد اسی طرح چاہیے بسطیح مشہور حدیث میں آیا ہر و لیکن حدیث کے رو کرنے والے کو گمراہ مبتدع فرمایا ہر  
 فارسی رحمہ نے کہا کہ علماء نے اتنا سے معراج میں اختلاف کیا ہر بعض نے کہا کہ جنت تک اور بعض نے کہا کہ عرش تک  
 اور بعض نے کہا کہ اس سے برتر مقام دنی قدلی فکان قباب تو سین ادا دلی ہر۔ و خروج الدجال و یاجوج و ماجوج  
 و طلوع الشمس من مغربها و نزول عیسیٰ علیہ السلام من السماء و انہ لعلم للساعۃ و سایر علامات یوم القیامتہ  
 علی ماوردت الاخبار الصحیحہ ق کائن۔ اور دجال کا نکلنا۔ اور یاجوج و ماجوج کا نکلنا اور آفتاب کا اپنے مقام  
 غروب سے طلوع ہونا اور عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے اترنا اور یہ کہ عیسیٰ علیہ السلام علامت قیامت کے لیے ہیں اور  
 دیگر علامات روز قیامت موافق اسکے جو اخبار صحیحہ میں وارد ہیں سب برق ہونے والے ہیں و ثبوت۔ فارسی رحمہ نے  
 شرح میں کہا کہ امام رحمہ نے اس کلام میں علامات قیامت جمع کر دیے ہیں ترتیب سے بیان مقصود نہیں ہر اور ترتیب  
 و انعامات علامات کی اس طرح ہر کہ مدی خلیفہ برق پہلے تو حرمین شریفین میں ظاہر ہونگے پھر بیت المقدس میں آویں گے  
 پھر وہاں دجال آویگا اور انکو محاصرہ کرے گا پس عیسیٰ علیہ السلام دمشق کی مسجد کے منارہ شرقیہ پر اترینگے اور دجال  
 کے قتال کو نکلینگے اور اسکو ایک ضربہ سے مارینگے اور وہ نزول عیسیٰ کے وقت گئے لگیگا جسے پانی میں نہک گل جاتا ہر  
 پس عیسیٰ علیہ السلام و مدی رحمہ اللہ تعالیٰ جمع ہونگے اور ناز قائم ہوگی پس مدی رحمہ عیسیٰ کو اشارہ کرینگے کہ پیچھے اہم ہوں  
 پس عیسیٰ علیہ السلام انکار کرینگے اور یہ غدر کرینگے کہ یہ ناز آپ کے لیے قائم کی گئی ہر پس آپ ہی امت کی ہر  
 اولی ہوا اور عیسیٰ علیہ السلام مدی رحمہ اللہ کی اقتدار کرینگے تاکہ ظاہر ہو کہ عیسیٰ علیہ السلام متابع حضرت سرور عالم  
 محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ہیں چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکا اشارہ فرمایا ہر بقولہ علیہ السلام و لو کان ہوی  
 جہا لدوسہ الا اتہامی۔ یعنی اور اگر موسیٰ زندہ ہوتے تو انکو سوسے سیری پیروی کرنے کے اور کچھ گنجائش نہوتی۔

اور لکھا کہ شرح عقائد میں ہر کہ صبح یہ ہر کہ عیسیٰ علیہ السلام کو گون کو نماز پڑھا دین اور اقامت کرینگے اور مہدی رح انکی قندار  
کرینگے کیونکہ عیسیٰ افضل و انکی اقامت اولیٰ ہر انتہی۔ فارسی رح نے کہا کہ جو بننے او پر بیان کیا اس سے یہ خلافت نہیں ہر  
کمالا یعنی۔ مترجم کتاب ہر کہ مراد فارسی رح کی یہ ہر کہ وقت نزول کے جو نماز عصر کی اقامت ہوگی خاص اس نماز میں عیسیٰ  
افتدار کرینگے اور باقی نماز دن میں جیسا شرح عقائد میں ہر ہو سکتا ہر۔ مترجم کتاب ہر کہ علامات قیامت جو امام رح نے  
بیان فرمائے بہت قرب کی اور بہت فہمی علامات ہیں اور میں انشاء اللہ تعالیٰ علامات صغریٰ و کبریٰ کے بارہ میں  
مختصر لکھو گا۔ سچہ فارسی رح نے کہا کہ ابو داؤد طباطبائی کی روایت کے موافق عیسیٰ علیہ السلام چالیس سال زمین  
میں ٹھہرینگے پھر مہنگے اور مسلمان لوگ انہر نماز جنازہ پڑھینگے اور دفن کرینگے۔ اور روایت ہر کہ عیسیٰ علیہ السلام  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے درمیان دفن ہونگے اور روایت ہر کہ صدیق اکبر و عمر فاروق  
رضی اللہ عنہما کے بعد دفن ہونگے پس حضرت صدیق و فاروق رضی اللہ عنہما کو مبارک ہو کہ دو پیغمبر و دو انعم کے  
درمیان ہونگے۔ اور لکھا کہ ایک روایت ہر کہ عیسیٰ علیہ السلام زمین پر سات برس ٹھہرینگے۔ بعض نے کہا کہ یہی  
اصح ہر اور پہلی روایت میں چالیس کے یہ معنی ہیں کہ آسمان پر جانے سے پہلے اور اترنے کے بعد سب مدت  
چالیس ہر کیونکہ جب اٹھائے گئے تو سات کم چالیس کے تھے۔ مترجم کتاب ہر کہ حاکم کی روایت مستدرک میں مروی  
ہو کہ وقت اٹھانے جانے کے ایک سو بیس برس کی عمر تھی اور مترجم نے اردو تفسیر میں قولہ تعالیٰ اذ قال اللہ  
یا عیسیٰ انی متوفیک و رافعک الی الایہ کی تفسیر میں اس مسئلہ کو مفصل ذکر کیا ہر۔ فارسی رح نے کہا کہ بعد نزول  
عیسیٰ علیہ السلام کے اور قتل و جال کے پھر باجوج و باجوج ظہر ہونگے اور آخر ہر بکت دعائے عیسیٰ علیہ السلام کے  
اللہ تعالیٰ سب باجوج و باجوج کو ہلاک فرما دیگا پھر بعد وفات عیسیٰ علیہ السلام کے یہ علامت ہوگی کہ مومنین سب  
مر جاوینگے اور آفتاب اپنے مقام غروب سے طلوع ہوگا اور قرآن اٹھایا جائیگا جیسا کہ ابن ماجہ نے حدیث  
حدیثہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ کہنہ ہو جائیگا اسلام جیسے کہنہ ہو جاتے ہیں کپڑے کے کنارے حتیٰ کہ دریافت ہوگا  
روزہ نہ نماز اور نہ نسک اور نہ صدقہ اور اللہ تعالیٰ کی کتاب قرآن پر ایک رات میں اسراء واقع ہوگا تو روسے زمین پر  
اس سے کوئی آیت نہ رہیگی۔ بہنقی نے شعب الایمان میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ تم پڑھو قرآن کو قہل  
ہر کہ کہ اٹھایا جاوے کیونکہ قیامت نہیں قائم ہوگی یہاں تک کہ یہ قرآن اٹھایا جاوے کہنے و انون نے کہا کہ  
یہ مصاحف اٹھایے جاوینگے تو جو سینوں میں ہر وہ کیونکہ اٹھایا جائیگا فرمایا کہ عدوہ ہوگا انہر ایک رات میں پس  
انکے سینوں سے اٹھایا جائیگا پس صبح کرتے اس حال میں کہ کہینگے کہ ہم تو کچھ جانتے تھے پھر اشعار میں پڑ جاوینگے  
مقبول رح نے کہا کہ یہ اس وقت ہوگا کہ عیسیٰ علیہ السلام کا انتقال ہو جاوے اور جہنم واسلے کعبہ کو ہم کر دیں۔ مترجم  
کتاب ہر کہ عیسیٰ علیہ السلام و باجوج و باجوج کے بعد موافق حدیث صحیح کے حج و عمرہ کعبہ معظمہ کا لوگ کرینگے پھر جہنم کے  
ہم کے قریب مومنین سب مر جاوینگے پھر جہنم واسلے خانہ کعبہ ہم کرینگے و اللہ تعالیٰ اعلم و اللہ ہدای من انشاء  
الی صراط مستقیم۔ اور اللہ تعالیٰ جسکو چاہتا ہر راہ مستقیم کی ہدایت دیتا ہر۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و اللہ ہدای

دارالسلام و ہدی من بشار انی سراط مستقیم بیان مک فقہ اکبر مصنفہ امام عظیم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ترجمہ ہوا چونکہ عقائد میں علامہ نسفی رحمہ وغیرہ نے بعض مسائل زیادہ کیے ہیں لہذا بطریق لمحققات کے مترجم انکا ترجمہ کرتا ہوں۔ اور عقائد نسفی و لمحققات شیخ علی قاری و نکیل الا بیان محدث عبدالحق دہلوی وغیرہم رحمہم اللہ تعالیٰ سے ترجمہ جاتا ہوں۔ اور ہر مسئلہ کو بدون عبارت کے صرف ترجمہ پر اول دوم وغیرہ کے شمار سے لکھتا ہوں۔

### لمحققات عقائد والفاظ کفر وغیرہ

اول مسئلہ تفضیل بعض انبیاء کی بعض پر۔ قاری رحمہ نے کہا کہ اجمالی تفضیل تو قطعی پر بدیل نور تعالیٰ و نقد فضلت بعض انبیین علی بعض الایہ۔ یعنی علم نبوت میں نہ مال و فانیات میں۔ اور تفضیلی تفضیل میں کہا کہ یہ امر قطعی ہے اور اعتماد کا اعتقاد یہ کہ تمام خلق سے افضل ہمارے پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے حبیب ہیں۔ بعض علماء نے اس پر جماع کا دعویٰ کیا ہے پس ابن عباسؓ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے فضیلت دی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اہل آسمان اور انبیاء و پروردار حدیث مسلم و ترمذی میں انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انا سید ولد آدم یوم القیامت ولا فخر۔ میں سردار اولاد آدم ہوں قیامت کے روز اور فخر سے نہیں کہتا۔ امام احمد و ترمذی و ابن ماجہ نے ابی سعید خدریؓ کی روایت سے زیادہ کہا کہ جو بدی لواء محمد ولا فخر۔ اور میرے ہی ہاتھ میں لواء محمد ہوگا اور فخر نہیں کرتا۔ و ما من نبی و منذ آدم فمن سواہ الا تحت لوائی وانا اول من نشق عنہ الارض ولا فخر وانا اول شافع واول مشفع ولا فخر۔ اور نہیں کوئی نبی اس روز خواہ آدم ہو یا اسکے سوا سے ہو مگر کہ وہ میرے لواء کے نیچے ہوگا اور میں اول وہ شخص ہوں کہ اس سے زمین کشادہ ہوگی اور فخر نہیں کرتا اور میں پہلا شفاعت کرنے والا اور پہلا شفاعت قبول کیا گیا ہوں اور فخر نہیں کرتا واضح ہو کہ جن احادیث میں انبیاء کے درمیان تفضیل دینے سے مانعت ہو تو نادیل یہ کہ ہاں تفضیل دینا ایسے طور پر نہ ہو کہ جس سے شان میں نقص و باہم خصومت پیدا ہو مترجم کتابہر کے تفضیل ایسے طور پر کرتا ہوں کہ باہم جہد و ہرجا سے اور اپنی رائے سے ہوا اور بیان جو کلام تفضیل میں ہوا وہ نصوص سے ہے۔ دوم مسئلہ علو الہی ازراہ مرتبہ کے ہر نہ ازراہ مکان کے اور جس نے زعم کیا کہ اللہ تعالیٰ آسمان پر یا عرش پر ہے اور اسکے لیے علو مکان ہے وہ گمراہ ہے اور قاری رحمہ نے لکھا کہ ابو مطیع لمبی کی روایت امام ابو حنیفہ رحمہ سے باطل ہے اور ابو مطیع مرد مضاع ہے اور شیخ امام بن عبد السلام نے کتاب حل الرموز میں لکھا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے یا زمین میں ہے تو وہ کافر ہو کیونکہ یہ قول موجب ہے کہ حق عزوجل کے لیے مکان ہے اور جس نے توہم کیا کہ حق تعالیٰ کے لیے مکان ہے وہ مشبہ ہے انتہی قاری رحمہ نے کہا کہ غزالہ بن ابی عبد السلام اجل علماء میں سے ہے اسکی نقل پر اعتماد ہے۔ اور شیخ ابو مصیٰب نسفی رحمہ نے تہجد میں کہا کہ متحققین نے تقریر کر دیا کہ حالت دعا میں آسمان کی طرف ہاتھ اٹھانا محض حکم تہجد ہی ہے۔ شارح علامہ سفناقی رحمہ نے کہا کہ یہ رد اس شخص کا ہے جو کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہے۔ سوم مسئلہ محبت و خلقت اللہ تعالیٰ کی اس شان سے ہے جیسے اسکی ذات پاک کے لائق ہے جیسے دیگر صفات ہیں۔



بعض نے اس پر اجماع نقل کیا۔ اور اول جس نے غلت و محبت انہی سے انکار کیا وہ جہد بن وریم ہی جو خالد بن ولید  
 قسوی امیر عراق و مشرق نے قسوی علماء وقت سے واسطہ میں بفرعید کے روز فوج کر دیا۔ مسئلہ چہارم بعد  
 محمد صلی اللہ علیہ وسلم حبیب اللہ کے ابراہیم خلیل اللہ میں پھر نوح و موسیٰ و عیسیٰ افضل ہیں باقی انبیاء سے اور یہ  
 پانچوں اولوالعزم رسل میں۔ مسئلہ پنجم قاری رحم نے ذکر کیا کہ قسوی رحم نے کہا کہ ایک نبی افضل ہے تمام ادبیاء سے اور  
 اور بہت سی قومیں ولی کو نبی پر تفضیل دینے میں گمراہ ہوئیں گمان اسکے کہ موسیٰ علیہ السلام نبی کو خضر رحم ولی سے  
 تعلیم حاصل کرنے کا حکم ہوا۔ مترجم کہتا ہے کہ ان لوگوں کی گمراہی انہی پر ولیکن بیان ایک مسئلہ یہ ہے کہ نبی میں انکی  
 بہت نبوت افضل ہے یا جنت ولایت افضل ہے اور ایک جماعت نے میلان کیا کہ جنت ولایت افضل ہے۔ اس سے  
 دوسرے عوام نے ولایت کو نبوت پر مطلق تفضیل دی اور کہا کہ ولی افضل از نبی ہے اور یہ جہل عظیم ہے اور پیغمبر میں  
 درجہ نکانا نبوت و ولایت تکلف ہے پھر پیغمبر کے ساتھ جو ولایت نہ ہو نیز کرنے میں اس میں شک نہیں ہے کہ اس  
 ولایت کا قیاس دوسرے ادبیاء پر نہیں ہو سکتا ہے اور فیصلہ یہ ہے کہ نبوت ازلی افضل انہی ہے اور اللہ تعالیٰ اپنی  
 رحمت کے ساتھ جبکہ چاہے مختص فرما دے پس کسی کے واسطے دخل نہیں ہے۔ مسئلہ ششم ملائکہ اللہ تعالیٰ کے  
 جہد سے معصوم ہیں جو حکم اللہ تعالیٰ کا ہوتا ہے جس طرح ہوتا ہے اسکو اسی طرح کرتے ہیں کھانے پینے جماع وغیرہ حواج  
 پاک ہیں اچھو د مذکر کہہ سکتے ہیں نہ مونث کہہ سکتے ہیں یعنی انکی شان سے نوری و مادگی کی صفت نہیں ہے۔ کمانے  
 عقائد انسانی مسئلہ ہفتم انبیاء علیہم السلام کے بعد خاص ملائکہ مانند جبریل و میکائیل وغیرہم کے عام ادبیاء  
 و علماء سے افضل ہیں اور خواص ملائکہ میں سے جبریل افضل ہیں اور عامہ ملائکہ عام مومنوں سے افضل ہیں  
 کذا ذکر القاری مسئلہ ہشتم سحر سیکھنے میں کفر نہیں بلکہ اس پر اثر مرتب ہونے کے اعتقاد میں یعنی اثر کو سحر کی طرح  
 مستند کرنے اور اس پر عمل کرنے میں کفر ہے کما فی شرح العقائد اور صاحب الروضہ نے کہا کہ سحر کا فعل بالاجماع حرام ہے  
 اور اسکے سیکھنے و سکھانے میں تین قول ہیں۔ مجہور کے نزدیک دونوں فعل حرام ہیں اور یہی صحیح ہے۔ وہم یہ کہ  
 دونوں کردہ ہیں و تسوم یہ کہ دونوں مباح ہیں۔ مسئلہ نهم شیخ ابو منصور بغدادی نے جو اکابر ائمہ شافعیہ میں سے ہے  
 بیان فرمایا کہ اہل السنۃ و الجماعہ نے اجماع کیا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے سب سے افضل ابو بکر الصدیق پھر عمر  
 فاروق پھر عثمان پھر علی بن ابی طالب پھر باقی پھر باقی اہل بدر پھر باقی اہل احد پھر باقی اہل بدر پھر باقی اہل بدر پھر باقی اہل بدر  
 جو حدیبیہ میں واقع ہوئی تھی پھر باقی صحابہ رضی اللہ عنہم انہی کلامہ اور یہی عبارت عقائد لسانی میں ہے اور حدیث  
 ابو داؤد و ترمذی میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا یدخل النار احد منہم بائع تحت الشجرۃ یعنی  
 دوزخ میں نہیں داخل ہو گا کوئی ان لوگوں میں سے جنہوں نے شجرہ کے نیچے بیعت کی ہے۔ قال الترمذی بذات  
 حسن صحیح۔ یہ بیعت الرضوان حدیبیہ ہی تو ظاہر ہے کہ جو ان سے افضل ہیں وہ بدر و احد و بدر و احد و بدر و احد و بدر و احد  
 اور یہی اللہ تعالیٰ رحم الراحمین سے قسوی امیر ہے مسئلہ دهم طبقہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد تابعین میں سے  
 انھیں صلی اللہ علیہ وسلم کو ایمان لا کر نہیں دیکھا بلکہ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم کو ایمان کے ساتھ دیکھا ہے

شیخ الاسلام محمد بن خفیف شیرازی رحم نے کہا کہ تابعین میں کون افضل ہو لوگوں نے اعتقاد کیا اہل مدینہ کئے  
 ہیں کہ سید بن اسیب افضل ہیں اور اہل البصرہ کہتے ہیں کہ حسن بصری افضل ہیں اور اہل کوفہ کہتے ہیں کہ اویس قرنی سے  
 افضل ہیں بعض متاخرین نے کہا کہ صحیح بلکہ صواب ہی اہل کوفہ کا مذہب ہے کیونکہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ  
 سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ خیر تابعین رجل یقال لہ اویس  
 الحدیث - یعنی تابعین میں سب سے بہتر ایک مرد ہے جسکو اویس کہتے ہیں آخر تک - رواہ مسلم فی الصحیح - حاصل یہ کہ  
 بعد صحابہ رضی اللہ عنہم کے تابعین اس امت میں افضل ہیں علامہ قاری رحم نے کہا کہ اب ہم اعتقاد کرتے ہیں کہ امام ہمام  
 ابو حنیفہ ائمہ مجتہدین میں افضل اور ائمہ فقہاء میں اہل کوفہ کے بعد امام مالک پھر امام شافعی پھر امام احمد بن  
 حنبل ہیں - واضح ہو کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سیدۃ النساء الخیر کی اولاد کو باقی صحابہ رضی اللہ عنہم کی اولاد پر فضیلت ہے  
 پس اولاد فاطمہ رضی اللہ عنہا وہی وزیر طیبہ و عزت طاہرہ ہیں کمافی الکفایہ - مسئلہ یازدہم - دلی کسی حال میں کبھی نبی کے درجہ تک  
 نہیں پہنچتا کیونکہ انبیاء علیہم السلام معصوم ہیں اور خواتمہ سے مامون ہیں اور وحی الہی غرور سے کرم و شادہ  
 ملا کہ سے مانوس ہیں اور احکام پہنچانے اور لوگوں کو ہدایت کرنے پر مامور ہیں اور دلی میں چاہے کسی درجہ پر ہوا  
 کوئی کمال نہیں ہوتا جو انبیاء علیہم السلام میں نویں جو بعض کو ایسے سے منقول ہے کہ جائز ہے کہ دلی افضل از نبی ہو یہ قول  
 کفر و محاد و ضلالت و جہالت ہے - ان کبھی اس بات میں الجتہ تردد ہوتا ہے کہ مرتبہ نبوت افضل ہے یا مرتبہ ولایت افضل  
 بعد یقین اس امر کے کہ نبی ان دونوں مرتبہ سے نصف اور دلی سے جو نبی نہیں ہے افضل ہے - پس بعض نے کہا کہ  
 نبوت افضل ہے کیونکہ نبی میں مرتبہ نبوت تو غیر تکمیل کا ہے اور غیر کو کمال کرنا بعد اپنے کمال کے ہے اور موند اس قول کی  
 حدیث افضل العالم علی العالم افضل علی اذناکم - یعنی عالم کو فضیلت عابد پر جیسے میری فضیلت تمہارے ادنی آدمی پر ہے - اس  
 تعلیم تکمیل کی جہت افضل ثابت ہوئی کیونکہ نبی کی بعثت واسطے تعلیم کے ہے تو لہذا تا بعثت مصل - میں تو تعلیم ہی کر ہوا  
 بھیجا گیا ہوں و قد قال تعالیٰ ربنا و ابیہم رسولنا محمد بنوعلیہم آباءکم وعلیہم الکتاب و الحکم ویزکیہم - اس سے بھی  
 ظاہر ہے بعثت تعلیم کتاب و حکمت ہے اور بعض نے کہا کہ مرتبہ ولایت کا نبی میں اسکی نبوت سے افضل ہے یا بن خیال یہ بات  
 کسی کو ولایت عبارت معرفت الہی سے ہے اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک قرب و کرامت ہے اور نبوت کا مرتبہ اس کے نزدیک اہم  
 و اس کے بندوں کے درمیان سفارت ہے کہ احکام الہی انکو پہنچا دے یا وہین - علی قاری رح نے کہا کہ ان لوگوں نے  
 غائب کو شاید پہلے اور خلق کو مخلوق پر قیاس کیا کہ دلی کو ہمیشہ بادشاہی اور نبی کو وزیر قرار دیا جو کہ بادشاہی کام پور  
 کرتا ہے اور ان لوگوں نے یہ خیال کیا کہ انبیاء علیہم السلام کو امت مہم جمع الجمع حاصل ہے بلکہ انبیاء علیہم السلام کے اتباع اصحاب  
 کو حاصل ہوتا ہے اور یہ جمع الجمع کا مقام یہ ہے کہ کثرت ان کے واسطے وحدت سے پروردگار کے اور وحدت میں بھی کثرت  
 دیکھتے ہیں اور یہ مقام بہ نسبت مرتبہ توحید کے بہت اعلیٰ ہے اور عموم کو صرف توحید حاصل ہے اور یہ جو بعض مونی نے  
 کہا کہ ولایت افضل از نبوت ہے معنی یہ کہ پیغمبر کی ولایت اسکی نبوت سے افضل ہے مسئلہ دوازدہم بندہ جب تک  
 کہ عاقل بالغ ہے کبھی ایسے مقام پر نہیں پہنچتا کہ اس سے امر نہ یعنی اللہ تعالیٰ کے احکام شرعی کی بجا آوری

ساقط ہو جاوے بقولہ تعالیٰ واعبد ربک حتی یا تیک البقیں۔ مفسرین نے جماع کیا ہے کہ یقین سے مراد موت ہے یعنی  
 اباجہ فرقہ کے اسطرت گئے ہیں کہ بندہ جب انتہا سے محبت کو پہنچ گیا اور غفلت سے اس کا قلب صاف ہو گیا اور اس نے  
 ایمان کو کفر پر اختیار کیا تو اس سے امر وہی ساقط ہو جاتی ہے اور ایسے شخص کے کبیرہ گناہ کرنے سے بھی اللہ تعالیٰ اس کو  
 دوزخ میں داخل نہیں کریگا۔ اور بعض اباجہ اسطرت گئے کہ اسکے ذمہ سے ظاہری عبادات ساقط ہو جاتی ہیں اور اس کی  
 عبادت یہی رہ جاتی ہے کہ تفکر کرے اور اخلاق باطنی کو درست کرے۔ قال القاری رحمہ اللہ سب کفر و زندہ و اتحاد  
 و خلافت و جہالت ہر اور امام حجتہ الاسلام رحمہ نے کہا کہ ایسے شخص کا قتل کر دینا سو کا فزین کے قتل سے بہتر ہے اور  
 یہ جو بعض صوفیہ سے مذکور ہے کہ بندہ ساکب جب مقام معرفت میں پہنچ جاتا ہے تو اس سے عبادت کی تکلیف دور ہو جاتی ہے  
 بعض متقیین نے کہا کہ اسکے یہ معنی ہیں کہ تکلیف ماخوذ از کلفت یعنی مشقت ہر اور عارف سے عبادت کا صدور و کلفت  
 و مشقت ہوتا ہے بلکہ عارف کی عبادت میں لذت ہوتی ہے اور اس کا قلب طاعت میں کھل جاتا ہے اور اس کا شوق و نشاط  
 ہر مقام پر۔ اسی واسطے بعض مشائخ نے کہا کہ دنیا بہ نسبت آخرت کے ایک بات میں افضل ہے کہ یہ دنیا مقام خدمت ہے  
 اور آخرت مقام نعمت ہے اور خدمت کا مقام بہ نسبت نعمت کے مقام کے اولیٰ ہے اور نقل کیا جاتا ہے کہ اگر مجھے مسجد  
 بہشت میں اختیار دیا جاتا تو میں مسجد کو اختیار کرتا کیونکہ مسجد توحق اللہ تعالیٰ ہے اور جنت حفظ نفس ہے اسی واسطے بعض  
 اولیاء نے دنیا میں دراز زندگی کو پسند کیا کہ خدمت میں حاضر رہیں باوجودیکہ عقبیٰ میں حصول مشاہدہ ہے۔ مشکل  
 سیر و ہم نصوص قرآن و حدیث کے اپنے ظاہر پر محمول رہیں گے جب تک کہ آیت از قسم مشاہدات صوفیہ مشاہدات  
 میں بھی سلف کے نزدیک عدم تاویل ہے اور بعض خلعت کے نزدیک تاویل مناسب ہے۔ پھر یہ کہ ظاہر نصوص قرآن و سنت  
 کو ایسے معانی کی طرف پھیرنا جو کچھ تعلق نہیں ہر صورت باطنیہ و خاصہ ان کے مدعی ہیں تو یہ اتحاد و زندہ کفر ہے۔ اگر  
 کہا جاوے کہ تمہارے بیان صوفیہ بھی کچھ معنی لیتے ہیں تو جواب یہ کہ ہمارے صوفیہ کہتے ہیں کہ نصوص انہی ظاہر عبارت  
 پر ہیں اور ان ائمہ نے اس میں بہت تاکید و تشدید فرمائی ہے ایمان یہ کہتے ہیں کہ ان نصوص کے ظاہر معنی کے سوا  
 انہیں بعض اشارات ہیں تو یہ کمال ایمان اور حال عرفان سے ہے جیسا کہ امام حجتہ الاسلام سے منقول ہے کہ قولہ علیہ السلام  
 لا یدخل الملائکہ بیتا فہ قلب۔ میں اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت ایسے دل میں نہیں سمائی جس میں دزدکی کی صفت راسخ  
 ہو۔ سنا جاتا ہے کہ دیدار حق سبحانہ تعالیٰ دنیا میں چشم سر سے اولیاء کو ملے گی یا نہیں ہے۔ علامہ علی قاری رحمہ نے کہا کہ  
 ائمہ اہل سنت و الجماعہ نے اجماع کیا ہے کہ دیدار انہی حل شانہ دنیا و آخرت میں از راہ عقل جائز ہے بیسے عقل کے نزدیک  
 کوئی دلیل محال ہو نیکی قائم نہیں اور آخرت میں مومنوں کے واسطے بدیل سمعی و نقلی واقع ہے۔ رہا دنیا میں اسکا حلال  
 شرعی تو اکثر دن سے ثابت کیا و لیکن مخصوص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے شب معراج میں اور شرح عقائد میں  
 ہے کہ صحیح یہ ہے کہ آپ نے بغیر او دیکھا ہے۔ صاحب التہذیب فی النصوص نے فرمایا کہ سب مشائخ نے اتفاق کیا کہ امت میں  
 جو کوئی دعویٰ کرے کہ میں نے اللہ تعالیٰ کو دنیا میں عینم بصر دیکھا تو گمراہ و مجنون ہے اور شیخ ابوسعید خدری و سید الطائفہ  
 جنید رحمہ نے فرمایا کہ جس نے ایسا کہا اسے اللہ تعالیٰ کو نہیں پہچانا اور قنوی رحمہ نے اس کو اپنی شرح میں مقرر کیا

نہ بدست کسی شریعت ساقط نہیں ہوتا

نہ مومن قرآن و حدیث عام ہیں

نہ شیخ جنید و دیگر حضرات سے اطلاع کیا کہ ان میں سے کبھی



صاحب عوارف المعارف نے اپنی کتاب اعلام الہدی و عقیدہ ارباب اتقی میں لکھا کہ ویدار عیان اس دنیا میں متذکر ہو کیونکہ یہ دار فنا و ہر اور آخرت دار بقا ہے لیکن دنیا میں علماء کی ایک قوم کو علم البقیں نصیب ہوا اور دوسری قوم کو اس سے اعلیٰ عین الیقین ہر چنانچہ انہیں سے بعض نے کہا کہ میرے دل نے میرے رب کو دیکھا انتہی۔ بالجماعت متفق ہو کہ دنیا میں ویدار بعین نہیں ہر سوائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ آپ کے بارہ میں اختلاف شب معراج میں ہوا اور ایک جماعت نے اجماع نقل کیا کہ او یا ا کو دنیا میں ویدار آئی نہیں حاصل ہوتا ہے شیخ ابن الصلاح <sup>شاہ</sup> نے کہا کہ بیداری میں دیکھنے کا جو شخص مدعی ہو اسکی تصدیق نہ کیا دے کیونکہ اس سے تو موسیٰ کلیم اللہ علیہ السلام کو رہے گئے۔ اور ایسا ہی کواشی رحم نے کہا ہر اور علامہ اردبیلی رحم نے انوار میں لکھا کہ اگر کسی نے کہا کہ میں دنیا میں اللہ تعالیٰ کو عیان دیکھتا ہوں یا بلا حجاب مجھے کلام فرماتا ہے تو یہ کفر ہے انتہی۔ قاری رحم نے اس طرف بل کیا کہ فضیلت و گمراہی کا اطلاق کیا جاوے کفر سے پرہیز کیا جاوے۔ مسئلہ پانزدہم خواب میں ویدار آئی غرذل اکثر دن کے نزدیک بدون کیفیت و حجت و ہیات کے جائز ہے۔ امام ابو حنیفہ و امام احمد اور بہت سے سلف سے ویدار خواب کی حکایت ہیں اور حدیث میں ویدار آئی سبحانہ تعالیٰ کا خواب وارد ہے۔ ترجمہ کتابی کہ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور بعض نسخہ کتاب میں حسن صحیح ہے اور شیخ بن کثیر رحم نے نقل کیا کہ ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہے اور شیخ ابن الجوزی رحم نے علل تنابہ میں بعضے ائمہ حفاظ سے تفصیل و استنباط کی بجز کے بعد ایک اسناد کی بطریق امام احمد رحم کے نقل کر کے تحسین کی اور کہا کہ یہ اسناد حسن ہے قاری رحم نے کہا کہ یہ ایک نوع کا مشابہہ قلبی ہے جو کسی کے اختیار میں نہیں ہوا اس انکار کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ امام مازی رحم نے تائیس التذہب میں کہا کہ جائز ہے کہ پیغمبر اپنے رب غرذل کو خواب میں دیکھے کسی مخصوص صورت میں انتہی اور ہمارے بعضے مشائخ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ سبحانہ کے واسطے بعضی میں تجلیات معصومی ہیں لیکن قاضی خان رحمہ اللہ تعالیٰ نے فتادی میں اس سے منع کیا اور بعضے علماء فقہاء سے بایں نقل کر کے منع کو توسی کیا۔ میں نے مرقاة شرح مشکوٰۃ میں اسکا جواب دیا اور صواب کو بیان کر دیا۔ مسئلہ شانزدہم عتائہ نسفی و خیرہ میں ہے کہ مقتول اپنی اجل مقدم پر مرتا ہے۔ معتزلہ نے زعم کیا کہ قاتل نے مقتول کی اجل کاٹ دی اور یہ باطل ہے بلکہ علم آئی میں بندہ کی ایک اجل معلوم و مقدم رہی و تقد قال تعالیٰ فاذا جاء اہلہم لا یستأخرون ساعۃ ولا یستقدمون۔ اور قاتل نے ایسے فعل کو کہا باجوہ منوع اور اسکا اثر اللہ تعالیٰ موت پیدا کرتا ہے لہذا قاتل مجرم بلکہ اگر خود زہر کھامرے تو قاتل النفس ہے۔ پھر واضح ہو کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے خلق کے لیے ہر ایک کی قدر و اجل تقد کر دی ہے بقول تعالیٰ خلق کل شیء بقدرہ تقدیرا۔ و قوله

انما لشیء خلقناہ بقدر۔ قوله تعالیٰ ولن یؤخر اللہ نفسا اذا جاء اجلہا۔ و قوله تعالیٰ ما کان نفس ان تموت الا باذن اللہ کتابا وجلا۔ امیر ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مقادیر خلق کو آسمانوں و زمین سے سجاس ہزار برس پہلے تقدیر کیا ہے اور اسکا عرش بانی بر تھا۔ رواہ مسلم فی صحیحہ۔ اور ابن مسعود رحمہ کی حدیث میں ام المؤمنین ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کی دعا ہے فرمایا کہ تو نے اللہ تعالیٰ سے سوال کیا در بارہ آجال مقررہ و ایام معدودہ و ازراف مقبوسہ کے کہ نہیں تعبیل فرما دیکھا قبل اسکے وقت کے اور نہیں تاخیر کیا

کسی کو اس کے وقت حلول سے اور اگر تو نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی ہوئی کہ وہ تجھے عذاب النار سے بچا دے اور عذاب القبر سے بچا دے تو یہ تیرے واسطے بہتر و افضل ہوتا۔ والحدیث فی صیحح مسلم۔ بالجماعہ مقتول اپنی اہل پر مبرا ہو اور اللہ تعالیٰ کے علم میں قدر ہو اور اسے پورا کر دیا ہو کہ یہ مثلاً بہ سبب مرض مرگیا اور وہ سبب قتل اور یہ بہ خدم دیوار اور وہ بفرق شلّا اور یہ بقبض یا اسہال اور وہ بزرہ یا امسال مرگیا۔ پھر واضح ہو کہ روح محدث و مخلوق مصنوع و مریوب و داخل تحت تدبیر الہی ہو اور دین اسلام میں بالفردریہ بات معلوم ہو اور ہم اس بات میں صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہیں اور اہل سنت و الجماعہ نے اتفاق کیا کہ وہ مخلوق ہو اور محمد بن نصر المرزوسی و ابن قتیبہ وغیرہ نے اس اجماع کو نقل کیا ہے۔ پھر روح مرنے پر نہیں۔ دونوں قول دو گروہ کے ہیں اور صیحح قول اس گروہ کا کہ نہیں مرنے پر وہ بتناں کے لیے مخلوق ہو اور ابدان مرنے ہیں اور احادیث اسی پر دلالت کرتی ہیں جنہیں بعثت شر سے عذاب و ثواب کا بیان ہے۔ اور واضح ہو کہ بدن سے روح کے پانچ نوع کے تعلقات ہیں اور ہر ایک کے واسطے علیحدہ حکم ہے۔ اول تعلق روح کا بدن سے مان کے پیٹ میں جس حال میں حسین تھا۔ دوم تعلق روح کا بدن سے رہنا جب وہ مان کے پیٹ سے نکلتا ہے۔ سوم تعلق اس کا بدن سے بند کی حالت میں کہ وہ ایک طرح کا تعلق اور ایک طرح کا تعلق ہے۔ چارم تعلق عالم برزخ میں کیونکہ روح اگرچہ بدن سے جدا ہو گئی اور علیحدہ مجرد ہو گئی و لیکن بدن کا تعلق بالکل نہیں مجبوراً ہر کچھ بھی بدن کی طرف انفعات ہو کیونکہ جو کوئی قبر پر اس کو سلام کرنا ہو تو وہ سلام کا جواب دینا ہو اور وارو ہوا ہو کہ جب دفن کر کے چلنے پھرتے ہیں تو وہ لوگوں کی جوتیوں کی آواز سننا ہو اور یہ ایک خاص قسم کا تعلق بدن سے ہے جس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ قبل قیامت کے زندگی ہو جاتی ہے نہ جسم روح کا تعلق بدن سے جبکہ حشر جہانی ہو گا اور یہ تعلق سب سے زیادہ کامل ہے کہ پھر بدن اسکے ساتھ میں دائم ہو موت و فنار کے قابل نہیں ہے۔ اور واضح ہو کہ احکام دنیا کا درود بدنوں پر ہو اور ارواح تابع ہیں اور احکام برزخ کا درود ارواح پر ہو اور بدن تابع ہیں اور احکام حشر و نشر کا درود ارواح و اجسام دونوں پر ہے۔ مسئلہ ہفتم ہم کا فردن پر بھی دنیا میں اللہ تعالیٰ کی نعمتیں ہیں مانند حماس و صحت وغیرہ کے و لیکن جب ان نعمتوں سے اسنے سعادت حاصل نہ کی تو یہ آخرت میں اس پر عذاب میں پس دنیا کی راہ سے نعمت ہیں اور آخرت کی راہ سے نعمت ہیں۔ شیخ ابن العلام رحمہ نے کہا کہ یہ نعمتیں اپنی ذات سے نعمت ہیں اگرچہ کافر کے حق میں سبب عذاب و نعمت ہیں۔ مسئلہ ہشتم۔ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں یعنی جیسے ہم لوگوں پر عبادت وغیرہ فرض و واجب ہے کہ ہم کو ضرور کرنا چاہیے ایسے اللہ تعالیٰ علی شانہ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ مقررہ وغیرہ نے جہالت سے ٹھہرا یا کہ جو بندے کے حق میں بہتر ہو وہ اللہ تعالیٰ پر واجب ہو اسکے خلاف نہیں کر سکتا۔ یہ قول سخت نالائق اور یحسب بے ادبی ہو اللہ تعالیٰ کی شان اعلیٰ ہو کہ مخلوق حقیر اسکی جناب عزوجل میں اس کا کلام کرے اور حق یہ کہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ پر کوئی چیز واجب نہیں جو در نہ وہ کافر فقیر کو جو دنیا و آخرت میں خرابی میں ہو یہ اسے نہ کر سکتا کیونکہ ایسے کافر کے لیے وجود سے عدم بہتر ہے۔ علاوہ برین جب اصلاح واجب ہو تو جو بھلائی کسی بندے پر کی وہ اللہ تعالیٰ پر واجب تھی تو اللہ تعالیٰ کا اس پر کچھ احسان و منت نہیں ہو حالانکہ اللہ تعالیٰ نے صریح فرمایا بقولہ جل جلالہ

ہیں علیکم ان ہدایہ یعنی بلکہ اللہ تعالیٰ تم پر منت و احسان کرتا ہے کہ اس نے تم کو ہدایت دی انہی - علاوہ برین دعا کرنا  
 اللہ تعالیٰ سے محفوظ رکھنے اور نوزین خیر عطا کرنے کی اور بیماری و غلٹی دور کرنے اور آسائش و راحت دینے وغیرہ  
 کی بنیاد، وہ بے معنی ہوتی کیونکہ جو اسے بندے کے حق میں کیا وہ محض براتھا تو اللہ تعالیٰ پر اسکا ترک کرنا خود واجب  
 ہے۔ غزال رحم نے کہا کہ واجب ہوتا کہ انکو جنت میں پیدا کرے اور اس دارمخت میں کبھی نہ لاوے آخر تک - قاری  
 وغیرہ نے کہا کہ یہ قول معتزلہ کا ایسا خراب ہے کہ اسکے مفاسد اتنی کثرت سے ہیں کہ کچھ بھی پوشیدہ نہیں ہیں بلکہ بہت سے  
 اقوال معتزلہ کے ایسے ہی ظاہر ابطلان ہیں اور یہ حالت ان معتزلہ کی اس جہت سے ہے کہ انھوں نے راہ رسالت و  
 تبلیغ ہوت میں قیاس کو دخل کیا اور انکی دلی طبیعت ان معارف الہیہ متعلقہ ذات و صفات الہی سے بوجہ قیاس  
 مخافات کے قاصر ہو کر گمراہی میں پر گئی - اور کوئی کچھ سمجھ سکتا ہے کہ بھلا اللہ تعالیٰ جل شانہ اوبیت و ربوبیت کی شان  
 والا آپر واجب و فرض وغیرہ کے احکام عبودیت کیا سنی رکھتے ہیں تعالیٰ اللہ عما یقول الظالمون - مسئلہ نوزدہم عقائد  
 نفسی وغیرہ میں ہے کہ اللہ تعالیٰ جسکو چاہے اضلال فرماتا ہے اور جسکو چاہے ہدایت فرماتا ہے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ غلالت  
 کو اور ہدایت کو موافق مشیت کے پیدا کرتا ہے کیونکہ خالق وہی ہے سوائے اسکے و حقیقت خالق کوئی نہیں ہے - مسئلہ ستر  
 جیسے حلال رزق ہے و ایسے حرام بھی رزق ہے اگرچہ حرام رزق سے معصیت ہوتی ہے کیونکہ رزق وہ ہے جو اللہ تعالیٰ  
 حیوان کی طرف روانہ کرے جس سے وہ کھانے پینے وغیرہ سے انتفاع اٹھاوے اور جو جاندار رزق پاتا ہے  
 وہ اللہ تعالیٰ ہی سے پاتا ہے تو ہر ایک کو اسکا رزق پہنچا تو حرام و حلال دونوں رزق ہوئے بقولہ تعالیٰ ما من حیوان الا  
 الا علی اللہ رزقنا - کیونکہ جو رزق اللہ تعالیٰ نے کسی جاندار کا رکھا وہ پورا پاویگا اور منہج ہے کہ اسکا رزق در سہ  
 کھا جاوے اور وہی رزق پاویگا جو فقیر ہے اور رزاق وہی اللہ عزوجل ہے - مسئلہ سبب و حکم - تمام امت کا اجماع ہے  
 کہ وعدہ و وعید دو قسم ہیں وعدہ یعنی ثواب و نعمت کا وعدہ جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا اے میں خلاف کہیں ہے رہا وعدہ  
 یعنی عذاب کا وعدہ تو بعض نے زعم کیا کہ اے میں درگزر کرنا کریم ہے اور متقیین نے کہا کہ وعدہ میں بھی خلاف ہو گا کہ  
 قول تبدیل ہو جائیگا حال تعالیٰ ما یبدل القول لدی الایہ یعنی کسی قول میں خلاف و تبدیل نہیں ہے خواہ وعدہ ہو یا  
 وعید ہو - مسئلہ سبب دوم - صغیرہ گناہ پر عذاب ہونا جبکہ کبیرہ گناہوں سے اجتناب کیا ہو جائز ہے یوں امام احمد بن  
 حرم نے اختیار کیا کہ حق یہ ہے کہ کبیرہ گناہوں سے اجتناب کی صورت میں صغیرہ مغفور ہیں بدلیل قولہ تعالیٰ ان تجنبوا  
 کبائر ما تمحون عنہ فمغفر عنکم سبائکم الایہ - یعنی اگر تم کبائر نہ منہی عنہا سے اجتناب کرو تو ہم تمہارے سیئات کو بخش دینگے  
 اور قاری رحم نے اس قول کو منظور فرمایا اور یہ اختیار کیا کہ معنی آیت میں یہ ہیں کہ اگر کبائر سے پرہیز کرو تو ہم تمہاری  
 سے تمہاری سیئات بخشدینگے بدلیل قولہ تعالیٰ ان الحسنات ینہین السیئات - اور بدلیل احادیث جو گناہوں کے  
 کفارہ ہونے میں وارد ہیں - اقوال اسکاتال آخر دی ہے جو شیخ عصام رحم نے کہا - واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ رحم نے  
 عقائد میں اس امر کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ صغیرہ پر مواخذہ جائز ہے اور عقائد نفسی میں اسکی تصریح کر دی اور شاید  
 نفہ اس باب میں یہ ہے کہ کبائر سے اجتناب کا نتیقن دشوار ہے تو صغیرہ کا ارتکاب جرأت نامہوار ہے لہذا صغیرہ

خون عقاب ہو والد اعلم بالصواب مسئلہ بہت وسوم۔ زندون کی دھار سے جو مردوں کے حق میں ہو اور زندون کے صدقات کا ثواب مردوں کو واسطے مردوں کے نافع ہو۔ اسپر تمام اہل سنت وغیرہم کا اتفاق ہو لیکن مغزل نے خلاف کیا اور ان گراہوں کا اعتبار نہیں ہر امداد حدیث صحیحہ بہت ہیں کہ جنہیں اموات کے لیے دعا آئی ہو اور احادیث زیارت و استغفار معروف ہیں خصوصاً تاز جنازہ میں دعا واسطے بہت کے سلف رضی اللہ عنہم سے شوارث متواتر ہو اور خلف رحمہم اللہ نے اسپر اجماع کیا ہو اگر اموات کے لیے اسپر نفع ہوتا تو فعل عبث کیونکر جائز ہوتا بلکہ آیات قرآن بہت ہیں جو اموات کے لیے دعا کو متضمن ہیں کقولہ تعالیٰ رب ارحمہما کما ربانی صغیر اسد کقولہ تعالیٰ رب اغفر لی ووالدی و لمن دخی من موئید وملتین والموئید الامیہ اور سب سے زیادہ صریح قولہ تعالیٰ ربنا اغفر لنا و لانا الذین سبقونا بالایمان الامیہ۔ اور سعد بن عبادہ رحمہ سے مروی ہو کہ کہا کہ یا رسول اللہ سعد کی ماں مر گئی تو کون صدقہ افضل ہو آپ نے فرمایا کہ پانی پس سعد رحمہ نے کھو دایا اور کہا کہ یہ ام سعد کے لیے ہو رواہ ابو داؤد والنسائی۔ بالجملہ اہل السنۃ کا اجماع ہو کہ اموات کو ثواب پہنچتا ہو اب بیان بن جبرین میں ایک دعا و استغفار و دم مالی صدقات کا ثواب تو ان دونوں میں کچھ خلاف نہیں کہ اموات کو نافع ہیں۔ سوم بدنی عبادات کا ثواب تو اسپر خلاف ہو۔ تو نوی رحمہ نے کہا کہ اصل اہل السنۃ کے نزدیک یہ ہو کہ آدمی مختار ہو کہ اپنے عمل کا ثواب دوسرے کو دیدے خواہ نماز ہو یا روزہ یا حج یا صدقہ یا کوئی اور ہو اتول اسطرح کہنا چاہیے تھا کہ اصل اہل السنۃ کے نزدیک یہ کہ اموات کو اجار کے ثواب دینے سے ثواب پہنچ جاتا ہو پھر امام ابو حنیفہ رحمہ وغیرہ کے نزدیک ہر عمل کا ثواب خواہ نماز ہو یا روزہ انہم اور اسکے بعد کہا کہ اور شافعی رحمہ کے نزدیک صدقہ اور عبادات مالیہ میں اور حج میں پہنچتا ہو۔ اور جب تبریر قرآن پر حجاج دے تو میت کو سننے والے کا ثواب ہو اتول کیونکہ میت اسکے نزدیک سننے میں۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ قرأت قرآن کا اور نماز و روزہ و دیگر عبادات بدنی کا جو مالی نہیں ہیں انکا ثواب نہیں پہنچتا ہو اور امام ابو حنیفہ وانکے اصحاب کے نزدیک انکا ثواب بھی میت کو پہنچتا ہو۔ اور شافعی عقیدہ طحاوی نے کہا کہ اہل السنۃ نے اتفاق کیا ہو کہ اموات کو اجار کی سہی سے دو طریقہ سے ثواب پہنچتا ہو اتول یون کہنا چاہیے تھا کہ اہل سنت نے اتفاق کیا ہو کہ اموات کو دو طریقہ سے ثواب پہنچتا ہو ایک یہ کہ میت اپنی زندگی میں اسکا باعث ہو گیا ہو اتول جیسے کنواں ضرورت کے تمام برکھو دایا یا سا فرخانہ دفت کر گیا یا کوئی اور وقت بامدسم مسجد وغیرہ یا کسی کو علم دین تعلیم کر گیا یا کوئی کتاب نافع دین میں تابع کر گیا اور اتند اسکے کوئی فرزند صلح اپنے حق میں عاکز ہو چھوڑ گیا یہ زیادہ امید کے لائق ہو۔ پھر شافعی نے کہا اور دوم سلمانوں کی دعا و استغفار اسکے حق میں ہو اور صدقہ دین اور ہر طرف سے حج و لیکن محمد بن حسن رحمہ سے مروی ہو کہ میت کو نفقہ حج کا ثواب فتا بر اور حج اسی کا ہوتا ہو جس نے حج کیا اور عامہ طہار کے نزدیک ثواب حج کا اسکو ہر جسکی طرف سے حج کیا گیا اور یہی صحیح ہو اور عبادات بدنیہ میں مانند روزہ و نماز و قرأت قرآن و ذکر کے اختلاف ہو پس مذہب ابو حنیفہ و احمد و محبوب سلف کا یہ ہو کہ میت کو اسکا ثواب پہنچتا ہو اور مشہور مذہب شافعی و مالک سے یہ ہو کہ نہیں پہنچتا ہو۔ اور بعض متبعین متکلمین میں سے اسطرح



کہے کہ سوائے دعار کے میت کو کچھ نہیں پہنچتا اور یہ قول بدیل کتاب و سنت باطل ہے اور اس بدعتی نے استدلال  
 کیا بقول تعالیٰ وان یسئلک انسان الا سئعی یعنی اور نہیں انسان کے لئے مگر وہی جو اسے سعی کی۔ تو یہ استدلال  
 صحیح نہیں کیونکہ اس سے معلوم ہوا کہ انسان کی ملک وہ ہے جو اسے سعی کی اور یہ نہیں ہر آدمی کو دوسرے کی سعی سے  
 نفع نہیں ہے اور ان دونوں باتوں میں گھلا ہوا فرق ہے پس اللہ تعالیٰ نے آگاہ فرمایا کہ آدمی مالک نہیں مگر اپنی سعی کا  
 اور غیر نے جو سعی کی وہ غیر کی ملک ہے تو وہ چاہے اپنی ملک رکھے اور چاہے دوسرے کو دیدے اور حق تعالیٰ نے  
 یہ نہیں فرمایا کہ ہمیں نفع اٹھاتا آدمی مگر اپنی سعی سے۔ اتوں دنیا میں خود ظاہر ہے کہ بد سے آدمی کو نفع ہوتا ہے حالانکہ  
 وہ دوسرے کی ملک و سعی تھی جو اسے بد یہ کردی و حاصل یہ کہ آیت کریمہ کا مقصد اقی یہ ہے کہ وہ آدمیوں نے مثلاً اپنے  
 اپنے واسطے سعی کی تو ہر ایک کے واسطے اسکی سعی ہے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک کی سعی کا مالک دوسرا ہو جاوے پھر  
 ظاہر ہے کہ جو ہر ایک نے ملک و اجرت حاصل کی ہے چاہے وہ دوسرے کو بہہ کر دے۔ اور لکھا کہ ثواب عبادت  
 مالی ہونے کے دلائل میں سے حدیث جابر بن عبد اللہ کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عید الضحیٰ کی نماز  
 پڑھی جب آپ نماز سے فارغ ہوئے تو ایک کبش آپ کے حضور میں لایا گیا پس آپ نے اسکو بیچ کیا پس کہا کہ  
 بسم اللہ و اللہم بکرم اللہم نذاعنی وعن لم نفع من اتی۔ رواہ احمد و ابوداؤد و الترمذی اور حدیث و کبش و الی حسین  
 ایک کو فرمایا کہ اللہم ہذا من اتی جمیعاً اور دوسرے میں فرمایا کہ اللہم نذاعن محمد و آل محمد۔ اس حدیث کو امام احمد نے  
 روایت کیا اور قربانی میں قربت تو ارادۃ اللہ ہے اور اسی کو آپ نے غیر دن کے واسطے کر دیا اور کہا کہ یوں عبادت  
 بدنی کا حکم ہے کہ عبادت حج بدنی ہے اور اس میں مال کچھ رکن نہیں ہے بلکہ وسیلہ ہے تم نہیں دیکھتے کہ کئی پر حج واجب ہے  
 جبکہ اسکو عزات تک جانے کی قدرت ہو بدون مال کے شرط کے اور یہی قول اظہر ہے یعنی حج مرکب از مالی و بدنی  
 نہیں بلکہ محض بدنی ہے جیسا کہ مشاہیر اصحاب ابی حنیفہ رحمہ من سے ایک جماعت نے تفصیل کر دی ہے۔ قاری رحمہ  
 نے کہا کہ یہ صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ صحت بدن کے وجوب امدار کے واسطے شرط ہے اور اسی سے مراد ہے کہ غیر سے  
 حج کرادینا یا وصیت کرنا شرط ہے۔ نہ رحم کتا ہے کہ یہ اعتراض میں خوب نہیں سمجھا کیونکہ ہر عبادت بدنی میں صحت بدن شرط  
 جیسے نماز جمہ و غیرہ بھر وجوب امدار میں صحت بدن کی شرط سے یہ کیوں لازم آوے کہ وہ بدنی نہیں ہے فافهم۔ پھر قاری  
 نے لکھا کہ قراءۃ قرآن اور اسکا یہ کہ ناسبت و غیرہ کو بدن اجرت کے بہت ذمہ کو پہنچتا ہے و لیکن اگر بیت نے وصیت  
 کی ہو کہ اسکے مال میں سے کچھ مقدار اسکو دیجاوے جو اسکے برابر قرآن پڑھے تو وصیت باطل ہے کیونکہ یہ اجرت  
 کے معنی میں ہے کہ نذافی الا خیار شرح المختار۔ قاری رحمہ نے کہا کہ یہ اس بنا پر ہے کہ طاعات پر اجیر مقرر کرنا نہیں جائز ہے  
 و لیکن اگر اس شخص کو جو قرآن کی قراءت کرنا یا تعلیم کرنا یا لکھنا ہے کچھ مال بنرضی اسکی معونت کے دیا گیا تو یہ دینے والے  
 کی طرف سے ازخس صدقہ ہے پس جائز ہے۔ پھر غیر دن کے پاس قرآن کی قراءت امام ابو حنیفہ و مالک و احمد کے نزدیک  
 اگر وہ ہے کیونکہ یہ بدعت ہے کہ سنت وارد نہیں ہوئی ہے اور ایک روایت امام احمد سے اور وہ قول محمد بن حسن ج کا ہے  
 کہ مکروہ نہیں ہے بدلیل اسکے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے وصیت کی تھی کہ میری ماہر پرقت و غیر

کے شروع و خاتمہ سورہ بقرہ پر جاوے دالہ تعالیٰ اعلم۔ مترجم کتاب ہر کہ مضمرات میں لکھا کہ محمد بن الحسن رحمہ کا قول صحیح ہے لیکن مضممرات کے قول پر اعتماد نہیں ہوگا تاؤنیکہ کسی مضمدرین نہ ہو۔ اور ذخیرہ کے بفضل قراءۃ القرآن میں ہر کہ امام ابو بکر محمد بن الفضل سے روایت ہے کہ فرمایا کہ بقرہ میں قرآن پڑھنا جب ہی مکروہ ہے کہ جب جہر سے ہو اور اخفاء کے ساتھ پڑھنا روا ہے اگرچہ ختم کر دے اور شیخ ابواسحق حانظ نے اپنے استاد امام محمد بن ابراہیم سے نقل کیا کہ سورۃ الملک کا پڑھنا غائب میں روا ہے خواہ جہر سے ہو یا اخفاء سے ہو اور سوا سے سورۃ الملک کے باقی قرآن نہ پڑھے۔ اور قاضی نجاشی میں لکھا کہ کسی نے قبر کے پاس قرآن پڑھا پس اگر یہ نیت ہو کہ اسکو آواز قرآن سے استیناس ہوگا تو پڑھے اور اگر یہ نیت نہیں تو دالہ تعالیٰ قراءت قرآن کو مستحب ہے جان کہیں ہو۔ انتہی بظاہر یہ جواز کی طرف اشارہ ہے اور اوجہ قول امام محمد بن ابراہیم رحمہ دالہ تعالیٰ اعلم۔ اور واضح ہو کہ لوگ میت کے تیجے کے روز قرآن و کلمہ وغیرہ پڑھتے ہیں اور اس میں یہ امر زیادہ مکروہ ہے کہ کچھ لوگ مجتمع ہو کر ہر ایک آواز سے قرآن کو پڑھنا ہے اور باقی لوگ کلمہ پڑھتے ہیں اور بنا بر اصل خفیہ کے قرآن کی قراءت مستحب واجب ہے بقولہ تعالیٰ اذ قری القرآن فاستمعوا لہ و انصتوا لہ۔ اور جس نے کہا کہ اگر قراءت میں مشغول ہوں تو مضائقہ نہیں ہے تو وارد ہو گا کہ بنا بر قول شافعی رحمہ کے امام قراءت فاتحہ میں مشغول ہو اور مقتدی قراءت فاتحہ میں مشغول ہوں کچھ مضائقہ نہیں ہے بنا بر احادیث باب کے اور یہ کسی نے بیان کیا ہے کیونکہ یہ مناقض اصل ہے اور مخالف آیت۔ و نام البعث فی الجنائز مسئلہ است و چارم قاری رحمہ نے لکھا کہ جائز نہیں کہ کما جاد کہ کافر کی دعا قبول ہوتی ہے یہ مذہب بھور کا ہے بقولہ تعالیٰ و ما دعا الکافرین الا فی ضلال۔ یعنی کافروں کی دعا مضائع و خاصہ ہے کچھ نافع نہیں ہے اور قاری رحمہ نے اعتراض کیا کہ اس کا مورد خاص قبضی کے ساتھ ہر نوامردنیا میں کافر کی دعا قبول ہونے کو منافی نہیں ہے چنانچہ المبتیس کی دعا قبول ہوتی اور ملت دی گئی اور حدیث میں ہے کہ مظلوم کی دعا قبول ہوتی ہے اگرچہ وہ کافر ہو اندلسی شیخ ابو القاسم اور شیخ ابو نصر الدبوسی اس طرف گئے کہ کافر کی دعا قبول ہونا جائز ہے اور شیخ صدر شہید نے فرمایا کہ اسی پر فتویٰ دیا جادے پھر قاری رحمہ نے لکھا کہ امام ابو حنیفہ و صاحبین نے کہا کہ مکروہ ہے کہ آدمی یون کے کہ میں تجھے دعا کرنا ہوں حق فلان یا بحق انبیاء و رسل یا بحق بیت الاحرام و امتدلس کے اس واسطے کہ کسی کا دالہ تعالیٰ پر کچھ حق نہیں ہے۔ مترجم کتاب ہر کہ اسکو عقائد میں بھی لیا ہے اور بھرت فلان وغیرہ دیگر الفاظ مکرہ سے کہنا چاہیے۔ مسئلہ است و پنجم جن میں سے جو کافر یا بالاجل وہ عذاب جہنم سے سزا پاؤں گا بقولہ لا ملین جہنم من الجنۃ و الناس الا یہ اور قولہ تعالیٰ لقد ذرانا جہنم کثیرا من الجنۃ و الناس الا یہ۔ اور جن میں سے مسلمان ثواب جنت ہے یہ امام ابو یوسف و امام محمد رحمہ کا قول ہے اور باقی اہل السنۃ و الجماعہ کا بھی یہی قول ہے و لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ نے انکی کیفیت ثواب میں توقع کیا ہے۔ اور ملاکہ کو عقاب نہیں ہے اس پر اجماع ہے۔ مسئلہ است و ششم شباطین کا تصرف بشرائط خود نبی آدم میں ہوتا ہے اور اس میں معزکہ وغیرہ جاہلہن کا خلاف گمراہی ہے۔ قاری رحمہ نے کہا کہ دسے ہو دیتے ہیں اور ہم انکو نہیں دیکھتے ہیں اس میں یہ حکمت ہے کہ دسے جس صورت آتشی بیج پر مخلوق میں اگر ہم دیکھیں تو ہمارا کھانا پینا چھوٹ جاوے پس رحمت سے مخفی کر دیے گئے اول بلکہ حکمت الہیہ اس حسن نظام پر ہے

اور ان اسرار کو اہل معرفت پر محول کر دینا بہتر ہے اور لکھا کہ لاکھ ایسے نورانی حسین صورت پرین کہ انکے دیکھنے سے ہماری  
 ارواح کو انھیں کی طرف پرواز ہو۔ مسئلہ سبب و مقسم اللہ تعالیٰ نے جو خبر دی اہل جنت کے لیے جو در تصور اور نہرین و  
 درخت وغیرہ اہل دوزخ کے لیے زقوم و جمیم و دھن و زنجیر یہ سب برحق ہیں اور ظواہر نصوص کو پھر کفر و باطنیہ جن باتوں  
 کا دعویٰ کرتے ہیں وہ الحاد و گمراہی ہے کما فی النسخہ وغیرہ مسئلہ سبب و مقسم نصوص کا رد کرنا کفر ہے۔ یہ عقائد نسخہ میں مذکور  
 ہو اور اسکی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ کسی نص کی نسبت کہے کہ ہم اسکو نہیں مانتے ہیں خواہ ہماری عقل میں نہیں آتی  
 یا ہماری خواہش نہیں ہے تو اس میں کچھ شک نہیں کہ یہ کفر صریح ہے۔ دوم یہ کہ اس نص کو ماننے والے اسکی معنی میں تاویل کرے  
 کہ ہمارے نزدیک اسکے یہ معنی ہیں تو ایسی صورت میں تکفیر میں اختلاف ہے اور حق یہ ہے کہ جو آیات محکمات میں اور  
 ان میں تاویل کو گنجائش نہیں ہے جیسے فرضیت نماز و زکوٰۃ مثلاً تو انکے انکار سے کفر ہے اور تشریح کتاب ہے کہ یہ بھی ضرور کہنا چاہیے  
 کہ تاویل نصوص کی بمعانی نصوص دیگر و احادیث ہو یعنی جس طریقہ سے تاویل ہونا چاہیے اور وہ دلیل شرعی ہے اور اگر اس  
 طریقہ سے ہو بلکہ صرف اپنی رائے و قیاس اور دعویٰ عقل سے ہو جیسے سابق میں باطنیہ فرقہ کرتا تھا یا ہمارے زمانہ  
 میں نچر یہ فرقہ کرتا ہے تو یہ کفر ہے اور ایسی ہی جس نے صریح آیات ہر اوت حضرت ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے  
 باوجود انکی نسبت زنا بد کیا تو یہ کفر ہے مسئلہ سبب و مقسم عقائد نسخہ میں ہے کہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو کسی معصیت کو حلال کر لینا  
 کفر ہے۔ تشریح کتاب ہے کہ معنی یہ ہیں کہ کسی معصیت کو معصیت جا کر پھر اسکو حلال کرنا کفر ہے اور توضیح اسکی یہ ہے کہ بہت سے  
 معاصی تو بالاجماع قطعی ضروری طور پر معلوم ہیں کہ بہ اسلام میں معصیت ہیں لیکن کسی نے غلبہ شہوت میں یا کسی طور پر انکا ارتکاب  
 کیا اور وہ جانتا ہے کہ یہ فعل معصیت ہے تو وہ گنہگار ہے کافر نہیں ہے اور اگر اسنے ان معاصی میں بدون شرعی دلیل اور بدون توشیح  
 اجتہاد کے کلام کیا اور اپنی رائے سے خواہش انکو حلال تصور کیا تو اسکا کچھ اعتبار نہیں اور وہ بھی معصیت کا حلال  
 کر لینے والا ہے اور چونکہ قوت اجتہاد اس زمانہ میں مفقود ہے تو ان آجماعی مسائل میں کچھ قوت اجتہاد ہونا کافی نہیں ہے اور  
 اگر مدعی ہو تو وہ بھی از قسم مذکور ہے۔ یہ تو قطعی ضروری معصیات کا حکم ہے خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو۔ اور بہت سے  
 معاصی اجتہادی ہیں یعنی اللہ تعالیٰ نے جن بندہ کو حلالے رہائی مجتہد کیا تھا انکے اجتہاد بدلائل شرعی سے  
 انکا معصیت ہونا معلوم ہوا ہے جیسے بہت سے واقعات بعد زماۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقع ہوئے ہیں  
 تو اللہ تعالیٰ نے ان علی باتوں میں اپنی فرمانبرداری کے لیے حکم عام دیا کہ علماء قرآن و حدیث سے حکم حاصل کر لو  
 تو اس سے دو قسم کی آسانی و رحمت عطا فرمائی ایک یہ کہ ان بندوں کو جو عالم ہیں ثواب جمل عطا فرمایا کہ انہوں نے  
 کمال توجہ و کوشش سے اللہ تعالیٰ و اسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی کتاب پاک و احادیث سے اس واقعہ کا حکم  
 نکالا اور اللہ تعالیٰ سے ڈرنے ہوئے اور دعا کرنے ہوئے کہ اتنی مجھ بندے کو غلطی سے بچاؤ اور عذاب فرما  
 کہ شاید میں پوری کوشش نہ کر سکا ہوں یا مجھے جوک ہوئی ہو میں اللہ تعالیٰ اسکو ثواب جمل عطا فرماتا ہے اور  
 دوم یہ کہ عام لوگوں کو اس میں آسانی ہے اور اختلاف ان احکام میں جنکے استنباط کرنے کی اجازت ہے عین رحمت ہے  
 کیونکہ عام آفات کا حکم قرآن مجید میں بلاشبہ نہیں ہے کفر و کفر کوئی فعل ہوا اسکے ساتھ شرعی اجازت یا ممانعت

متعلق ہونا ضروری ہر کواستنباط میں اجازت صاف ہر اور اختلاف رحمت باری تعالیٰ بہت عظیم ظاہر ہیں ان معامی  
اجتہادی میں اگر اسے عالم کا حکم حاصل کر کے معلوم کر لیا کہ یہ فعل معصیت ہے پھر اسکو حلال کیا تو اسے کفر کیا اور اگر  
ایک نے ایک مجتہد سے حکم لیا جس نے اللہ تعالیٰ کے دین میں اپنی حد بھر کوشش کی اور نکالا کہ مکروہ تحریمی ہر اور دوسرے  
نے دوسرے مجتہد سے دریافت کیا اسے حکم نکالا کہ مباح ہے تو دونوں اپنے اعتقاد پر چسک ہیں ہاں اگر پہلا شخص باوجود  
اس یقین کے کہ شرع میں مکروہ تحریمی ہر اسکو مباح کہے یا دوسرا شخص باوجود اس یقین کے کہ شرع میں مباح ہر اسکو  
مکروہ تحریمی کہے تو یہ کفر ہوگا لیکن اگر اول شخص نے اول مجتہد کے قول پر یقین نہ کیا یہ گمان کیا کہ شاید اس سے  
چوک ہوگئی ہو اور دوسرے مجتہد کے قول پر یقین کیا یا دوسرے شخص نے اول مجتہد کے قول پر یقین کیا تو کافر  
نہوگا۔ قاری رحم نے اس مسئلہ میں بہت تطویل کی اور چونکہ یہ باب خود بہت اہتمام و توجہ کے لائق ہے کیونکہ جب  
کسی پر کفر ثابت ہوا تو تمام خطرہ اسکے سامنے موجود ہے لہذا ترجمہ اس مسئلہ خاص کو قاری رحم وغیرہ کی توضیحات سے خاتمہ  
عقائد میں لکھیں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔ مسئلہ سی ام و معرفت فعل الہی سبحانہ تعالیٰ۔ عقائد نسفیہ میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے  
فعل کے واسطے عرض نہیں ہے۔ معنی یہ ہیں کہ آدمی اگر کوئی فعل کرتا ہے تو اسکی کوئی غرض اس سے متعلق ہوتی ہے جس  
کے واسطے وہ یہ فعل کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ جل شانہ ایسی غرض و حاجت سے پاک ہے اور قطعی دلیل اس پر عقلا یہ کہ حاجت  
نقص ہر کہ جسکے ہونے پر یہ نقص رنہ ہو اور احتیاج غیر کی جانب مٹانی کمال ہے اور اللہ تعالیٰ کامل المصنعات  
بے احتیاج بدون تغیر ہے پس اسکے افعال بغرض نہیں ہو سکتے ہیں لہذا قال تعالیٰ ان اللہ لغنی حمید۔ اللہ تعالیٰ  
بالکل غنی ہے احتیاج محمود ہے۔ یہ وہم نہ ہو کہ اسکے کام بغیر حکمت و بقائدہ ہونگے۔ ہرگز نہیں بلکہ ہر فعل اسکا سرسرا  
حکمت کاملہ اور کامل النفع ہے اور یہ سب خلق کی طرف راجع ہیں اور خلق کا وجود و عدم اسکی ذات پاک کی نسبت  
کر کے یکساں ہے لہذا خلق کا کوئی حق اس پر نہیں ہے بلکہ اسی کا محض فضل ہی فضل ہے اور اسکے سوا کسی کوئی حاکم  
نہیں ہے مسئلہ سی و یکم از عقائد نسفیہ جب بندہ سے تصدیق و اقرار پایا جاوے تو کہے کہ میں مومن ہوں کیونکہ معنی  
ایمان کے یہی ہیں اور بندے مامور ہیں کہ مومن ظاہر ہو کر مومنوں کی جماعت میں شامل ہوں تاکہ انکے ساتھ  
محبت و ارتباط سے احکام اسلام و ایمان کے برتنے جاوین اور یوں نہ کہے کہ میں انشاء اللہ تعالیٰ مومن ہوں  
کیونکہ یہ تو کافر بھی کہ سلنا ہر مومنوں کو تردد اور ہیشانی ہوگی کہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ کس حال میں ہے۔ ہاں اگر  
اس سے کوئی کافر بوجھے کہ اب تم اللہ تعالیٰ کے صلح پانے والے بندہ دن میں سے ہو گئے اور اللہ تعالیٰ کے  
مقبول ہونے یا خاتمہ بخارا گروہ انبیاء عظیم السلام کے ساتھ ہر توبہ امور غیب میں انہیں انشاء اللہ تعالیٰ کہنا  
جائز ہے۔ مسئلہ سی و دوم۔ از نسفیہ کہ ایمان باس مقبول نہیں ہے۔ یعنی سکرات موت و سائنہ احوال آخرت  
کے وقت ایمان لانا مقبول نہیں ہے کیونکہ وہ ایمان بالغیب نہیں ہے اور اسوقت تو خواہ مخواہ ہر کافر مان جائیگا لیکن  
اسکو کچھ نفع نہیں ہے اور اس پر نام ہست متفق ہے کہ ایمان اباس مقبول نہیں ہے۔ بعض نے زعم کیا کہ توبہ وقت اباس  
کے مقبول ہے اور یہ غلط وہم ہے توبہ بھی مقبول نہیں ہے بلکہ توبہ تعالیٰ ولیست التوبۃ للذین یعلمون السیئات



جی اذاحضر احد ہم الموت قال انی تست الان الایہ پس ایمان و توبہ کوئی وقت الہاس مقبول نہیں ہے۔ اور صبح ہے کہ وقت باس رہے کہ غرغہ لگ جاوے اور ریت سے یاس ہو جاوے کہ وہی مردہ پر دقت طود آخرت ہو جائے اور لوگ گمراہ گئے کا دقت دیکھتے ہیں۔ قال المترجم گو باکہ روح کے جزم علوم و عقائد و کمالات کے لیے یہ جسم ہر ادر خلق پر دم ہونے کے وقت روح کو عقلی و نظری مشاہدہ ہے نہ اثر و نقش جزم پس روح اس فرمان کرامت سے بوجہ نزاع جسم کے خالی ہے اور جانتا بنفائدہ ہر فافہم و اسر تعالیٰ اعلم۔ مسئلہ ششم۔ از عقائد نسفیہ۔ واضح ہو کہ کسی گناہ کو ناجیز سمجھنا کفر اور شریعت الہی تعالیٰ سے مستحول کرنا کفر ہے اور کلمہ کفر کے ساتھ ہر دل لگی کرنا کفر ہے اور جو نشہ میں مست ہو اسکے کافر ہونے کا حکم نہ کیا جائیگا۔ مسئلہ سی و چارم۔ از نسفیہ اسر تعالیٰ سے نڈر ہونا کفر ہے اور اسر تعالیٰ سے مایوس ہو جانا بھی کفر ہے۔ اول بدلیل قولہ تعالیٰ ولایا من کرا اسر الا القوم الخاسرون۔ یعنی اسر تعالیٰ کے برتاوے جسکا انجام وحکت پوشیدہ ہے اثر اکثر ہو جانا اور یہ سمجھ لینا کہ میں بخت بدن بہ کافرون ہی کا کام ہے اور دلیل دوم قولہ تعالیٰ ولایئیس من روح اسر الا القوم الکا فرون۔ یعنی اسر تعالیٰ کی رحمت سے مایوس نہیں ہونے مگر وہی جو کافر ہیں۔ مومن ہر چند گناہگار ہو اسکو رحمت الہی سے مایوس نہونا چاہیے امید ہے کہ توبہ سے بخشہ سے اسداگر توبہ نصیب نہ ہوئی تو امید ہے کہ حسیہ ایمان لایا ہو وہ قادر مختار اسکو فضل و کرم سے بخشہ سے اور آخر اسکو اپنی رحمت میں داخل فرمادے گا منعا عقائد نسفیہ میں لکھا کہ خوف و امید کے درمیان ایمان ہے۔ قال تعالیٰ اعلوا ان امرشد بد الخاب وان اسر غفور رحیم۔ خوب آگاہ رہو کہ اسر تعالیٰ سخت عقاب کرنے والا اور اسر تعالیٰ نہایت بخشنے والا رحمت کرنے والا ہے۔ خوف و استعد رہونا چاہیے کہ اگر بالفرض ایک مسلمان کو دوزخ سے عذاب کیا جائیگا تو ڈرے کہ شاید وہ میں ہی ہوں اور اگر حدیث کا بیان سننے کہ اسر تعالیٰ نے بہت گناہگار کو جسکے پاس صرف کلمہ طیبہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ تھا بخشہ یا تو امید کرے کہ شاید وہ میں ہی ہوں۔ مسئلہ ششم۔ از نسفیہ وغیرہ مجتہد کہی چوک جانا ہے اور کہی ٹھیک حکم پا جانا ہے۔ قاری رحمہ نے کہا کہ تحقیق یہ ہے کہ جو مسئلہ اجتہادی ہو اس میں چار احوال ہیں اول یہ کہ اس مسئلہ میں اسر تعالیٰ کی طرف سے کوئی حکم معین نہ ہو بلکہ اسکا حکم وہ ہو جو مجتہد نے اپنی کوشش سے استنباط کیا پس اگر چار مجتہد ہوں اور مسئلہ میں ہر ایک کے اجتہاد میں دوسرے مجتہد سے متاثر حکم نکلا تو اس احتمال نہ کوہ کے موافق اس ایک مسئلہ میں چار حکم ہوئے اور چار دونوں حق ہوئے تو ہر مجتہد صواب پر رہا کسی سے عطا نہ ہوئی۔ اقول اگر کہا جاوے کہ اسر تعالیٰ تو عظیم ہر ادر اسکا علم صفت ازل ہر اسکے علم میں تو ہر در معلوم ہے پھر اس احتمال کے اہل سنت کے نزدیک کوہ معنی نہیں ہو سکتے ہیں جواب یہ کہ عبارت میں سہولت کردے ورنہ مراد یہ ہے کہ اسر تعالیٰ کو معلوم ہے کہ اسکے بندوں میں کفہ رتبہ سے آخر زمانہ تک اس دافعہ میں اجتہاد کریں گے اور انکی کوشش سے اتنے احکام نکلیں گے لیکن واضح رہے کہ یہ قول اسوجہ سے ضعیف ہے کہ اگر فرض کیا جاوے کہ کسی مجتہد کے نزدیک جو اد نکلا اور دوسرے کے نزدیک ناجواز تو دونوں ایک ہی چیز کی شان سے غیر معقول ہیں۔ پھر قاری رحمہ نے لکھا کہ احتمال دوم یہ ہے کہ حکم تو اسر کی طرف سے معین ہو لیکن اسر تعالیٰ کی طرف سے اسپر کوئی رہنمائی کی دلیل نہیں ہے بلکہ ایسی بہ حالت ہر جیسے کوئی اچانک کہیں سے دھیند پائیگا

مترجم کتاہر کہ یہ قریب باطل ہے دلیل قولہ تعالیٰ والدین جابد و انینا ننہیم سبلنا۔ کیونکہ جادوئی اسرار عام ہر کہ قتال  
بکفار بھی ضرور داخل اور سوائے اسکے جادو کے وجہ داخل ہیں اور کنسراس سے نہیں کہ ہمارے دعویٰ کے لیے  
دلائل یا اشارت نص ہے۔ احتمال سوم یہ کہ حکم معین ہے اور دلیل قطعی ہے۔ انول دریافت نہوا کہ دلیل قطعی سے کیا مراد  
ہے اگر یہ مراد ہے کہ اصول احکام شرعیہ میں اسکی دلیل قطعی موجود ہے اگرچہ وہ معلوم اتھی ہو تو اسہیں شک نہیں ہے بلکہ  
کلام مجتہد کے معلوم ہونے میں ہے اور جب مسئلہ اجتہادی مانا گیا تو ضروری نہ رہا جسکی دلیل قطعی معلوم ہو پس شاید  
مراد شق اول ہے و علیٰ ہذا یہ احتمال اور چارم احتمال در حقیقت واحد ہیں چنانچہ فرمایا کہ احتمال چارم یہ ہے کہ حکم معین ہے  
اور اسپر دلیل قطعی ہے۔ انول دلیل کا ظنی ہونا باعتبار ہم مجتہد کے ہر دورہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک قطعی معلوم ہے پھر قاری  
نے کہا کہ ان احتمالات میں سے ہر ایک کی طرف جانیوالے گئے ہیں اور مختار یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اسپر دلیل قطعی ہے  
اگر مجتہد نے اس دلیل کو پایا تو حکم صواب پایا اور اگر نہ پایا تو چوک گیا بلکہ مجتہد کو اللہ تعالیٰ نے فضل عظیم سے اس امر  
کا مکلف نہیں کیا ہے کہ وہ لامحالہ اس دلیل کو پاوے اور یہ اس جہت سے کہ دلیل مذکور ظنی فاسخ ہے اسی واسطے  
مجتہد جس سے چوک ہو چادے مندور ہوتا ہے۔ انول بعض نے کہا کہ مندور اسوقت ہے کہ اپنی کوشش پوری کر دی ہو  
میں کتاہوں کہ یہ قید کر رہے ہیں اسواسطے کہ جب مجتہد اسکو کما نو ہی معنی ہیں کہ اسنے جہد یلین کیا جسے مجتہد کے نام میں  
یہ شرائط متبرہین کہ زبان عربی و بلاغت ضروری و لغت سے واقف ہو اور موارد استعمال جانتا ہو اور کم سے کم  
آیات احکام و احادیث احکام سے واقف اور اصول فقہ و طریقہ استنباط وغیرہ سے ماہر ہو اور ناخن نسخ وغیرہ  
ضروریات سے آگاہ و بیدار ہو قاری رحم نے کہا کہ پھر اس مسئلہ کی دلیل کہ مجتہد سے کبھی چوک ہو جاتی ہے قولہ تعالیٰ  
نعمنا یا سلیمان انا یہ۔ یعنی واقعہ حکومت جو داؤد علیہ السلام کے سامنے پیش ہوا تھا اور داؤد علیہ السلام نے حکم  
کیا تو سلیمان علیہ السلام نے کہا کہ میں اس سے سوائے دوسرا حکم ان دونوں کے حق میں بہتر جانتا ہوں اور وہ بیان  
کیا تو داؤد علیہ السلام نے اسی کو اختیار کیا۔ یہ دلیل ہے کہ دونوں حکم باجہاد سے در نہ وحی ہوتی تو اس سے رجوع  
کے کچھ معنی ہوتے اور نہ تفہیم سلیمان علیہ السلام کی تخصیص موجد ہوتی۔ قال المترجم اسہیں تنبیہ ہے کہ کبھی مقدم سے  
متاخر کو بعض صورت میں فوقیت ہو جاتی ہے اور تفہیم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔ قاری رحم نے کہا کہ یہ بیان اس  
اقتقاد پر ہے کہ انبیاء علیہم السلام بھی اجتہاد کرتے ہیں اور کبھی ایسے چوک ہو جاتی ہیں بلکہ متنبہ کر دیے جاتے  
ہیں اور بعض نے کہا کہ چوک ہو جانا بیان ظاہر نہیں بلکہ دلیل قولہ تعالیٰ و کلا اتینا حکما و علما۔ یعنی ہمنے دونوں میں سے  
ہر ایک کو حکم و علم دیا تھا اس سے مفہوم ہے کہ ہر ایک حکومت میں صواب پڑھا اور خود قول سلیمان علیہ السلام بہتھلک  
میں اس سے بہتر جانتا ہوں تو حکم داؤد بھی حق تھا بلکہ حکم سلیمان اس سے بہتر و اولیٰ تھا۔ مترجم کتاہر کہ صحیح بخاری  
و صحیح مسلم میں حدیث ابن عمر رضی عنہما میں ہے کہ حاکم نے جب اجتہاد کیا پس حکم صواب پایا تو اسکے واسطے دواجر میں اور  
اگر اجتہاد کیا اور چوک گیا تو اسکے واسطے ایک اجر ہوا بلکہ آثار متواترہ معنی سے یہ امر قطعی ہے کہ سلف رضی اللہ عنہم  
اسی پر تھے کہ مجتہد کو مصیب و مخطی جانتے تھے اور باہم بعض کا بعض تنبیہ کرتا تھا اور یہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے

بدون نصب نفسانی کے تھا۔ بہر حال اس امر پر اجماع ہے کہ مجتہد سے اگر خطا ہوئی تو بھی وہ گنہگار نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ انبیاء علیہم السلام کو بعد انتظار و حجتی کے اجتہاد کرنا چاہیے یا اول ہی سے اجتہاد روا ہے پس قاری رحم نے لکھا کہ اکثر کے نزدیک تو انتظار و بغیر انتظار کے مطلقاً اجتہاد روا ہے اور علماء خفیہ کے نزدیک بعد انتظار و حجتی کے اجتہاد کرنا روا ہے یہی شیخ ابن الہمام نے تحریر میں اختیار کیا ہے۔ اور مسائرہ میں لکھا کہ انبیاء علیہم السلام کو راہ صواب پانا خواہ ابتدا میں ہو یا انتہا میں ہو ضرور ہے۔ شرعاً کتنا ہی پیچیدہ سوال ہے اجتہاد باقی ہے یا منقطع ہوا۔ اس مسئلہ میں بڑا اختلاف ہے علماء رضویہ کے نزدیک یہ ہے کہ کوئی زمانہ مجتہد سے خالی ہونا جائز نہیں ہے اور شیخ ابو اسحق زہری نے بھی اسی پر جرم کیا اور ابن قیم العیدمر سے منقول ہے کہ میرے نزدیک بھی یہی شمار ہے۔ اور علماء خفیہ کے نزدیک اور یہی امام نووی وغیرہ شافعیہ نے لکھا ہے کہ اجتہاد مطلق تو طبقہ امام ابو حنیفہ و مالک و شافعی و احمد کا تھا وہ منقطع ہوئے زمانہ ہوا اور اسکے بعد اجتہاد مقید ناقص قرار دیا جاتا ہے کہ ایک جماعت متاخرین کے علماء خفیہ میں سے ادنیٰ درجہ اجتہاد کو بھی امام حافظ الدین نسفی پر ختم کر دیا اور اس بحث کو انشاء اللہ تعالیٰ آخر میں لکھوں گا۔ اور واضح ہو کہ اجتہاد جیسے مسائل فروع علی میں جاری ہے وہ جیسے ہی بعض مسائل اصول اعتقادی میں بھی جاری ہے اور اس حصہ لطیفات میں اکثر مسائل اسی قسم کے ہیں جنہیں اجتہاد کو دخل ہے جیسے اصل کتاب فقہ اکبر میں اکثر مسائل وہ ہیں جو محکمات تعلیمیہ ہیں اور انہیں اجتہاد کو دخل نہیں مگر باستدلال باین معنی کہ استدلال شرعی سے منطقی سمجھ لیے گئے و لہذا جو کوئی قطعیات سے منکر ہو کافر ہے۔ پھر واضح ہو کہ ظاہر کلام امام ابو حنیفہ رحم ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت صفات میں جو کچھ مذکور ہوا از قسم قطعی ہے غیر از نیکو بعض میں ادراک عاجز ہے فعلی ہذا۔ ابان بامر عزوجل یہی اعتقاد ہے جو اسکی شان عالی شمائی صفات میں مذکور ہوا وہ بالکل مبائن ہے نام دوسری چیزوں کی نسبت افتقاد پس یہود و نصاریٰ کا ابان اللہ تعالیٰ پر نہوگا اور یہ جیسے امام رازی رحم نے مجسمہ فرقہ کی نسبت کہا کہ اسنے کبھی اللہ تعالیٰ کی عبادت نہیں کی بلکہ وہ اپنی خیالی جسمانی صورت کو پوجتا ہے ایسے ہی یہود و نصاریٰ مجسمہ لوگ ہیں بلکہ مجسمہ سے بہت سی باتوں میں کفر کی جانب بڑھے ہوئے ہیں کیونکہ نصاریٰ مثلاً جسمانیت کے احکام بنیاد جو رد کے مانند ثابت کرتے ہیں پاک ہے اللہ تعالیٰ ان گمراہوں کے بتان سے و لہذا اللہ تعالیٰ نے کتاب پاک میں یہود و نصاریٰ اہل کتاب کے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانے کا رد کر دیا بقولہ تعالیٰ قاتلوا الدین لا یؤمنون بالسرائر۔ یعنی جہاد کردان لوگوں پر جو اللہ تعالیٰ پر ایمان نہیں لاتے ہیں۔ پس انکا اقرار ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کو مانستے ہیں دروغ ہے انھوں نے اپنی خیالی صورت کا نام خدا رکھا ہے اور سمجھے معلوم ہے کہ اصل معرفت الہی غرضانہ ہے و لہذا امام ابو حنیفہ رحم نے کہا کہ ہم اللہ تعالیٰ کو جیسا چاہیے جانتے ہیں اور چونکہ پہچان سے ظاہر ہوا کہ اسکی شان نہایت عالی ہے تو عبادت اسکی کوئی جیسی چاہیے نہیں کر سکتا ہے و لہذا ابان و یا میں اللہ تعالیٰ پر جس شان پر حقیقت میں ہے اور ادراک تمام دہان محال ہے لہذا قاری نے کہا کہ شمس اللہ رحم نے فرمایا کہ مومنوں میں دو فرق ہیں ایک وہ کہ صفات الہی سبحانہ تعالیٰ میں غور کرتا ہے جو جہان کے کہ ہیں ایک جہالت سمائی ہوئی ہے اور دوم وہ کہ اسکو ایک نوع کا علم معرفت عطا کر دیا گیا ہے تو غیبت کو جانکر فوراً میں تو قنوت کرتا ہے اور اسکی خوبی ظاہر ہے کہ غیبت کو اعتقاد رکھنے کو جس سے جو اسکی ہستی سے ناامید ہو کر بیان کرنا ہے کہ عقل

کسی چیز کی موجب نہیں ہو سکتی پس جان عقل کو مجال نہیں وہاں حقیقت کا اعتقاد لازم نہیں اسکا معرفت ہر کامر حکم  
 اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہو وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے اور جو چاہتا ہے حکم دیتا ہے۔ قاری رحم وغیرہ نے ذکر کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ  
 نے فرمایا کہ میں بقدر اپنے علم کے سب پر ہوں اور اگر بقدر عقل ہوتا تو آسمان کو پہنچتا۔ جیسے قاضی ابو یوسف رحم نے  
 کہا کہ بقدر علم کے میں سب المال سے وظیفہ لیتا ہوں اور اگر اپنے جہل کے اندازہ پر لیتا تو دنیا بھر کے اموال لیتا  
 اور مجھے کافی ہوتے۔ مسئلہ سی و ششم عقل آئے معرفت ہے اور موجب و حقیقت اللہ تعالیٰ ہے اور عقل سے ایمان  
 واجب ہونا امام ابو حنیفہ رحم سے مراد ہے چنانچہ حاکم شہید رحم نے منتقی میں ذکر کیا کہ ابو حنیفہ رحم نے فرمایا کہ اپنے خالق  
 کے نہ پہچاننے میں کسی کو عذر نہیں ہو کہ اس کے کہ وہ آسمانوں و زمین و اپنی ذات وغیرہ کو مخلوق دیکھتا ہے۔ حاکم شہید رحم  
 نے کہا کہ ہمارے مشائخ اہل سنت و جماعت اسی پر ہیں حتیٰ کہ شیخ امام ابو منصور مازنی نے کہا کہ طفل عاقل پر اللہ تعالیٰ  
 کی معرفت واجب ہے اور جی بہت سے مشائخ عراق کا قول ہے اور بہت سے مشائخ نے اس میں خلافت کیا ہے بدلیل عموم  
 قولہ علیہ السلام رزق العلم عن ثلث ابھی حتی یبلغ الحدیث۔ یعنی میں سے تلمذ شروع ہر طفل سے یہاں تک کہ بالغ ہو آخر  
 حدیث تک اور شیخ ابو نعیم نے کہا کہ اسپر اتفاق ہے کہ طفل عاقل کا ایمان لانا صحیح ہے ہر جہر یہ حدیث سوائے ایمان  
 کے شرائع پر محمول ہے اور بالاتفاق طفل عاقل مثل بالغ کے ایمان کی طرف دعوت کیا جاوے۔ شیخ ابن الہمام رحم نے  
 کہا کہ یہی مختار ہے اور شیخ ابوالیسر بردوی اسی پر ہر ذکر والدہ ہوی۔ اور شیخ امام اشعری رحم نے کہا کہ نہیں واجب  
 ہے بدلیل قولہ تعالیٰ واما کنما معذب من حتی نبعث رسولا۔ پس رسالت پہنچنے سے پہلے عذاب نہوگا۔ قاری رحم نے  
 کہا کہ اظہر یہ ہے کہ رسالت پہنچنے پر عذاب و ثواب کا ترتیب ہے اور ایمان عقلی وہ ہے کہ اسکے فعل یا ترک پر ثواب یا  
 عذاب نہیں ترتیب ہے اور اسکے بعد لکھا کہ اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ جس شخص کو دعوت اسلام نہ پہنچے یا وہ حضرت  
 جیسی و حضرت مصطفیٰ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان زمانہ ندرت میں مر گیا تو ہمارے نزدیک اسپر عذاب ہوگا  
 اور اشاعرہ کے نزدیک نہوگا۔ مترجم لکھا کہ ثمرہ خلافت نقل کرنا بے موقع ہے بعد اس تحقیق کے کہ ایمان عقلی کے فعل  
 و ترک پر ثواب و عقاب ترتیب نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ مسئلہ سی و ہفتم۔ واضح ہو کہ معتبرہ سعادت و شقاوت ہے  
 جس پر خاتمہ ہو اور سعید کرنا یا شقی کرنا اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہے ہر پھر شقی کہی سعید ہو جاتا ہے اور سعید کہی شقی ہو جاتا ہے  
 یعنی جو شخص بالفعل سعادت ایمان سے بظاہر حال آراستہ ہو کہی متغیر ہو کر باطن طور کہ مرزد ہو کر شقی ہو جاتا ہے  
 اور جو بظاہر حال شقاوت کفر وغیرہ سے آلودہ ہو کہی سعید ہو جاتا ہے باطن طور کہ یقین ایمان و صالح اعمال سے  
 آراستہ ہو کر اسی پر خاتمہ ہوا۔ پس تغیر تو شقاوت و سعادت میں ہوتا ہے اور اشقاد و اسعاد جو صفات الہی عزوجل  
 میں انہیں تغیر نہیں ہے۔ شیخ ابوالحسن البکری رحم نے کہا کہ ایمان جب تلب میں داخل ہو جاتا ہے تو پھر سلب نہیں ہوتا  
 اور عارفین نے کہا کہ مرزد ہو جانا علامت اسکی ہے کہ وہ سعید نہیں کیا گیا۔ شاح عقائد نے کہا کہ اگر ایمان سے مراد  
 تصدیق و اقرار ہے تو یہ معنی بالفعل حاصل ہیں وہ بالفعل مومن ہے اور اسکو یہ بھی نہ کہنا چاہیے کہ میں انشاء اللہ تعالیٰ  
 مومن ہوں اور اگر ایمان سے مراد وہ چیز ہے جو پھر ظلال و نجات ترتیب ہے تو بالفعل اسکا یقین نہیں ہو سکتا بلکہ وہ



اللہ تعالیٰ کی مشیت پر ہر تو اس سنی میں وہ کہہ سکتا ہے کہ میں انشاء اللہ تعالیٰ مومن ہوں لہذا شیخ اشعری رحمہ کے نزدیک جس نے نئی الحال تصدیق پائی اسکا کچھ اعتبار نہیں جیسے کہ جس سے نئی الحال کفر پایا گیا اسکا بھی اعتبار نہیں بلکہ خاتمہ کا اعتبار ہے۔ قال القاری: پیچھے تحقیق یہ ہے کہ بندہ کے واسطے دو مقام ہیں ایک یہ کہ وہ ظاہر شریعت پر قائم ہو۔ دوم یہ کہ وہ مکاشفہ میں شروع ہو پس مقام اول میں تو مطلوب یہ کہ کسستی نہ کرے اور مقام دوم میں وہ عرض کرتا ہے کہ اے میرے رب مجھے ایسی حمد مطلوب ہو کہ وہ لائق جلال احدیت ہو اور نہ وہ شکر کہ لائق کمال صمدیت ہو اور نہ معرفت کہ لائق حضرت عظمت ہو کیونکہ یہ میری قدرت و طاقت نہیں ہے۔ مسئلہ سی و ہشتم۔ دیدار باری تعالیٰ جنت میں ملائکہ و جن و مورخون کو ہوا نہیں ہے۔ شیخ دہلوی رحمہ نے تکمیل میں لکھا جسکا خلاصہ یہ ہے کہ مشہور یہ ہے کہ ملائکہ کو دیدار نہیں اور نہ جن کو اور شیخ سیوطی رحمہ نے رسائل میں بھی لکھا کہ یہ صحیح نہیں کیونکہ شیخ ابو الحسن اشعری نے تصریح کی کہ ملائکہ کو دیدار ہے اور بیہقی رحمہ نے بھی تصریح کی اور احادیث نقل کیں اور بعض ائمہ متاخرین نے بھی ذکر کیا اور جنوں میں اختلاف کو گنجائش ہے کیونکہ امام ابو حنیفہ نے انکا نہایت کارنجات از عذاب ذکر کیا اور شاید بفضل انہی سے کسی وقت فائز ہوں اور عورتوں میں بھی اختلاف ہے اور فقہ یہ کہ انکو گاہے گاہے مثل دنیا کے ایام عید کے کہ بارعام و سبلی تام کا وقت ہے دیدار ہوگا نہ ایسے کہ عوام مومن کو صبح و شام یا عوام کو جمعہ و ایام میں ہوگا یہ حاصل کلام سیوطی ہے اور دہلوی رحمہ نے فرمایا کہ میں کہتا ہوں کہ عورتیں بھی مومنوں میں داخل ہیں اور انکا خارج کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ تجویز ہو سکتا ہے کہ غلطہ زہرا و خدیجہ کبری و عائشہ صدیقہ و دیگر ازواج طاہرہ و اہلبیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و مریم و آسیہ کہ کامل اور عارف ہونے میں بہت سے مردوں سے بڑھکر ہیں دیدار باری تعالیٰ جل شانہ سے محبوب و ممنوع رہنمائی یا عوام مردوں سے اس نعمت میں کمتر رہنمائی بلکہ عوام عورتوں سے ان عورتوں کو مستثنیٰ رکھنا چاہیے اور جن احادیث میں عورتوں کے لیے عید وغیرہ کے طور پر وقت بیان ہوا ہے اسکو عام عورتوں کے حق میں رکھا جاوے اقول و فی الحدیث اکمل من الرجال کثیرون ولم یكمل من النساء الا مریم بنت عمران و آسیہ امراۃ فرعون و فضل عائشہ علی النساء کفضل الزمیر علی سائر الطعام رواہ البخاری وغیرہ۔ یعنی مردوں میں سے تو بہتر سے کامل ہوئے اور نہیں کامل ہوئے عورتوں میں سے مگر مریم بنت عمران و آسیہ بی بی فرعون کی اور بزرگی عائشہ صدیقہ زہرا کی عورتوں پر ایسی ہے جیسے شریہ کی بزرگی باقی کھانوں پر ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے ازواج مطہرات کے حق میں فرمایا یا ایہا النسا ابیستن کا حد من النساء الایہ یعنی کلام قدیم میں قبل وجہ و مخلوقات کے تکلم فرمایا کہ اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بی بیان تم اور عورتوں کے مثل نہیں ہو اور احادیث و شواہد بہت ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور بھی سیوطی رحمہ نے لکھا کہ یہ تفصیل اس دیدار میں ہے جو جنت میں داخل ہونے کے بعد ہوگا اور رہا موقف قیامت تو اس میں دیدار حق غرض جل کسی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے حتیٰ کہ کافرون و منافقین کو بھی ہوگا لیکن کفار کی جماعت کو بعفت قہر و جلال ہوگا اور کفار بعد اسکے محبوب دائمی ہو جائیں گے شرح کہتا ہے کہ صبح یہ ہے کہ موت حشر میں کافرون کے لیے دیدار نہیں ہے مگر طور تجلیات ہے جسکو دیدار کہا ہے اور یہ ظہر عام بعفت قہر ہی ہوگا چنانچہ حدیث شفاعت میں انبیاء علیہم السلام کا قدر یہی ہے کہ آج ہمارا رب جل جلالہ ایسے

غضب میں ہو کر نہ کبھی ایسا غضب ہوا اور نہ ہو گا۔ لیکن انبیاء علیہم السلام کا یہ خوف و ادب ہر اگرچہ انبیاء علیہم السلام کے  
حائر ادب اور پر غور رحمت ہو گا جیسا کہ احادیث صحیحہ و آیات دلیل ہیں۔ مگر کافروں پر بعثت قمری ہو گا اور دوسے دیدار سے  
محبوب ہونگے بدلیل قولہ تعالیٰ۔ کلاً انہم عن ربہم یومئذ لمحجوبون۔ یہ صریح ہے کہ اس روز کفار محبوب ہونگے۔ اور اہم مالک رحم  
اس سے استنباط فرمایا کہ دلیل ہے کہ مومنین محبوب ہونگے۔ اور کافروں کے حق میں۔ لا یطعمہم اللہ اور لا ینظر الیہم اور اللہ کے  
بست نصوں میں کہ کفار دیدار صفات و تجلیات رحمت سے اور دیدار ذات غزل سے محروم ہونگے اور یہی صریح ہر دہش  
اعلم۔ پھر شیخ رحمہ نے دیدار خواب کا جو از وقوع بیان کیا اور لکھا کہ یہ درحقیقت شاہد قطعی ہے اور اگر وہ بار بھری ہو تو مثل  
نہیں بلکہ مثال دیکھو گا اور اللہ تعالیٰ کے واسطے مثل نہیں مگر مثال اللہ تعالیٰ نے بیان فرمائی ہے مثل قولہ تعالیٰ مثل نور کاشکوتہ  
یہا مصباح المصباح فی زجاجة الآل۔ اقول یہ کلام جملہات سنائی میں ہے۔ پھر دنیا میں بیداری میں آنکھوں سے دیکھنے کا  
مسئلہ ذکر کیا اور لکھا کہ سب کا اتفاق ہے کہ سوائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شب سراج کے کسی کے واسطے وقوع میں  
ہو اور آپ محمد بن و فقہاء و متکلمین و مشائخ و طریقت سب کا اجماع و اتفاق ہے اور کتاب معرفت میں فرماتا ہے کہ میں نے اولیاء اللہ  
میں سے کسی کو نہیں جانا کہ اسنے ایسے دیدار کا دعویٰ کیا ہو اور کسی ولی و شیخ سے اسکی حکایت صحت کو نہیں پہنچی ان  
بعضے مجہول لوگوں کی حکایتیں بیان کی جاتی ہیں اور یہ لوگ ایسے مجہول و بے نشان ہیں کہ انکو کوئی پہچانتا نہیں کہ کون  
دکب تھے و در مشائخ کا اتفاق ہے کہ جو ایسا دعویٰ کرے وہ جھوٹا اور گمراہ ہے یہ شخص تقریر شیخ رحمہ اللہ سے۔ شیخ رحمہ نے  
حوض کوثر کے بیان میں لکھا کہ ہر من آیا ہے کہ حوض کوثر کے پلانے والے حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ ہونگے جو کوئی آج  
انکی محبت کا پیاسا نہیں ہر شکل ہے کہ اسکو اس حوض سے قطرہ ملے اور روایات میں وارد ہے کہ حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ  
نے فرمایا کہ جسکے دل میں ابو بکر رضی اللہ عنہ کی محبت نہ ہو اسکو حوض کوثر سے ایک قطرہ پانی نہ دوں گا۔ مسئلہ سی و نہم۔ حضرت  
انکی نبوت میں کلام ہے۔ شیخ ابن حجر مصلحی رحمہ کی نسبت میں شیخ دہلوی نے کہا کہ اصح یہ ہے کہ خضرونی ہیں۔ پھر اس میں کلام ہے  
کہ وہ زندہ ہیں یا نہیں۔ تو باتباع مصلحی و غیرہ لکھا کہ بقول مشائخ صوفیہ و جمہور علماء وہ زندہ ہیں اور امام بن ساری  
و ابن المبارک و ابن جوزی و غیرہ نے انکی زندگی سننے انکار کیا۔ مترجم کتاب ہے کہ تفسیر میں میں نے مسئلہ بت توضیح سے  
نقل کر دیا ہے۔ مسئلہ نہم۔ شیخ رحمہ نے لکھا کہ اہل تحقیق کے نزدیک محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت عام ہمارا اجزا ہے  
عالم کی طرف ہے خواہ انس ہوں یا جن یا ملائکہ یا نباتات یا جمادات ہوں اور درخت و پھر و حیوانات آپ کی شہادت ہے  
اور سلام کرتے تھے اور جن آپ پر ایمان لائے اور قولہ تعالیٰ ارسلاک الاربعة للمعالمین۔ ملائکہ کو بھی شامل ہے اور اول  
واضح ہو کہ ملائکہ علیہم السلام کا شمول نہ اس حد پر ہے کہ دے ایمان لاویں اور زانیان نہ کریں بلکہ شمول ملائکہ سایہ رحمت  
میں ہو اور انکے وجود کی تکمیل ہر شے ملائکہ کو استعداد حصول نعمت دیدار کے سایہ رحمت میں ہو اور باعتبار زانیان فراموشی  
و فراموشی کے نہیں مقصود ہے کیونکہ عقائد نسبہ و غیرہ میں ہے کہ ملائکہ اللہ تعالیٰ کے بندے معصوم ہیں انکی شان سے  
فریاد ہوا کہ ہم انکی نہیں ہو اور جو حکم جس طرح ہوتا ہے اسی طرح اسکو بجالانے میں ہیں احتمال جو کہ کا وہاں مقصود نہیں ہے  
اور خلقت انکی نور سے جو جیسے جن کی پیدایش زبانہ آتش سے ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ملائکہ کو دیکھا

مسئلہ چل وچل۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج میں جناب باری تعالیٰ جل شانہ کو دیکھا پھر دو قول میں کہ بخشیم دل دیکھا یا بخشیم سر دیکھا اور شرح عقائد تقاضائی میں ہو کہ صحیح یہ ہو کہ بخشیم دل دیکھا اور قاری رحم نے اسکو نقل کر کے برقرار رکھا اور شیخ وکبوسی رحم نے کہا کہ ہر شخص قابل خطاب حقیقت نہیں ہوتا ہر حق یہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بخشیم سر دیکھا اور جہور صحابہ رضی اللہ عنہم اسی قول پر ہیں اور یہی صحیح ہو ورنہ دیدہ دل سے دیکھنا تمام احوال میں حاصل تھا کچھ خصوصیت شب معراج کی نہ تھی قالی النرجم بھی صواب ہو اور اللہ تعالیٰ اعلم۔ مسئلہ چل وچل دوم۔ ایمان مخلوق بربا غیر مخلوق ہو۔ قاری رحم نے اس مسئلہ کو لکھا کہ مشائخ سمرقند کے نزدیک مخلوق ہو اور مشائخ بخارا کے نزدیک غیر مخلوق ہو حتیٰ کہ بعض مشائخ بخارا نے اسکو کافر قرار دیا جو ایمان مخلوق ہونے کا قائل ہو اور لازم کیا کہ وہ کلام اللہ تعالیٰ کے مخلوق ہونے کا قائل ہو۔ واضح ہو کہ یہ مسئلہ عجائب میں سے ہے اور میں قاری رحمہ اللہ کے کلام کو تخصیص کے ساتھ لکھتا ہوں کہ فیصلہ استدلال میں غرض کرنے کے یہ جان لینا چاہیے کہ دونوں فریق مشائخ کے اس مسئلہ میں متفق ہیں کہ بندہ دن کے افعال مخلوق الہی ہیں اور اس مسئلہ میں متفق ہیں کہ ذات و صفات الہی ازلی قدیم ہیں۔ پھر مشائخ بخارا کی دلیل یہ ہو کہ لا الہ الا اللہ قرآن میں ہے اور محمد رسول اللہ قرآن میں ہے تو دونوں کلام اللہ میں سے ہوئے اور کلام اللہ غیر مخلوق ہے تو دونوں غیر مخلوق ہوئے اور یہی دونوں ایمان ہیں تو ایمان غیر مخلوق ہوا۔ قاری رحم نے کہا کہ یہی انکی انتہا ہے دلیل ہر مشائخ سمرقند نے اہل بخارا کو چل کی طرف منسوب کیا اور کہا کہ ایمان بالاتفاق تصدیق قلبی و اقرار لسانی ہوا ان دونوں میں سے ہر ایک بندہ دن کے افعال میں سے ہے ہر اور بندہ دن کے افعال بالاتفاق اہل اسند و الجماعہ کے نزدیک مخلوق باری تعالیٰ ہیں۔ مترجم کتاب ہر دلیل مشائخ بخارا کا جواب یہ ہو کہ لا الہ الا اللہ اور محمد رسول اللہ یہ دونوں کلام الہی ہیں لیکن ایمان یہ دونوں نہیں بلکہ ان دونوں کی تصدیق و اقرار عیس ان دونوں کے غیر مخلوق ہونے سے انکی تصدیق و اقرار کا غیر مخلوق ہونا لازم نہیں آتا جیسے قرآن کے غیر مخلوق ہونے سے اسکی تلاوت و قرأت کا اور تعلیم و علم کا غیر مخلوق ہونا لازم نہیں ہو علاوہ اسکے حق یہ ہو کہ ایمان نفس بہ کلام نہیں ہو بلکہ لا الہ الا اللہ کے معنی کو سچ اعتقاد کرنا یعنی الوہیت کسی میں نہیں سوائے اللہ کے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں حتیٰ کہ اگر قاری یا اردو میں کوئی تصدیق کرے تو مومن ہو جائیگا اور یہ یقینی ہو خوب سمجھ لینا چاہیے شیخ ابن الہمام رحم نے مسائرہ میں لکھا کہ کتاب الوصیہ میں نص کلام امام ابی حنیفہ رحم صریح ہو کہ ایمان مخلوق ہے چنانچہ وہاں امام رحم نے لکھا کہ ہم اقرار کرتے ہیں کہ بندہ مع اپنے تمام اعمال و اقرار و معرفت کے مخلوق ہے سو جب فاعل خود مخلوق ہوا تو اسکے افعال بدرجہ اولیٰ مخلوق ہیں اتنی مترجما۔ قاری رحم نے کہا کہ شیخ اشعری رحم نے حکایت کیا کہ جو لوگ اس جانب گئے کہ ایمان مخلوق حادث ہوا نہیں سے حادث محاسبی و جعفر بن حرب۔ عبد اللہ بن کلاب و عبد العزیز کی وغیرہم ہیں جو علماء نظر میں سے ہیں پھر کہا کہ اور امام احمد بن حنبل و ایک جماعت اہل حدیث سے منقول ہو کہ انھوں نے کہا کہ ایمان غیر مخلوق ہے شیخ ابن الہمام نے مسائرہ میں کہا کہ اسی طرف شیخ اشعری رحم نے بیان کیا ہے اور محصل توجیہ یہ بیان کی کہ ایمان دراصل صفت الہی ہیں سے ہے جو بدلیل قول المؤمن المؤمن۔ اور مومن جبکہ ایمان سے ہے تو ایمان حادث نہیں ہے۔ مترجم کتاب ہر سبب اس صورت میں کچھ غلط نہ ہونا چاہیے کیونکہ صفات کے

قدیم ہونے پر اتفاق ہو گیا مشائخ بخارا کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے اسم پاک المؤمنین میں صفت ایمان قدیم ہے اور مشائخ سمرقند کے نزدیک بندہ مؤمن کی صفت ایمان حادث ہے اور ان دونوں میں ظاہر فرق ہے۔ مسئلہ چل و سول۔ خواب و غفلت و بیوشی و موت کے ساتھ ایمان باقی رہتا ہے یا وجود یکہ ان چیزوں میں سے ہر ایک چیز ضد ہے تصدیق و معرفت کی ولیکن شرع نے تصدیق و معرفت باقی رہنے کا حکم دیدیا بیان شک کہ خود آدمی ان دونوں کو باطل کرے کسی ایسے امر سے کہ شرع نے اس امر کو منافی تصدیق و معرفت ہونے کا حکم دیدیا ہے تو اس وقت البتہ ایمان کا حکم مرتفع ہو جائیگا اور اسپر جماع ہے اور واضح ہو کہ حدیث میں ہے کہ لا یرئی الا زانی من یرئی و ہو مؤمن الا یعنی زانی زانی نہیں کرتا جب کرتا ہے اس حالت میں کہ وہ مؤمن ہے اور نیشیل فرمائی کہ جیسے دونوں باتھوں کی گتھی ہوئی انگلیان علیحدہ ہو جاتی ہیں پھر بعد کو داخل ہو جاتا ہے اور یہ زجر اسکے زوال نورین ہے مسئلہ چل و چارم۔ مقلد جسکے پاس دلیل سے استنباط نہیں ہو سکا ایمان صحیح ہے امام ابو حنیفہ و سفیان ثوری و مالک و ازاعی و شافعی و احمد و عامرہ نقی و محمد بن جهم اللہ تعالیٰ نے کہا کہ عقائد میں مقلد کا ایمان صحیح ہے ولیکن وہ استدلال کے ترک کرنے سے گنہگار ہے بلکہ بعض نے اسپر جماع نقل کیا ہے۔ پھر اظہر وہ ہے جو شیخ ابو الحسن الرستغنی و ابو عبد اللہ الحلی نے کہا کہ شرط یہ نہیں ہے کہ ہر مسئلہ کو بدلیل عقلی دریافت کرے بلکہ جب اپنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بدلائل معجزہ جان لیا کہ آپ برق بین ہیں اپنے اعتقاد کو آپ کے قول پر مبنی کیا تو اس قدر صحت ایمان کے لیے کافی ہے اور استدلال ترک کرنا یہی مراد جمہور ہے کہ یہ بھی متروک کرے۔ قاری رحم نے کہا کہ استدلال تو اسی واسطے ہے کہ انجام کو اس سے تصدیق حاصل ہو سو جب وہ مقصود کو پہنچ گیا اور تصدیق پا گیا تو مطلب حاصل ہو گیا اب اگر دریدہ و سبب استدلالی معدوم ہو تو کچھ حرج نہیں ہے اور تحقیق یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مومن غماز کیا ہے ایسے شخص کو جس نے آپ پر صدق کی گواہی دی اور جو اللہ تعالیٰ کے یہاں سے لائے سب کو مانا اور مسائل اعتقادی میں آپ انکو دلائل عقلی تعلیم کرنے میں مشغول نہیں ہوئے اور اسی طرح صحابہ رضی اللہ عنہم نے زبیبوں و تبیطوں کا ایمان قبول کیا باوجودیکہ دے موی عقل کے بعد سے ذہن کے سمجھنے اور اگر یہ ایمان ہوتا تو ضرور ہے کہ دو باتوں میں سے ایک میں مشغول ہوتے یا تو انکو استدلال عقلی تعلیم کرتے اور اپنا ایسے لوگوں کو متنبہ کرتے جو متنبہ کرنے میں ہوشیار اور مناظرہ کے طریقہ خوب جانتے ہوتے پھر جب وہ انکو اس طرح تعلیم کر لیتے تب انکے مومن ہونے کا حکم کرنے جیسے منزلہ کہتے ہیں کہ اس طرح علم استدلالی حاصل کرے کہ مخالفین کے ساتھ معقول تقریر کرے و ہر شک و شبہ کا جواب دے سکے تب مومن ہے پس یا تو دے اس طرح انکو استدلال تعلیم کر کے تب مومن ہونے کا حکم دینے یا انکے ایمان لانے سے اعراض کرتے اور جب متواتر علوم ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے ایسا نہیں کیا اور نہ جو انکے قائم مقام ہوتے آئے آج تک کسی سے یہ نہیں کیا تو صاف ظاہر ہے کہ منزلہ وغیرہ استدلال عقلی کی اس طرح ایمان میں شرط کرنے میں باطل ہے کیونکہ یہ خلاف اصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و فعل صحابہ کرام و تابعین عظام دائرہ انام ہر علاوہ برین بارے بعض اصحاب نے کہا کہ مقلد کو ایک قسم کا علم حاصل ہے کیونکہ جب تک اسکے نزدیک یہ امر متفق نہیں ہوا کہ غصب صادق ہو تب تک اسکی خبر میں اسنے تصدیق نہیں کی اور ایک شخص کی خبر یا جو منزلہ ایک شخص کے ہو اگرچہ وہ براہ خبر کے محض ہے ولیکن جب اسکے نزدیک وہ صادق ہے اور واقع میں



یہی صادق ہو تو اس تصدیق سے وہ ہنزلہ عالم کے ہو گیا اور اسکا اعتقاد بدلیل صحیح بنی ہو گیا۔ اور جس شخص کو دعوت اسلام نہیں پہنچی اور کسی مسلمان نے اسکو دین کی دعوت کی اور بیان کیا کہ اللہ تعالیٰ نے رسول برحق مبعوث فرمایا جس نے ہکو اسلام پہنچایا اور معجزات اسکے ہاتھ پر ظاہر ہوئے اور یہ سب صحیح ہیں اور اس بے خبر نے اسکی تصدیق کی اور بدون تامل و فکر کے اسکی بات مان لی تو ایسے مقلد میں ہمارے اور اشاعرہ کے درمیان اختلاف ہو اور جو کوئی شخص کہ مسلمانوں کے درمیان میں پیدا ہوا اور پھر حاتوہ ایک استدلال کے ساتھ ہر اسکا ایمان مثل بے خبر از دعوت کے نہیں ہر اگرچہ وہ عبارت آرائی بطریق مناظرہ کر نیا دون کے نہ کر سکتا ہو تو اس میں ہمارے و معتزلہ کے درمیان خلافت ہو۔ اور صواب صحیح وہ قول ہو جسپر عامہ اہل علم میں کہ ایمان فقط تصدیق ہو جس نے ایمان کی بات کی تصدیق کی تو صحیح ہوا کہ وہ ایمان لایا اور صحابہ رضی اللہ عنہم ان شہروں کے عوام کا ایمان قبول کرتے تھے جبکہ عجم میں بزور شمشیر فتح کیا تھا اور خلافت تو اس میں گنجائش رکھتا ہو کہ جو ہٹار کی چوٹی پر پیدا ہوا اور پھر حاتوہ اسنے علم اسکے پیدا کرنے واسطے میں کچھ بھی غور نہ کیا اور رہا وہ کہ جو مسلمانوں کے شہروں میں پیدا ہوا اور اسنے اہل علم و فہم کی تسبیح سے اللہ تعالیٰ کی قدرت پر کسب پر محمی تودہ تقلید سے خارج ہو چنانچہ اعرابی سے کہا گیا کہ تو اللہ تعالیٰ کو کیسے پہچانا اسنے کہا کہ میں گنتی تو اونٹ پر دلالت کرے اور آثار و نشان تہم چلنے واسطے پر دلیل ہو پھر یہ آسمان بلند اور یہ زمین کے صنم آ رہند کیون نہیں اپنے خالق عظیم خیر بر دلالت کرینگے۔ قاری رحم نے کہا کہ ہاں اگر ایک شخص ایسا ہو کہ اسنے اس طرح تقلید کا پتہ اپنے گلے میں ڈالا کہ میں نے اس کئے واسطے کی بات مانی اگر یہ سچ ہو تو حق ہو اور اگر جھوٹ ہو تو باطل ہو اسکا دبا ل کئے واسطے پر ہو گا تو ایسا مقلد بلا خلافت مومن نہیں ہو کیونکہ اسکو اپنے ایمان میں شک ہو۔ شرح کتبا ہو کہ توضیح اسکی یہ ہو کہ ایمان تو اعتقاد ہو خواہ وہ استدلال سے آ جاوے یا کسی کے کئے سے معلوم ہو مگر جم جاوے پس جب اسکے دل میں جم گیا کہ بات یوں ہی ہو تو اعتقاد ہو گیا لیکن یہ جم جانا اسطرح ہو کہ اب خود جم جاوے حتی کہ اگر کئے والا بھی نہ مانے تو مقلد اسکو مانگا بخلاف اسکے ایک شخص کے دل میں وہ بات خود سچ ہو کر نہیں جمی ہر بلکہ اسوجہ سے جمی ہو کہ خدان شخص اسکو کتنا تھا حتی کہ اگر وہ کئے کہ نہیں تو اسکے دل سے نکل جاوے تو اس صورت میں یہ تصدیق اس شخص کی ہر کچھ حق اعتقاد نہیں ہو پس ایمان بھی نہیں ہو فانہم۔ قاری رحم نے لکھا کہ بعض کے نزدیک مسائل اعتقادی کو اپنے دلائل سے پہچان لینا برعناقل بالغ پر فرض ہو مثلاً عالم حادثہم اور باری تعالیٰ اسکا خالق غزوجل ہو تو نظر کرنا واجب ہو اور تقلید نہیں جائز ہو اور اسی کو امام رازی و آمدی نے ترجیح دی اور مرد نظر سے یہ کہ اجمالی دلیل سے اسکو یہ ثبوت جم جاوے اور رہی دلیل تفصیلی کہ جس سے منکرون کے شبہات و ازام کو دفع کر سکے تو یہ فرض کفایہ ہو۔ رہا جو شخص ایسا ہو کہ غرض استدلال سے اسکے دل میں شبہ پیدا ہونگے تو اوجہ یہ کہ اسکو استدلال میں نظر ممنوع ہو چنانچہ بیقی رحم نے کہا کہ امام شافعی و غیرہ کا علم کلام سے منع کرنا کمزور لوگوں پر شفقت کی محبت سے ہو کیونکہ طعن عقل کی محبت سے شاید انکی مراد کو نہ پہنچیں کو مگر وہ جو جاوین اور آثار خانہ میں ہو کہ ایک جماعت نے علم کلام میں اشتغال کر دہ جانا ہو اور ہمارے نزدیک اسکی

نمازیں یہ ہر کہ وہ مناظرہ و مجاہدہ کے ساتھ مکروہ ہر کید نہ اس سے فتنہ و بدعت اُسبحری ہر اور جیسے ہوئے عقائد میں  
 پر اُگندگی پیدا ہوتی ہر یا اس وقت مکروہ ہر کہ مناظرہ کم فہم یا کم معرفت ہو یا طالب حق نہ ہو بلکہ غلبہ کا خوابان ہو اور ہر  
 اسد تعالیٰ کی معرفت و توحید اور معرفت نبوت و اسکے تعلقات تو یہ فرض کفایہ ہیں۔ شیخ ابن الہمام کی شرح ہر ایہ میں  
 کہ قول ابو یوسف رحمہ کا کہ منکلم کے پیچھے نماز نہیں جائز ہر تو ہو سکتا ہر کہ مراد امام ابو یوسف رحمہ کی وہ ہو جو امام ابو حنیفہ رحمہ  
 نے تقریر کی جب اپنے بیٹے حماد کو کلام میں مناظرہ کرنے دیکھا تو اسکو منع فرمایا پس حماد رحمہ نے عرض کیا کہ میں نے آپ کو  
 کلام میں مناظرہ کرتے دیکھا اور آپ مجھے منع فرماتے ہیں تو فرمایا کہ ہم مناظرہ کیا کرتے ہیں سکون سے کہ گویا ہمارے  
 سروں پر چڑیاں ہیں اس خوف سے کہ ہمارا مقابل لغزش نہ کھادے اور تم اس نیت سے مناظرہ کرتے ہو کہ تمہارا  
 مقابل پھسل جاوے اور جس نے اپنے مقابل کی لغزش چاہی تو اسکا کفر جاہل اور جس نے اسکا کفر چاہا تو خود کافر ہوا  
 پس یہ خون تو تنوع ہر۔ قال المترجم حاصل مذاہب جو اس مقام پر نقل کئے ہیں یہ ہیں ایک مذہب سننلہ یہ ہر کہ مسائل  
 اعتقاد یہ ہیں سے ہر مسئلہ بدیل عقلی اسطرح جانے کہ اسکو خصوم و منکرین کے ساتھ باخود و جہت اُطرح ممکن ہو کہ ہر شبہ کسی  
 قسم کا اسپر وار و کرین اسکو حل کر دے حتیٰ کہ اگر اسکو اسطرح کا علم حاصل ہو تو اسکے ایمان کا حکم نہ دیا جائیگا۔ دوم مذہب  
 اشعری کہ صحت ایمان کی شرط یہ ہر کہ ہر مسئلہ مسائل اعتقاد میں سے بدیل عقلی معلوم کرے لیکن اسکو دل سے جان ہر  
 ہر اور یہ شرط نہیں کہ زبان سے تقریر و مناظرہ میں کمال ہو۔ پھر جو کوئی نظر استدلالی ترک کرے وہ اشعری رحمہ کے نزدیک  
 کافر نہیں ہر جو اسکے کہ تصدیق موجود ہر لیکن غاصی ہر اور اسد تعالیٰ کی شہادت کے تحت میں ہر جیسے اور گنہگار میں جو  
 عذاب کرے اور چاہے عفو کرے اور اسکا انجام کار جنت ہر۔ قاری رحمہ نے کہا کہ صحت ایمان کی شرط واجب یہ استدلال  
 ہوا تو سحر تارک اسکا مومن کیونکر ہو گا مگر اگر مراد صحت کمال ایمان ہو یعنی کمال ایمان بدون نظر استدلالی نہیں ہر اور  
 صورت میں اشعری کا مذہب موافق ہر اور اسکے ہر سوم مذہب تہو کہ ایمان تقلید بدون استدلال کے صحیح ہر اور چہ نزدیک  
 استدلال سے وہ عامی ہے یہ مذہب امام ابو حنیفہ رحمہ و ثوری و مالک و اشعری و شافعی و احمد و عاصم فقہاء و محدثین کا ہر قال  
 المترجم شاید فرق مذہب اشعری اور جمہور کے در بیان یہ ہر کہ جمہور کے نزدیک ترک استدلال سے خواہ کسی قسم کا استدلال  
 ہو محل یا مفصل اسپر گناہ ہر اور تقلید صحیح ہر پس مومن کا ثواب حاصل ہو گا اور اشعری کے نزدیک ہر مسئلہ کے ترک  
 استدلال عقلی و اجمالی ہر گناہ ہر اور تقلید صحیح نہیں ہر اور اسی کو امام رازی و اندلسی نے مرجع قرار دیا ہر و اسرا علم مذہب  
 چارم جو کہ قاری رحمہ نے بطریق تحقیق بیان کیا کہ جس شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو برحق رسول جانکر مانا اور  
 جو کچھ آپ اللہ تعالیٰ سے لائے سب کی تصدیق کی اور یہ دل کی تصدیق ہر تو وہ مومن ہر خواہ یہ تصدیق اسکو استدلال  
 حاصل ہوئی یا بدون استدلال حاصل ہوئی ہو۔ مترجم کتا ہر کہ حق یہ ہر کہ امام ابو حنیفہ رحمہ و اسکے ساتھ اسکے انفقنا  
 و محدثین سب اسی پر متفق ہیں کہ یہ تصدیق جو نہ ہوئی میں ایمان ہر اور ایمین کلام نہیں ہر و لیکن سوال یہ ہر کہ ہر سطح  
 وہ شخص کہ نظر استدلال بطریق حق رکھتا ہر اور ہر سطح وہ شخص کہ بطریق تقلید مانتا ہر دونوں میں فرق ہر اور یہ تو صریح  
 آیات میں و احادیث میں بیان ہر پھر جس شخص نے نظر استدلالی حاصل نہ کی وہ گنہگار ہر یا نہیں کہ نہ ہر شخص کو دیانت

تفہم حاصل نہیں ہوتا امام اعظم رحمہ اللہ کے ساتھ کے اماموں و محدثین کے نزدیک وہ گنہگار ہوا سکو دین کو سزا  
تفہم حاصل کرنا چاہیے تھا اور وہ سند در نہ رکھے جا دینگے۔ پھر واضح ہو کہ تفہم استدلالی دلائل عقلیہ میں  
بیان رسالت و وحی حق ہر تو زعم کیا گیا کہ قرآن کا حق ماننا موت ہوا اللہ تعالیٰ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ماننے پر تو  
قرآن سے اللہ تعالیٰ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچانا دوران ہو گا لہذا اللہ تعالیٰ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچانا بابل  
عقلی ہر تو زعم کیا گیا کہ حق تربیت تو یہ ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعثت رحمت پر لوگوں کو اپنی رسالت برحق سے  
آگاہ کیا اور معجزات فہرات سے صدق روشن ہوا تو آپ نے جس طرح اللہ تعالیٰ کی شان ذات و صفات میں اعتقاد حق  
چاہیے تعلیم فرمایا اور قرآن پاک اللہ تعالیٰ کا کلام سنایا جس میں معارف و عقائد و توحید سب نہ کو رہیں پس زعم  
کرنا بے لگے جو دور گمان کیا وہ باطل ہر وہ توحید ہو کہ دونوں میں سے ہر ایک موت و معروف علیہ ایک ہی جہت  
ہو اور بیان ایسا نہیں ہر پس صواب وہ ہر جو امام مستغنی و علمی سے نہ کو رہا اور کوئی شک نہیں کہ معارف اکبرہ میں  
عقلی استدلال بالکل ننگ و عقل عاجز ہوا اور اس سے یہ وہم ہو کہ عقل تو آلہ معرفت ہو کیونکہ عقل آلہ معرفت اور بڑی نعمت  
و اتی ہو لیکن آلہ ہو کہ جو معارف کلام اللہ و احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں بیان ہیں آگاہ عقل کے ذریعہ سے  
سمجھا و یقین کیا جاتا ہر اور جو لوگ عقل سے بے نصیب ہیں اور جو اس میں چاہے کتنے ہی ہوشیاز کار یگر و مناع ہوں  
وہ بد بخت ہیں کہ وہ معارف اکبرہ و توحید کے وفاق میں سخت جاہل گمراہ ہونگے اور اگر جو اس کے بڑے نیز و قوی ہوں  
تو متاعی میں بڑے مہر اور دنیاوی آرایش و تدبیر میں بڑے لائق فائق ہونگے ہزاروں طرح کی کلین و منقبتیں اس کے  
ذریعہ سے ظاہر ہونگی و لیکن انجام کی راہ سے یہ سب برباد و خواری لازم ہر کیونکہ اس سب کا نفع مادم مرگ ہر اور  
زبست دنیاوی نثار ہر۔ جب یہ معلوم ہوا تو جان لینا چاہیے کہ عقائد حقہ و معارف توحید سب اللہ تعالیٰ کے کلام  
قدیم سے ماخوذ ہیں پس وہ اللہ تعالیٰ کے کلام سے استدلال کر کے حاصل کرے اور یہ علم سے ہر ع کہ بے علم توانا  
مشناخت و ادراغور کر دے کہ کلام الہی قدیم و حق ہر اور جو کوئی عقلی تقریر بتا دے یہ تقریر و کلام حادث و ناقص و بیج ہر تو بڑا  
جاہل جو گاہر اعتبار کرے اور کلام قدیم سے اسکو مقدم کرے پس اماموں و فقہاء و علماء اور شیخ ابوالحسن اشعری  
و غیر ہم سب کے اور پر گمان نیک ہر کہ اصلی مقصود ان بررکان اہل سنت و جماعت کا یہی ہر جو نہ کو رہا صرف خلافت  
اسی قدر ہر کہ جمہور کے نزدیک مقلد کا ایمان جبکہ اسکو تصدیق حاصل ہر صحیح ہر اگر چہ اسنے علم استدلالی کی یاقوت جوہری  
تو اس سے گنہگار ہر کہ اسنے اوقات دنیا میں سالکان کی اور شیخ ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ کے نزدیک اسکا ایمان بروج  
کمال نہیں اور ہر عقیدہ کی نسبت ترک استدلال گناہ ہر لیکن وہ مومن ہر مان اگر اس مقلد کی یہ کیفیت ہر کہ اسنے  
عالم کی بات پر عقیدہ کیا اس طرح کہ بات مان لی اور دل میں اس طرح نہیں جمی کہ تصدیق جو بلکہ یہی کہ اگر یہ دروغ ہر تو اسکا  
و بال کئے دے ہر ہر تو بعض یقین سے بے نصیب اور سب کے نزدیک مومن نہیں ہر۔ یہ منہج کے نزدیک صواب  
و اللہ تعالیٰ اعلم۔ مسئلہ چہل و چہم۔ جادو اور جہنم بد یعنی تقریر ہمارے نزدیک حق ہر اور اس میں معتزلہ نے خلاف کیا  
اور یہ خلاف ان لوگوں کا اس بنا پر کہ ان جاہلون نے جو اس کی سخت میں قرآن و احادیث کی تاویل بجا طور پر کی

اور حدیث میں ہے کہ العین حق چشم بھیک ہے۔ رواد الامام احمد والبخاری مسلم وابن ماجہ وابوداؤد عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ  
 اور ایک روایت میں اس قدر زیادہ ہے کہ وان العین لتدخل الرجل القبر والرجل القدر یعنی چشم بد ڈال دیتی ہے آدمی کو قبر میں  
 اداوت کو ہانڈی میں۔ یعنی اثر بد اسکا بھانگ ہے کہ مانند سم قائل ذہر لائل کے اسنے تعالیٰ اسکے پیچھے موت پیدا کرنا ہے  
 اور روایات اس باب میں بہت ہیں اور ایک حدیث میں ہے کہ السحر حق۔ جادو بھیک ہے اور اسی پر دھالت کرتا ہے خود  
 و ما انزل علی الملکین بابل ہاروت وماروت۔ اور خود تعالیٰ من شرائع الفانیات فی القدر۔ اور ترجمہ کتاب ہے کہ قاطع دلیل  
 یہ ہے کہ قرآن میں اسنے تعالیٰ نے یہودیوں کو ماست کی کہ جسکا حاصل یہ ہے کہ ان لوگوں نے توریت و شریعت کو چھوڑ کر  
 بابل کا جادو سیکھا اور یہودیوں میں سے کسی نے اس سے انکار نہیں کیا۔ اور جو شخص منکر ہو کتاب ہے کہ وہ خیال ہے جو جادو  
 سے منجیل ہوتا ہے دلیل خود تعالیٰ خلیل الیہ من عہدہ اناسی۔ یعنی موسیٰ علیہ السلام کو منجیل ہونا تھا جادو گردوں کے جادو  
 کے سبب سے کہ وہ لکڑیوں و رسیوں کے آڑو ہے چلتے ہیں۔ تو یہ خیال تھا۔ جواب یہ کہ منکر نے معنی نہیں سمجھے کیونکہ  
 جادو کے سبب سے ہونا تھا نہ کہ جو بھرا اسکا اثر موسیٰ علیہ السلام پر یہ تھا کہ انکی نظر سے خیال میں ہی معلوم ہونا تھا کہ  
 آڑو ہے چلے آئے ہیں اور خود دوسری آیت میں مذکور ہے کہ و اسرہم و جادو اسے عظیم۔ یعنی جادو گردوں نے اپنے جادو  
 سے لوگوں کو بہت خوفناک کر دیا اور ہر سخت جادو لائے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ صناعتی سے جس طرح مغرر کتے ہیں کہ  
 پارہ بھرا تھا کہ آفتاب کی تازت سے دے بل کھاتے تھے یہ ایسی چیزیں کہ جس سے لوگ ایسے سخت خوفناک  
 ہوں یا سحر عظیم کہا جادوے یا موسیٰ علیہ السلام کے مانند پیغمبر جس نے عصا سے موسیٰ کے مثل آڑو ہا دیکھا اور خود ہاتھ  
 تجربہ کیا تھا وہ در جادوے حالانکہ خیفہ موسیٰ صرح ہے۔ مترجم کتاب ہے کہ بنارس میں مجوس کا ایک خندق شیطیل و دیک بنا  
 اور اسکو آگ سے بھرا اور جب کوئلہ سرخ ہوئے تو اس میں کود کر برابر آسپر دوڑنا اور اس کے ساتھ عموما عوام کے لڑکے خواہ  
 سلمان ہوں یا ہندو ہوں یا مرد و جوان ہوں کو دکر دوڑنا بھر دنت معبود کے بعد ان لوگوں کا اعلان کرنا کہ خبردار  
 کوئی نہ جانا کہ اب تک کھول دی گئی جو جائیگا جل جائیگا یہ واقعہ مشہور و معائنہ ہر جس میں ہزاروں نصاریٰ بھی حاضر تھے  
 عبدالحق بدایونی نے انگوٹھی باہر پھینک دی اور مطالبہ کے وقت صاحب مکان کے طاقتور پڑا رنگی بھانڈے سے  
 آگے بیچ سے برآمد ہوئی اور اسی عبدالحق نے بچوں کے ہاتھ میں کنکریاں بند کیں جب بچوں نے ٹھکی کھولی تو ٹھکیا  
 تھیں پھر دے اصلی حالت پر ہو گئیں اور مانند اسکے مشاہدہ و متواتر معروضات ہیں اور تحقیق اسکی ترجمہ کی تفسیر آرد  
 کہ جامع التفسیر ہے اسکی تفسیر سورہ طہ میں شیخ ابن العزلی رحمہ اللہ کے قول سے لکھی ہے۔ واضح رہے کہ جادو سے  
 ماہیت کا منتقل کرنا ممکن نہیں ہے اگرچہ آثار غیر خیر کے ممکن ہیں بدلیل آنکہ جادو گردوں نے فرعون سے کہا کہ ہم کو انعام  
 دے گا اگر ہم غالب ہوں پس اگر دے جادو سے کنکریوں کو اشرفیان و جواہرات بناتے تو کچھ حاجت نہ تھی اور جب  
 انھوں نے عصا سے موسیٰ علیہ السلام کو حقیقت میں مغلوب ہو کر آڑو ہا دیکھا جس نے انکی رسیاں و کنکریاں ہضم  
 کر لیں تو قطعی یقین کیا کہ قدرت حضرت باری تعالیٰ جل شانہ ہر آدمی شخص بے شمار اسکو سول برق ہے اور اسکی  
 قدرت سے انکو اپنی جان کی پرمانہ سولی کہ فرعون نے سرخپہ اعضاء کاٹ کر پارہ پارہ کرنے و سولی دینے کی تدبیر



اور وہ انکو آسان بھی بالکل شخص منکر ہر وہ بلا دلیل بوجہ غلبہ حواس کے منکر ہر اور وقائع محسوسات کو دیکھ کر تجربہ اور  
 اگر اسکو معلوم غیر محسوس کا حاصل ہوتا تو اسکا یہ تجربہ منع ہو جاتا اور وہ معلوم کرتا کہ ہاں جادو شعیبک تو ہر دیکھن انسان  
 کے لیے یہ کمال نہیں بلکہ زوال و خست کی طرف لانیا والا ہر اور فرشتہ خلعت سے دور تر کے قیطانی ذلت میں ڈالنے  
 والا ہر لہذا شرح حق و اسلام برق میں سحر سے سخت مانعت کی گئی ہر کیونکہ انسان اس چند روزہ زندگی کو غنیمت سمجھے  
 اور آخر بیان سے فنا ہر پھر اگر اسے اس زندگی میں عروج کمال کو حاصل کیا تو مر جاتا اسکو فرشتے مبارکباد دیتے ہیں  
 اور آئندہ وہ دوام عروج میں ہر اور اگر اسے راہ بھول کر سحر وغیرہ حقیض زحالی میں ڈالا تو شیاطین کے ساتھ لعنت  
 میں مردود ہر اور آئندہ وہ دوام حقیض و ذلت میں ہر۔ قاری رحم نے نقل کیا کہ ہمارے بعض اصحاب سے مروی ہر کہ سحر  
 کفر ہر توشیح ابو منصور ماتریدی رحم نے فرمایا کہ مطلق ہر سحر کا کفر ہر نامراد نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر اس سحر میں ایسی بات ہو جس سے  
 شرائط ایان میں سے کوئی شرط جاتی ہو تو کفر ہر ورنہ کفر نہوگا۔ پھر اگر ساحر نے سحر سے ایسا فعل کیا جس سے آدمی ہر جادو  
 یا بیمار ہو یا مرد و اسکی عورت کے درمیان جدائی ہو جاوے گریہ ساحر شرائط ایان میں سے کسی چیز کا منکر نہیں ہر توڑ  
 کافر نہ کیا جاوے ولیکن اسنے ملک میں فساد پھیلا یا ہر لہذا ساحر مرد و عورت ہو قتل کر دے جادوین اور اگر ساحر  
 ایسا سحر کرتا ہر جو کفر ہر تو وہ مرتبہ جیس مرتبہ قتل کیا جاتا ہر عورت قتل نہیں کی جاتی ہر۔ یہ تو نوی رحم نے صاحب الاشاد  
 سے نقل کیا ہر۔ قاری رحم نے آخر کتاب میں نقل کیا کہ ظہیر بہ میں ہر کہ ساحر جب معلوم ہو گیا کہ یہ ساحر ہر قتل کیا جاوے  
 اور اس سے توبہ نہیں کرائی جائیگی مینے توبہ کر کہ اب سحر نہ کرونگا یہ نہیں کیا جائیگا اور یہ مراد نہیں کہ کفر سے توبہ نہیں کرا لی جاوے  
 پھر اگر اسنے کہا کہ میں اب سحر چھوڑ دونگا اور توبہ کرونگا تو اسکا قول قبول ہوگا بلکہ جب اسنے اقرار کیا کہ وہ ساحر ہر تو اسکا  
 قتل رد ہو گیا اور اسی طرح اگر عدول گواہوں نے گواہی دی تو یہی حکم ہر اور اگر اسنے کہا کہ میں تو جادو کرنا چھوڑ چکا اور گڑھار ہونے  
 اتنی مدت پہلے سے میں نے جادو ترک کر دیا ہر تو اسکا قول قبول ہوگا اور قتل نہ کیا جائیگا اسی طرح اگر گواہوں سے یہ بات  
 ثابت ہو تو یہی حکم ہر اور لکھا کہ لاہن کا بھی یہی حکم ہر۔ قاری رحم نے کہا کہ لاہن کا یہ حکم کہ وہ ساحر کی طرح قتل کیا جاوے  
 کا حق بحث جریعی اسکو اسی طرح کا دش کر کے تحقیق کر لینا چاہیے۔ مترجم کتاب ہر کہ نفعیہ میں اجارات میں یہ مسئلہ لکھا کہ اگر ایک ساحر  
 کو اجرت پر مقرر کیا کہ میرے واسطے جادو کا تہذیب کھدے تو اجارہ جائز ہر شریعت کتاب ہر کہ یہ باطل ہر اور صاحب فقہ سنن نے ہر اسنے  
 اپنے مرضی اقتضائی سے یہ فریب دیا کہ اجارہ جائز ہر حالانکہ معتزلہ کے قول پر جواز ہر بوجہ اسکے کہ دے سحر کے قائل نہیں ہیں اور  
 اہل السنۃ والجماعہ کے قول پر سحر شعیبک ہر اور اجارہ باطل ہر اہل بانی حکم مذکور ہوا۔ لہذا علامہ علی قاری وغیرہ علماء نے تنبیہ کی ہر کہ  
 صاحب تنبیہ کی کتابوں سے استدلال نہ چاہیے تاویحکہ وہ مسئلہ کسی مستند کتاب میں ہو۔ واضح ہو کہ قاری رحم نے دوسرے مقام پر  
 شارح حنفیہ دہلوی سے نقل کیا کہ جہور علماء واجب کرتے ہیں کہ ساحر قتل کیا جاوے چنانچہ امام ابو حنیفہ و مالک کا قول اور امام احمد  
 مخصوص عنہ قول ہر اور یہی ماثور صحابہ رضی اللہ عنہم ماتہ عمر و ابن عمر و عثمان و غیر ہم سے ہر پھر ان علماء رحم نے اختلاف کیا کہ کیا ساحر  
 سے اس سحر کرنے سے توبہ کرا لیا جاوے یا قتل کیا جاوے اور تکفیر ہر یا نہیں۔ اور ایک گروہ نے کہا کہ اگر ساحر نے بوجہ سحر کے قتل کیا  
 ہو تو قتل کیا جاوے ورنہ قتل سے کم سزا دیا جاوے بشرطیکہ اسکے قول و عمل میں کفر نہو اور یہی امام شافعی رحم نے قبول ہر اور امام احمد

کے مذہب میں ایک قول برآور لکھا کہ اکثر علماء کے نزدیک سحر سے آدمی مر جاتا اور بیمار ہو جاتا ہے بدون اسکے کہ ظاہر میں سحر  
 ایک کوئی چیز پہنچتی معلوم ہو۔ مسئلہ چل دششم۔ کاہن نے جو غیب کی خبر دی اس میں اسکی تصدیق کرنا کفر ہے۔ مترجم کتباہر  
 کہ معنی دالہرا علم یہ ہیں کہ تصدیق کرنا کہ یہ غیب جانتا ہے کفر ہے۔ دلیل تو کہ تعالیٰ قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب والہ  
 اور حدیث میں ہے کہ جو شخص کسی کاہن کے پاس آیا پس اسنے تصدیق کی جو کاہن کتباہر تو اسنے کفر کر لیا اس سے جو نعم  
 برآتا را گیا ہے۔ قاری رحم نے کہا کہ کاہن ہر وہ شخص ہے جو آئندہ زمانہ میں جو نبوا لے امور کی خبر دے۔ مترجم کتباہر کہ ان  
 ظاہر عبارات سے مراد یہ کہ بدون دلائل ظاہر کے جو معروف ہیں بطور علم غیب کے خبر دے یا وہ فرائض کے ساتھ  
 قطعی وقوع کی خبر دے۔ پھر قاری رحم نے فرمایا کہ شجر نے جب دعویٰ کیا کہ آئندہ یہ حوادث واقع ہونگے تو وہ مثل کاہن  
 کے برآور اس کے معنی میں رہا ہے۔ تو نوی رحم نے فرمایا کہ حدیث موصوف کے تحت میں کاہن و غرائب و شجر داخل  
 ہیں پس حلال نہیں درود انہیں ہے کہ کوئی شخص یہودی کرے شجر کی یا رمال کی یا اسکے سوا سے کنکریاں پھینکنے والے  
 وغیرہ کی اور جو کچھ ان لوگوں کو دے وہ بالاجماع حرام ہے جیسا کہ امام بنو موسیٰ و قاضی عیاض وغیرہ نے اجماع نقل کیا ہے  
 اور حلال نہیں اتباع ایسے شخص کی جو اپنے الہامات سے خبر دے بعد انبیاء علیہم السلام کے اور نہیں حلال ہے اتباع  
 ایسے شخص کی جو علم حروف ہجاء کا دعویٰ ہو کیونکہ یہ سب کاہن کے معنی میں ہیں امتی کلامہ اور قاری رحم نے کہا کہ بھلا  
 علم الحروف کے مصنف مجید سے قال ہو کہ قرآن مجید بھولنے میں اور دیکھنے میں کہ دل منہ میں کون حرف پڑا پھر ساتوں  
 ورق کی ساتوں سطریں کون حروف پڑا پھر اگر شجر کہ کہ حروف میں سے کوئی حرف آنا تو حکم لگانے میں کہ اچھا نہیں ہے  
 اور باتی حروف میں اسکے خلاف حکم لگانے میں اور شیخ ابن امی نے اپنی فسک میں تصریح کر دی کہ مصنف سے قال ہے  
 کہ علماء رحم نے اس میں اختلاف کیا ہے بعض نے کہا کہ اس میں اجازت اور علماء سے مالک نے اسکے حرام ہونے پر  
 منصب کر دی ہے امتی کلامہ مترجم قاری رحم نے کہا کہ شاید جس نے اجازت دی وہ معنی یہ ہیں کہ کھول کر اسکے معنی پر  
 نظر کی اور حرام کہنے والوں نے ان حروف کی قال پر تحریم کی ہے کیونکہ وہ حروف کے طریقہ پر قال یعنی استقسام باسلام  
 اور مترجم کتباہر کہ صحیح یہ ہے کہ قال مصنف مجید سے ہر صورت سے حرام ہے کیونکہ مقصود اس سے اطلاع برزیک یا بد ہے اور  
 اللہ تعالیٰ نے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باسلف صابین یا انہ بعدین کسی نے نہیں کہا کہ قرآن مجید تمہارے  
 خیالات کے واسطے کاموں میں کہ اس کام کو کرو یا نہ کرو یا مانند اسکے اطلاع دینے والا ہو پس اگر قال نکالی تو وہ  
 اسنے یہ زعم کیا کہ غیر جو یا خبری اسی وقت اسنے ایک فقرہ قرآن پر باندھا اور یہ حرام ہے یا اس سے بھی زیادہ خطرناک  
 اور اگر اسکو اپنی خیالی زعم کے مخالف وقوع ہوا تو مود سے فساد کہیہ ہو گیا اور مشائخ نے تصریح کی کہ جو فعل نوافل میں  
 ثابت مگر ایسا ہو کہ عوام کے واسطے سودی فساد ہو تو اسکا ترک کرنا ضرور ہے۔ پھر بیان نو کچھ بھی ثبوت سابق سے نہیں ہے  
 پس شریعت منہ اسکی اجازت نہیں دیتی جانتک ظاہر ہوا اللہ تعالیٰ اعلم ہے۔ پھر قاری رحم نے کہا کہ کرمانی رحم نے  
 فرمایا کہ یہ رد نہیں ہے کہ میں مکتوب سادہ کا تذکرہ کر رہا ہوں نہ وہ غیرہ کا مگر قال ہے کیونکہ یہ بدعت ہے یا نہیں مترجم  
 نے بدعت بیع ہے اور مدارک میں تو اللہ تعالیٰ عزت علیکم الہیہ والہم رحمہم الخ منیر الایہ سورہ مائدہ کی تفسیر میں تو انان متقسما



و حوثہ تھا ہون اس وادی کے سردار کے سایہ میں اسکی قوم کے جو تو فون کی بدکردار سے سو وہ رات بھر منہ  
پناہ میں بسر کرتا یا تنگ کہ صبح ہو جاتی سو ان انسانوں نے ان جن کے لیے اور بھی طغیان و سرکشی مہر حادی اور  
آنحون نے زیادہ جہالت و شرارت و تکبر کیا اور یہ اسطرح ہوا کہ جن نے کہا کہ ہم تو جن انسان و دونوں کے سردار ہو گئے ہیں  
جب آدمیوں نے اُنسے ایسا بڑا دیکھا تو اپنے دل ہی دل میں زیادہ بھول گئے۔ وقال تعالیٰ دیوم یخسر ہم جمیعاً یا معشر  
الجن قد استکثرتم من الانس قال ادبیا ہم من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض الایہ۔ یعنی جس دن ان سب کو محسوز فرما  
تو کہا جائیگا کہ اگر وہ جن تینے بہت تھے انسانوں میں سے تو انسان میں سے اسکے دوستداروں نے کہا کہ ہمارے رب  
ہم میں سے بعض نے بعض سے تنہا حاصل کیا آخر تک۔ سو آدمیوں کا استمتاع جن سے یہ تھا کہ اسکی حاجت بوری کر دے  
اور اسے کئے کو پورا کر دیا اور غیب کی خبریں دیدیں اور مانند اسکے امور میں اور جنوں کا انسان سے یہ نفع تھا کہ  
انسان انکی تعظیم کرتے اور استعانت و استغاثہ کرتے اور انکے واسطے عاجزی ظاہر کرتے تھے۔ ایک قسم ان لوگوں میں سے  
وہ ہر کہ احوال شیطانیہ انپر غالب ہیں اور ریاضت نفسانی سے انکو کشف ہوا ہر اور رجال الغیب سے باتیں کرنے کے  
دعی ہیں اور انہیں سے بعض کے خوارق عادات ایسے ہیں کہ جن سے دے ادبیا و امر معلوم ہوتے ہیں اور انہیں سے  
بعض ایسے کہ جو مسلمان کے مقابلہ میں مشرکوں کی اعانت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو  
حکم دیا کہ دے مشرکوں کے ساتھ ہو کر مسلمانوں سے مقابلہ کریں اس جہت سے کہ مسلمانوں نے عصیان اختیار کیا۔ اور  
یہ لوگ در حقیقت مشرکوں کے بھائی ہیں۔ پھر علماء میں سے رجال الغیب کے حق میں نہیں گروہ ہیں۔ اول دے کہ  
رجال الغیب کے وجود سے منکر ہیں و لیکن لوگوں نے انکو معائنہ کیا اور اہل معائنہ سے یہ بات ثابت ہوئی یا فہم لوگو  
نے اُنسے روایت کی اور ان لوگوں نے جب انکو دیکھا اور انکے وجود کا یقین کیا تو انکے واسطے خشوع و خضوع کرنے لگے  
دوم گروہ کہ جنھوں نے رجال الغیب کو پہچانا اور قدر کی جانب رجوع دئے اور اعتقاد کیا کہ بیان باطن میں اللہ تعالیٰ  
کی طرف کوئی راہ سوا سے طریقہ انبیاء علیہم السلام کے ہر سوم گروہ وہ کہ جن سے یہ ممکن نہوا کہ دائرہ رسول سے خارج  
کوئی دل ٹھہرا دیں پس آنحون نے کہا کہ رسول ہی ان دونوں گروہ کا مد ہوتا ہی پس یہ لوگ جن کہ رسول اللہ صلی اللہ  
علیہ وسلم کی تعظیم کرنے ہیں و لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دین و شریعت سے جاہل ہیں اور حق یہ ہر کہ یہ سب ارد  
اجماع شیطانیہ میں اور رجال الغیب تو جن میں کیونکہ انسان تو ہمیشہ انسان کی نظر سے محبوب نہوا لہذا ان کبھی کبھی محبوب  
ہو سکتا ہر سو جس نے گمان کیا کہ وہ انسانوں میں سے ہیں تو یہ اسکی غلطی و جہالت ہر پھر رجال الغیب کی جہت سے  
جو گمراہی و بھٹ مین گروہ میں ہوئی یہ اس سبب سے کہ لوگوں نے ادبیا سے شیطان و ادبیا سے زمین میں فرق  
نہیں کیا۔ بالکل ظلم بالغیب ایسا ہر کہ خالص اصرار مل شائد اسکے واسطے مفرد ہو اور مخلوق میں سے کسی کو اسکی راہ  
نہیں ہر گمراہ اس طریقہ سے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اعلام ہوا بطریق معجزہ یا کرامت کے الامام ہوا و دلائل شریعہ سے دلالت  
ہر مگر یہ سب اسی چیز میں جس میں اسطرح عام ممکن ہر۔ اسی واسطے فتادی میں مذکور ہر کہ اگر کسی نے یا نہ لاکنڈل و ٹیکر لکھو  
علم غیب کے دعویٰ کیا کہ پانی برسیگا اور علامت سے پانی برسے گا تو قول نہیں کہتا تو یہ کفر ہر۔ نہوا لطافت کے جو بعض



لوگوں نے لکھا ہے کہ ایک شخص سولی پر چڑھا گیا تو اس سے کہا گیا کہ یہ بھی تو نے اپنے نجوم میں دیکھا تھا تو اس نے کہا کہ ان میں سے اپنے واسطے بلند ہی دیکھی تھی و لیکن مجھے یہ گمان نہ تھا کہ وہ بلند ہی سولی پر ہوگی۔ اور واضح ہو کہ انبیاء علیہم السلام کو غیب کا علم نہ تھا مگر اسی قدر کہ اللہ تعالیٰ نے انکو مختلف اوقات میں اس پر اطلاع دیدی اور علماء غیبیہ نے تصریح کر دی کہ جو کوئی دعویٰ کرے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم علم غیب جانتے تھے تو وہ کافر ہے جو معارضہ قولہ تعالیٰ قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الا اللہ۔ یہ سائرہ شیخ ابن الہمام میں مذکور ہے۔ مسئلہ چہل و ہشتم۔ علی قاری رحمہ نے لکھا کہ شارح غیبہ و محامد بنے سارے نقل کیا کہ قرآن نام پر نظم و معنی دونوں کا اور یہی سارے سوسے دیگر کتب اصول میں مذکور ہے اور یہ جو امام ابو حنیفہ رحمہ کی طرف نسبت کیا جاتا ہے کہ جس نے فارسی میں ناز بڑھی تو کافی ہوا دابو گئی قوام رحمہ نے اس سے جمع کیا اور کہا کہ جب قدرت جو فوہ دون عربی کے نہیں جائز ہے اور کہا کہ اگر عربی کے سوسے کسی زبان میں قدرت کی یا فوہ مجنون ہو جسکی دوا کیا دے یا زندیق ہو کہ نقل کیا جاوے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسی زبان میں کلام فرمایا اور اعجاز اس کے نظم و معنی دونوں سے حاصل ہے۔ مسئلہ چہل و ہشتم۔ شیخ دہلوی رحمہ نے تلمیس میں لکھا کہ اعتقاد کرنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کے فرشتہ ہیں اجسام نورانی صیفت کہ جس شکل میں چاہیں ہو جادیں اور انکی حقیقت وہی ارواح مجردہ ہیں اور بدن انکے حق میں لباس کے حکم میں ہوا صانع کا تو والد و ناسل نہیں ہوتا ہے اور فرشتہ آسمان و زمین میں ہیں اور ہر ایک جزو پر اجزاء عالم میں سے فرشتہ مومل ہو کہ جو اسکی تربیت و تدبیر و حفاظت کرتا ہے خصوصاً آدمی کے ساتھ چند فرشتہ مومل ہیں اور حدیث میں ہے کہ خلق کے دس جزو ہیں انہیں سے نو جزو ملائکہ اور ایک جزو باقی مخلوق ہیں۔ اور لکھا کہ چار فرشتہ ایک جبریل و دو میکائیل و سوم اسرافیل چارم عزرائیل زیادہ متعرب ہیں جبریل علیہ السلام کے متعلق وحی بجانب انبیاء علیہم السلام لاناذیر و متعلق ہے اور میکائیل علیہ السلام کے ساتھ زرق مخلوق اور اسرافیل کے ساتھ نفخہ صور و بعث و حشر اور عزرائیل علیہ السلام کے ساتھ قبض ارواح متعلق ہے اور انکے سوائے اور بھی فرشتگان متعرب ہیں از انجملہ آٹھ فرشتہ حامل عرش بریندین اور بہت بُری بیات کے ساتھ حتیٰ کہ تپاس یہ کہ وہ زمرہ گوش سے کاندھے تک سات سو برس کی راہ ہوا و ہر ایک کے واسطے ہاگاہ خداوندی میں مقام معلوم ہے اس سے تجاوز و ترقی انکے بے نہیں ہے کیونکہ جو کمال چاہیے انکو بالفعل حاصل ہے۔ مترجم کتاب ہے کہ جبریل و میکائیل وغیرہ نام اور ہر ایک کا معلوم مقام ہونا قطعی ہے۔ اور لکھا کہ قدرت الہی عزوجل و حکمت بالغہ سے ہر شخص لائق دید نہیں ہے ورنہ سب خارج میں موجود ہوا اور ایسے ہی عذاب قبر موجود ہے و لیکن سرکی آنکھوں سے ہر شخص کو دیکھنا مسر نہیں ہے آخر نے نہ جانا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم و بعضے خاص اصحاب فرشتوں و جبریل کدہ گھتے تھے اور دوسرے محبوب تھے اور ایمان ہی ہے کہ جو شارع نے فرمایا اس پر دل سے تصدیق کرے اور اگر اسکو اپنی سمجھ کے تابع کرنا چاہے تو وہ اپنے اوپر ایمان لایا ہونہ اللہ تعالیٰ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان نہیں لایا ہے اور عقل اسکی خود کیا چیز ہے جس پر غرہ ہو پس قبل از دانہ کے ایمان کمال لانا چاہیے۔ جیسے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اسی واسطے وارد ہو کہ طوبی لمن رانی و لمن راسی من رانی الحدیث یعنی نیقیاس مبارکباد اسکو جس نے مجھے دیکھا اور اسکو بھی جس نے میرے دیکھنے واسطے کو دیکھا۔ مہر علماء کے نزدیک نظر ایمانی کے ساتھ جس نے آپ کو ایک نظر دیکھا اور ایک ساعت آپ کے حضور میں بیٹھا اور ایک بات

آپ کی زبان مبارک سے سنی آسکو جو کچھ حاصل ہوا کسی کو عمر بھر کی خلوت و چلہ میں میسر نہیں ہو سکتا۔ مترجم کتاب کو یہ کلام بالکل حق و صدق ہر اور جس شخص نے اس میں کچھ بھی تردید کیا اسے شان حضرت رسالت آب محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں پہچانا اور اسی پر متفرع ہو کہ کوئی ولی کسی صحابی کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا ہر اور یہ جو بعض احادیث میں آیا کہ میری امت کی مثال مینہ کی سی ہو کہ نہیں معلوم ہوتا کہ اول بہتر ہو یا آخر بہتر ہر اور ہوا کہ دسے بہتر ہونگے جو بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آپ پر غائبانہ ایمان لائے اور تحقیق مختار وہی ہر جو جمہور علماء کا قول ہر کہ پچھلون کے واسطے جو بہتری ثابت کی گئی وہ اس راہ سے کہ دسے غائبانہ ایمان لائے اور اسی جہت سے آیا کہ آخر ایک زمانہ ہونا کہ اس وقت دین و سنت پر تمسک کرنا ایسا ہو گا جیسے جلتے انگارے کو پکڑنا اس زمانہ میں جو میری سنت خیرک ہو گا آسکو پچاس شخص کا ثواب تم میں سے ہو گا پس پچھلون کے واسطے جو اس قسم کی احادیث بہت ہیں تو انہیں بھی جو سنت پرستقیم ہر آسکو مبارکباد ہو لیکن یہ فضیلت جزوی ہر اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو فضیلت کلی حاصل ہر اور خود کلام الہی ازلی قدیم میں بنے صفات و آیات کرامت تلاوت کیجانی ہیں اور ان کے واسطے آیات و احادیث و آثار و دلائل بکثرت و قطعیات ہیں پس یہی صحیح ہر کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو جو منزلت و فضیلت کہ ہم لوگوں کے خالق جل شانہ نے اپنے فضل و کرم عظیم سے دیدی وہ اسی قدر کافی ہو کہ اپنے حبیب اکرم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے دیدار ایمانی و ساتھ بیٹھنے کے لیے انکو مخصوص فرمایا اور ایک ہی وقت میں پیدا کیا پس جیسے کہ آپ کے وقت کے کفار قریش و غیرہ جو کفر پر مرے اور آپ کے دیدار بے مثل سے اندھے ہو کر محروم رہے جیسے یہ کفار بدتری میں قیامت تک کے کافروں کے سردار میں اسی طرح آپ کے وقت کے مومنین جو صحابہ رضی اللہ عنہم کہلاتے ہیں اور آپ کے دیدار بے مثل کے ساتھ آنکھوں دالے کر کے مشرت منور کیے گئے دے قیامت تک سب مومنوں کے سردار ہیں اور کوئی فضیلت کمال روحانی میں اس سے بڑھ کر نہیں کہ آپ کا دیدار دل کو بایمان حاصل ہو۔ اور کوئی یہ وہم نہ کرے کہ اولیاء اللہ کو بھی صحبت معنوی حاصل جونی ہر کیونکہ یہ وہم جو غفلت اسرار شریعت کے پیدا ہو گا اور معلوم ہر کہ اس جسم کے ساتھ جات میں جو شخص مثلاً شرف ایمان سے مشرت نہوا تو آسکو وقت موت کے جو ظاہر ہو کر ابقان ہو گا اسکا اثر روح کے کماں میں کچھ نہیں ہر حتی کہ کفار بعد موت کے سب جان لیگے و لیکن انکی ارواح میں وہی حالت رہیگی حیرت و مرے ہیں پس سمجھنے والے کے واسطے کافی ہر کہ جو دیدار میں جیات میں صحابہ رضی اللہ عنہم کو اپنے کمالات عالیہ کے واسطے حاصل ہوا وہ دوسرے کو میری نہیں ہو سکتا ہر اور مقام زیادہ توضیح چاہتا ہر و لیکن رسالہ بہت مختصر ہر لہذا مترجم نے اشارہ شیخ رحم کی اسی قدر توضیح پر اکتفا کیا کہ جسکے دل میں نور ایمان ہر وہ نور خود حق بات کی طرف رہنا ہر۔ پھر شیخ رحم نے لکھا کہ اصحاب میں سے افضل چار دن خلفاء ہیں۔ چار دن باران با صفا جانشین مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ و اصحابہ وسلم سب صحابہ میں سے افضل ہیں اور ان کے فضائل و مناقب و محامد دین اسلام کی سبقت میں اور دین اسلام کے ظہور و عروج میں اس قدر رہیں کہ مثل آفتاب نصرت و انوار کے روشن ہیں و قولہ تعالیٰ بظہر علی الدین قلہ و لو کہہ الکافرون اور دوسری آیت میں و لو کہہ المشرکون

فرمایا یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے اس دین اسلام کے ساتھ مبعوث فرمایا تاکہ اس کو دین پر غالب کرے اگرچہ کافر لوگ پھر سے برانا کریں۔ یہ اللہ تعالیٰ نے غیب کی خبر دیدی تھی کہ یہ اسلام سب دنیوں پر غالب ہو جائیگا حالانکہ کہ میں اہل اسلام کمزور و تکلیف میں تھے پس یہ قطعی و یقینی مشاہدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین کے ہاتھوں پر اسلام کو کامل غالب کر دیا پھر شیخ رحمہ نے لکھا کہ ان چاروں میں باہم فضیلت تہربت خلافت ہر اور فضیلت سے مراد کثرت ثواب ہے۔ پھر شیخ نے اس کلام کی شرح میں طیف و نفیس تقریر لکھی جس کا ترجمہ میں اس غرض سے درج کرتا ہوں کہ اکثر لوگوں کو شیطان اس مقام پر اپنے دوسو اس میں ماکر ضلالت میں ڈالتا ہے اور قبل ترجمہ شروع کرنے کے میں اصول لکھتا ہوں اہل اول یہ کہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ کا کلام مجید قدیم ہر حادث نہیں اور اس کا علم ازلی قدیم ہر حادث نہیں ہر اصل دوم جماعت سے وہ متفق گرہ مراد ہے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں تعالٰی بیل نور تعالیٰ ہفت میں تلوکم فاصتم بہمنہ انونا۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے قلوب میں باہم الفت کر دی کہ تم نے اس حالت پر صبح کی کہ باہم بھائی بھائی ہو۔ پس یہ ایمانی الفت انہیں قطعی ہے۔ اب سوائے کلام الہی کے جو کوئی روایت ایسی بیان کجاو جس سے یہ ثابت ہو کہ انہیں باہم کسی معاملہ میں جھگڑا ہوا تو وہ اسی طرح فرار دیا جائیگا جیسے بھائی بھائی میں جھگڑا ہوا ہے اور ہرگز یہ معنی نہیں لیے جادینگے کہ انہیں الفت نہ تھی کیونکہ یہ تو اللہ تعالیٰ کے علم ازلی ابدی سے انکار و کفر ہے۔ اہل سوم وعدہ اللہ الدین انوا سکم و علوا الصالحات یصلحہم فی ارض الایہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے وعدہ دیا ان لوگوں کو جو تم میں باہم لائے اور نیک کام کیے کہ بالضرور اللہ تعالیٰ ان کو زمین میں خلیفہ کریگا آخر تک۔ صریح ہے کہ باقیین جو صحابہ رضی اللہ عنہم میں خلیفہ ہوا وہ موافق وعدہ الہی ہر اصل ہر اور یہ سبھی معلوم ہوا کہ خلافت و تنوع ہونا اللہ تعالیٰ کے ارادہ میں ضروری تھا یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اور تمام مومنون کو اول ہی سے معلوم تھا اور چونکہ اسی آیت میں بیان ہے کہ بعد موت کے انکو امن دیا گیا تو صریح ہے کہ کہ مسئلہ میں قبل ہجرت مدینہ منورہ کے یہ وعدہ دیا جبکہ اہل اسلام کمزور و مغلوب و خائف اور مشرکوں کی طرقت سے اندامین اٹھاتے تھے۔ پھر اسی آیت میں بیان ہے اس شان پر خلیفہ کریگا کہ یسید ذی الشکر بی شینا۔ میری ہی عبادت کریں گے میرے ساتھ کچھ شرک نہ کریں گے۔ تو یہ اعلیٰ نمائی ایمان از جانب عالم الغیب الشاہد ہے۔ اہل چہارم اصحاب رضی اللہ عنہم کے حق میں حضرت عالم الغیب و شہادۃ جل جلالہ کی شہادت قرآن پاک میں قطعی اور اگلی کتابوں سے متواتر متواتر ہیں کہ قولہ تعالیٰ محمد رسول اللہ والذین معہ اشدا علی الکفار رحمہم انا یہ محمد رسول اللہ اور جو اسکے ساتھی ہیں سخت ہیں کافرون پر اور مہربان ہیں آپس میں آخر تک۔ قولہ تعالیٰ اولئک ہم المؤمنون حقاً۔ یہی تو مومنین ہیں برحق۔ اولئک ہم المسلمون۔ یہی ظالم یاب ہیں و قولہ رضی اللہ عنہم و عنہم اللہ تعالیٰ ان سے راضی ہوا اور سے اللہ تعالیٰ سے راضی ہوئے۔ ایسی آیات قطعیات بہت کثرت سے ہیں اور سابقین اور امین عاجزین و انصار کی شمار و صفت انکی رب ارحم الراحمین علیم خیر ازل و ابد کے جاننے والے اللہ جل جلالہ نے بہت فرمائی ہیں کیونکہ کوئی شخص انکی برابری کر سکتا ہے بلکہ حق میں اللہ تعالیٰ کی شمار و صفت ازلی قدیم سے کلام پاک میں سابق ہو چکی ہے اور کیونکہ اولین و آخرین میں سے کسی پیغمبر کے اصحاب ہوں کہ ایسے صحابہ سے

برابری کر سکتے ہیں جنکا پیغمبر خاتم المرسلین افضل الانبیاء جمیع انھیں بخیر افضل الخلق جمیع ہر اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ تم خیر امتہ  
 اخرجت للناس۔ یعنی انسانی امتیں جو مخلوق ہوئیں تم اور اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم سب امتوں سے بہتر ہو گئیں یہی  
 علیہ السلام پر ہے اسرائیل بہت کثرت سے ایمان لائے لیکن امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تمام اہل جنت سے بہتر ہے جو تعالیٰ  
 ہو گئی اور بانی ایک جو تعالیٰ میں بانی انبیاء علیہم السلام کی امتیں ہیں ان میں سے موسیٰ علیہ السلام کی امت زیادہ ہوگی  
 پس موسیٰ علیہ السلام کے اصحاب سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب افضل و کثرت سے ہیں یعنی صدق و اخلاص  
 و قرب مزید ہیں لائق صحبت پیغمبر کے اصحاب موسیٰ علیہ السلام سے اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم افضل و کثرت ہیں  
 حتیٰ کہ موسیٰ علیہ السلام نے جب اوحادیت میں یہ فیض پائی تو جناب باری تعالیٰ سے تناسلی۔ پھر وہ محض بہت  
 آدمی ہیں جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں سے سوائے چند معدود کے باقیوں کو مرتد قرار دیا نعوذ باللہ  
 من ذلک یہ خارجی و رافضی دونوں فرقہ کس گمراہی میں ہیں کہ ان کے اقوال و افعال سے اہل ایمان کے رد میں  
 اکتھے ہوئے ہیں پس انھوں نے شان پاک جناب رسالت مآب محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ نہ پہچانا اور آپ کی  
 ذات پاک کے فیض کامل و نور واصل کی کچھ قدر نہ پہچانی کہ جسکے نور رحمت ازل کے سامنے آفتاب کو اگر ایک نہ رہ  
 کہا جاوے تو بلا مبالغہ آفتاب بلکہ سب از آفتاب چھو لائے سوائے کیا تھے یہ وہم کیا کہ یہ کچھ مبالغہ ہی نہیں نہیں  
 واللہ الذی لا الہ الا ہو یہ مبالغہ کیسا کہ میری عبارت حقیقت حال کو ادا کرنے میں قاصر ہے مجھ پر مبالغہ کا دھم نہ کرو  
 بلکہ تصور کا اہم لگاؤ تو یہاں نہیں مگر میں معذور ہوں کہ عنایت باری جل جلالہ کسی عبارت میں ادا نہیں ہو سکتی ہے  
 اب خلاصہ استقدر یاد رکھو کہ کلام الہی قطعی ہے اور اسکی ثناء و صفت اپنے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب  
 کے حق میں وہ بہت رذت رحیم پر سابق قدیم ہے تو پھر اسکے بعد کن باتوں سے دلیل کرنے ہو اور غار حجون کا مشہور  
 جناب صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں اپنی رائے پیدا سے کیا ثابت کر سکتا ہے اور نسبت خلفائے ثلاثہ رضی اللہ عنہم کے وہ یہود  
 عبد اللہ بن سہارافضی کیا گفتگو کرتا ہے۔ کیا تمہارے واسطے اللہ تعالیٰ میں جلالہ کی شہادت کافی نہیں اور کیا اسکو  
 رسول مکرم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی حقیقت اپنے بار غار و اصحاب کبار سے عار آتی ہے اگر کسی مردود کو عار ادا  
 نوہ دور ہو اور شخصین رضی اللہ عنہم بار غار و جان نثار تو دونوں اپنے سرور احمد مختار صلی اللہ علیہ وسلم کے پہلو میں قریب  
 سے اب بھی مشرف ہیں۔ اب میں سلجج رحمہ اللہ کی عبارت کا ترجمہ کرتا ہوں کہ چاروں خلفائے راشدین میں فیضیت  
 براہ کثرت ثواب کے تہ ترتیب خلافت ہے واضح ہو کہ یہاں دو مقام ہیں مقام اول یہ کہ خلیفہ برحق بعد رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ابوبکر الصديق بنی ہجر عمر فاروق پھر عثمان ذی النورین پھر علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہم  
 جمیع اور یہ مسئلہ اہل سنت و جماعت کے نزدیک یقیناً سے ہے یعنی قطعی یقینی ہے اور ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت  
 کما اثبات بعض علماء کے نزدیک نہیں صحیح و حدیث صحیح ہے اور جمہور علماء کے نزدیک قطعی اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم پر یعنی  
 تمام صحابہ رضی اللہ عنہم نے ابوبکر رضی اللہ عنہ کے خلیفہ کرنے پر اتفاق کیا اور احکام دنیا و آخرت میں ابوبکر رضی اللہ عنہ کی اطاعت  
 و فرمانبرداری پر اجماع کیا اور ان لوگوں کی شان میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے لا ینخافونہ لکم۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی راہ میں

بن کے بارہ میں کسی طاعت کرنے والے کی طاعت سے نہیں ٹرتے ہیں اور انہیں حضرت ابوذر و سلمان و مقداد و عمار و صہیب وغیرہ سب تھے اگرچہ امیر المومنین علی بن ابی طالب و عباس بن عبد المطلب و طلحہ بن عبید اللہ و زبیر بن العوام و مقداد بن الاسود وغیرہ کہ ایمان و اکابر صحابہ میں سے تھے ان لوگوں نے وقت انعقاد بیعت خلافت کے وہاں جا کر بیعت نہ کی تھی و لیکن دوسرے وقت ان سب نے اگر بیعت کی اور برابر انقباد و طاعت میں موافقت رہی چنانچہ ابو بکر رضی اللہ عنہ نے دوسرے وقت ان اصحاب کو اپنے پاس بلایا اور دیگر اصحاب کبار و صاحبین و انصار حاضر تھے یہی حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے خطبہ پڑھا اور فرمایا کہ یہ علی بن ابی طالب ہیں امیر بنی اسرائیل بیعت کے لیے لازم نہیں کرتا انکا اختیار انکے ہاتھ ہے اور تم فلاں و تم فلاں ہو تمھارا بھی اختیار تمھارے ہاتھ میں ہے پھر میں تم سب سے کہتا ہوں کہ اگر تم میرے سوا کسی کو خلافت کے لیے مصلحت دیکھتے ہو اور اللہ تعالیٰ کے واسطے اولیٰ جانتے ہو تو متعین کرو اور پہلے جو شخص اس سے بیعت کرے وہ میں ہوں۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور ان سب نے جو بیعت کے وقت حاضر نہ ہوئے تھے ہا اتفاق کیا کہ ہم سارے آپ کے کسی کو عند اللہ تعالیٰ اولیٰ نہیں جانتے ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ہمارے دین کے کام میں ہی ناز میں آپ کو ہمارا امام کیا تو بجز وہ کون ہے جو آپ کو پیچھے کھڑا کرے یہ اشارہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اس بات کا ہے جو آپ نے آخر حیات میں حکم دیا تھا کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ ناز پڑھا دے اور جب اصرار کیا گیا کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ اقلب ہیں آپ کی جگہ خالی پا کر کھڑے ہو کر ناز نہ پڑھا سکیں گے تو جھڑک کر فرمایا کہ ہرگز نہیں تم کیسے جھگڑاؤ ہو جاؤ ابو بکر کو حکم دو کہ لوگوں کو وہی ناز پڑھا دے پس یہ اشارہ کر کے حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ لیکن اتنی بات ضرور تھی کہ ہمارے دونوں یہ بات گران گندی کہ ہم لوگ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی اہل بیت اور صاحبان مشورہ و اجتہاد تھے ہم لوگ اپنے ہتھام میں پھنسے تھے تو ہمارے بغیر شریک کیسے ہوئے صاحبین و انصار نے امر بیعت پر راکر دیا اور ہم اب بھی کہتے ہیں کہ خلافت و امامت کے واسطے اولیٰ داعی آپ ہی ہیں غرض کہ اس شکوہ کے بعد حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ اور تمام ساتھیوں نے بیعت کے لیے ہاتھ بڑھایا اور علانیہ اشتہار و اعلان کے ساتھ بیعت کی۔ اتوں یہ خلافت جمہوری تھی یعنی سب اس خلافت میں برابر متفق تھے لیکن انتظام میں ایک سردار ہونا شرح حق ہے تو سب نے ایسے کو امام کیا جو اللہ تعالیٰ کا سب سے زیادہ مطیع اور سب بھائیوں کا بہترین خواہہ انکو معلوم ہوا۔ پس وہ وعدہ الہی غرض حل پورا ہوا۔ اصل سوچ میں گذرا اور چونکہ وقوع اسکا جی الہی غرض حل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھا کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہونگے اور وحی جلتی قرآن مجید میں وعدہ سابق ہو چکا تھا کہ مومنوں کے لیے خلافت بارادہ ازل الہی تہم ہونیوالی اور مومنین کے قلوب جمہور متفق ہونگے با ابو بکر رضی اللہ عنہ لہذا صحیحین کی حدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے ارادہ کیا کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ کو طلب کر کے وصیت خلافت بنام ابو بکر رضی اللہ عنہ کھدوون تاکہ کوئی تمنا کر نہ بوالا تمنا نہ کرے و لیکن میں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ واسکے مومنین بندے ابو بکر رضی اللہ عنہ ہی کو چاہتے ہیں۔ اور اصل حدیث صحیحین میں ہے کہ اسکا حاصل ہے۔ اور داری وغیرہ میں ہے کہ آپ نے امامت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے بارہ میں فرمایا کہ یا ابی اللہ و المومنون الا ابابکر۔ یعنی اللہ تعالیٰ واسکے بندگان مومنین سب سے انکا کرتے ہیں



سوائے ابو بکر رضی اللہ عنہ کے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی ارادت کے ساتھ تمام مومنوں کی ارادت وابستہ ہو کہ سوائے ابو بکر رضی اللہ عنہ کے کوئی خلافت کے لیے مجمع علیہ نہ ہو۔ اور یہی معنی اس حدیث صحیح کے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خلافت کے بارے میں سوال ہوا تو آپ نے چار دن کی تناد فرمائی کہ ابو بکر نہ کو خلیفہ کر دو گے تو ایسا ایسا لائق پاؤ گے اور تم کو کر دو ایسا لائق اور عثمان کو کر دو ایسا لائق اور علی کو کر دو ایسا لائق اور آخر میں فرمایا دلا اراکم فاعلمین۔ اور میں تم کو کرنے والا نہیں دیکھتا ہوں۔ یعنی تم موافق ارادت انہی غزوہ جمل کے سوائے ابو بکر رضی اللہ عنہ کے کسی پر متفق ہو نہ ہو اسے نہیں ہو اور واضح ہو کہ یہ خلافت حضور نہ کہ قائم مقامی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تھی اور اللہ تعالیٰ نے اس خلافت کے ساتھ قرآن کے وعدوں کو پورا کیا از اجماع سب سے اعلیٰ اغیار دین شہین اسلام تھا جیسا کہ اوپر تقریباً بیان ہوا ہو تو یہ خلافت تیس سال تک کمال ثواب و نہایت اجر میں ہو رہی تھی لہذا یہ خلفائے راشدین نہایت نفوی منزلت پر ہیں اور انکی خلافت کے ثواب بے قیاس ہیں لہذا یہ لوگ اسکی خواہش میں بنظر ثواب عظیم رغبت کرتے تھے ورنہ حکومت کی راہ سے کوئی حاجت نہ تھی اور خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زبرد زمانہ خلافت کا جس طرح دن میں ہمیشہ روزہ رکھتا اور دن میں مہادت و مسلمانوں کی خبر گیری میں مصروف کرنا معمول تھا بدرجہ شہرت و توانا ہو بچا ہر حال لاگو قارس و عراق و شام و مصر و حبش و بربر و غیرہ تک تمام سلطنتیں اسلام کی مطیع تھیں اور دنیاوی دولت کی انتہا نہ تھی۔ پھر شیخ رحم نے نقل کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ و دیگر اکابر خاندان نبوت کے جو اول وقت بیعت نہ وقت ابو بکر رضی اللہ عنہ میں حاضر نہ تھے اسکی وجہ انکا اشتغال بہ تہذیب و تکفین حضرت رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وسلم تھا اور اسی جہت سے مہاجرین و انصار رضی اللہ عنہم نے انکو طلب نہیں کیا اور خلافت کا اہتمام کر دیا کہ امامت ناز فرمائیے و گارہ جازہ و غیرہ کے کام امام پر موقوف ہیں اور بعد فراغت ضروریات کے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کہ مانتے دیگر اصحاب کے سخت محزون و غمناک تھے اور اس آفتاب نبوت کے روپوش ہونے سے بلا یک جو کیفیت ہوئی اندازہ کیا ہر جب انہوں نے اجتماع بیعت خلافت کو بہ دن اپنی موجودگی کے سنا تو انکو گراں گزرا اگرچہ اسکا فائدہ و ظاہر تھا کہ بسبب ضروری اشتغال کے اس کا ردین میں حاضری کی تکلیف انکو نہیں دی گئی تھی کہ وہ گراں رنج ہو گئی اور شیخ نے کھانکامانیر کی مدت میں قیاسات ہیں اور صحیح یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ و غیرہ نے اسی روز آخر وقت یا دوسرے روز اتفاق میں شریک ہو کر بیعت کر لی اور یہ جو دم کیا گیا کہ خانہ نشین ہو گئے اور بعد وفات حضرت سیدہ انسہ رضی اللہ عنہا کے بیعت کی جسکو چھ مہینہ کا زمانہ گزرا تو یہ اداہم خطہ میں اور تشریح کرتا ہے کہ حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کو حزن و دلال و فاقہ شریف سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بہت تھا اور یہی حال حضرت علی کرم اللہ وجہہ پر دو جہت سے طاری ہوا کہ اوہ خود وفات سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور اداہم حزن و دلال حضرت سیدہ انسہ رضی اللہ عنہا پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے زیادہ اہتمام حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کی تسکین و دلہی میں کیا اور گھر میں زیادہ رہنے لگے اور اس مدت میں قرآن مجید کو جمع کیا و لیکن اب اتنی غزویہ تھی کہ حضرت سیدہ انسہ رضی اللہ عنہا نے شائق شادمانی سے عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر مہینہ کی وفات و

حضرت علی رضی کرم اللہ وجہہ کو زیادہ خوش ہوا اور مروی ہے کہ اگر وجہ التماس یعنی لوگوں کے جہوں کا انکار کیا۔ یہ طبع محاورہ یہ ہے کہ جس صورت کو دیکھا کوئی مشابہ بحال نسبت نظر کوئی تو معروف نہیں بلکہ شکر ہوئی کیونکہ جس سے مشابہ کہو کہ ایسی صورت اسی سے انکار ہو گا کہ نہیں پس یہ معنی انکار وجہ التماس کے ہیں اور اس حالت میں آپ اسلام کے کاموں و مشاورت میں زیادہ شریک ہوئے تو بعض راویوں کو گمان ہوا کہ سب بیعت میں داخل نہ تھے اب شامل ہوئے ہیں اور یہ صحیح نہیں بلکہ جیسے شیخ رح نے لکھا۔ بالجملہ علی رضی کرم اللہ وجہہ ہمیشہ مدح و سامع و فرمانبردار حکم ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے رہے اور ناز و فرح و جمہ و جہدین سب میں ابو بکر رضی اللہ عنہ کی اقتدا کرتے تھے اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے وقت جو جہاد بنو خنیفہ پر ہوا حسین مسبلہ کذاب مارا گیا حضرت علی کرم اللہ وجہہ خلیفہ برحق کے ساتھ تھے اور اس کے غنائم میں سے ایک باندی لیکر انبی تحت میں لائے جس سے آپ کے بیٹے محمد بن الحنفیہ پیدا ہوئے جو مشہور معروف ہیں اور یہ جہاد عمراد امام برحق ہونے کے لیے شہادت کافی شہادت ہے اور کوئی داخل رہا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو غیر خود راہ دینا دومرکز دائرہ حق تھے مدت ترک نماز و فرائض و جمیع طاعات مالی و دینی میں باطل کے تابع ہوئے اور مدت عمر زیون و اسیران ہوا رہے اس پر تعالیٰ ایسے کئے والے کا نسخہ خوار کرے جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی نسبت ایسی تحقیر کرے اور خود معلوم کہ امیر معاویہ سے جنھوں نے خلافت کیا تھا ثرائی کی اور حجت حق کو پوشیدہ نہ کیا اور خود حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے بارہ میں فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کو ہم لوگوں کی امامت کے واسطے منتخب کیا اور میں یہ نہ میں موجود تھا سفر میں نہ تھا اور زہد درست تھا بجا نہ تھا باوجود اسکے جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قطعی حکم دیا کہ ابو بکر ہی امامت کرے تو مجھے نزاع کی کیا مجال ہو اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کو ہمارے دین کے کام میں پیشوا کیا تو کیا ہم اسکو اپنے دنیا کے معاملات میں پیشوا نہ کریں گے۔ قال المترجم اور اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ یا کسی کے پاس سوائے ابو بکر رضی اللہ عنہ کے امامت کے نص ہوتی تو وہ ظاہر تھا حالانکہ سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ انصاری سے دارنے ہون نص کے اپنے واسطے انصار کی خلافت کا دعویٰ کیا اور ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت سے بدعت ہاتھ کھینچا و لیکن اس پر تعالیٰ کا امر تو قدرت و قدرت خداوندی کی قوم تمام انصار کچھ لفظ اپنے سردار کا نہ کیا اور سب نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کر لی قاری رحم نے کہا کہ ابن بطرح کے اپنے ہشام کے ساتھ عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ سے روایت کی کہ انھوں نے محمد بن الزبیر خطی کو حسن بصری رحمہ اللہ کے پاس بھیجا کہ کیا پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر کی خلافت پر نص کر دی تھی تو حسن بصری رحم نے ایچی سے کہا کہ ارے کیا تیرا بیٹے دلا اس میں شک بھی کرتا جو قسم اس خاق غرور کی جیسے سوائے کوئی عبود نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر کو تعین کیا اور ابو بکر رضی اللہ عنہ کو کامل اعلیٰ متقی تھا کہ اگر یہ نہ تا تو کیا خلافت کی طرف قدم بھی بڑھاتا۔ قاری رحم نے کہا کہ میں بالیقین جیسا اعتقاد رکھتا اور دین الہی میں اعتقاد رکھتا ہوں کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ کی فضیلت تھی؟ کہ بکر متواتر قطعی معلوم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کو امام کیا اور امامت انھوں کے واسطے معلوم ہے اور امامت میں علی کرم اللہ وجہہ و تمام انصار عبادہ زمانہ اس وقت وہاں موجود تھے پس انھوں کی امامت کے لیے تعین کیا

اور ختم کر دیا حتیٰ کہ ان ایام میں ایک مرتبہ ابو بکر رضی اللہ عنہ نے غم سے دیر کی تو عمر رضی اللہ عنہ نے امامت شریع کی پس عمر رضی اللہ عنہ کی آواز سن کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آنکھ کھولی اور فرمایا کہ کون امامت کرنے لگا یا ابی اسد و المؤمنون الا ابوبکر۔ انکار کیا اللہ تعالیٰ و المؤمنون نے سب کو سوائے ابو بکر رضی اللہ عنہ کے اور صحاح میں مشہور ہے وہ قصہ کہ ام المؤمنین عائشہ صدیقہ نے اپنے باپ کے بارہ بن غدر کیا کہ وہ رقیق القلب ہیں آپ کی جگہ خالی پا کر امامت کی تاب نہیں لاسکتے اور اس پر کمر اصرار ہوا تو آپ نے جھڑک کر قطعی حکم دیا کہ ابو بکر ہی امامت کرے۔ اور میں سے اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم مع علی کرم اللہ وجہہ کے کہتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے دین میں ابو بکر رضی اللہ عنہ کی امامت کو پسند فرمایا تو کیا ہم اپنے دنیاوی سلاطین میں انکو امام اختیار نہ کریں گے۔ شیعہ در و افض نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی بیعت رانقیاد کو تقیہ پر محمول کیا اور کہا کہ خوف جان و ہلاکت اہل ایمان کی وجہ سے یہ تقیہ کیا۔ پناہ بخدا کہ جب اس قول کو ذرا غور و انصاف سے دیکھو تو کس قدر جب و منقصت ہو کہ علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے حق خلافت طلب نہ کیا اور سکوت کیا بلکہ باطل کے تابع ہو گئے یہ سب اسوجہ سے کہ اعدائے اللہ نے جسے کہ وہ انکو مار نہ ڈالیں۔ نعوذ باللہ من ذلک۔ اس قوم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو باہم دشمن قرار دیا تو اللہ تعالیٰ کے کلام پاک الف بن قلوبکم فاصبحتم بنعمۃ اخوانا۔ اور قولہ تعالیٰ رحمہم بنعم سے انکار کیا اور قولہ لا ینخافون کو نہ لازم۔ سے برعکس انکو خائف قرار دیا۔ پھر علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ باوجود اس کمال ایمان اور جمال شجاعت کے کہ بونکر یہ ہو سکتا ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو خلیفہ کیا پھر آپ اللہ سے خاموش ہو رہے حالانکہ خلافت کے کچھ اور معنی نہیں سوائے اسکے کہ اجرا سے احکام دین و اشاعت اسلام کا کام تیرے تعلق ہو۔ پھر آپ خوف جان سے یہ کام نہ کریں اور دین اسلام کو بے سرو پا چھوڑیں اس خوف سے کہ میں مارا جاؤنگا اور یہ بھی ذرا غور کر دو کہ تقیہ تو دہان ہوتا ہے کہ حقدار کمزور و مغلوب ہو بیان تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ شجاعت و شہادت کے سرتاج اور دین میں مستحکم اور خدا سے غرور مل پرستوں کے اور آپ کی بی بی حضرت سیدہ نسا رجب جگر گوشہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور جن و حسین نو اسید عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور انصار مدینہ جان نثار رضی اللہ عنہم اور عباس بن عبد المطلب چچا اوزر برہنہ العوام تمام شجاعت آپ کے بھو بھائی زاد بھائی آپ کے ہمراہ اور ابو ہاشم و بنو عبد المطلب ہاں شجاعت و شوکت آپ کے ساتھی بھائی کے پھر بیان کمزوری و ذر بونی کیسی اور یہ شیطانی وساوس کیسے ہیں اور خود روایت ہو کہ ابوسفیان نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ و بنو عبد مناف سے کہا کہ ای بنو عبد مناف یہ تم کو کیا ہوا کہ تم نے نبوت میں سے اپنا امام کیا تم دعویٰ کرو تو میں اس قدر سوار و پیادہ لاؤں کہ یہ نام وادی بھر جاوے حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنا تو جھڑک کر فرمایا کہ اے جاہل تو اسلام میں رخنہ پیدا کرنے کی ترغیب دیتا ہو۔ یہ ذرہ شیعہ تو عجیب شیطانی وساوس میں گرفتار ہیں کہ پیروی پر تقیہ کا الزام لگاتے ہیں بلکہ کہتے ہیں کہ مقام خوف میں تقیہ کرنا پیروی پر واجب ہے حتیٰ کہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے امامت نماز کے لیے علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ کو تجویز کیا تھا لیکن دل ہی میں رکھا اور ظاہر کرنے سے خوف مانع ہوا انداز تقیہ کر کے ابو بکر رضی اللہ عنہ کو تجویز کیا۔ جب شیعہ کی یہ کیفیت ہے حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں قریب وقت و فوات بشری کے کہ جب اللہ تعالیٰ نے تمہیں دین نبی کر دی بقولہ تعالیٰ الیوم اکملت لکم دینکم لا ینقص منکم شیئاً۔

اسلام میں فوج فوج داخل ہوئی لقولہ ورايت الناس يدخلون فی دین الاسلام جاب۔ اسوقت میں حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم برنوف کی وجہ سے تہیہ واجب کرنے میں توان اعمقون سے کوئی کیا کہے اللہ تعالیٰ انکو شراو سے کہ کبھہ رجائل و بد اعتقاد لوگ ہیں اگر انبیاء علیہم السلام ہی حق کو پوشیدہ کریں تو پھر حق کہاں سے ظور کرے گا اور ذرا دیکھو کہ قوم فوج کس مدد پر ضرور تھی اور ضرور کتنا ضرور تھا اور ضرور کیسا شکر تھا اور ان لوگوں کی کثرت و قوت و شوکت کس قدر زیادہ تھی باوجود اس کے حضرت لوح و ابراہیم و موسیٰ علیہم السلام نے اعلان کے ساتھ حق کو اظہار کیا پھر تہیہ کے کیا معنی ہو سکتے ہیں۔ یہ سب اوہام شیطانی ہیں کہ جب فطری نور ان آسمی کو ترک کر کے اپنی رائے کی طرف رجوع کر گئے تو اللہ تعالیٰ نے اس ناشکری کے وبال میں ان اہل شک کو شیطان کے اوہام میں مبتلا کر دیا اور جس حالت پر پہنچا مہمّج تھے اس جماعت سے پھوٹ کر علیحدہ ہو گئے۔ قال المترجم اور شیخ عارف سرور دی رحمہ نے رسالہ عقیدہ ماریب انتہی میں لکھا کہ پھر اصحاب خلافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سو ابو بکر رضی اللہ عنہ کہ جنکے فضائل حضرت سے باہر ہیں اور عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم ہیں اور لکھا کہ اس امت میں جو شیطان نے قابو پایا اور اپنا فساد اپنے عقائد میں خمیر کر دیا ان مشاجرات کی راہ سے ہر جو صحابہ رضی اللہ عنہم میں واقع ہوئی جس سے لوگوں نے اپنی رائے سے کہنے و میل نکالا اور لوگوں نے اسکو نفل کیا اور وہ ان لوگوں کے نفوس میں کثیف و گارے پڑ گئے اور ان لوگوں کو ہوا و نفوس کی جانب جذب کر لیا تو انکی جڑیں ہم گہنیں اور شاخیں پھوٹ نکلیں پس اگر شخص جو اپنے نفس کو ہوا و معصیت سے بری کرتا ہوا آگاہ ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم باوجود اس تمام پاکیزگی نفوس و طہارت قلوب کے آخر آدمی تھے اور انکے نفوس تھے پس نفس کی صفت کے ساتھ ظاہر ہوا اور انکے قلوب اس سے شکر ہو جانے لگے پس وہ قلوب کے حکم کی جانب رجوع لاتے تھے اور نفوس کو مغلوب رکھتے تھے۔ پھر انہیں قلوب منور نظر تھے اور نفوس مغلوب پاکیزہ تھے پس حقیقت سے انکے نفوس کے آثار میں سے منتقل ہو کر ایسے لوگوں پر پڑے جنہیں قلوب معدوم اور نفوس مستحکم تھے پس ان لوگوں نے صحابہ رضی اللہ عنہم کے تضایا سے قلوب کا ادراک اسوجہ سے نہ پایا کہ ان لوگوں میں قلوب تو معدوم ہیں اور آثار نفوس کو ادراک کر لیا کیونکہ نفوس انہیں خود مستحکم ہیں تو خستیت سے اس میں انضمام قوی ہو گیا پس ان لوگوں نے ان آثار نفوس میں اپنے نفوس بے قلوب کی رائے پر تصرف کیا اور وہی شہد و خیالات و بدعات میں پڑ گئے اور ہر ایک رومی و ناکارہ خیال انہیں پیدا ہو گیا کیونکہ نفوس امار و اپر مسلط ہیں جنہوں نے قلوب مقہور و نور بان سے محروم کر دیا ہے پس انہیں عادت و بغض مستحکم ہو گیا سرگر تو نصیحت خالص قبول کرے تو خبردار کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارہ میں کسی تصرف کو گنجائش مت دے انہی۔ یعنی انکے معاملات کا قیاس ایسے شخص سے ہو سکتا ہے جو اپنے مانند قلوب ظاہرہ و نفوس زاکیہ رکھتا ہو اور جب یہ نہیں ہو تو تعلیمات الہی غر و بل بر اعتقاد ہیں انکے فضائل سے بکو آگاہ فرما دیا ہو فالہ۔ شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ پس ثابت ہو گیا کہ صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خلافت ابو بکر رضی اللہ عنہ پر اجماع کیا اور جس بات پر کہ صحابہ رضی اللہ عنہم بلکہ علماء و مجتہدین امت اتفاق کر رہے ہیں وہی ہر اور یقینی ہوتی ہے اگر یہ افراد میں تو خطا کا احتمال ہو کہ مجتہد کسی خطا کرنا ہو اور کسی شخص کا حکم پایا ہو

ولیکن اجماع اس است کے واسطے اللہ تعالیٰ نے یہ خاصیت عطا فرمائی کہ سب کا اتفاق سوائے امر حق و محبوب کے نہ ہوگا بدلیل قولہ تعالیٰ لکنوا تشدد علی الناس الا یہ اور قولہ تعالیٰ یج علی سبیل المؤمنین الا یہ۔ و مسجد پیشین مجمع متقی علیہ السلام میری است کہی مگر اہی بر متفق نہوگی۔ یعنی جس امر پر سب متفق ہوں وہ بات خلافت پر گزرتین ہوگی پس جس بات پر سب اتفاق کریں وہ حق ہو۔ اور اگر یہ رد احوکہ تمام صحابہ یا اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت خلافت میں ناواقظ کیا اور حق حضرت علی رضی اللہ عنہ کا لے لیا اور حکم بنیہ علیہ السلام کے خلاف کیا اور صریح حق چھپا دیا۔ انہوں نے اس قول کے خراب نتائج کس قدر تمام دین ملت میں سرایت کریں اور کسی جگہ کسی حکم شرعی پر دشمنی باقی نہ رہے اس واسطے کہ قرآن پاک و شرع ہم کو انھیں کی نقل سے پہنچی ہیں۔ پس شیعہ پر یہود و نصاریٰ کا الزام بالکل تمام ہوا کہ تمہاری شریعت و تمہاری کتاب پر بھی کوئی اعتماد نہیں ہے کیونکہ جن لوگوں سے تمہارے بیان پر خود ظالم و فاسق و حق چھپا دیا ہے اور چھپینے والے تھے تو انکی نقل قرآن و شریعت کا کیا اعتبار ہو۔ اقول خطابانی نے فرمایا کہ اصل رفض کی ایک مناسف زندقہ نے نکالی جس کا نام عبد اللہ بن سبا تھا وہ یہود و یونان میں سے تھا اس نے قصد کیا کہ دین اسلام کو باطل کرے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں فحش کرے۔ چنانچہ جب عبد اللہ بن سبا نے اسلام ظاہر کیا اور جاہلک دین اسلام میں اپنے مکر و خبیث سے نسا دڈا لے جیسے بولیں یہودی نے دین نصاریٰ کے ساتھ کیا تو اس نے اپنے آپ کو بڑا عابد ظاہر کیا پھر عام طور پر ہر معروف و نہی شکر کرنے لگا حتیٰ کہ اس جیلہ سے اسے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اوپر فتنہ اٹھانے میں سعی کی اور بغاوت بلند کر دی حتیٰ کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ہوسے پیر حبیب علی کرم اللہ وجہہ کو نہ میں آئے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے بارہ میں غلو کیا اور طرح طرح کے مکر و فریب کی مختلف باتیں آپ کے حق میں ظاہر کیں حتیٰ کہ خلافت نبوت آپ کے واسطے مندرجہ میں اور نزول وحی سے آپ مقصود تھے جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو خبر پہنچی تو آپ نے اسکو طلب کیا کہ نقل کرو ما جادے پس وہ ان سے تم قیاس کو بھاگ گیا اور اسکا حال تمام تاریخوں میں معروف مشہور ہے۔ انہی مترجم کہنا ہے کہ اسی شخص کے متقدمین میں یہ فرقہ روافض ہے چہر یہود و نصاریٰ کا اعتراض پورا ہے کہ جیسے یہود و نصاریٰ کے پاس نوریت و انجیل اصلی موجود نہیں بلکہ تحریف کی وجہ سے بے اعتبار ہے اسی طرح روافض کے پاس جو کچھ موجود ہے وہ ان کے زعم کے موافق ہے اعتبار ہے کیونکہ موافق بیان خطابانی رحم وغیرہ کے روافض لوگ عشرہ مبشرہ میں سے سوائے ایک کے باقی نو کو اور دیگر سب صحابہ ماجرین و انصار کو سوائے کچھ ادب و دس کے براکتے اور ان سے بعض رکھتے ہیں تو ظاہر ہے کہ جو چیز کچھ ادب و دس سے منقول ہو بلکہ دس گو نہ تنو اور دس سے منقول ہو تنو از قطن نہیں ہو سکتی ہر لہذا یہ لوگ انھیں کافرون و مشرکون کی جماعت میں داخل ہیں اور یہی حال خوارج بدعت کا ہوا تھا نہایت عجب ہے کہ یہ لوگ اپنی نادانی پر متنبہ نہیں ہوتے ہیں۔ شیخ رحم نے کہا کہ امام رازی نے اپنی بعض تصانیف میں لکھا کہ تولا تعالیٰ لا یطہرکم سلیمان و جنودہ و ہم لا یستعدون۔ یہ کلام دلالت کرتا ہے کہ چونٹی یہ نسبت رافضی کے زیادہ عاقل ہے کیونکہ اس آیت میں ایک مہر چھپنے دو سری حیوئیوں سے کہا کہ اسی حیوئیوں کو اپنے بلوں میں



محسوس جاؤا بساں ہو کہ بے جانے سلمان و انکا لشکر تکو کھیل دے۔ چونی نے یہ کہہ دیا کہ بے جانے۔ پس اس نے یہ تجویز نہ کیا کہ پیغمبر سے یا انکے لشکر یعنی اصحاب سے چونیوں پر دید و دراستہ ظلم ہوگا جو خلافت رافضیوں کے کہ یہ کیسے جاہل ہیں کہ جو کہتے ہیں کہ سید المرسلین خاتم النبیین معلوات امیر علیہ وعلیہم اتبعین کے اصحاب رضی اللہ عنہم نے دید و دراستہ فی علی کریم امیر وجہ کو پائمال کیا اور اہلبیت پر صریح ظلم کیا اور اتنا نہیں سمجھے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب رضہ کا ظلم پر متفق ہونا ممکن ہی نہیں ہوتا اور اسے ہی خلیفہ حضرت علی کریم امیر وجہ کے واسطے تجویز کی اور اپنا حاکم بنالیا۔ شیخ نے لکھا کہ بالحد کوئی دلیل اس سے بڑھ کر تحقیق نہیں کہ اصحاب رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ جنگ باشمون میں صل و عقد دین و ملت کا تھا اور احکام شریعت و بیعت انہیں کے سپرد تھے اور رافضیوں کے دروغ ثابت کرنے میں یہ سب سے بڑا الزام ہے کہ حضرت علی کریم امیر وجہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے واسطے احکام دینا و دین میں اطاعت انقیاد کیا اور جو دلیل و فضیلت جمیل کہ حضرت علی کریم امیر وجہ کے واسطے بیعت ہو وہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت صحیح ہونے کی بھی دلیل ہے یعنی حضرت علی کریم امیر وجہ نے باوجود اس فضیلت جمیل و کمال نبیل و ہدایت و حقانیت و تابعدارین و شجاعت و شہادت کے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کی اور احکام خلافت میں انکا انقیاد کیا۔ پس سے بڑھ کر کون دلیل و برہان ہوگی۔ وہی روایت آئی کہ حضرت امیر المومنین علی کریم امیر وجہ سے پوچھا گیا کہ اسکا کیا سبب ہے کہ خلافت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما نظام راست و درست تھی اور خلافت عثمان رضی اللہ عنہ آپ کی خلافت میں رخصت و مرجع پیدا ہوئے فرمایا کہ ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کی خلافت کے ناصر و معین عثمان و دین تھا اور عثمان کی دوسری خلافت کے ناصر و معین تم ہو نو و معاہدہ ہی حال ہوگا۔ بالحد فطرت سلیمہ صافہ بھول ہو کہ ہیں امر کا یقین کر گئی کہ اجماع و اتفاق اصحاب رضی اللہ عنہم سوا اسے صواب کے ہرگز خطا پر نہیں ہو سکتا اور اس امر سے قطعی انکار کر گئی کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ خاتم النبیین و مادی غلاف انس و جن اور مہوٹ تہامی خلاق تھے آپ سے صحت ہی کچھ اور پس از ویدان آنے ہدایت و راہ راست پائی اور باقی آپ کے تمام بار و اصحاب کہ مدت العمر آپ کی صحبت میں رہ کر فضائل و کمالات کتاب کیے تھے سب باطل و گمراہی پر رہے اور بعد آپ کے جس کار دین سے کہ ظلم و جبر و دوسے زمین پر پھیل گیا اور اللہ تعالیٰ کا دین سب پر غالب ہو گیا ہر اسی کار میں ان لوگوں نے ظلم و جفا کیا ہے۔ یہ اقوال و افہام کے شدید جہالت و بطلان صریح ہیں۔ پس بالیقین معلوم کہ اصحاب رضی اللہ عنہم اہل حق و برادران اسلام ہیں اور انکے اجماع سے خلافت ابوبکر رضی اللہ عنہ قطعی ہے۔ اور شیخ نے کلام طویل ایک جماعت علماء رحمہم اللہ کے نقل کیا کہ افضل ہونا ابوبکر رضی اللہ عنہ کا قطعی ہے یا دلیل ظنی ہے و علی بن عثمان و علی رضی اللہ عنہما میں ایک کی فضیلت دوسرے پر تعلق نہیں ہے اور محصل کلام یہ کہ فضیلت اگر کثرت ثواب کی راہ سے جو فو ساع علماء نے لکھا کہ ہر سبب سے صحیح رضی اللہ عنہم کو اسی اعتقاد پر پایا کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے افضل ہیں تو کافی ہے کہ سلف رضی اللہ عنہم کے پاس دلیل ضرور تھی جس سے یہ حکم کرتے تھے اور انھوں نے زمانہ و حق کو پایا اور احوال کرامت جناب رسالت تاب صلی اللہ علیہ وسلم کو مشاہدہ کیا اور قرآن و حالات و مقالات

یہ بات دریافت کی کہ افضل مطلقاً ابو بکر رضی اللہ عنہ ہیں اور سچپلوں کی نظر حجت والفاظ و مفہوم کلام پر جو اور کلمات  
 باہم متعارض پڑنے ہیں تو انکو سوائے سلف رضی اللہ عنہم کے اتباع کے چارہ نہیں جو ہیں ہم اس بارہ میں سفت  
 رضی اللہ عنہم کی اتباع کرنے ہیں اور انھیں کی راہ پر چلتے ہیں اور حقیقت حال کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرنے ہیں اور آدمی  
 کہ اعظم علماء اصول فقہ و کلام میں سے ہونا ہر ایک تفصیل کے معنی یہ ہوا کرتے ہیں کہ دو شخص میں سے ایک کو ایک فضیلت  
 ہو کہ وہ دوسرے میں ہو چنانچہ عالم میں بمقابلہ جاہل کے فضیلت علم زیادہ ہر دو دونوں میں علم مشترک ہو لیکن ایک میں  
 علم کی راہ سے زیادتی ہو پھر واضح ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اس معنی سے بھی فضیلت قطعی نہیں ہو سکتی ہر کیونکہ جو فضیلت  
 کہ ایک میں ثابت کجاوے دوسرا اس میں شریک نکلتا ہے اور اگر شریک نہ ہو تو وہ دوسرا کسی اور فضیلت سے مخصوص ہوتا ہے  
 جو اس کے مقابلہ میں واقع ہوتی ہے اور کثرت فضائل کی راہ سے بھی تفصیل نہیں دے سکتے ہیں کیونکہ ایک فضیلت  
 از راہ زیادت شرف و نفاست کے دوسری قسم کی سو فضیلت سے راجع پڑتی ہے چنانچہ ایک نعل قیمت میں سو ہزار  
 درم سے زائد ہوتا ہے پس ممکن ہے کہ ایک فضیلت والے کو اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایسا عظیم اجر و ثواب و شرف ہو کہ  
 بہت سی فضیلتوں والے کو حاصل ہو کذا فی المواقف وغیرہ۔ و مترجم کتاہم کہ نیز ثواب کی زیادتی و کثرت از راہ ثواب  
 یقین و صدق و اخلاص کے حد سے زیادہ راجع ہوتی ہے۔ واضح ہو کہ علماء اہل سنت و جماعت اس امر میں اجماع  
 و اتفاق رکھتے ہیں کہ خلافت اول ابو بکر رضی اللہ عنہ کی پھر عمر پھر عثمان پھر علی رضی اللہ عنہم کی برحق ہے اس میں کچھ شبہ  
 نہیں ہے۔ پھر کلام اس امر میں کہ یہ خلفائے راشدین باہم اسی ترتیب سے افضل ہیں تو اس میں خلافت مذکور ہے اور قاری  
 نے خلاصہ سے نقل کیا کہ خلفائے راشدین میں افضل کی خلافت مقدم ہونے پر اجماع امت ہے۔ اور قاری رحمہ  
 خلافت سی سالہ اس طرح نقل کی کہ خلافت ابو بکر رضی اللہ عنہ دو برس میں تین ماہ اور خلافت عمر رضی اللہ عنہ دس برس  
 چھ مہینہ اور خلافت عثمان رضی اللہ عنہ بارہ برس اور خلافت علی رضی اللہ عنہ چار برس نو ماہ اور خلافت حسن بن علی رضی اللہ عنہ  
 چھ ماہ بعد اسکے حسن رضی اللہ عنہ نے امر خلافت کو معاویہ رضی اللہ عنہ کے سپرد کر دیا۔ اور شیخ ابن حجر کی نے صواعق میں نقل کیا  
 کہ شیخ ابوالحسن اشعری رحمہ کے نزدیک فضیلت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی قطعی ہے اور اسکے شاگرد ابو بکر یا قلابی رحمہ کے نزدیک  
 قطعی ہے اور یہی امام الحرمین نے ارشاد میں اختیار کیا اور اسی طرح بعد نقل کلام کے کہا کہ قطعی ہونے کا حکم دعویٰ اتباع  
 کے ساتھ درست نہیں ہے اور اجماع فضیلت پر راجح و مختار ہے۔ پھر لکھا کہ ہم اہل سنت و جماعت اس مسئلہ کو قطعی کہنے  
 میں لیکن شیعہ پر لازم و واجب ہے کہ دے اسکو قطعی کہیں اور قائل ہوں کہ فضیلت ابو بکر و عمر کی ترتیب قطعی ہے  
 کیونکہ دے اعتقاد کرتے ہیں کہ علی رضی اللہ عنہ کرم اللہ وجہہ و بارہ امام رضی اللہ عنہم سب معصوم ہیں اور خبر معصوم کی بالانفا  
 قطعی ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے متواتر طریقہ سے صحت یقین کو پہنچا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ زمانہ خلافت  
 میں کہ کوئی محل یقینہ کا باقی نہ تھا برابر مع و ثناء فضیلت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کی بیان کرتے تھے اور وہی رحمہ  
 نے کچھ اور پراستی آدمیوں سے اسانید صحیحہ کے ساتھ اسکو ثابت کر دیا ہے اور صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ  
 نے فرمایا کہ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے بہتر ابو بکر ہیں پھر عمر ہیں پھر ایک مرد دیگر ہے حضرت علی کرم اللہ وجہہ

کے بیٹے محمد بن افضیہ نے کہا کہ میں نے کہا کہ پھر آپ ہیں تو آپ نے فرمایا کہ میں تو مسلمانوں میں سے ایک مرد ہوں یہ حدیث متعدد اسانید کے ساتھ صحت کو پہنچی ہوئی ہے۔ اور ثبوت صحیح پہنچا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ مجھے خبر پہنچی ہے کہ کچھ لوگ مجھے ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما پر فضیلت دیتے ہیں وہ منقرض ہیں تو انکو وہ منراہنی لازم ہوگی جو منقرضی کو دیکھاتی ہے۔ و مالک بن انس رحمہ اللہ نے امام جعفر صادق از پدر خود امام محمد باقر روایت کی کہ علی رضی اللہ عنہ کرم اللہ وجہہ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی طرف گزرے اور وہ چادر میں لپیٹے پڑے تھے تو کھڑے ہو کر کہا کہ اب میں نہیں جانتا کسی کو کہ مجھے اسکے نامہ اعمال کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے ملاقات کرنا زیادہ محبوب ہو سوائے اس مرد جو چادر میں لپٹا ہے۔ و از قطنی نے روایت کی کہ ابو جحیفہ اعتقاد کرتے ہیں کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ افضل ہیں اسے کچھ لوگوں سے بانیں ہوئیں جنہوں نے ابو جحیفہ سے اس بارہ میں خلافت کیا تو ابو جحیفہ انکی مخالفت سے بہت ملول و غمگین ہوئے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی حضور میں حاضر ہونے آپ نے پوچھا کہ ایسا ابو جحیفہ کیوں ملول ہے ابو جحیفہ — حقیقت حال عرض کر دیا تو آپ نے فرمایا کہ ایسا ابو جحیفہ تجھے آگاہ کر دے کہ اس امت میں بہتر کون ہے اس امت میں سب سے بہتر ابو بکر ہے پھر عمر ہے۔ ابو جحیفہ نے کہا کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے عہد کیا کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ہاشم اس بات کو سنا اسکو پوشیدہ نہ رکھوں گا اور بھی ابو جحیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ میں نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کوفہ کے منبر پر سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب سے بہتر اس امت میں ابو بکر ہے پھر عمر ہے۔ ایسی روایات و آثار بہت شائع و مشہور و بدرجہ تواتر پہنچی ہیں انہیں شک کو گنجائش نہیں رہی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اعلان کے ساتھ افضلیت کو بیان فرمایا ہے اور شیعہ کہتے ہیں کہ یہ روایات اور ایسی دیگر روایات جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ دائم اہل بیت رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں جو جو غوث کے براہ نقیبہ میں نبی ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کی مع و شمار اس جہت سے ظاہر میں بیان کی کہ دشمنوں سے جان کا خوف تھا ورنہ انکے دل میں ایسے خلاف تھا۔ یہ گفتگو اہل شیعہ کی جیسی ہیودہ باطل ہے خود ظاہر ہے۔ یہ لوگ اہل بیت اطہار خلی شان میں آیہ تطہیر ہے ایسے ایسے میوب لگانے سے نہیں ڈرتے اور ظاہری دوستی کے پردہ میں بقدر غلیظ عیوب باطنی لگانے ہیں اور ہرگز ان مقربوں کے یہ بنیادی جناب ائمہ اہل بیت اطہار صحیح نہیں ہیں انکے ہاں طہارت ایسے کیل کیل سے پاک ہیں امام ابو حنیفہ پر چھایا گیا کہ کیا سبب تھا کہ لوگ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ کے پاس سے بھاگے تھے اور متفق نہیں ہوئے ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے کہا کہ اس جہت سے کہ ظالمین میں کسی کا دشمن نہیں دیکھتے تھے اور کسی کی پردہ انہیں کرنے تھے شافعی نے کہا کہ اس جہت سے کہ آپ زیادہ تھے اور زیادہ کو دنیا و اہل دنیا کی کچھ پردہ انہیں ہوئی ہے اور عالم سے اور عالم کو مہذب نہیں ہوتی ہذا وہ شہام تھے اور شہام کو کسی سے ڈر نہیں ہوتا اور شہام سے شہام کو کسی کی پردہ انہیں ہوئی ہے۔ انوں یہ محامد ان طہار نے ان لوگوں پر ظاہر کیے جو آپ کے حق میں کچھ جالت سے بدگمانی رکھتے تھے اور مقصود یہ تھا کہ لوگوں میں کسی تدبیر و راحت دنیا کا خیال آگیا ہے تو دے آپ کی حضوری سے جو میں کمال آخرت پر جھلکتے ہیں کیونکہ اس حضوری کے لائق نہیں ہیں۔ شیخ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر تفسیر ہوتا تو وقت ضرورت کے سوا اور یہ کہہ کر

ابو جحیفہ نے کہا کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے عہد کیا کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ہاشم

کہ میں زمانہ خلافت و غلبہ شوکت میں یہ تبقیہ ہو۔ امام محمد باقر رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ آپ ابو بکر و عمر کے حق میں کیا فرماتے ہیں آپ نے فرمایا کہ انکو بہت زیادہ دوست رکھنا جو ان کی نوپو چھنے والوں نے کہا کہ بعضے لوگ کہتے ہیں کہ آپ تبقیہ و خوف سے کہتے ہیں اور آپ کے دل میں کچھ اور ہے آپ نے فرمایا کہ آئیں ہم پر افترا کر کے جس نے یہ گمان کیا اور خوف زندے سے ہوتا ہے نہ مردوں سے اُس کے بعد ہشام بن عبد الملک کی خدمت شروع کی حالانکہ یہی اس وقت بادشاہ تھا یعنی اگر مجھے حضرت ابو بکر و عمر کی تعریف میں تبقیہ منظور ہوتا تو میں ہشام بن عبد الملک کی اس قدر خدمت و بیعت کیوں بیان کرتا جس کے تبقیہ میں اس وقت حکومت و سلطنت ہے۔ غور کرو کہ جب امام محمد باقر کا یہ حال ہو جو کہ علی کرم اللہ وجہہ کی چوتھی پشت کا جزو ہیں تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا کیا حال ہو گا کہ اقدام وفات و شہادت و شدت و عدل میں کل اکل نہیے اور اگر نفع دہا تبقیہ ہوتا تو ہوا میر و بنو مروان سے کیوں نہ تھا کہ زمانہ جاہلیت و اسلام میں بہت کثرت و شدت کے ساتھ نہیے اور خوارج کے معرکوں میں خود حرب و قتال فرما کر عتدال حق قائم فرمایا۔ اور اس قدر کثرت۔ سے خلیفہ متواتر ہو چکے ہیں جن میں آپ نے ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کی طرح و شہادہ فرمائی ہے کہ اگر علمائے اہل سنت و جماعت انہیں پر اکتفا کریں تو قطعی ثبوت کے لیے کافی ہے اور اللہ تعالیٰ ہدایت مراد مقیم جسکو چاہتا ہے عطا فرماتا ہے۔ بعض نوادہ متعلق مسئلہ مذکور جو علی قاری رحمہ اللہ نے شرح فقہ اکبر میں لکھے ہیں۔ صحیحین میں ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ میں دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مرض شروع ہوا آپ میرے حجرہ میں تشریف لائے اور فرمایا کہ مجھے اپنے باپ و بھائی کو بلا دے تاکہ میں ابو بکر کے لیے کھد دن بھر فرمایا کہ یا ابی اللہ و المومنون الا ابابکر۔ یعنی اللہ تعالیٰ و مومنین سب انکار کرتے ہیں سو اب ابو بکر کے۔ قاری رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ عہد نامہ سے بہت زیادہ ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو ابو بکر رضی اللہ عنہ کے خلیفہ کرنے پر بغیر و بقول آگاہ کر دیا کہ میں نے ابو بکر کو خوشی کے ساتھ اپنا خلیفہ کیا اور عہد نامہ کھدینے پر غم کیا پھر اس علم پر کہ مومنین سب ابو بکر ہی پر جامع کرینگے عہد نامہ لکھنے کو ترک کر دیا کہ ارادہ انہی عزوجل یوں ہی جاری ہے اور امت بھی اسی کو اختیار کرتی ہے۔ پھر ایام مرض میں پیشینہ کے روز لکھنے کا قصد کیا لیکن لوگوں میں اختلاف ہوا کہ یہ قول بوجہ مرض کے ہی یا حکم واجب الاتباع ہے تو پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وجہ سابق کے اوپر اکتفا نہ کرنا موقوف رکھا۔ اقول اور اگر یہ امر واجب ہوتا تو ممکن نہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس واجب کو ترک کرتے و لہذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی وفات کے وقت فرمایا کہ اگر میں خلیفہ نہ کروں تو خلیفہ نہیں کیا جو مجھے بہتر ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عہد نامہ لکھ کر خلیفہ نہیں کیا بدلیل اس کے کہ اسی کلام میں یہ بھی کہا کہ اور اگر میں خلیفہ نہ کروں تو مجھے بہتر تھا کہ میں نے خلیفہ کر دیا یعنی حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے وقت وفات کے عہد نامہ بنام عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ لکھ دیا تھا۔ اور واضح ہو کہ توجہ کرنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطے تحریر عہد نامہ کے اس جہت سے کہ مثلاً سعد بن عبادہ انصاری رضی اللہ عنہ وغیرہ کو کچھ خیال خلافت کا ہوا تھا چنانچہ ایک حدیث میں یوں آیا ہے کہ یقول قائل اذینہی تمنی دیابی اللہ و المومنون الا ابابکر۔ یعنی مبادا کوئی کہنے والا نہ بانی کہے یا تمنا نہ کرنا والا

میں خلافت کی تمنا کرے حالانکہ اللہ تعالیٰ واسکے بندگان مومنین سوا سے ابو بکر کے سب سے انکار کرتے ہیں۔ واضح ہو کہ محاورہ  
 میں بولتے ہیں کہ ایت الازدک۔ یعنی میں سوا سے اس امر کے کچھ نہیں مانوں گا۔ تو اشارہ ہے کہ سوا سے خلافت ابو بکر کے  
 کچھ اور واقع ہی ہو گا۔ پھر واضح ہو کہ بیعتی نے کتاب الاعتقاد میں امام شافعی رحمہ سے روایت کی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم وابعین رحمہم اللہ  
 میں سے کسی نے ابو بکر و عمر کے تفصیل دینے میں اختلاف نہیں کیا اور اختلاف اگر ہو تو عثمان اور علی رضی اللہ عنہما میں ہے۔ شیخ  
 عبدالحق رحمہ نے میں قول نقل کیے ایک یہ کہ عثمان فضل از علی رضی اللہ عنہما دوم علی فضل از عثمان رضی اللہ عنہما اور سوم توقع کہ  
 واسرا علم دونوں میں کون افضل ہے۔ لکھا کہ جمہور اہل سنت و جماعت تو خلافت کی ترتیب علی پر فضیلت کو بھی مبنی کرتے ہیں اور  
 امام مالک بن انس و بعض دیگر اکابر اہل سنت و جماعت سے حضرت علی و عثمان رضی اللہ عنہما کے درمیان توقع مروی ہے مالک بن انس  
 سے پوچھا گیا کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد فضل کون ہے کہا کہ ابو بکر پوچھا کہ پھر کیا ہے عمر پوچھا کہ آگے علی و عثمان میں کیا کہنے ہو  
 کہا کہ جن ائمہ و مشوایان دین کو میں نے پایا ہے کسی کو نہ دیکھا کہ ان دونوں میں سے کسی کی فضیلت دوسرے پر لکھا ہو  
 اقول شاید یہ مطلب ہو کہ میں نے کسی کی زبان سے اس بارہ میں نہیں سنا لیکن ظاہر یہ کہ توقع ہے۔ امام اکبرین کا بھی  
 یہی مذہب ہے۔ اور امام ابو بکر بن خزیمہ کہ نقاد محدثین سے ہے فرمایا کہ علی رضی اللہ عنہ فضل از عثمان میں اور یہی اہل کوفہ  
 سے منقول ہے اور انہیں میں سے سفیان ثوری میں جیسا کہ مقدمہ ابن الصلاح و جابر الاصول میں ہے اور نووی نے مشروع  
 صحیح مسلم میں اسکو نقل کر کے کہا کہ صحیح و مشہور فضیلت بہ ترتیب خلافت ہے اور نووی رحمہ نے اصول حدیث میں کہا کہ فضل  
 اصحاب علی الاطلاق ابو بکر پھر عمر رضی اللہ عنہما میں اس پر اہل سنت کا اجماع ہے اور قسطلانی نے شرح صحیح بخاری میں  
 لکھا کہ بعض نے نقل کیا کہ ثوری رحمہ نے آخر عمر میں اپنے قول سے بطرف قول جمہور رجوع کیا واسرا علم۔ واضح ہو کہ  
 خلافت علی کرم اللہ وجہہ میں جو بعض صحابہ رحمہ نے آپ سے محار بہ کیا اور بعض نے آپ کی نصرت نہ کی تو یہ آپ کی خلافت  
 حقہ میں مضرت نہیں ہے کیونکہ کسی کو آپ کی خلافت و بیعت میں کلام نہ تھا بلکہ ان لوگوں نے آپ پر اس امر کا انکار کیا کہ  
 آپ نے قاتلان عثمان رحمہ سے قصاص نہیں لیا بلکہ عوام الناس میں بعض نے زعم کیا کہ شاید آپ کو بھی ناگوار نہیں تھا  
 عثمان قتل کیے جاوین۔ اور ظاہر اجتہاد یہ تھا کہ قاتلون سے قصاص لیا جاوے اور حق اجتہاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ  
 کے ساتھ تھا جیسا کہ فقہ اکبر میں اپنے مقام پر ترجمہ گذرا ہے لیکن اجتہاد میں خطا پر بھی ثواب ہے اور مواخذہ نہیں جو وہ  
 مروی ہے کہ حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ انفسوس کرتے کہ یہ فتنہ مجیب ہے کہ حسین سخت تحیر واقع ہوا ہے اور  
 کہتے کہ تو اللہ تعالیٰ و اتقوا فتنۃ لا تعصیبن الذین ظلموا انکم خائفۃ الا یہ اس کلام پاک کو ہم نہیں جانتے تھے کہ اسکی تاویل  
 ہم لوگوں پر ہوگی کہ فتنہ ظالمون ہی پر مخصوص نہ رہا بلکہ عام ہو گیا اور معاویہ رحمہ نے عین قتال میں قرآن پاک  
 بلند کیا یعنی یہ کلام پاک ہمارے تمہارے درمیان حکم ہے اسکو حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ نے مان لیا  
 اور حکم منظور کر لی پس ظاہر ہے کہ کسی کو آپ کے صدق خلافت میں کلام نہیں تھا بلکہ امیر معاویہ رحمہ کو مطالبہ قاتلان  
 عثمان رضی اللہ عنہ کا تھا۔ اور آنحضور نے اہل شام کو جوش و ہوا کیا کہ مالک کے مسلمان نوح عظیم ہو گئی اور حضرت  
 امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ نے موافق اپنے اجتہاد حق کے اسوقت قاتلون سے مواخذہ نہ کیا بلکہ معاویہ رحمہ



منزل کرنا چاہا پس ایسی حالت میں جب دیکھا کہ بعد مندرجہ کے پھر مجھے مطالبہ کچھ بھی نہ ہو سکیگا تو علم بغاوت بتدیکھا۔ پھر بعض عوام الناس کہتے ہیں کہ جناب امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ سے نہ سیر بن نہیں پڑی تو خوب واضح ہو کہ یہ کلمہ بیودہ ہر اگر اسکی مراد یہ ہے کہ تدبیر حق نہ تھی تو جھوٹا کذاب ہر اور اگر یہ غرض ہے کہ تدبیر حق سے تجاوز نہ فرما مصلحت نہ تو یہ شان اس مرکز دائرہ حق کرم اللہ وجہہ کی نہ تھی بالحد ہم یقین جانتے ہیں کہ جناب مرتضیٰ علی کرم اللہ وجہہ برہ حال میں حق پر تھے اور جس نے آپ سے محاربہ و مناقشہ کیا اسے خطا کی غیر از نیکان خطا وار لوگوں کی خطا ماخوذ نہیں ہو جو ہر اسکے کہ یہ لوگ اہل علم و اجتہاد تھے۔ قال القاری رحمہ اللہ ظاہر دلالت تو موجب ہے کہ جس نے امام المسلمین کا خون عداوت و فساد بپایا اور اسکو قتل کیا اس سے قصاص لیا جاوے اور وضع ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم یہ گمان نہیں کرتے تھے کہ ان کبخت باغیوں نے جو عثمان کو گھیرا یہ انکو شہید کرینگے اور ظاہر میں یہ باغی لوگ ہی کہتے تھے کہ ہم خلعت خلافت اتارینگے یا چاروی یہ باتیں مشور کرین تو اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم یہ یقین نہ کرتے تھے کہ ایسے بڑے امام خلیفہ برحق و صحابی مکرم کا خون کون کینگے اور باغی لوگ انکی بزرگی و افضل و کمال کا مرجع قرار کرنے تھے آخر روز جس رات میں حضرت عثمان شہید ہوئے اس روز باغیوں کے کلمات خونی سنے جلتے تھے اور حضرت عثمان نے بھی خبر دی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا آپ مجھے بشارت اپنے پاس آنکی دیتے ہیں اور آخر ہو جو مہاجر تو باغیوں نے فساد عظیم برپا کیا اور آخر صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو خوشاد کر کے امام بنایا اور چاہا کہ جو قتال کرین ولیکن دے صلح پر راضی ہو گئے ولیکن بنورائے مددگار و معاون بعروہ کو کہ و مصر و غیرہ میں موجود تھے۔ پھر واضح ہو کہ مسلمانوں کے لیے امام ہونا واجب ہر اور اسپر تمام امت کا اتفاق ہر اور یہ اہم واجبات سے ہر کوئی کہ بت احکام شرعیہ امام پر موقوف ہیں مانند جمعہ و عیدین و حدود و اخذ اموال زکوٰۃ و مشورہ وغیرہ اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسکو سب امور پر مقدم کیا حتیٰ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دفن پر مقدم کیا تاکہ امام المسلمین نماز جنازہ پڑھاوے اور انتظام مستقیم رہے اور چاہیے کہ امام ظاہر ہو کہ لوگ اسکی طرف رجوع کرین اور وہ دارالاسلام کی حفاظت کرے اور لشکروں کو آستانہ رکھے اور مفسدون سے بچاوے مسلمان آزاد عاقل بالغ صاحب شوکت و قدرت و شجاعت و علم و عدالت و کفایت رکھتا ہو۔ اور نہیں جائز ہر کہ مخفی ہو اور ظالمون و دشمنوں کے ڈر سے پوشیدہ ہو اور ایسے وقت کا انتظار کرے کہ جب میدان صاف ہو اور شر و فساد منقطع ہو اور عدل و انتظام لوگوں میں قائم ہو کیونکہ امام کی اسوقت کچھ حاجت نہیں ہر بلکہ اسوقت حاجت ہے کہ جب ظلم و فساد زیادہ ہو چنانچہ اہل السنہ و الجماعہ کے نزدیک آخر زمانہ میں جب روئے زمین ظلم و جور سے بھر جائیگی تو اسوقت اللہ تعالیٰ مددی آخر الزمان کو پیدا کرے گا جو اولاد فاطمہ رضی اللہ عنہا سے ہونگے اور وہ زمین کو عدل و انصاف سے بھر دینگے جیسے ظلم و جور سے بھری تھی بر خلاف شیعہ فرقہ کے کہ جو کہتے ہیں کہ امام حق بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علی بن ابی طالب پھر حسن بن علی پھر حسین پھر علی بن الحسین پھر محمد باقر بن علی پھر جعفر صادق بن محمد پھر موسیٰ کاظم بن جعفر پھر علی الرضا بن موسیٰ پھر محمد بن علی الرضا۔ پھر علی نقی بن محمد نقی پھر حسن عسکری بن علی۔ پھر انکے بیٹے محمد المہدی ہوئے یہی مدعی آخر الزمان ہیں لیکن انکے وقت میں دشمنوں کا غلبہ تھا اور ظلم و جور زیادہ تھا تو اعداء کے خوف سے فارسیں زمین

مختفی ہو گئے پھر آخر زمانہ میں نکلینگے اور بعض نے دعویٰ کیا کہ قرآن بھی اپنے ساتھ لے گئے ہیں۔ اور یہ سب ظنون باطل  
و عقائد و اہی ہیں کیونکہ جب قرآن وہی لیگے تو تمام مخالقات انسانی ہو دنیا میں موجود ہر اس جہت سے معذور ہو کہ اس  
کی کتاب گم ہو لیکن یہ نکتہ حار میں عبد السمیع بن سبائے اس واسطے اختراع کیا کہ ماتید یود و نصاریٰ کے اہل اسلام  
کے حق میں بھی یہ الزام قائم ہو کہ انکے پاس بھی کتاب الہی نہیں موجود ہے و لیکن کچھ الزام قائم نہ ہوا اس لیے کہ یہ فرقہ  
تو بہت زمانہ پیچھے پیدا ہوا اور قرآن مجید تو اصحاب کبار رضی اللہ عنہم کے زمانہ بلکہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے  
عہد مبارک سے سینوں میں حفظ تھا اور لاکھوں حافظ موجود اور کروڑوں نقل کرنے والے ہر زمانہ میں متواتر تھے ہی  
سے کسی فرقہ کو یہ جرات ہی نہ تھی کہ اس سبائی فساد کا کچھ بھی نتیجہ الزامی ہو سکتا ہے۔ پھر سوائے حضرت علی کرم اللہ  
کے یا چھ مہینہ تک امام حسن رضی اللہ عنہ کے باقی ان ائمہ اطہار میں سے امامت علم دین کی سوائے امامت مسلمین  
و خلافت مومنین کسی کو بالبدست حاصل نہ تھی اور یہ دعویٰ کہ ان بزرگوں کے نتیجہ کر لیا تھا بالکل بجا ہے کیونکہ  
فرع کر دیکھتے ہیں لیکن اس سے حصول خلافت تو نہ تھی۔ پھر امام مدنی کا مثنیٰ ہر جہاں اس طرح کہ سوائے فرعی  
وجود کے کہیں نام و نشان نہیں ہے تفریق کے باوجود اسکی کیا حاجت تھی کیونکہ اس صورت میں تو ہونا و ہونا و ہونا  
برابر ہے اور غایت یہ کہ اعداؤ کے خوف سے دعویٰ امامت نہ کرتے حالانکہ امام المسلمین سے تو کسی وقت چارہ  
نہیں ہے اور خصوصاً فساد کے وقت بہت زیادہ حاجت ہے بالکل یہ ادھام اس قدر ظاہر بطلان ہیں اور انکے  
فساد اس قدر کھلے ہوئے ہیں کہ زیادہ بیان کی حاجت نہیں ہے۔ اور حق صریح اور اعتقاد صحیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ  
نے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا اور آپ پر قرآن پاک نازل کیا اور آپ کے واسطے غیر الہی  
اصحاب کبار پسند کیے رضی اللہ عنہم اور آپ کا دین سب ادیان پر نذریہ خلفائے راشدین کے غالب کر دیا اور  
قرآن مجید اہل ایمان کے سینوں میں محفوظ فرمایا اور قیامت تک آپ کا دین غالب و باقی رکھا اور اہل ایمان  
و اسلام اعتقاد میں مجتمع ہیں اور جو بیہوش گیا مانند خوج و ردائض وغیرہ کے وہ گمراہ ہے اور سواد عظیم فضل الہی سے  
اہل سنت و جماعہ میں پس لازم ہے کہ جو عقائد حقہ بیان ہوئے ان پر دل سے مستقیم ہو و اللہ ہی میں بشارت الے  
مستقیم۔ اب ایک بیان اور باقی رہا کہ ایک باب یہ کہ معصیت کا استعمال کفر ہو جاتا ہے پس لازم ہے کہ جب اس  
ایمان عطا فرماوے تو اسکی حفاظت کرے اور کوئی ایسا امر نہ کرے جو کفر ہے پس میں نفیس فوائد کو ترجیح عطا کرتا ہوں  
وغیرہ سے لکھا ہوں

## باب اقوال و افعال کفر و انواع توہم

جب نفسی دلیل سے کسی چیز کا معصیت ہوتا ثابت ہو تو اسے کفر و کفر ہونا کہہ دیا  
اسی طرح اسکی استہانت کرنا یعنی حقیر و آسان سمجھنا ہے برائی کر کے بیاحاطت کی طرح اس پر عمل کرنا کفر ہے اور اس طرح  
غریبیت حق سے استہزاء کرنا کفر ہے۔ شیخ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ بالجلہ تحقق ایمان کے ساتھ چند ائمہ کا اثبات

یاد ہوا ہر جگہ نمونے سے ایمان میں خلل ہوتا ہوا اتفاق مثلاً ایمان کے ساتھ لازم ہر کہ بت کے لیے سجدہ ترک کرے اور کسی نبی کو قتل نہ کرے یا کسی نبی کی شان میں حقارت و خفت نہ کرے یا صفت مجدد یا کعبہ کی تحقیر نہ کرے۔ اسی طرح جبر اجماع ہوا سکودین سے جانکر انکار کرنا کفر ہوا اور ابن المہام رحم نے کہا کہ خفیہ رحم اس نے اپنے شخص کی تکفیر کی جس نے کسی فعل سنت کو بوجہ استغاثہ کے برابر ترک کیا بسبب اسکے کہ سنتوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بڑا کر دیا ہوا کسی فعل سنت کو صحیح خیال کیا مثلاً کسی نے اپنے عامہ کا جھور حلق کے نیچے کیا یا سو پنجین خوب کنزدین۔

قال انقاری اسی واسطے امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ آپ نے ذکر کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لو کی کو محبوب رکھنے سے تو ایک نے کہا کہ میں تو اسکو نہیں محبوب رکھتا ہوں پس امام ابو یوسف رحم نے اسکے مرتد ہونے کا حکم کیا مگر حکم کتابہر کہ شاید وجہ حکم ارتداد کی سبب وہ استغاثہ ہر جو اس کہنے واسطے کے کلام میں ہوگا جسکو راوی نے نقل دیا بڑھادیر کہ یہ روایت صحیح ہو اور خالی پسندیدگی پر یہ حکم مشکل ہے کیونکہ کسی چیز کی پسند طبعی ایک نوعاً اختیار کی ہے جیسے اپنی عورتوں میں سے کسی سے محبت زیادہ ہونا اور کسی سے کم ہونا غیر اختیار کی ہوا اس میں آدمی معذور ہے کلام صحیح فی الحدیث اور میں ائمہ کا مختار ہوا و دوم پسند ہوا پسندیدگی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور یہ لازم ہے پس ظاہر یہ کہ اس شخص نے اسی کا استغاثہ کیا۔ پھر واضح ہو کہ فقہاء نے ہر قسم کے کلمات کفر جسے آدمی مرتد ہو جائے ہر فصل فصل کر کے جمع کر دیے ہیں۔ اور بیان ہر مقام میں ایک یہ کہ ان کلمات کفر یا مرتد کفر سے کہنے واسطے یا فعل مرتد واسطے کا کیا حال ہر دو دم یہ کہ منفی سے جب نفی ہو چکا تو اس نے موافق سوال کے حسب شریعت نفی دیا۔ پس شیخ ابن المہام و علی قاری وغیرہ نے نقل کیا کہ جو استغاثہ مسئلہ متعلق بکفر ہوا اگر اسکے متنازعہ سے احتمال کفر کے ہوا اور ایک احتمال ایسا ہو کہ جس سے کفر کی نفی ہوتی ہے تو منفی و قاضی کے واسطے ہی اہل ہر کہ اسی احتمال پر عمل کرے جس سے کفر لازم نہیں آتا کیونکہ ہزار کافرون کے بانی جھوڑنے میں اگر خطا ہو جاوے تو اس سے بتر ہر کہ ایک مسلمان کو قاتل کر دے۔ اول منفی کا یہ عمل اس وقت نافع ہوگا کہ سائل اسی پر ہو ورنہ وہ توبہ کرے۔ اور قاری رحم نے کہا کہ واضح رہے کہ تکفیر کا باب ایسا ہے کہ اسکو کھولنے میں محنت و فتنہ جسم ہوا و مخالفت و اور دلائل متعارض و متناقض ہیں اور لوگ اس باب تکفیر میں تین مرتبہ پر ہیں اولاً بھلا ایک گروہ کتابہر کہ اہل قبلہ میں سے ہر کسی کی تکفیر نہیں کرنے میں پس یہ گروہ تو تکفیر کی بالکل نفی کرتا ہوا جو دیکھ ہم جانتے ہیں کہ اہل قبلہ میں متناقض ہیں جو بد و نصاریٰ سے زیادہ اسلام میں مضربین اور بعض انہیں سے منع پا کر ظاہر کر دینا ہر بھلا تکفیر کی نفی عام کیونکہ صحیح ہوگی علاوہ ازیں مسلمانوں کے درمیان اس بارہ میں خلاف نہیں کہ اگر کوئی شخص تمام واجبات ظاہرہ متواترہ سے اور یحرمات ظاہرہ متواترہ سے انکار کرے تو اس سے توبہ کر دئی جاوے اگر توبہ کرے تو بہتر ورنہ وہ کافر مرتد قتل کیا جاوے گا۔ اور اسی وجہ سے بہت سے اماموں نے اس گلہ سے انکار کیا کہ کسی اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کرنے بلکہ صواب یہ رکھا کہ ہر گناہ بڑھ کفر نہیں کرتے ہیں بڑھات خوارج کے جو گناہ بڑھ کفر کرنے میں پس حاصل تین ذوق ہوئے ایک خوارج ہر گناہ بڑھ کفر کرنے میں دوسرا کسی گناہ ہر

۱۔ رسول و جبر کہ  
۲۔ علم و توحید  
۳۔ نفس کی غلبہ  
۴۔ شیعہ کی مجلس  
۵۔ کیا جادو و کفر  
۶۔ ابو یوسف کی روایت  
۷۔ شیخ ابویوسف کے  
۸۔ اہل قبلہ کی کفر و کفار  
۹۔ روایت حاتم

اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کرنے ہیں سوم متوسطہ خاص وجوہ میں تکفیر کرنے ہیں۔ مترجم کتاب پر کہ اگر کجاوے سے کہ امام ابو حنیفہ نے کہا کہ ہم اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے ہیں خواہ کوئی گناہ کرے بشرطیکہ گناہ کو حلال نہ کرتا ہو۔ اور اسی کے امتداد شافعی رحم سے مروی ہے۔ قاری رحم نے کہا کہ شراح عقائد نے لکھا کہ ایک انکار یہ قول عدم تکفیر اہل قبلہ اور دوسرا قول یہ کہ جو قرآن کے مخلوق ہونے کو یاد دہار باری تعالیٰ آخرت میں محال ہونے کو اعتقاد کرے یا شیخین رضی اللہ عنہما کو تبرک کرے یا اپنی لعنت کرے تو کافر ہو تو ان دونوں قول میں جمع کرنا مشکل ہے اور ایسا ہی شراح موافقت نے کہا کہ مجبور متکلمین و فقہاء اس بات پر ہیں کہ اہل قبلہ میں سے کوئی تکفیر نہ کیا جاوے اور کتب فتاویٰ میں مذکور ہے کہ شیخین رضی اللہ عنہما پر تبرک کرنا کفر ہے اور ایسے ہی انکی امامت کا انکار کفر ہے اور شک نہیں کہ ایسے مسائل و درمیان مجبور مسلمانوں کے بقبول ہیں پس ان دونوں قول میں صورت جمع بیان کرنا مشکل ہے انتہی۔ اور قاری رحم نے اس اشکال کو اس طرح دفع کیا کہ جسیر متکلمین کا اتفاق ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کیا جاوے یہی ماخوذ ہے اور جو فتاویٰ میں نقل کیا ہے یہ نقل بدون انہما و دلائل کے اور بدون بیان نام فائل کے مرت نامقل سے صحت نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ مسائل اعتقاد یہ ہیں مدار و دلائل قطعیہ پر ہے۔ اور شیخ ابن الہمام رحم نے فتح القدیر میں اس طریقہ سے جواب دیا کہ واضح ہو کہ مجھے جس اہل کافر ذکر کیا باوجودیکہ امام ابو حنیفہ و شافعی سے تمام اہل بدعت کی عدم تکفیر اہل قبلہ کی ثابت ہے تو محل اسکا یہ ہے کہ جس امر معتقد پر کفر کا حکم ہے معنی یہ کہ یہ معتقد بذات خود کفر ہے تو جو کوئی اسکا قائل ہے وہ کفر کا قائل ہے اگرچہ اسکی تکفیر بنا برہین نہ کیا جاوے کہ اسنے طلب الحق میں اپنی حد بھر کوشش کی اسکو یہی معلوم ہوا لہذا تکفیر نہ کیا جاوے بھر ایک مشکل ہے کہ ائمہ نے یہ جزم کیا کہ ایسے شخص کے پیچھے نماز باطل ہے تو اسکا جواب بھی ہو سکتا ہے کہ شاید باطل ہونے سے مراد یہ کہ حلال نہیں ہے تو اس سے انکے پیچھے نماز صحیح ہو سکتی ہے اگرچہ ایسا کرنا حلال نہ ہو اور اگر یہ مراد نہ کیا جاوے تو مشکل انتہی قاری رحم نے کہا کہ نماز باطل ہونے کا حکم احتیاطی ہو جیسے فقہاء نے کہا کہ حجر کا استقبال کر کے نماز باطل ہے حالانکہ انکو یہ جزم نہیں کہ حجر خارج کعبہ ہے بلکہ طواف کعبہ میں حکم دیا کہ حجر کے مدار سے طواف واجب ہے یعنی حجر کو داخل طواف کرنا چاہیے۔ قال المترجم استقبال قبلہ میں حجر کا قبلہ سے ہونا یقینی نہیں ہے تو منٹون کا قبلہ کرنا نہیں جائز ہے لہذا بطلان نماز بوجہ اسکے ہے اور طواف میں منٹون کو داخل کر لینا احتیاط ہے پس قاری رحم نے برعکس کر دیا واسطے جمع ہذا چاہیے کہ کہا جاوے کہ اہل اجوار کی تکفیر معلوم ہے لیکن ایک قسم کا عن معارض ہے لہذا تکفیر نہیں کی جاتی ہے اور مترجم کتاب پر کہ مردی امام ابو حنیفہ رحم سے عدم تکفیر ہے اور تکفیر تفصیل معنی منسوب تکفیر کرنا نہیں غابر یہ ہے کہ ہم ان لوگوں کو کافروں میں اسطرح داخل نہیں کرتے کہ انکو کافروں کی طرف منسوب کر دیں پس یہ بھندہ وجہ اعط ہے ایک تو یہ کہ معارضہ عدم قنہ بہا نہو ناجس سے بہت فساد پیدا ہونے میں سوم احتیاط و ابقاء ہے نہ ودا خراج۔ بھر یہ ہے ان کی کہ اہل قبلہ میں سے ہو یعنی وہ قبلہ کے لوگوں سے ہو۔ قاری رحم نے لکھا کہ مراد اہل قبلہ سے وہ لوگ ہیں کہ جامعہ دین کی ضروریات سے ہیں جیسے عالم کا حادث ہونا اور بدنون سے حشر ہونا اور اللہ تعالیٰ کا ہر ایک کلمات و خبر کا عالم ہونا اور امتداد اسکے مسائل و احکامات میں سے کسی کا انکار نہ کرنا ہو تو قول اور موافقت وغیرہ میں ہے کہ ضروریات

دین سے وہ عقائد و اعمال مراد ہیں جو عام طور پر دین میں ہوں جو ہر شخص کو معلوم ہیں جنہیں کچھ استخراج و استنباط کی ضرورت نہیں ہے۔ پھر قاری نے کہا کہ جو کوئی تمام عمر اپنی طاعات و عبادات میں صرف کرے اگر وہ عالم کے قدیم ہونے کا باعث جہانی کے نفی کا یا اللہ تعالیٰ کے علم جزئیات کا منکر ہو تو وہ اہل قبلہ میں سے نہیں ہے۔ اور یہ بھی واضح ہو کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنے سے اہل سنت و الجماعہ کے نزدیک یہ مراد ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر اس وقت تک نہ کی جاوے جب تک اس سے کوئی ایسی چیز نہ پائی جاوے جو کفر کی علامت و دلیل ہو اور کوئی فعل موجب کفر صادر نہ ہو۔ جب یہ معلوم ہو تو جانتا چاہیے کہ ان ضروریات کے متفق اہل قبلہ میں بعض دیگر اصول میں اختلاف ہے جیسے مسئلہ صفات باری تعالیٰ و اعمال کا پیدا کرنا اور عموم ارادات اور کلام الہی کا قدیم ہونا اور دیدار آخرت اور مانند اسکے دیگر مسائل حالانکہ فعل اس میں صرف ہی جائز رکھتی ہے کہ حق صرف ایک ہی ہو سکتا ہے۔ پھر اس حق سے ہر مخالف ہو یا کافر ہو یا نہیں تو شیخ ابو الحسن اشعری وانکے اکثر اصحاب اس طرف گئے ہیں کہ وہ کافر نہیں ہے اور اسی طرف امام شافعی رحمہ کا قول مشہور ہے کہ ہم اہل ہوا کی گواہی رد نہیں کرتے سوائے فرقہ خطابہ کے کہ دے کذب کو حلال سمجھتے ہیں اور شافعی بن امام ابو حنیفہ رحمہ سے ذکر کیا کہ ہم اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے اور اسی پر اکثر فقہاء و مین۔ اور ہمارے بعض اصحاب نے حق سے مخالفت کرنے والوں کو کافر کہا ہے۔ اور امام رازی رحمہ نے یہ اختیار کیا کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کریں بعض نے قول تکفیر اور قول عدم تکفیر کا جواب یہ دیا کہ تکفیر نہ کرنا متکلیف کا مذہب ہے اور تکفیر کرنا فقہاء کا مذہب ہے پس دونوں قول ایک ہی جماعت کے نہیں ہیں اور یہ بھی جواب ہو سکتا ہے کہ تکفیر کا قول بدین معنی ہو کہ قریب تکفیر ہے جیسے قول علیہ السلام من ترک الصلوۃ متعمدا فقد کفر۔ پس تاویل ہمارے نزدیک یہی ہے کہ قریب تکفیر ہو گیا جس نے عمدہ کا مذہب چھوڑی۔ اس قول دوم عدم تکفیر کا شان قبلہ کا احترام ہے پس یہ لوگ فی الجملہ اہل قبلہ ہیں اور ہمارے ساتھ ہوا کرتے ہیں۔ شرح کنز الدقائق ولفظ بین انکار کافر کرنا۔ اور تکفیر کفر کی طرف نسبت دینا۔ اور ثنائی وغیرہ کے باب ارتداد میں تکفیر لکھا ہے تو علماء نے اختلاف کیا کہ تکفیر بضم اول و سکون ثانی از انکار ہے کافر کرنا اور اسی کو شامی رحمہ نے مرجع قرار دیا لیکن میرے نزدیک نسب یہ ہے کہ بضم اول رفع دوم و تشدید سوم از تکفیر کیا جاوے کیونکہ اس صورت میں وفاق زیادہ ہے جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے توفیق دی کہ جن افعال کا کفر بیان کیا گیا مراد یہ ہے کہ یہ افعال کفر یہ ہیں اور ان کا قائل ایسی چیز کا قائل ہے جو کفر ہو تو وہ منسوب بافعال کفر ہو اور ہم اسکو کافر نہیں کہتے ہیں و علیٰ ذہاب حدیث من ترک الصلوۃ متعمدا فقد کفر۔ میں بھی یہ تاویل بہت مستعمل ہے کہ ناک صلوۃ نے وہ فعل کیا جو کافرون کا فعل ہے اور ہم اسکو کافر نہیں کہتے کیونکہ دوسری حدیث میں صرح ہے کہ فرق ہمارے و مشرکین کے درمیان یہی فاصلہ ہے جس نے نافرمانی برحق اسنے وہ کام کیا جو مشرکین کی حالت سے پیدا ہوتا ہے پس صورت میں کافر جدا علیٰ بنابا مع روایات جو اس باب میں ہیں متوافق ہوتے ہیں۔ خلاصہ اس کلام کا یہ ہے کہ عدم تکفیر کا قول جو امام شافعی و غیر ہم سے مروی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم باطنی کفر پر زہم نہیں کرتے ہیں اور فقہاء و مجتہدین سے جو کفر مذکور ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ قول و فعل کفر یہ ہیں تو اس قول و فعل کا قائل و قائل منسوب بقول و فعل کفر ہے اور یہی



تکفیر یعنی ظاہری تکفیر پس عدم تکفیر ازراہ باطن ہو اور تکفیر ازراہ ظاہر ہو لہذا اگر ایک شخص نے بدون نیت و اعتقاد کے زبان سے یا جوارح سے کوئی فعل جو کفر کی خصوصیات میں سے ہو کیا اور اسکی جو روئے نکاح باطل ہوئے گا دعویٰ کیا تو قاضی حکم دیگا اور اسکی نیت کی تصدیق نہوگی حالانکہ وہ باطن میں کافر نہیں ہو و برعکس اسکے اگر کسی شخص نے ان افعال میں سے کوئی فعل کیا جو کفر میں اور ایک وجہ سے کفر منع ہوتا ہو لیکن اس شخص فاعل کی نیت و حقیقت وہی ہو جو کفر ہو مگر نفی و قاضی اسی جہت پر عمل کرے گا جس سے ارتداد و کفر منع ہوتا ہو ظاہری تکفیر نہوگی لیکن باطنی تکفیر پس مترجم کے نزدیک ائمہ مجتہدین و فقہاء و متکلمین سب میں اتفاق ہو اور متکلمین جو کہ باطنی عقائد سے بحث کرتے ہیں لہذا انھوں نے کہا کہ ہم اہل قباہ میں سے ہیں کہ وہ اہل حقیقت ہو کسی کی تکفیر نہیں کرتے ہر جب تک کہ وہ مرجع کفر نہ کریں اور یہی ائمہ مجتہدین کی مراد باب عقائد میں ہے کیونکہ عدم تکفیر کا قول مثلاً امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اکبر میں مردی ہو پس اعتقاد باطنی کی راہ سے تکفیر نہیں کرتے الا انکہ مرجع واضح کفر جو احادیث صحیحہ میں ارجحاً ہم احاد مردی ہو اور وہی الا ان سرور کفر اوجاعاً عندکم۔ یعنی اس صورت میں تکفیر کر دو کہ جب کھلا ہوا ظاہر کفر اپنے نزدیک اعتقاد کر دیں معلوم ہوا کہ تکفیر ایک ازراہ ظاہری ہو تو وہی جو فتاویٰ میں فقہار سے مذکور ہو اور تکفیر ایک ازراہ باطنی ہو اور یہی جو اعتقاد میں ائمہ مجتہدین و متکلمین سے مردی ہو کہیں یہ انتہاء کلام ہو جو مترجم کو ظاہر جو ادا سر تقیہ بالصواب۔ قاری رحمہ نے لمحات شرح فقہ اکبر میں بہت سے الفاظ و مسائل ذکر کیے جنکے حکم میں عقائد رسم اسرتم نے تکفیر کا حکم لکھا ہے لیکن مترجم انکو اپنے موقع پر ترجمہ کتاب مستطاب ہدایہ میں ذکر کرے گا انشاء اللہ تعالیٰ و لیکن ان کتابوں اور ذنوب سے توبہ کی بحث اس مقام سے نقل کرتا ہوں۔ قاری رحمہ نے لکھا کہ واضح ہو کہ توبہ کا قبول کرنا اللہ تعالیٰ پر عقلاً واجب نہیں ہے بلکہ یہ قبول اسکی طرف سے فضل کی راہ سے ہوتا ہے اور فرقہ معتزلہ جماعت خویش سے خارج ہو کر مخالفت کرتے ہیں کہ واجب عقلی ہے۔ پھر عقلی بحث چھوڑ کر اب شرع میں کلام یہ ہے کہ شرع میں قبول و مانع ہونا کیونکہ ہر تو ایک قول یہ ہے کہ قبول اللہ تعالیٰ کی درگاہ سے اسد کیا گیا ہو مگر اسپر قطعی ختم نہیں کیا جائیگا اور اسی پر ولایت کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ و تیوب اللہ علی من یشار۔ پس توبہ کو مشیت پر معلق کیا لہذا جن لوگوں نے رسول ہم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جہاد میں نکلنے سے مخالفت کیا تھا انکی توبہ قبول ہونے میں تاخیر ہوئی اقول اول میں فرمایا۔ و آخرون مرجون لامر اللہ ما ان یعذبہم اللہ یعنی اللہ تعالیٰ کے حکم کے لیے تاخیر دیے گئے ہیں۔ باوجودیکہ انکی توبہ اخلاص کے ساتھ تھی اور شدت سے روئے اور سخت مادم تھے۔ مترجم لکھتا ہے کہ توبہ اتنی بندہ پر ہے کہ اسکو توفیق توبہ کی دی اور اسکی نصرت فرمائی اور مخدول و عوارضین چھوڑا پس یہ بات اللہ تعالیٰ کی مشیت پر ہے اور اگر ایہ کہ بندہ توبہ کرے تو یہ بعد اللہ تعالیٰ کی توبہ کے ہوتا ہے یعنی آنکہ توبہ کے معنی رجوع کے ہیں پس اللہ تعالیٰ نے بندہ پر رجوع فرمایا یعنی اسکو توفیق نہی تو اسکے بعد بندہ توبہ کرتا ہے اور جب تک یہ توبہ تک بندہ کا رہائی توبہ نہ خالی از عداوت و تنہا لکھتے ہیں ہوا۔ فافہم ہر یہ سب جو مذکور ہوا افعال معاصی کی توبہ میں ہے بخلاف کفر سے توبہ کر کے کہ وہ قطعی توبہ قبول نہی ہو اسکو اجاہ صیباہ رضی اللہ عنہم و ملت صامحین رحمہم اللہ تعالیٰ سے

معلوم کر لیا تو کیونکہ وہی اللہ تعالیٰ کی طرف راغب کرنے اور توبہ کا قبول ہونے کا قطعی حکم کرتے تھے۔ تمام معاصی کے معاف ہونے کے کذا ذکر و القنوی۔ مترجم کتبہ کہ فرق تحقیقی ان دونوں باتوں میں یہ ہے کہ کفر سے توبہ امر جزئی بقائد ایمان ہے بلکہ نفس اجماعی اس امر کے کہ اگر جرم بقائد ایمانی ہو تو نفاق و کفر باقی ہے پس جب دلی جرم ہو تو وہ توبہ قطعی ہو گئی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ما کان نفس ان لومن الا باذن اللہ یعنی کسی نفس سے ٹھیک نہیں ہو سکتا کہ ایمان لادے مگر باذن الہی۔ توجیب وہ ایمان لایا تو قطعی اذن الہی سے ہو پس توبہ از کفر قطعی قبول ہونا معلوم ہے برخلاف توبہ از فعل معصیت کہ وہ جرم اعتقادی نہیں ہے پس جرم قلبی سے خلو ممکن ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ جرم قلبی کے باوجود اس معصیت کے شرائط قدری سے ہو کہ کسی قدر سزا سکود بجا دے اگرچہ آخرت کی سزا سے معافی ہو یا آخر میں ابتلا و امتحان ہو کیونکہ اس میں کوئی اعتقاد نہیں ہے حتیٰ کہ اگر مثلاً منزلی اپنے کسی اعتقاد ضلالت سے توبہ کرے اگرچہ وہ کفر ہو وہ توبہ قبول ہے جبکہ اعتقاد ضلالت زائل اور اعتقاد حق آگیا ہو کیونکہ جب جرم ہو تو اعتقاد ہی ہو گا فانہم دہشیر اعلم۔ قاری رحم نے کہا کہ سلف رحم جو اپنے نفوس کی توبہ قبول ہونے پر جرم نہیں کرتے تھے تو اس معنی میں کہ توبہ کے شرائط حاصل ہو جانے پر انکو جرم نہ تھا کیونکہ یہ شرائط بہت ہیں بخلاف کفر سے توبہ کے کیونکہ ظاہر میں اعتبار مجرد اورا کا ہے توجیب انرا کیا توجیب جزئی حکم دیا کہ قبول ہوئی داسرا علم۔ اتول یہ تو اس وقت ہو کہ کلام ظاہری توبہ میں ہو تو حکم قبولیت کا بحسب ظاہر ہے اور جب کلام تحقیقی توبہ میں ہو تو داسرا علم تحقیقی وہی ہے جو گذرا یعنی جرم اعتقاد پر توبہ قبول قطعی یقین داخل طلب ہونے پر توبہ قبول ہے بلکہ وجہ معارضہ نفس دوم کے اپنے اوپر اعتقاد نہیں لندا خواجہ حسن بھری رح نے فرمایا کہ لا یتخاف الا من ولا یتخاف الا من لا یساق یعنی خائف نفاق سے وہی ہو گا جو مومن ہے اور زندقہ نفاق سے وہی ہو گا جو منافق ہے بلکہ نفس کی طرف سے کفر کا خوف ہے اور خوف کفر سے مطمئن ہونا کفر ہے۔ حدیث الشفی میں ہے کہ جس نے ایک کبیر گناہ سے توبہ کی حال کہ وہ دوسرے کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرتا ہے تو اول کبیرہ سے توبہ صحیح اور اس پر ماخوذ ہو گا کفار کی جزا دائم ہے اور مومن کے گناہ کی سزا ختم۔ شیخ امام ابو نعیم رحم نے کہا کہ کفر ایک مذہب ہے اور مذہب جرم ہے حبشیہ کے لیے لندا کافر و مشرک دائمی جہنم میں ہے بخلاف اسکے مومن کا ارتکاب کبیرہ کہ برا جانے کے باوجود لو ان قلبہ نفس سے مرکب ہو نہ بغرض دعام تو عذاب بھی دعام نہیں ہے۔ امام طحاوی رح نے کہا کہ حسنین مومنین کے لیے ہو اید ہے کہ اللہ تعالیٰ عفو کر کے اپنی رحمت سے جنت میں داخل کرے۔ پھر جو کافر سلام لادے اسکے سابق گناہ عفو ہو جاتے ہیں اور ان گناہوں کے واسطے دوسری توبہ کی ضرورت نہیں ہے۔ سوائے توبہ کوئی چیز ایسی نہیں کہ جمیع معاصی سے پاک کرے پس توبہ ایک نعمت عظمیٰ ہے۔ قال القاری رح طار نے تصریح کی کہ اگر کال توبہ کے نہیں ہیں اعلیٰ رکن نو گنہ شتہ بنماست ہے و در منی الحال اس گناہ سے بالکل امگ ہونا۔ سوم آیندہ کے لیے مسند کہ عود نہ کر دنگا۔

انحال میں تفسیر واقع ہوئی اگر خالص حقوق الہی ہیں مثلاً شراب پی توبہ اس سے توبہ کرے یا نماز ترک کی تو جرم کرے کہ آجندہ ایسا نہ کر دنگا اور جو نمازین تھا ہو میں انکو پورا کرے اور اگر مرگب از حقوق اعباد ہیں تو دیکھنا چاہیے کہ یہ حقوق اگر مالی ہوں تو اللہ تعالیٰ سے توبہ کرنے کے ساتھ یہ بھی ضرور ہے کہ مالی ذرہ سے پاک ہو خواہ اس طرح کہ یہ مال الہی

لوگوں کو یا اس کے وکیل یا وارث کو دیدے اور اگر بیسہ نہ ہو تو ادا کی نیت سے بقدر مال کے فقیروں کو دیدے اور  
 اللہ تعالیٰ سے توبہ کرے تو معذور ہوگا کافی اقیقہ اور اگر کوئی چیز بقدر ان اموال کے اندازہ کر کے صدقہ کر دے تو  
 دوسرے سے چھوٹ جائیگا کافی اقیقہ ایضاً۔ قنادی قاضی خان سے ظاہر ہوا کہ یہ مدد اللہ تعالیٰ کے نزدیک ودیعت ہوگا  
 کہ قیامت میں اس کے خصم کو پہنچا دیا جائیگا اور اگر ذی دکان کا مال ہو تو آدمی اس کے عوض قیامت میں معذب ہوگا کیونکہ  
 آدمی کی طرف سے غلو کی امید نہیں ہے۔ ایک کے ذمہ دوسرے کے حقوق مالی آنے ہیں اس لئے کہا کہ جو تیرے حقوق  
 مالی بھیر میں آنے سے بری کر دے اور تفصیل نہ کی۔ اس نے بری کیا تو محمد بن سلمہ رحم نے کہا کہ سب سے بری الذمہ ہو جائیگا  
 نقیہ ابو اللیث رحم نے کہا کہ یہ حکم دنیاوی ہے یعنی پھر حکم فقہاء میں کچھ دعویٰ نہیں ہو سکتا۔ اور شیخ نصیر رحم نے کہا کہ اسی قدر  
 سے بری ہوگا جس قدر اسکے گمان میں آیا ہے فقہ رحم نے کہا کہ یہ حکم آخرت ہے اور خلاصہ میں کہا کہ حکم دانت میں امام محمد رحم  
 کے نزدیک کل سے بری ہوگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک کل سے بری ہوگا اور اسی پر فتویٰ ہے اور حکم فقہاء میں بالاتفاق  
 سب سے بری ہوگا۔ قاری رحم نے کہا کہ یہ فتویٰ غلات فقہاء ابی اللیث رحم ہے۔ نقیہ ابو اللیث رحم نے کہا کہ نصیبت  
 کر ہوا ہون کی توبہ کو بعض نے کہا جائز ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں جائز ہے اور ہمارے نزدیک دو صورتیں ہیں اگر اس کو  
 نہیں پہنچی جسکی نصیبت کی تو چاہیے کہ استغفار کرے بجز انکہ اب ایسا نہ کر دنگا اور اگر پہنچ گئی تو اس سے معاف  
 کر اسے۔ ابن ابی نے کہا کہ اگر اس سے بیان کرنے میں قنہ ہو تو فقط استغفار کرے۔ ردۃ العلماء میں ہے کہ زانی  
 نے اگر توبہ کی تو بھی قبول ہوگی اور اگر کسی پر ہتان باندھا جائے تو توبہ میں بانوی پر موقوف ہے۔ اول شکے سانسے  
 بتان باندھا اُسے کہہ کہ میں نے یہ ہتان کیا تھا دم جسکے حق میں بتان کیا اُس سے جا کر غلو چاہے سو ہم ہتھیار  
 سے توبہ کرے جسکی نصیبت کی ہے جب وہ معاف کرے تو اسکے واسطے بڑا ثواب ہے۔ ملقط میں ہے کہ ایک کا دوسرے پر  
 قرضہ آتا ہے اور قرضدار کو ادا کرنے کی استطاعت نہیں تو قرض خواہ کے حق میں قرضدار پر باقی رکھنے سے بہت اچھا ہے کہ  
 اسکو عفو کر دے۔ باہر سخت کلامی کرنے والوں میں ہر ایک پر دوسرے سے استحلال واجب ہے۔ گر مالی رح نے  
 فسک میں کہا کہ جب صحیح توبہ کی تو وہ رد نہیں بلکہ قطعی مقبول ہو تو اللہ تعالیٰ دہو الذی یقبل التوبہ عن عبادہ الایہ۔  
 اور کسی کو یہ کہنا جائز نہیں کہ صحیح توبہ کا قبول ہونا اللہ تعالیٰ کی مشیت پر ہے کیونکہ یہ قول محض جہالت ہے کہنے والے پر  
 کفر کا خواتم ہے انتہی غزالی رحم نے کہا کہ شک اسکو اپنی توبہ کے صحیح ہونے میں ہو سکتا ہے اور صحیح توبہ تو سوا اسے  
 مقبول ہونے کے رد نہیں ہے۔ آدمی رحم کے کلام میں ہے کہ نہانی کا آلہ تناسل اگر کٹ گیا یا مرض الموت میں گرفتار  
 ہوا تو اسکی توبہ باجماع سلف مقبول ہے اور اگر کوئی ایسے مرض میں پڑا کہ آئندہ اسکو اپنی عاجزی کا یقین ہو تو بھی باجماع  
 سلف اسکی توبہ گنہگار قبول ہے پس جو مقاصد میں عدم قبول پر اجماع لکھا وہ مستبر نہیں ہے۔ خلاصہ میں لکھا کہ  
 توبہ وقت یا اس کے قبول ہوا مان نہیں قبول ہے یہ روایت مخالف روایت ہے اور صحیح ہے کہ توبہ یا اس بھی قبول نہیں ہے  
 قاری رحم نے کہا کہ ہر شخص پر واجب ہے کہ کفریات کو محصل معلوم کرے کیونکہ اعتقادات نہ محل ہی کافی میں اگر یہ مفصل  
 ادلی ہے لیکن کفریات میں محصل جانتا ضرور ہے خصوصاً امام ابو حنیفہ رحم کے مذہب میں۔ اسی واسطے کہا گیا کہ اسلام میں

داخل ہو جانا تو آسانی سے مہر ہر گریبان کو سلامت رکھنا مشکل ہے۔ مترجم کتباہ کہ یہ کلام "اسرا" ایسے بزرگ کا ہر کہ ان کے  
ایمان کی قیمت بے انتہا معلوم ہو گئی تھی تو وہ اسکو خطرات سے بھی بچانے سے اور حق یہ کہ ایمان شکل ہے اور جب  
یہ پیش دولت حاصل ہو گئی تو اسکو برباد نہ کرے اور رہا گناہوں کا حال تو وہ کفر و شرک وغیرہ سب سے آسان ہے  
مگر بعد ازیں دولت ایمان کو کھونا خسارہ عظیم ہے کیونکہ کافر و شرک نے تو یہ قیمت نہ پائی اور مرتد نے پا کر کھو دی لہذا کفر  
سے اجتناب ضروری ہے۔ مترجم انوال و افعال کفر یہ ہیں سے جن پر اعتماد ہے بعض نقل کرتا ہے تاکہ اسے اجتناب مہر ہو  
و اسے تعالیٰ ہوا ملحق۔ اگر حرام کو اس رہ سے کہ حرام ہے حلال کر لے یا حلال اعتقاد کرے بدون اجازت شرعی  
کے تو کافر ہے اور اگر کسی حرام مثلاً شرابخواری کی منکر کرے کہ یہ حرام ہوتا بار و زہ فرض نہوتا کیونکہ اس پر مشقت پڑتی ہے  
تو اسکی تکفیر میں مقام نازل ہے۔ مترجم کتباہ کہ نال ضرور جاسے کیونکہ منابہان خود شہنشاہ ہے کہ اسے حرام ہونا شرابخواری  
کا ماننا اور فرض ہونا زہ کا ماننا اور یہ عین ایمان ہے اور حکمت مخفی سے جاہل و باحی کہ علماء کو بوجہ اختصار کے نال ہے  
تو تکفیر خطر ہے غیر از نیکہ جل اسکا اور بے علمی کے ساتھ احکام شریعت میں دخل دینا اسکے ذمہ گناہ ہیں و اسے علم  
اپنی جو رد سے حالت حیف میں و ملی حلال کر لی تو اور میں امام محمد سے روایت ہے کہ تکفیر ہوگی یہی صحیح ہے۔ اپنی جو رد سے  
دولت یعنی دبر میں و ملی کرنے کے استحلال سے تکفیر نہیں اور یہی اصح ہے۔ جس نے اسے تعالیٰ کی شان میں ایسی بات  
بیان کی جو اسکی شان کے لائق نہیں یا اسکے کسی نام پاک سے تمسخر کیا یا اسکے کسی حکم معلوم سے تمسخر کیا یا اسکے وعدہ  
کو اب سے یا وعید غتاب سے انکار کیا تو کافر ہے قال المترجم جیسے نصرانی نے بیٹا یا جو رد کا بتان کیا تو کفر ہے اور حکم  
کی قید معلوم اسو اسے لگا دی کہ اسکو قطعی اسکا حکم معلوم ہو و ملی ہذا وعدہ و وعید بھی قطعی ہو۔ اگر اپنی ذات کے کفر پر راضی  
ہو تو کفر ہے۔ اگر سو برس بعد کافر ہونے کا ارادہ دل میں لایا یا بالفعل کافر ہو گیا۔ اگر عیت کی کہ روٹی نہ بیگی تو نصرانی  
ہو جائیگا تو بالفعل کافر ہو گیا۔ قاری رحم نے نقل کیا کہ اگر سو اسے قبلہ کے دوسری طرف کو یا بغیر طہارت کے عذر  
ناز پرے تو تکفیر ہوگی اگرچہ اتفاق سے قبلہ کی طرف پڑ جاوے یا وہ طہارت سے ہو۔ اقول قاری رحم نے یہ مسئلہ  
دوسرے مقام پر فنادی صنفی و جواہر سے نقل کیا اور اعتراض کیا کہ یہ کفر نہیں ہو سکتا مگر آنکہ یہ کہا جاوے کہ  
کفر کا حکم آسوت ہے کہ اسنے جو از کا اعتقاد کر کے کیا ہو یا بطور استہزاء کے کیا ہو۔ اور محیط میں ہے کہ جس نے قبلہ  
کی طرف مسجد ناز پڑھی تو امام ابو حنیفہ رحم نے کہا کہ وہ کافر ہے جیسے استکلاف کرنے والا ہوتا ہے اور اسی کو نقیض ابو یوسف  
نے لیا ہے اور یہی حکم بغیر طہارت کے ناز پڑھنے کا ہے یعنی جبکہ کعبہ سے استحلال کر لے تو کافر ہے ورنہ معصیت ضروری ہے۔ اگر  
سلطان مانا کہ عادل کیا تو کفر ہے یعنی جو کا مقابل عدل مراد لیا تو کفر ہے۔ اقول یہ تو اس سلطان کا حکم ہے جو سلطان ہے  
اور اگر کافر ہو تو بوجہ اولی کفر ہے۔ مترجم کتباہ کہ تکفیر میں زیادہ نال کی حاجت ہے کیونکہ عدل کے دو مفہوم ہو گئے  
ہیں ایک حقیقی کہ وہ تو عدل شرعی ہے اور دوم مجازی پس اگر اسنے حقیقت مراد لی تو خلاف اسے تعالیٰ رسول صلی اللہ  
علیہ وسلم کے چونے سے کفر ہے اور مجازی مراد سے کفر میں نال ہے اگرچہ معصیت سخت ہے۔ قاضی عہدہ رحم نے  
مشحون موافقت میں کہا کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کجاوے الا ایسی صورت میں کہ کفر و کفر ہو یا کفر

یا انکا رنہوت ہو یا جسکا دین میں ہوتا یا ضرورت معلوم ہو یا ایسی چیز ہو کہ اس پر اجماع ہو اور اگر اسو سے اسکے ہو تو اسکا تامل  
بدعتی ہو نہ کافر اتنی تر جا۔ اور قاری رحم نے کہا کہ واضح ہو کہ ہمارے علماء نے جو کہا کہ اہل قبلہ کی تکفیر کسی گناہ کی وجہ سے  
رد نہیں ہو گا اہل قبلہ سے مراد خالی قبلہ کی طرف توجہ نہیں ہو کیونکہ پٹکارا نفی جو دعوی کرتا ہے کہ جبریل علیہ السلام نے  
وحی پہنچانے میں غلطی کی کہ اسد تعالیٰ نے جبریل کو وحی کے ساتھ علی رض کی طرف بھیجا تھا لیکن جب غلطی سے جبریل  
نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچا دی تو انہیں پر استغفار ہو گیا اور بعض نے کہا کہ علی اکہ ہو تو یہ رد انفی اگرچہ قبلہ  
کی طرف توجہ نہیں ہے مگر مومن نہیں ہیں اور یہی مراد ہے حدیث میں کہ من صلی صلوٰۃ استقبل قبلتہ ادا کل ذنبتہ  
فذاک المسلم الذی لا ذنہ اسد و ذنہ رسولہ فلا تخفروا اللہ فی ذنہ۔ رواد البخاری فی الصحیح۔ تو نوی رحم نے کہا کہ اگر کسی  
مبعوع خود کلمہ کفر نہ مان پر جاری کیا اگرچہ اسکا مقصد نہیں ہو کفر ہو۔ یہ عامۃ العلماء کا قول ہے۔ اور قاری میں ہے کہ جس نے  
زبان سے کفر کیا اور اسکا دل مطمئن با مان ہو تو وہ کافر ہو اللہ تعالیٰ کے نزدیک مومن نہیں ہے۔ اتنی تر جا۔ یعنی زبان  
بدون اکراہ و برہوتی واقع ہونے کے کفر کیا۔ وقال القاری رحم یہ باستدلال مفہوم قولہ تعالیٰ من کفر یا سدر من بعد الیمان  
لا من اکراہ الا یہ سے ظاہر ہے لیکن مترجم کو اس میں مان ہے کیونکہ مفہوم سے ثبوت قطعی نہیں ہو سکتا تا کہ کفر ہو مگر تا کہ یہ حکم  
مقتضی ہو نہ دیاتہ و ہو الصحیح شامل فیہ۔ اگر کسی نے خلافت حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما سے انکار کیا تو کفر ہو۔ جس نے  
حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے صحابی ہونے سے انکار کیا تو کفر ہو۔ خلاصہ میں ہے کہ جسکے دل میں ایسی بات گزرے  
جو زبان سے بولنا موجب کفر ہو لیکن مانے کردہ جانا اور زبان پر بھی نہ لایا تو یہ محض امان ہے۔ خلاصہ میں اجناس سے  
نقل کیا کہ ابو خلیفہ رحم سے روایت ہے کہ سو سے انبیاء و ملائکہ کے دوسروں پر درود نہ بھیجا جاوے مگر بالیقین اور اگر ایسا  
کرے تو ہم اسکا نام عالی فیض یعنی رافضی رکھتے ہیں۔ جو اہل فقہ میں شکر ہول قبر و میزان و صراط کو کافر کہا ہے اور  
قاری رحم نے کہا معتزلہ مذاب فہر و میزان و صراط کے قائل نہیں ہیں باوجود اسکے صحیح اقوال میں انکی تکفیر نہیں ہے۔ مترجم  
کتاہے کہ شاید جو اہل فقہ کی مراد یہ ہو کہ قرآن میں جو قرآن و صراط مذکور ہے اس سے انکار کفر ہو اور معتزلہ اس سے منکر  
نہیں بلکہ میزان کے اور صراط کے معنی میں تاویل کرتے ہیں۔ جو اہل فقہ میں ہے کہ جو کوئی قرآن کی ایک آیت کا انکار کرے  
یا قرآن میں سے کسی چیز میں عیب رکھے یا قل اعوذ برب الفلق یا قل اعوذ برب الناس کے قرآن ہونے سے  
بلا تاویل منکر ہو تو کفر ہو۔ جو غلطی حرام کھانے پر بسم اللہ ہے کفر ہو۔ امام رازی رحم نے کہا کہ جس نے اللہ کی عبادت  
یا مسجد جنت یا بخوت و وزح کی بابت کہ اگر خبت یا روزخ مخلوق نہ تھی تو اللہ تعالیٰ کی عبادت نہ کرنا تو یہ کفر ہو۔  
جو اہل فقہ میں ہے کہ جس نے مرض اجماعی مانند نماز روزہ زکوٰۃ و غسل جہتات سے انکار کیا تو کفر ہو قول ایسی ہے  
جس نے مقررہ اجماعی سے انکار کیا جیسے شرا بخاری و زنا کاری و قتل نفس نافع عدا و سود خاری وغیرہ تو یہ کفر ہو  
خوذا اللہ میں ہے کہ جس نے کہا کہ اجماعہ مرد کہ نماز نہیں پڑھتا تو کفر ہو۔ قنادی صغریٰ میں ہے کہ جس نے کہا کہ علم کون  
چیز ہے میں کیا جانوں یعنی استخفاف سے کہا با افتقاد کیا کہ علم کی کچھ حاجت نہیں ہے یا ایک پیار کبیر کا علم سے بہتر ہے تو  
انہی غلیظہ میں ہے کہ جس نے کہا کہ جسکے پاس روپیہ نہ ہو وہ کوثری کا نہیں ہے یہ کفر ہو۔ مستند شیعہ بقوم ضاد ہی خری



سے ہو گا اگر اپنے آپ کو یہود و نصاریٰ سے تشبیہ دی خواہ صورت میں یا سیرت میں اگرچہ بطور خوشدلی و ہزل کے ہو تو کفر ہے اور خلاصہ میں ہے کہ جس نے مجوسی ٹوپی سر پر رکھی تو بعض نے کہا کہ کفر ہے اور بعض متاخرین نے کہا کہ اگر سردی کی ضرورت سے ہو یا اس جہت سے کہ گائے اسکو بغیر اس ٹوپی کے دو بنے نہیں دیتی ہے تو کفر نہیں در نہ کفر ہے۔ قال القاری رحمہ اللہ اور یوں ہی انفسیوں کی ٹوپی پہنا کر وہ تحریری ہو اگرچہ کفر نہ ہو۔ قاری رحمہ اللہ نے لکھا اور بعض علمائے اہل سنت اعتراض کیا کہ پھر یہ انکی ٹوپی پہنا بھی بدعت ہو گا۔ یہ اعتراض بیوقوف ہے اس واسطے کہ ہم کفر کے ساتھ ایسے تشبیہ کرنے سے منع ہیں جو ان لوگوں کے شعار سے ہو اور ایسی ہی بدعت منکرہ کے ساتھ انکے شعار کی تشبیہ سے منع میں اور نہ ہی چیز سے منع نہیں میں خواہ وہ افعال اہل سنت سے خواہ افعال اہل کفر و بدعت سے ہو پس مدار مانعت کا شعار ہر ہے۔ اور محیط میں کہا کہ لیکن صحیح یہ ہے کہ مجوسی ٹوپی سے ہر صورت میں کفر ہے یعنی خواہ سردی وغیرہ کی ضرورت سے ہو یا نہ ہو اور سردی کی ضرورت کچھ نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اسکو پھاڑ کر اسکی بیات بدل دے۔ قاری رحمہ اللہ نے یہی مناشئہ کیا جسکا حاصل یہ کہ بسا اوقات سردی کی ضرورت ہوتی ہے اور آدمی اسکی بیات تبدیل نہیں کر سکتا خواہ اسوجہ سے کہ وہ ٹوپی مانگی ہوئی ہو یا بدلتے سے مطلب حاصل نہیں ہوتا۔ مترجم لکھا ہے کہ بعض متاخرین کے قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ مراد یہ ہے کہ جب مجوس کی ٹوپی پہننے سے زینت یا مشابہت مقصود ہو تو کفر ہے اور اگر کوئی حاجت و مرض صالح ہو تو کفر نہیں ہے اور حاجت سے مراد یہ نہیں کہ لابدی ہو مگر کہ گائے دودھ نہ دیتی ہو تو اسکو بھی داخل ضرورت لیا ہے۔ پھر یہ مسئلہ ہمارے وقت میں بہت واقع ہے اور اسکی توضیح کی مزید حاجت ہے تو جاننا چاہیے کہ تشبیہ کسی قوم سے حکم ظاہر ہو کہ علیہ السلام من تشبیہ قوم فهو منہم اپنی حقیقت معنی کے ساتھ اس قوم سے ظاہری صورت یا باطنی سیرت میں مشابہت پیدا کرنا مقصود ہے تو جاننا چاہیے کہ جیسے آدمی کو عرب کا لباس محمود ہے کہ اگر وہ ظاہری صورت میں عین سے مشابہ ہو تو حکم بشارت حدیث موصوف و دلالات آیات سے اسکے واسطے فضیلت کا ملہ ہے اسی طرح جو شخص کسی بدکار قوم سے مشابہت کرے اسکے لیے تہدید و خوف ہے پھر مشابہت بھی دو طرح ہے ایک یہ کہ پوری صورت مع لباس وغیرہ کے ایسی بناوٹ سے کہ یکایک قوم کفر یا فسق کا اشتباہ ہو اور کبھی اشتباہ بعض امور کی وجہ سے ہوتا ہے جو اب جاننا چاہیے کہ ہندوستان میں مثلاً نصاریٰ کے شعار میں سے ٹوپی ہے اور کبھی ٹوپی نہ ہو لیکن کوٹ پہلون و بوٹ کی بیات اجتماعی سے لے لے کر تشبیہ ہوتا ہے پس اگر کسی نے ٹوپی کے ساتھ ان چیزوں کو جمع کیا تو بلاشبہ وہ تشبیہ نصاریٰ ہے پھر اگر خالی ٹوپی ہو تو قطعی شعار نصاریٰ کی وجہ سے وہ بھی ایسا ہی ہے اور اگر ٹوپی نہ ہو اور باقی امور ہوں تو وہ بھی تشبیہ نصاریٰ ہے۔ پھر اگر ٹوپی وغیرہ میں علیحدگی ہو لیکن بوٹ جو نا پہنا تو یہ شعار نہیں ہے اگرچہ موجود اسکے بھی نصاریٰ ہیں پس تین صورتیں ہیں اول یہ کہ بیاع نوکری کی ضرورت سے ہے تو مضائقہ نہیں دوم یہ کہ اسنے بوٹ اپنی آرایش و زینت کے واسطے پہنا تو کراہت تحریم ہے اور اگر اس کفر مرغوب میں مشابہت مقصود ہو تو وہ کفر ہے۔ سوم یہ کہ اسنے کسی غرض صالح کے واسطے اسکو پہنا مثلاً بارش میں کپڑے بادل بچا دے یا باراد میں آرام پادے یا سردی کی تکلیف سے راحت اٹھا دے تو اگر ایسا شخص ہے کہ اسکو دیکھ کر لوگ افتدار کریں گے تو ترک کرے

اور اگر ایسا نہیں ہو تو بقدر ضرورت مضافاً نہ نہیں اسکو استعمال کرے ورنہ عموماً حالت میں مشابہت فاسقین سے پیدا ہوگی و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور عورتوں کو مردانہ جوتا اور بوت حرام ہے اور اگر کسی نے نصرانی پوشش بڑا گا بائند حکم کہا کہ یہ نصرانی زنا ہے تو کفر ہے کما فی المبیط اور جو روح حرام ہو جائیگی کما فی التفسیر۔ مترجم کنناہر کہ اب ہندوستان میں اگر کسی نے دسا کیا تو اس پر کفر کا فتویٰ نہ دیا جاوے کیونکہ زنا را اب نصرانی شعار میں ہے اسکو محفوظ رکھنا چاہیے و اللہ اعلم اگر کہے کہ چوری و بدکاری سے تو کافر ہونا اچھا تو یہ کفر ہے کما فی مثلہ ابوالقاسم الصفار جہ کیونکہ اس نے معصیت کو اگرچہ کبیرہ ہو کفر پر ترجیح دی۔ جس نے کہا کہ یہ جو بس عیش میں ہیں آج کل تو آدمی مجوسی بن جاوے اور دنیاوی عیش اٹھاوے تو کہا گیا کفر ہے۔ مترجم کنناہر کہ انشاء اللہ تعالیٰ ایسے مسائل متحدہ رسالہ میں جمع کر دنگا دمن اللہ تعالیٰ التوفیق دلا حول و لا قوۃ الا باللہ علی العظیم۔ خلاصہ میں ہے کہ اگر نوروز کے دن مجوس کو ایک اندا بھیجا تو کفر ہے مجموعہ نواد میں ہے کہ نوروز کے دن مجوسی جمع ہو کر خوشی کرتے تھے ایک سلمان نے دیکھا کہ ابھی سیرت ان لوگوں نے رکھی ہے تو کفر ہے۔ اور فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ کسی نے نوروز کے دن اسکی تعظیم کی خصوصیت کر کے کوئی چیز خریدی تو کفر ہے۔ اور اگر اس نے یون ہی خریدی اور اسکو نوروز کا خیال نہیں ہے تو کفر نہ ہوگی۔ قاری رحم نے کہا کہ اگر نوروز کا دن معلوم ہو لیکن اسے اپنی ضرورت ضیافت وغیرہ کی جہت سے خریدی تو بھی کفر نہیں ہے۔ فی الجواب اگر کسی نے کہا کہ میرے پاس ایک بھی ایسا شخص لاکھ جو حلال کھاتا ہوتا کہ میں اس پر ایمان لاؤں یا اسکو سجدہ کر دوں یا اسکی تعظیم کر دوں تو کفر ہے۔ قاری نے کہا کہ تعظیم میں تو کوئی وجہ کفر کی نہیں ہے اور سجدہ سوائے اللہ تعالیٰ کے غیر کو حرام ہے ان ایمان الہتہ صرف اللہ تعالیٰ و ملائکہ و رسل میں۔ مگر ایمان کبھی معنی اعتقاد آتا ہے اتول ظاہر اسے سجدہ تعظیم و تحیہ مراد لیا ہے جیسا کہ قرینہ سے ظاہر ہے اور سجدہ عبادت مراد نہیں ہے اللہ تعالیٰ کے واسطے مخصوص ہے سجدہ تکریم حرام ہے جیسا کہ قاری رحم نے کہا۔ اور مسئلہ کی تکفیر میں بہشت مال ہے و اللہ اعلم۔ و فی المبیط اگر کسی نے کہا کہ اس خرمین سے اگر کچھ گرے تو جبریل علیہ السلام اسکو اپنے پر وں پر اٹھائیں تو یہ کفر ہے۔ قاری رحم نے کہا کہ علی بن ابی طالب فارض کے نصیذہ یمیہ خمریہ کی بعض عبارات اور اشعار حافیہ و قاسمیہ و انکی اشال کے کلمات کفریہ میں اگر انکو معانی ظاہری پر محمول کیا جاوے جیسے محمدین و اباجہ کرنے میں۔ مترجم کنناہر کہ باقی بہ رہا کہ ایسے کلمات و اشعار جسے ظاہر حقیقت کے معنی لینے پر کفر و ارم آتا ہے اور معنی مجازی سے کفر نہیں ہوتا جو حکم ایسے کلمات کا ہے جنکا ظاہر کفر ہو رہی انکا حکم ہونا چاہیے اور فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ جس نے کہا خمر حلال ہے کفر ہے و نحوہ فی المبیط۔ جو شخص مال حرام سے اس نیت سے صدقہ کرے کہ اسکو ثواب صدقہ مال حاصل ہو تو کفر ہے کما فی المبیط۔ لیکن مترجم نے نیت کی قید اسواسطے فرمادی کہ جسکے پاس مال حرام ہو جسکو وہ کسی شخص کو دے نہیں دے سکتا ہے مثلاً مال پذیر بیعہ ناجائز کما یا جاوے اسکی راہ یہ کہ فقراء پر صدقہ کر دے جیسا کہ مصرح ہے تو اس حکم کے موافق صدقہ کرنے میں نرا نبرداری کا اسکو ثواب ہے نہ صدقہ مال کا۔ اور مبیط میں کہا کہ اگر فقیر نے جان لیا کہ یہ مال حرام ہے سب سے اسکو دعا دی تو وہ بھی کافر ہوا اور اگر دینے والے نے بردت فقیر کے دعا کی آمین کہی تو بھی کافر ہو گا و نحوہ فی التفسیر۔ اگر کسی نے قبیح شرعی کیا اور دوسرے نے کہا کہ خوب کیا تو یہ کفر ہے کما فی المبیط

مترجم کتاہو کہ ایک نے کہا کہ ۱۔ اے دیانت بر تو سنت کر تو ربی یا فہم ۲۔ دای خیا نیت بر تو رحمت کر تو نبی یا فہم ۳۔  
یا ترجمہ اسکا کما ۱۔ اے دیانت تجھ پر سنت تجھے پایا میں نے نبی ۲۔ دای خیا نیت تجھ پر رحمت میں نے پایا تجھے گنج ۳۔  
تو یہ کفر ہے۔ قاری رحمت نے کہا کہ یہ جو نام مشہور ہوئے ہیں اتنے جہد البی وغیرہ کے تو ظاہر کفر ہی مگر جبکہ عید سے ملوک  
مراد لیا جاوے۔ قاری رحمت نے کہا کہ جو شخص چاہے کہ وہ جمیع اہل اسلام کے نزدیک سلم ہو تو اسکو لازم ہے کہ تمام  
گناہوں سے خواہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ ہوں خواہ متعلق باعمال ظاہرہ ہوں یا متعلق بافعال داخلہ ہوں سب سے  
توبہ کرے پھر اس پر لازم ہے کہ اپنے اقوال و افعال و احوال کو کفریات و ارتداد میں پونے سے بچائے رکھے  
تو ذبا بعد من ذلک کیونکہ ارتداد سے اعمال صالحہ مٹ جاتے ہیں اور عورت سو خاتمہ کا ہر اور حدیث شریف میں ہے  
قل آمنت بالہدیم استقم۔ یعنی کہ میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایمان لایا پھر استقامت رکھ۔ دنیا آخرت اور دامن  
ترجمہ العقائد والحدود والحدود العالمین

### فروع اعمال و ظہور اجتہاد

اقتادات اصلہ کا مفصل بیان ہو چکا تو بعد ایمان کے مقتضائے تصدیق ایمانی اس پر عمل صالحات لازم ہیں اور پہلے  
معلوم ہوا کہ دین اسلام جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے پونچایا اسکو اصحاب رسول  
صلی اللہ علیہ وسلم نے تابعین رحمہم اللہ کو پونچایا اور تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ نے اتباع کو اسی طرح سواتر چلا آیا پس صحابہ رضی اللہ عنہم  
برکت صحبت حضرت خاتم المرسلین افضل الخلق جمعین سے ہر طرح اشرف امت و عادل ہیں اور ائمہین کے وسیلہ  
سے قرآن الہی و دین ہکو پونچا ہو پس ہکو انکی عدالت کا نظمی اقتاد ہو اور گمراہ فرقہ خوارج در و انفس کا اقتابین  
جنکا مقصود دین میں افساد ہے۔ اصحاب رضی اللہ عنہم کے آثار اسلام میں تاریکی خلافت و دگر کرنے کے لیے روشن  
راہ ہدایت ہیں اور ایسے ہی اعلام تابعین جو مصداق قولہ تعالیٰ والذین اتبعوہم باحسان الایہ نے اپنے اسانذہ  
کے طبع سے وہ کمال حاصل کیا کہ انکے سامنے فتویٰ دیے اور انکی نظر کیا آخر میں مورد تحسین ہوئے رحمہم اللہ  
اور حدیث شریف میں ہے کہ طوبی لمن رآی دین ما سے من رآی الحدیث یعنی بقیاس خوش پیش کی مبارکبادی  
اسکو جس نے مجھے دیکھا اور اسکو جس نے میرے دیکھنے والے کو دیکھا۔ محاورہ میں جب کسی خوبی کو فہم بیان سے  
باہر دیکھنے میں تو طوبی سے تعبیر کر دینے میں وقد قال تعالیٰ الذین آمنوا و عملوا الصالحات طوبی لهم وحسن اب۔  
پھر ائمہ اعلام تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ کے اتباع صالحین جو تبع تابعین کہلاتے ہیں اور اپنے اسانذہ کی جماعت سے  
لے رہنے میں صدق دل سے ساعی رہے انکے فیوض برکت سے اسلام میں پھیلون کو ایک مضبوط رشتی ہائیلی  
اور انکے حقوق نے پھیلون کو اسلام میں ایسا گراں بار احسان کیا کہ شکر یہ ادا نہیں ہو سکتا جزا میں دعا کہ اللہ  
اپنے فضل عظیم سے انکو اسلام کی طرف سے جزائے جہل عطا فرماوے و قال علیہ السلام۔ غیر القرون ثلث ثم الذین  
یونتم ثم الذین یونتم الحدیث یعنی سب زمانوں میں میرا زمانہ بہترین ہے جو میرے زمانہ والوں یعنی صحابہ رضی اللہ عنہم  
میں یعنی تابعین پھر جو آئے لے ہوئے میں یعنی اتباع تابعین الخ۔ پس اتباع رحمہم اللہ تعالیٰ کے واسطے یہ فضیلت کافی ہے

لیکن تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ و تابع وہی ہیں جو تابع رہے اور مخالفت ہو کہ خوارج و ردافض کی طرح جماعت چھوڑ کر ایک نہیں ہوئے کیونکہ جو سچوٹ کر لکل گیا وہ تابع نہیں رہا بلکہ ان میں قرون کے واسطے جو جماعت متحدہ ایک اعتقاد پر تھے حدیث موصوف سے بڑی فضیلت و درجہ بدرجہ حاصل ہو لیکن حدیث مزبور میں ان قرون کے بعد راویوں میں صدق و امانت کی کمی ہونا اور دروغ و قیاس پروری ظاہر ہونا مذکور ہو اور صحیح مسلم کی حدیث حضرت انسؓ سے معلوم ہوا کہ ہزبان کے بعد دوسرا زمانہ لوگوں کا بدعت آنا جاویگا۔ مسئلہ امام ابو حنیفہؒ اپنے زمانہ کے علماء مجتہدین کی نسبت ہمارے نزدیک علماء مجتہدین اعظم سے ہیں اس جہت سے کہ اجتہاد میں توسع مجتہدین سے اگر تہر حکم نہوں تو برابر ہونے میں کچھ شک نہیں اور اس سے انکار کرنا اہل غناد کا کام ہے پھر امام ابو حنیفہؒ کو دو باتوں میں سب پر فضیلت حاصل ہے ایک یہ کہ امام رضی اللہ عنہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو بالاتفاق دیکھا ہے جیسا کہ ہم نے مقدمہ فتاویٰ ہند میں مفصل ذکر کیا ہے تو حدیث شریف طوبیٰ سن رائی الحدیث کے مصداق میں داخل ہیں اور یہ فضل عظیم ہے کہ اس میں اپنے مشاگردین سے آپ منفرد ہیں۔ دوم یہ کہ اصول اجتہاد و قواعد استنباط کو اول آپ نے اس شان میں جو کے ساتھ تعلیم فرمایا اور امام مالک رحمہ اللہ نے کہا کہ اہل فقہ کے لیے ابو حنیفہؒ خیر منس ہیں یعنی سب سے بہترین۔ پس یہ دونوں باتیں بلاشبہ قوی دلیل فضیلت ہیں کہ انہیں متاثر نہ کرنا انصاف سے خارج ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر انکی تقلید چھوڑنا روا ہوگا تو جواب یہ کہ نہیں یہ کیونکر لازم آیا اس لیے کہ فضیلت امر دیگر ہے اور اجتہاد دوسری چیز ہے اور ہم نے تو عقائد میں ذکر کیا کہ مجتہد کسی چوک جانا ہے اور تقلید کی بحث اپنے موقع پر آویگی۔ پھر واضح ہو کہ حضرات صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم بوجہ قرب عند کمال ایمان و نور ایقان مدین اصول اجتہادی و فروع سے مستغنی تھے اور سلامت قلبی سے انہیں اور ضیاع پر برتاؤ رکھنے تھے جو قرآن و حدیث میں موجود ہیں اور اگر کوئی بنام حالہ دافع ہو تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا مشکل صورت میں اجماع ہو جاتا کہ انکا اجماع قطعاً مومنوں کا اجماع ہے و آیات بکثرت اسکی دلیل ہیں و قال تعالیٰ اور لشک ہم المؤمنون عتقہ زندگي و موت انکے واسطے ایمان کی شہادت ہے اور یہ اجماع قطعی صواب کی دلیل ہے اور چونکہ ہی تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ بھی فوت صدق و ایقان و تحریر قرآن سے اجتہاد میں کافی طاقت رکھنے و تدوین اصول کے ایسے عاجز نہ تھے و لیکن تقدیر اتنی غریب و غریب سے بعض فرقہ خوارج و ردافض و غیرہ جماعت سے سچوٹ گئے اور بحکم احادیث آیندہ بشر فرقہ ہونا منقطع تھا اور ان اہل ہواد ہوس کے نامہ بخار طریقہ خارج از صراط مستقیم تھے چنانچہ ان مجتہدین نے اپنی رائے ہواد ہوس کے موافق احکام نکالے جو طریق اجتہاد سے خارج تھے ہواد ہوس کے وقائع و حوادث کا پیدا ہونا قیامت تک چلا جائیگا اور کثرت سے ایسے وقائع ظاہر ہونے جاویں گے جو ظاہر نصوں قرآن و حدیث میں صریح مذکور نہیں مگر آنکہ دقیق فہم قیاس و اجتہاد سے استنباط ہو سکتے ہیں پس ان دونوں وجہ سے یعنی احکام ہواد ہوس سے بچانے اور آیندہ حوادث و وقائع کے احکام جان جانے کے لیے اگر مجتہدین نے طریقہ اجتہاد یا فضیلت اجتہاد و رحمت اختلاف اجتہاد کی بڑی فضیلت ہے اگرچہ مجتہد کسی خطا کرتا ہے تب بھی اس کے بے ثواب ہونے پر اور ہر شخص بے علم اسکی حیثیت کو نہیں پہونچے گا کہ اجتہاد میں اختلاف کیونکر ہوتا ہے لیکن

اسکو عقل بابائی سے یہ جان لینا آسان ہے کہ کفر و ایمان کی راہیں و انجام مختلف ہیں کفر کی راہ ضلالت جہنم کو نشی ہر اور ایمان کی راہ شقیقہ ہدایت جنت کو نشی ہوئی ہے اور ایمان و کفر کا مدار اعتقاد پر ہے پس جب دل سے توحید الہی و وحدانیت کی تصدیق کی تو وہ راہ ایمان پر چلا اور اسکے برخلاف ہو تو کفر کی راہ پر روانہ ہوا۔ پھر راہ ایمان لازم فرض ہے کہ طریقہ جہاد اسی موافقت سے ہو جو اللہ تعالیٰ واسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم فرمایا ہے اور اپنی ہوا و ہوس سے نہ کہ جو کہ جب اپنی راہ سے پرہیز ہو گا تو کافروں کی مشابہت خود رائی میں ہو گئی لہذا قرآن و حدیث کا علم ضرور ہے تاکہ طریقہ معمولی معلوم ہو اور خوشی بات پیدا ہو اسکا حکم استنباط کرے اور اگر علم میں نہ ہو تو کسی عالم سے پوچھنا و اسکو بتلانا لازم ہے میں جب عالم نے اجتہاد کیا اور اسکو ایک حکم معلوم ہوا تو اسکو اپنے فعل پر ثواب حاصل ہے خواہ یہ حکم اجتہادی متعاقب حکم صواب ہو یا نہ ہو۔ لیکن جب مجتہد وہ شخصیک حکم جو علم الہی میں ہے پا گیا تو اسے اللہ تعالیٰ کا دو گنا کرم ہوا کہ ایک تو جہد بلوغ یعنی اجتہاد کی توفیق دی دوم قیاسی حکم کی ہدایت کی جو حق عزوجل کے علم میں ہے اور اگر مجتہد نے جہد کیا اور حکم جو علم الہی میں ہے اس سے چوک گیا تو اسے ایک فصل اجتہاد کا ہے لہذا حدیث میں ہے کہ عالم نے جب جہد کیا اور صواب کو پہنچا تو اس کے لیے دو گنا ثواب ہے اور اگر جہد کیا اور صواب نہ پایا تو اس کے لیے ایک ثواب ہے۔ پھر خبردار ہو کہ جو حکم علم الہی میں ہے وہ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نہیں معلوم ہو سکتا تو دنیا میں نہیں معلوم ہو سکتا کہ کون مجتہد صواب پا گیا یہ صرف آخرت میں ظاہر ہو گا جب ہر اجتہاد میں مجتہد اپنا ثواب پاویگا۔ لہذا دنیا میں ہم لوگ سب مجتہدین کو حق پر یعنی ثواب حاصل ہونے کی راہ پر جانتے ہیں اور جس مسئلہ میں دو مجتہد مختلف ہوں ہم نہیں جانتے کہ ان میں صواب و خطا کس طرف ہے لیکن یہ جانتے ہیں کہ ثواب ہر ایک کو ضرور ہے اسکو وہ لوگ جو مجتہد نہ ہوں یہی سمجھیں کہ یہ امام مجتہد ہے اور وہ دوسرا بھی امام مجتہد ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ علمائے مجتہدین جن مسائل میں متفق ہیں اسے مسائل قوی الا اعتماد ہیں اور جن میں اختلاف ہے تو انکا اختلاف عظیم رحمت الہی ہے حتیٰ کہ کمزور ضعیف کو باجتہاد امام اعظم رحمہ اللہ میں نہانے سے مرض لاحق ہونے کا گمان غالب و غوث ہو تو نیم جائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک جب موت یا تلف عضو ہو تب روا ہے یہ رحمت عظیمہ ہے کہ ثواب جو اصل مقصود ہے حاصل ہے لیکن واضح رہے کہ اجتہاد بدون علم کافی کے ہر شخص کو روا نہیں ہے اور ہوا و ہوس سے دعویٰ جہل رکب ہے

### کیفیت اجتہاد و تقسیم طبقات

فقہی رحمہ اللہ وغیرہ نے طبقات حنفیہ میں لکھا کہ علمائے مجتہدین کے تحقیق مسائل شرعیہ و تدقیق نظائر فرعیہ میں جہد بلوغ کیا اور احکام فروع کو اولہ اربعہ یعنی قرآن و حدیث و اجماع سے داخل و قیاس سے استنباط فرمایا تو انکا اتفاق موت صالح اور اختلاف رحمت واسع ہے پھر ان مجتہدین میں سے اول طبقہ عالیہ اجتہاد کا ہے جنہوں نے بغیر باہمی تعلیم اصول و فروع کے اجتہادی اصول قائم کر دیے یہ طبقہ اجتہاد مطلق کا ہے اور ان کے مذاہب کے مختلف ہستار سے حال متفاوت ہے اور شجرہ ان ائمہ کے جنکا مذہب اصحاب و اصحاب میں شائع و شہر ہوا ہے ہمارے امام اعظم ابو حنیفہ بن ثابت کوئی اور امام مالک بن انس مدین و بیان ثوری کوئی و ابن ابی بسل محمد بن عبد الرحمن کوئی اور امام جسد الرحمن اوزاعی شامی اور امام محمد بن ادریس شافعی



وامام احمد بن محمد بن حنبل وداؤد بن علی وشفیائی وغیرہم میں دیکھیں ان سب میں ابو حنیفہ و مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ  
کو خصوصیت ہے کہ جنکی قوت اجتہاد یعنی کرامت ہی اور انکی صلاحیت ولایت و حسن نیت کے دلائل سے یہی کافی ہے کہ انکے  
اجتہادیات کتب میں مجتمع اور قلوب انہر متفق و مذہب انکے آفاق میں مشترک ہیں اور انہیں ہمام اقدم امام عظم ابو حنیفہ رحمہ  
میں کہ اول فقہ میں تفریع کی اور باتفاق اپنے شاگردوں کے تدوین و تالیف کی۔ حتی کہ امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ شاہ  
اکرم عیال علی ابی حنیفہ فی الفقہ۔ یعنی لوگ سب کے سب فقہ میں تو ابو حنیفہ کی پرورش پر ہیں۔ کنوی رحمہ نے لکھا کہ  
ہمارے بہت سے اصحاب حنیفہ ملکون و صوبون و شہرون میں پھیل گئے انرا جملہ فقہ میں اصحاب تو عراق کے شہرون  
مستند دار الخلافہ بغداد وغیرہ میں تھے و متاخرین شائع و متاخر بخارا و شائع خراسان و شائع سمرقند میں اور  
انہیں سے شائع ری و شیراز و طوس و آذربایجان و ہمدان و بسطام و مرندیان و دامغان وغیرہ شہر ہمارے اقلیم و اقلیم  
سے لیکر ہندوستان تک اور عراق عرب سے لیکر مصر تک بہت گزرے کہ داخل شمار نہیں ہیں اور انکی تصنیفات  
تالیفات بے تعداد ہیں ان شائع سے علم ابی حنیفہ رحمہ تمام پھیل گیا اور انکی ذات سے افادہ کثیرہ تصانیف و تراجم  
میں اجتہاد و فتویٰ انکا معروف ہے۔ مترجم کتابہ کہ اس میں شک نہیں کہ باقی ائمہ فقہ رحمہ سے بہت زیادہ مذہب امام عظم  
پہچلا خواہ اسکے اسباب کچھ ہی ہوں۔ مولانا شاد ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ نے رسالہ انصاف میں لکھا کہ امام ابو حنیفہ  
کے اصحاب میں زیادہ مشہور امام ابو یوسف ہیں جنہوں نے سلطان ہارون رشید کے زمانہ میں تغار القضاء کا عہدہ  
اختیار کر لیا تو اسی کے موافق حکم قضاء جاری ہونے سے یہ مذہب انظار عراق و دیار خراسان و ماوراء النہر میں زیادہ  
مشہور ہوا۔ مترجم کتابہ کہ جب حاکم قاضی بدرجہ اجتہاد ہوا اور حقیقت قاضی دہی ہے کہ مجتہد فقہ ہو تو بوجہ مجتہد ہونیکے  
و سبب تقلید حرام ہو لہذا اسے اجتہاد پر فتویٰ اور حکم دیا تو وہوں نے اسی کو حاصل کیا جسکے موافق حکم ہونا چاہیے۔ بصر واضح  
ہو کہ مجتہد کی دو قسم ہیں ایک مجتہد باجتہاد مطلق اور دوم مجتہد منسوب۔ پھر مجتہد منسوب کی دو قسم ہیں ایک مستقل  
دوم مقید پھر مقید کے مراتب ہیں۔ اور خاتم علماء فرنگی محل لکھنوی نے شیخ احمد بن حجر کی شافعی کے رسالہ شرافتہ  
نقل کیا کہ ائمہ نووی کی شرح مذہب میں ہے کہ مجتہد یا مستقل یا منسوب ہے اور مجتہد مستقل کے شرط میں سے ہے جو کہ اسکو  
حاصل ہو فقہ نفس و سلامت ذہن و ریاضت فکر و صحت نصرت و استنباط و بیداری اور معرفت اولہ و ادوات مذکورہ  
اور اصول فقہ و شرط اولہ اور اسے اعتبار سے برابرہ و ارتضای استمال اور فقہ و انضباط امات مسائل۔ پس ایسا مجتہد  
مستقل تو زمانہ طویل سے معدوم ہے۔ رہا مجتہد منسوب تو اسکی جائز میں ہیں اول یہ کہ وہ اپنے امام کا منقلد نہ دلیل میں  
ہو اور نہ مذہب میں ہو کیونکہ وہ خود موصوف بصفۃ اجتہاد مستقل ہے لیکن چونکہ اپنے امام کے طریقہ اجتہاد کی راہ سے  
موافقت باجتہاد رکھتا ہے لہذا اسکی طرف منسوب ہے۔ دوم یہ کہ مجتہد مقید مذہب ہو کہ وہ امام کے اصول کی تقریر میں مستقل ہے  
لیکن وہ اپنے امام کے اولہ اصول و قواعد سے تجاوز نہیں کرتا۔ اور اسکی شرط یہ ہے کہ عالم ہو فقہ و اصول و تفصیل  
اولہ احکام اور یہ کہ مسائل و مسائل پر بصیر ہو اور قیاس غیر المنصوص علیہ کے استنباط و تخریج میں کامل و فاضل  
دو پر اشتاق ہو اس جہت سے کہ وہ اپنے امام کے اصول سے آگاہ ہو اور یہ مجتہد اگرچہ اس میں استقلال ہو لیکن

۱۰  
۱۱  
۱۲  
۱۳  
۱۴  
۱۵  
۱۶  
۱۷  
۱۸  
۱۹  
۲۰  
۲۱  
۲۲  
۲۳  
۲۴  
۲۵  
۲۶  
۲۷  
۲۸  
۲۹  
۳۰  
۳۱  
۳۲  
۳۳  
۳۴  
۳۵  
۳۶  
۳۷  
۳۸  
۳۹  
۴۰  
۴۱  
۴۲  
۴۳  
۴۴  
۴۵  
۴۶  
۴۷  
۴۸  
۴۹  
۵۰  
۵۱  
۵۲  
۵۳  
۵۴  
۵۵  
۵۶  
۵۷  
۵۸  
۵۹  
۶۰  
۶۱  
۶۲  
۶۳  
۶۴  
۶۵  
۶۶  
۶۷  
۶۸  
۶۹  
۷۰  
۷۱  
۷۲  
۷۳  
۷۴  
۷۵  
۷۶  
۷۷  
۷۸  
۷۹  
۸۰  
۸۱  
۸۲  
۸۳  
۸۴  
۸۵  
۸۶  
۸۷  
۸۸  
۸۹  
۹۰  
۹۱  
۹۲  
۹۳  
۹۴  
۹۵  
۹۶  
۹۷  
۹۸  
۹۹  
۱۰۰

ایک نوع تقلید سے خالی نہیں ہو جو اسکے کہ اجتہاد مستقل کے بعض ادوات مانند نحو و حدیث میں ناقص ہو اور ہم  
 ہمارے مجتہدین اصحاب اوجہ کی صفت ہو۔ سوم یہ کہ مجتہد بدرجہ اصحاب اوجہ نہ ہو چاہے وہ لیکن وہ فقہ حافظ  
 مذہب امام ہوا سکی تقریر اولہ پر قائم ہو کہ تصویر و تحریر و تقریر و تمہید و تزیین و ترجیح کر سکتا ہو۔ یہ صفت ہمارے  
 ہست سے اصحاب متاخرین کی ہو جو جو نہی صدی کے ختم تک گذرے جنھوں نے مذہب کی تحریر و ترتیب کی ہو  
 چارم یہ کہ قائم بفظ مذہب و نقل ہو اور مشکل کو فہم کر سکے و لیکن وہ اسکی تقریر دلیل و تحریر قیاسات میں ضعیف  
 ہو پس ایسے شخص کا فتویٰ جو وہ کتب مذہب سے نقل کرے معتبر ہو انہی لمخصا من رحم کتابہ کہ ہم چارم بھی اقسام  
 مجتہد منتسب ہیں سے شمار کی ہو اور مقلد محض نہیں قرار دی پس شاید کہ اجتہاد بفظ مذہب میں ہو۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے  
 علماء خفیہ نے علماء کے ساتھ طبقہ کیے اور انہیں سے مجتہدین کی صفت میں طبقہ میں از اہل طبقہ اول مجتہدین اجتہاد  
 مطلق مثل امام ابو حنیفہ مالک و شافعی و احمد و غیر ہم جو بدون تقلید اصول و فروع کے قواعد اصول کو بوسس کرنے  
 اور احکام فروع کو اولہ اربعہ سے مستنبط کرنے میں مستقل ہیں اور کفوی رحم نے لکھا کہ سوائے اس طبقہ کے غیر مستقل  
 مقلدین کے باقی طبقہ میں۔ طبقہ اول ہمارے متقدمین اصحاب مانند امام ابو یوسف و محمد و زفر و غیر ہم کے کہ فہم  
 کے اندر اجتہاد کرتے اور احکام کو اولہ اربعہ سے موافق ان قواعد کے جو اسکے استناد امام ابو حنیفہ نے تقریر کیے  
 تھے نکالنے تھے سو یہ اصحاب متقدمین اگرچہ امام رحم کے ساتھ بعض احکام فروع میں مخالفت کرتے ہیں لیکن  
 قواعد اصول میں امام رحم کی تقلید کرتے ہیں بخلاف امام مالک و شافعی و احمد کے کہ یہ انکو تو امام اعظم رحم سے اصول  
 فروع میں مقلد نہیں ہیں۔ طبقہ دوم اکابر متاخرین خفیہ جیسے ابو بکر احمد انصاری و امام ابو جعفر احمد الطحاوی و ابوالحسن  
 الکرخی و تیسرے امام عبد العزیز حلوانی و تیسرے امام محمد بن حنفیہ و نوخر الاسلام علی زردی و امام فخر الدین حسن سعادت و تیسرے  
 و صدر اہل برہان الدین محمود صاحب ذخیرہ و محیط برہانی و شیخ طاہر بن احمد صاحب خدمہ و نصاب۔ اور انکی مثال  
 جو کہ ایسے مسائل میں اجتہاد کرنے پر قادر ہیں جنہیں صاحب المذہب سے کوئی روایت نہیں ہو اور انکو یہ قدرت  
 نہیں کہ امام رحم سے اصول یا فروع میں کچھ مخالفت کر سکیں بلکہ موافق قواعد اصول صاحب مذہب کے ایسے  
 جزئیات میں استنباط کرنے میں جنہیں صاحب مذہب سے کوئی روایت نہیں ہو۔ طبقہ سوم اصحاب خراج جیسے ابو بکر  
 محمد بن علی الرازی و اسکے مانند لوگ جو کہ محض مقلدین ہیں انکو اجتہاد کی بالکل قدرت نہیں ہو لیکن انکو اصول  
 پر احاطہ ہو اور اخذ اسکے ضبط میں ہیں تو اس جہت سے انکو یہ قدرت حاصل ہو کہ کسی قول مجہل کی اور حکم مبہم  
 کے جو دو وجہ کر محتمل ہو اور وہ امام ابو حنیفہ یا اصحاب میں سے کسی سے منقول ہو اسکی تفصیل کر سکتے ہیں اس طرح  
 کہ اصول میں نظر کر کے اور اس قول کی امثال و نظائر فروع پر غور و مفاسد کر کے اسکی وجہ کی تفصیل کرنے میں  
 طبقہ چارم مقلدین اصحاب ترجیح جیسے شیخ ابوالحسن احمد القندی و شیخ الاسلام برہان الدین علی المرغینانی صاحب  
 بدایہ اور انکی امثال علماء اور انکی شان یہ ہو کہ بعض روایات کو بعض دیگر پر ترجیح دے سکتے ہیں اس طرح کہ  
 یہ روایت اولیٰ ہو اور یہ اصح ہو اور یہ اذنی اور وہ اذنی ہو۔ طبقہ پنجم مقلدین جو کہ صرف اتنی و قوی و ضعیف

۱۰  
 اوائل و اصول  
 و مختصر فان غلب  
 انما یفعل الاجتہاد  
 علی جمیع احوال  
 علی مکتبی  
 اور کفوی نے اسی  
 مجتہدین کے بارے میں  
 اور بوسس و فروع  
 کہ امام کا اور صاحب  
 جواز اسکی حدیثی ہے  
 بن شیخ ابوالحسن  
 شیخ ابوالحسن کا  
 اور بعض کے کہ امام  
 کہ یہ اجتہاد میں

و ظاہر المذہب و ظاہر الروایہ اور روایت نامور وغیرہ میں تیسری توت ہر جیسے شمس الائمہ کردری و جمال الدین صبری  
 و حافظ الدین نسفی و سوائے انکے مانند اصحاب متون مختار و دقایق و مجمع البحرین اور انکی شان یہ ہر کہ اپنی کتابوں  
 میں اقوال مردود و روایات ضعیفہ کو نقل نہ کریں اور یہ طبقہ اہل الفقہ میں سے ادنیٰ درجہ کا ہر اور اب جو ان سے  
 نیچے درجہ کے ہیں تو دسے ناقص عامی ہیں انکو اپنے علماء عصر و فقہاء و دوسر کی تقلید لازم ہے اور انکو حلال نہیں کہ نفوی  
 دین مگر بطور حکایت کے پس جو اسنے علماء کی زبان سے سنا اور نہ ہمارے انوال کو خط کیا ہر ان اقوال کو ذکر کرے  
 اتنی شرجا۔ تشریح کتاب کہ کفوی رح نے طبقہ نجم کے بعد کوئی طبقہ نہیں رکھا اور ابن کمال پاشا رح نے انکا جیسا طبقہ کیا  
 اور کہا کہ یہ طبقہ ایسے متقلدین کا ہر کہ انکو تیسری بھی قدرت نہیں اور لاغور و درجہ میں بلکہ دائین و بائین میں بھی امتیاز نہیں  
 کر سکتے جو پانے ہیں یاد کر لیتے ہیں جیسے اند صبری رات کا لکڑیاں چنے والا کہ جو پانا ہر سمیٹ لیتا ہر نو انکی خرابی اور  
 جو انکی تقلید کرے اسکی پوری بربادی ہو ذکرہ علی انقاری و عمر بن عمر الازہری رحمہ۔ تشریح کتاب ہر اس تمام بیان میں بغایت  
 بین و تمام اول آنکہ یہ جملہ طبقات سات ہونے۔ ایک طبقہ مجتہد مطلق۔ پھر پانچ طبقہ جو کفوی نے ذکر کیے پھر ساتوں  
 طبقہ جو ابن کمال پاشا رح نے زائد کیا ہر۔ آئین سے اول و دوم و سوم طبقات تو اجتہاد کے ہیں اور باقی طبقات  
 متقلدین کے ہیں حتیٰ کہ ساتواں طبقہ بالکل بے تیسر متقلد دن کا ہر۔ واضح ہو کہ یہاں در المختار میں سب سے غلطی ہو گئی  
 جہاں کہ لکھا کہ قد ذکرہ ان المجتہد المطلق قد فقد و اما المقید فعلى سبع مراتب مشورہ اتنی۔ یعنی علماء نے ذکر کیا کہ مجتہد  
 مطلق تو مفقود ہو گیا اور رہا مجتہد مقید تو سات مرتبہ پر ہے جو مشہور ہیں۔ اس میں دو درجہ سے غلطی ہوئی اول یہ کہ  
 سات مراتب میں مجتہد مطلق بھی داخل ہے۔ دوم یہ کہ مجتہد مقید کے سات مرتبہ نہیں بلکہ موافق نقل کفوی رح کے مرتبہ  
 دو مرتبہ ہیں اور تیسری مرتبہ سے متقلد دن کا درجہ ہر اور اس میں تو شک نہیں کہ انھوں نے ساتواں مرتبہ محض متقلد بے تیسر  
 کا قرار دیا ہر فاضل علامہ مرحوم نے بعد اعتراض مذکور کے کہا کہ صواب یوں کہنا تھا کہ و اما المقید فعلى خمس مراتب مشورہ  
 انہی تشریح کتاب کہ یہ فاضل مرحوم کا سوہو ہر بلکہ صواب یہ تھا کہ یوں کہنا کہ و اما المقید فعلى مرتبین ثم دونهما اربع مراتب  
 للمتقلدین کہ لا یغنی یعنی مجتہد مقید کے دو مرتبہ ہیں اور بعد انکے چار مرتبہ اہل تقلید کے ہیں ان میں کوئی کسی قسم کے اجتہاد  
 نہیں ہر فاضل و اسرا علم۔ تاہم دوم یہ کہ کفوی وغیرہ نے ہر طبقہ کے تحت میں علماء کو اپنی رائے سے درج کیا اور مجتہد  
 منسوب مستقل کا ہمارے یہاں کوئی مرتبہ نہیں رکھا جیسا امام نووی وغیرہ شافعیہ نے رکھا حالانکہ یہ اس جہت سے  
 مستول ہر کہ فیض اثر امام مستقل مطلق سے ضرور ہر کہ اسکے تلامذہ کمال ہوں نہ ناقص اور یہ ظاہر ہر فاضل علامہ رحمہ اللہ  
 نے اپنے رسالہ میں اس اندراج میں بچید و جوہ مناظرہ کیا۔ ایک یہ کہ انھوں نے امام ابو یوسف و امام محمد وغیرہ اصحاب  
 امام ابو حنیفہ رح کو مجتہد فی المذہب قرار دیا کہ امام اعظم رح کے ساتھ اصول میں مخالفت نہیں کر سکتے ہیں اور یہ بات  
 حلط و خلاف واقع ہر اس واسطے کہ اصحاب رحمہم اسد کا خلاف کرنا اصول میں قیاس نہیں ہر حتیٰ کہ امام مجتہد الاسلام غزالی  
 رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب منقول میں کہا کہ امام ابو یوسف و امام محمد رح نے امام ابو حنیفہ رح کے ساتھ و تہائی  
 مذہب میں اختلاف کیا ہر اتنی اور شمس الائمہ کردری نے رد منقول میں لکھا کہ امام ابو حنیفہ رح نے جان لیا کہ

و ظاہر المذہب و ظاہر الروایہ  
 و حافظ الدین نسفی و سوائے انکے  
 مانند اصحاب متون مختار و دقایق  
 و مجمع البحرین اور انکی شان یہ  
 ہر کہ اپنی کتابوں میں اقوال مردود  
 و روایات ضعیفہ کو نقل نہ کریں  
 اور یہ طبقہ اہل الفقہ میں سے ادنیٰ  
 درجہ کا ہر اور اب جو ان سے نیچے  
 درجہ کے ہیں تو دسے ناقص عامی  
 ہیں انکو اپنے علماء عصر و فقہاء  
 و دوسر کی تقلید لازم ہے اور انکو  
 حلال نہیں کہ نفوی دین مگر بطور  
 حکایت کے پس جو اسنے علماء کی  
 زبان سے سنا اور نہ ہمارے انوال  
 کو خط کیا ہر ان اقوال کو ذکر کرے  
 اتنی شرجا۔ تشریح کتاب کہ کفوی  
 رح نے طبقہ نجم کے بعد کوئی  
 طبقہ نہیں رکھا اور ابن کمال  
 پاشا رح نے انکا جیسا طبقہ کیا  
 اور کہا کہ یہ طبقہ ایسے متقلدین  
 کا ہر کہ انکو تیسری بھی قدرت  
 نہیں اور لاغور و درجہ میں بلکہ  
 دائین و بائین میں بھی امتیاز نہیں  
 کر سکتے جو پانے ہیں یاد کر لیتے  
 ہیں جیسے اند صبری رات کا لکڑیاں  
 چنے والا کہ جو پانا ہر سمیٹ لیتا  
 ہر نو انکی خرابی اور جو انکی  
 تقلید کرے اسکی پوری بربادی  
 ہو ذکرہ علی انقاری و عمر بن  
 عمر الازہری رحمہ۔ تشریح کتاب  
 ہر اس تمام بیان میں بغایت  
 بین و تمام اول آنکہ یہ جملہ  
 طبقات سات ہونے۔ ایک طبقہ  
 مجتہد مطلق۔ پھر پانچ طبقہ  
 جو کفوی نے ذکر کیے پھر ساتوں  
 طبقہ جو ابن کمال پاشا رح نے  
 زائد کیا ہر۔ آئین سے اول و دوم  
 و سوم طبقات تو اجتہاد کے ہیں  
 اور باقی طبقات متقلدین کے ہیں  
 حتیٰ کہ ساتواں طبقہ بالکل بے  
 تیسر متقلد دن کا ہر۔ واضح ہو  
 کہ یہاں در المختار میں سب سے  
 غلطی ہو گئی جہاں کہ لکھا کہ  
 قد ذکرہ ان المجتہد المطلق قد  
 فقد و اما المقید فعلى سبع  
 مراتب مشورہ اتنی۔ یعنی  
 علماء نے ذکر کیا کہ مجتہد  
 مطلق تو مفقود ہو گیا اور رہا  
 مجتہد مقید تو سات مرتبہ پر ہے  
 جو مشہور ہیں۔ اس میں دو درجہ  
 سے غلطی ہوئی اول یہ کہ سات  
 مراتب میں مجتہد مطلق بھی  
 داخل ہے۔ دوم یہ کہ مجتہد مقید  
 کے سات مرتبہ نہیں بلکہ موافق  
 نقل کفوی رح کے مرتبہ دو مرتبہ  
 ہیں اور تیسری مرتبہ سے متقلد  
 دن کا درجہ ہر اور اس میں تو  
 شک نہیں کہ انھوں نے ساتواں  
 مرتبہ محض متقلد بے تیسر کا  
 قرار دیا ہر فاضل علامہ مرحوم  
 نے بعد اعتراض مذکور کے کہا کہ  
 صواب یوں کہنا تھا کہ و اما  
 المقید فعلى خمس مراتب مشورہ  
 انہی تشریح کتاب کہ یہ فاضل  
 مرحوم کا سوہو ہر بلکہ صواب  
 یہ تھا کہ یوں کہنا کہ و اما  
 المقید فعلى مرتبین ثم دونهما  
 اربع مراتب للمتقلدین کہ لا  
 یغنی یعنی مجتہد مقید کے دو  
 مرتبہ ہیں اور بعد انکے چار  
 مرتبہ اہل تقلید کے ہیں ان میں  
 کوئی کسی قسم کے اجتہاد نہیں  
 ہر فاضل و اسرا علم۔ تاہم  
 دوم یہ کہ کفوی وغیرہ نے ہر  
 طبقہ کے تحت میں علماء کو اپنی  
 رائے سے درج کیا اور مجتہد  
 منسوب مستقل کا ہمارے یہاں  
 کوئی مرتبہ نہیں رکھا جیسا امام  
 نووی وغیرہ شافعیہ نے رکھا  
 حالانکہ یہ اس جہت سے مستول  
 ہر کہ فیض اثر امام مستقل  
 مطلق سے ضرور ہر کہ اسکے  
 تلامذہ کمال ہوں نہ ناقص اور  
 یہ ظاہر ہر فاضل علامہ رحمہ  
 اللہ نے اپنے رسالہ میں اس  
 اندراج میں بچید و جوہ مناظرہ  
 کیا۔ ایک یہ کہ انھوں نے امام  
 ابو یوسف و امام محمد وغیرہ  
 اصحاب امام ابو حنیفہ رح کو  
 مجتہد فی المذہب قرار دیا کہ  
 امام اعظم رح کے ساتھ اصول  
 میں مخالفت نہیں کر سکتے ہیں  
 اور یہ بات حلط و خلاف واقع  
 ہر اس واسطے کہ اصحاب رحمہم  
 اسد کا خلاف کرنا اصول میں  
 قیاس نہیں ہر حتیٰ کہ امام  
 مجتہد الاسلام غزالی رحمہ  
 اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب منقول  
 میں کہا کہ امام ابو یوسف و  
 امام محمد رح نے امام ابو حنیفہ  
 رح کے ساتھ و تہائی مذہب میں  
 اختلاف کیا ہر اتنی اور شمس  
 الائمہ کردری نے رد منقول میں  
 لکھا کہ امام ابو حنیفہ رح نے  
 جان لیا کہ

یہ دونوں رتبہ اجتہاد کو پہنچ گئے ہیں اور مجتہد پر لازم ہے کہ صرف اپنے اجتہاد پر عمل کرے نہ دوسرے کے اجتہاد پر۔ پس اگر کو حکم دیا کہ میرے قول پر عمل ترک کرو جبکہ تم کو اسکی دلیل ظاہر ہو اور کہا کہ دلیل لاحد ان یاخذ بقولی مالم یعلم میں کسی کو حلال ہیں کہ میرے قول کو لے جب تک یہ بخائے کہ میں نے کہا ان سے کہا ہے پس تقلید سے مانعت کی اور معرفت دلیل کی جانب ترفیع دی سو بعض مسائل میں اگر کو قول اہل خیفہ رحم کی دلیل ظاہر ہوئی اور اسکے برخلاف اگر کو امامت اجتہادی ظاہر ہوئے تو انھوں نے موافق حکم امام رحم کے امام کا قول ترک کیا اور اپنے اجتہاد پر عمل کیا۔ اتنی مترجم کتاب کہ بیان سے صاف ظاہر ہوا کہ یہ جو درختار وغیرہ میں ہے کہ ہر ایک شاگرد نے امام ابو خیفہ رحم سے ایک روایت کو لیکر قوی کیا ہے اتنی اور بعض نے تصریح کی کہ یعنی امام ابو یوسف و امام محمد و دیگر اصحاب کا خود قول نہیں ہے بلکہ یہ سب امام ابو خیفہ رحم کے اقوال میں ہر ایک شاگرد نے ایک ایک قول لیکر اسکی نفی کی ہے اتنی تو یہ خلاف تحقیق شمس الائمہ کروری وغیرہ کے ہے اور فاضل علامہ مزموم نے کہا کہ حق یہ ہے کہ امام ابو یوسف و امام محمد دونوں مستقل مجتہد ہیں اگر اجتہاد مطلق کا مرتبہ حاصل ہوا لیکن انھوں نے اپنے امام استاد کی تعظیم و احترام امام رحمہ اللہ کا مذہب نقل کیا اور انھیں کی طرف منسوب ہونا اختیار کیا اور یہیں سے محدث و ملجوی وغیرہ نے اور میزان میں عبد الوہاب شرانی رحم نے اگر مجتہدین منسوبین میں شمار کیا ہے اور قول ہی حق و انصاف ہے اور امام عظیم رحم کے اثر برکت کا ظہور صاف ہے اور ایسے امام جلیل الشان کے بعض صحبت سے ہی امید ہے کہ اسکے اصحاب و رتبہ کمال اجتہاد کو پہنچیں حتیٰ کہ امام شافعی رحم نے کتب امام محمد رحم سے نبض حاصل ہونے کا شکر یہ کیا ہے اور جو شخص اصول و فروع میں نظر رکھتا ہے وہ شاگردوں کی روایات امام عظیم سے علیحدہ اور اسکے خود اجتہادات علیحدہ ہونا ہی کہ امام صدر الشریعہ نے شرح وقایہ کے مسئلہ مطر متخل میں نقل کیے ہیں اور نقل صدر الشریعہ مجتہد ہے اور کیونکہ امام رحم سے اس مسئلہ میں اتنے اقوال متنافیہ کا اجتہاد مجوز ہو سکتا ہے جس سے ایسے امام عظیم الشان کے حق میں منصفیت مافی ہذا باطل انتساب فی الدین۔ بالجلل امام مجتہد مستقل مطلق امام عظیم رحم ابو خیفہ میں اور مجتہد منسوب امام ابو یوسف امام محمد وغیرہ اصحاب امام میں۔ وجہ دوم نظر کی یہ ہے کہ صاحب طبقات نے اپنی رائے سے امام خصاص و علادی و کرنی کو کہا کہ یہ لوگ امام کے ساتھ اصول و فروع میں مخالفت کی قدرت نہیں رکھتے ہیں حالانکہ انکے اقوال و مذاہب جو اصول و فروع میں مذکور ہیں جسکی نظر ان پر ہوا احادان بزرگوں کے احوال سے جو طبقات خیفہ میں مذکور ہیں واضح ہو اسکے نزدیک یہ قول عدم قدرت کا مردود ہے۔ وجہ سوم نظر کی یہ کہ صاحب طبقات نے شمس الائمہ علوی و سرخی حتیٰ کہ امام قاضی خان کو نہ مجتہد فی المذہب میں شمار کیا اور امام ابو بکر بھصاص سانی رحم کو کہا کہ بھہ سوم میں ہیں بالکل اجتہاد پر قادر نہیں ہے یہ صحیح نہیں ہے اور امام بھصاص بہ نسبت مذکورین کے اقدم داخلی و اوتق و انظر اوسع العلم ہے وجہ چہم مذکور کی یہ کہ صاحب طبقات نے امام قاضی خان کو نہ بھہ سوم مجتہد فی المذہب میں شمار کیا اور امام صفیہ اور صاحب ہدایہ کو بھہ چہم میں داخل کیا۔ بالکل کی بات یہ صحیح نہیں ہے اور امام قدوری کی شان حال اعلیٰ قاضی خان سے اور شان صاحب ہدایہ اگر قاضی خان سے اہل نہ تو کہیں کم نہیں ہے۔ مترجم کتاب کہ خوب کہا گیا کہ





اشارہ کرتا ہو کہ ہر زمانہ میں شخص نیز ہو گا نہ مجتہد فعلی بلکہ مشکل سخت ہو کہ وقائع و نوازل قیامت تک سلیح ہیں اور انکا وقوع موت نہیں ہوا چنانچہ ہمارے زمانہ میں ریل پر ناز و غیرہ کے وقائع جدید بہت ہیں۔ اور مسلمان کے اعمال کسی وقت بلا تعلق شرع الٰہی نہیں رہ سکتے ہیں جب یہ مسائل کتب فتاویٰ میں موجود نہیں تو انکا حکم کیونکر استنباط ہو گا کیونکہ استنباط و اعتبار مجتہد کا کام ہے۔ اور علماء نے خیال کیا کہ کوئی زمانہ اجہاد سے خالی ہو گا پس مترجم کے نزدیک اس اشکال کا مخلص نہیں مگر آنکہ اس امر سے وہ لوگ رجوع کریں جو علامہ نسفی رحمہ فرختم اجہاد کے قائل ہیں۔ مولانا بحر العلوم رحمہ اللہ نے ارکان اربعہ میں ختم اجہاد کے دعویٰ کو جسم بالغیب کی معصیت قرار دیا یہ کیونکہ معلوم ہوا کہ اجہاد علامہ نسفی پر ختم ہوا اور اب کوئی نہ پیدا ہو گا جسکو فی الجملہ اجہاد کی قدرت ہو اسکی راہ تو صرف اعلام الٰہی غروریل ہے خواہ قرآن پاک سے ہو یا حدیث شریف سے ہو اور کوئی موجود نہیں ہے پس یہ قول روا نہیں ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ بالجملہ مذہب خفیہ میں اصل امام عظیم ابو حنیفہ رحمہ ہیں اور انہیں کے مسلک اجہاد پر فی الجملہ اختلاف کے ساتھ اپنے شاگرد مجتہدین منسوب ہیں و لیکن انکے تلامذہ میں سے امام ابو یوسف و امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ نے مذہب امام رحمہ کو اپنے استاد کی تعظیم و تکریم کی نظر سے روایت کے ساتھ بالمشافہ نقل و مدون کیا اور اپنے خاص اجتہادات سے بھی افادہ ہونچایا پھر مشائخ و علماء اور بہت سے اولیاء اس مذہب پر گزیدے اور شعرانی رحمہ نے بطریق کشف کے اس مذہب کو جملہ مذاہب مجتہدین سے زیادہ زیادہ تک برقرار پایا۔ علامہ خیر الدین رحلی استاد صاحب الدرا المقتار نے فتاویٰ خیر بہ میں کہا کہ ہمارے نزدیک مقرر یہ ہوا کہ کہ قوی نہ دیا جاوے و عمل نہ کیا جاوے مگر بقول امام عظیم رحمہ اور امام کے قول سے عدول کر کے صاحبین یا ان سے ایک کے قول یا غیرون کے قول کی طرف نہ جاوے مگر جبکہ ضرورت ہو انہی سترجما۔ اب ضرور ہوا کہ چند امور معلوم ہوں اول یہ کہ امام رحمہ اللہ کے اقوال کس مستند ذریعہ سے ہو سکتے ہیں اور اگر ایک ہی مسئلہ کے حکم دو یا زیادہ مختلف روایت امام رحمہ سے مروی ہوں تو انہیں سے کون مستند ہے۔ دوم یہ کہ جن مسائل میں امام رحمہ سے روایت نہیں تو صاحبین یا دیگر تلامذہ میں سے کس کا قول لیا جائیگا۔ اور اگر تلامذہ سے بھی روایت نہ ہو اور مشائخ حلف ہوں تو کیا حکم ہے۔ سوم ضرورت کی جہت سے امام رحمہ اللہ کے قول سے عدول کی کیا صورت میں ہے چہاں اہل تقلید و اہل اجتہاد میں فرق ہے۔ واضح ہو کہ اصول میں یہ امر مستقر ہے کہ مجتہد کو تقلید دوسرے مجتہد کی نہیں جائز ہے لیکن جتنی دیر تک اسکو اپنے اجتہاد کا موقع نہیں ملا اور درمیان میں ضرورت واقع ہوئی تو کیا وہ دوسرے مجتہد کے قول پر عمل کر سکتا ہے و قول میں۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ جو اصحاب و مشائخ درجہ اجہاد پر تھے انکے اقوال اجتہادی ہیں اور جو لوگ اہل تقلید ہیں وہ موافق تصریح و لو ابھی رحمہ اللہ المتوفی سنہ ۷۰۰ کی دوسم کے ہیں ایک شخص مقلد امام دوم مقلد جسکو دلائل پر نظر کی اہلیت ہے۔ پس جو مسائل امام عظیم رحمہ سے بروایت واحدہ مروی ہیں وہ تو حسین و حنین روایات مختلفہ ہیں جیسے دھرمین و ارحمی کا دعوت ابو لاصق بشرہ ہے کس قدر چاہیے تو ان روایات میں سے بعض قول کو مشائخ کا رد و مذاق مجتہدین نے صحیح کہا اور بعض کو مرجع کہا ہے اور بعض انہیں مسائل میں صاحبین وغیرہا سے انکے خاص

اجتہادات مروی ہیں اور دلائل بہ ایک کے بسین و معرج ہیں۔ اب جاننا چاہیے کہ متعلقہ محض ہو یا متعلقہ لائق نظر ہو وہ روایات واحدہ امام رحم سے مدول نہ کرے الا بغیر ورت اور اہل نظر بھی فتویٰ دینے میں مدول نہ کریں اور روایات متعددہ میں اہل تقلید پر اس روایت کی اہل لازم ہر جہ کی تصحیح کی گئی دلیکن اہل نظر کو اپنی ذات کے لیے ترجیح و تصحیح کا اختیار ہر مگر فتویٰ میں تصحیح مذہب کا اعتبار ہو گا الا بغیر ورت۔ پھر ان مسائل کے سوا سے جو امام رحم سے مروی ہیں خواہ مجتہد مذہب سے ہوں یا مخرج مشائخ سے ہوں تفصیل ہر جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگی اور یہ جو کچھ مذکور ہوا ہے اعتبار اصل کے ہو دلیکن موجودہ حالت میں جو طریق عمل درآمد ہو وہ آخر میں بیان ہو گا۔ ذکر طبقات مسائل۔ یہ مسائل تین طبقہ پر ہیں۔ طبقہ اولیٰ مسائل اصول ہیں اور یہی مسائل ظاہر الروایہ کہلانے ہیں اور یہ مسائل امام محمد کے مبسوط کے جسکو اصل کہتے ہیں اور جامع صغیر کے اور جامع کبیر و کتاب السیر و زیادات کے ہیں کا ذکر دیکھو اور یہ صرف پانچ کتابیں جو میں اور علامہ شامی رحم کے رد المحتار میں ہر کہ ظاہر الروایہ و ظاہر المذہب و روایت اصول سے مراد امام محمد کی مشہور حجتہ کتابوں کے مسائل ہیں اور وہ جامع صغیر و جامع کبیر و کتاب السیر صغیر و کتاب السیر کبیر و مبسوط و زیادات ہیں اور ایسا ہی کشف الظنون میں بھی مذکور ہے اور تعالیم الانوار میں ہر کہ بعض نے سیر صغیر کو انہیں نہیں شمار کیا اور حاشیہ طحاوی میں ہر کہ بعض نے سیر کبیر کو بھی نہیں شمار کیا۔ عناہ میں ہر کہ اصول سے مراد جامع صغیر و کبیر و زیادات و مبسوط ہیں اور نتائج الافکار میں ہر کہ ظاہر الروایہ سے مراد فقہار کے نزدیک جامع صغیر و کبیر و مبسوط و زیادات ہیں اور غیر ظاہر الروایہ سے مراد جو ان کتابوں کے سوا سے دوسرے کتابوں سے ہوں۔ انتقال السعدۃ میں روایت الاصول و ظاہر الروایہ میں تفریق کی چنانچہ کہا کہ فقہار مبسوط و زیادات و جامع صغیر و کبیر کو روایت الاصول کہتے ہیں اور مبسوط و جامع صغیر و کبیر کو ظاہر الروایہ و مشہور الروایہ کہتے ہیں۔ مترجم کتاب ہر کہ فعلی ہر کہ مبسوط و جامع و مشہور الروایہ الاصول و ظاہر الروایہ و مشہور الروایہ میں اور جامع کبیر و زیادات صرف روایت الاصول ہیں اور سیر کبیر و ظاہر الروایہ و مشہور الروایہ ہر کہ سیر صغیر کو درمیان سے ساقط کیا اور شاید کفوی کی مراد سیر سے سیر کبیر ہر کہ واحدہ مسلم پھر اصل سے مراد مبسوط ہر کہ کیونکہ امام محمد نے اول اسی کو تصنیف کیا پھر جامع صغیر کو پھر جامع کبیر پھر زیادات کو تصنیف کیا کما فی غایۃ البیان۔ اور اصل کے کئی نسخہ ہیں اور فی الجملہ انہیں شاذ اور اختلاف بھی ہے اور کفوی معنے کہا کہ سب سے زیادہ مشہور و ظاہر نسخہ شیخ ابوسلمان جوزجانی کا ہر کہ کہ مبسوط کے نسخہ متعدد ہیں ایک نسخہ شیخ الاسلام ابو بکر معروف بنو اسیر زادہ کا ہر کہ اسکو مبسوط شیخ الاسلام و مبسوط کبریٰ کہتے ہیں اور ایک نسخہ شمس اللہ حلوانی کا اور ایک اسکے شاگرد شمس اللہ سرخسی کا ہر کہ مترجم کتاب ہر کہ شمس اللہ سرخسی وہ نہیں ہیں خلی مجتہد سرخسی ہر کہ صاحب محیط سے مقدم اور امام مجتہد حقانی صاحب کرامات ہیں اور واضح ہو کہ یہ مبسوطات شیخ الاسلام و حلوانی و سرخسی وغیرہ درحقیقت شرح مبسوط ہیں اور اصل مبسوط کے قیود سے جو مسائل مستخرج تھے انکو انہوں نے استخراج کر دیا دلیکن امام کے کلام کے ساتھ اپنا کلام خلط کر دیا جس سے مبسوط مثلاً منسوب بشیخ الاسلام ہو گئی جیسے جامع صغیر کے شارحین آئندہ فقہ الاسلام نزدیکی و قاضیخان نے یہی کیا اسی واسطے کہتے ہیں کہ قاضیخان نے جامع صغیر میں ذکر کیا حاد کہ

مراد قاضیخان کی شرح جامع صغیر کا ذکر و یہی زاوہ فی شرح الاشباہ - واضح رہے کہ شرح ہدایہ وغیرہ میں جو موطا  
سرخسی مذکور ہے اس سے مراد حاکم شہید متوفی ۵۰۴ھ ہجری کی کتاب کافی کی شرح سرخسی رحمہ اللہ موطا ہے اسکو محفوظ رکھنا  
چاہیے ذکرہ فی کشف الظنون - بالبحر مسائل ظاہر الروایۃ مذکورہ کتب امام محمد رحمہ اللہ کے ہیں - اور حاکم شہید رحمہ اللہ نے  
کتب امام محمد رحمہ اللہ سے باب مسائل کو چن لیا جیسا کہ طبقات علمائے خفیہ میں یہ قصہ مذکور ہے لہذا علماء کے اسکو بھی  
اصول ہی قرار دیا چنانچہ کفوی رحمہ اللہ نے کہا کہ مسائل ظاہر الروایۃ سے وہ مسائل بھی ہیں جو حاکم شہید رحمہ اللہ کی کتاب  
فتنی میں ہیں اور امام محمد رحمہ اللہ کی کتابوں کے بعد یہ کتاب مذہب کے لیے اصل ہے لیکن اس زمانہ میں وہ ان  
مکون میں قی نہیں ہے اور حاکم شہید رحمہ اللہ کی کتاب الکافی بھی اصول مذہب سے ہے اور مشائخ رحمہ اللہ نے اسکی شرح  
کئی میں آنا بجز شرح شمس اللامہ سرخسی و شرح قاضی شیخ الاسلام علی اسبغیابی ہے - ترجمہ کتاب ہے کہ یہی شرح سرخسی موطا  
مبسط ہے اور واضح ہو کہ کافی دو انی تصنیف علامہ نسفی صاحب کنز الدقائق کی دوسری ہے - طبقہ ثانیہ مسائل مذہب  
میں سے وہ مسائل ہیں جو غیر ظاہر الروایۃ کہلاتے ہیں اور یہ مسائل وہ ہیں جو ہمارے اماموں سے مروی ہیں  
لیکن کتب مذکورہ میں نہیں بلکہ دوسری کتابوں میں ہیں خواہ دوسری کتاب میں امام محمد رحمہ اللہ کی تصنیف سے  
ہوں جیسے کیسانیات و رقیات و جربانیات و ہار دنیات اور انکو غیر ظاہر الروایۃ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ امام محمد  
سے ایسی شہرت و کثرت روایت کو نہیں پہنچے جیسے کتب طبقہ اولی کے مسائل شہرت و کثرت و روایت کو  
پہنچے ہیں خواہ یہ کتابیں سوائے امام محمد کے دوسروں کی تصنیف سے ہوں جیسے کتاب مجرم و مصنفہ حسن بن یزید  
کہ اسکے مسائل بھی غیر ظاہر الروایۃ ہیں اور اسی قسم سے کتب امالی ہیں اور صورت الاموال یہ کہ عالم بیٹھ گیا اور اسکے  
گرد شاگرد حلقہ کر کے غلم و دوات کاغذ لیکر بیٹھے اور عالم نے اس مجلس میں جو کچھ علم بیان کیا اسکو ان لوگوں نے  
لکھ لیا اور ایسے ہی ہر جلسہ میں لکھنے لگے حتی کہ کتاب ہو گئی اور یہ ہمارے اصحاب مقدمین کی عادت تھی - اور  
اسی قسم سے کتب نوادر ہیں کہ متفرق طور پر روایات ہیں جیسے نوادر ابن سماعہ و نوادر مشام و نوادر ابن رستم  
وغیرہ جو امام محمد وغیرہ سے روایت کرتے ہیں کفوی رحمہ اللہ نے کہا کہ ان مسائل کو نوادر اس واسطے شمار کرنے ہیں کہ  
یہ اصول سے مخالف ہوتے ہیں - ترجمہ کتاب ہے کہ اصول سے مخالف ہونا ضرور نہیں ہے بلکہ روایت بطریق قدرت  
ہو یعنی آنکہ دوسرے شاگردوں سے متابعت نہیں پائی جاتی ہے اور واضح ہو کہ کبھی ظاہر مذہب کی روایت  
چھوڑ کر نوادر کی روایت لینے میں مثلاً اگر کسی نے حالت حیض میں اپنی جو رو سے وطی حلال جانے تو شمس اللامہ  
نے کہا کہ تکفیر ہے اور نوادر میں امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ تکفیر نہیں دہوا صحیح کذا ذکرہ الفقاری - اور عموماً مقدم مسائل  
ظاہر الروایۃ میں پھر اگر ظاہر الروایۃ میں نہ ہو غیر ظاہر الروایۃ و نوادر ہیں - طبقہ ثالثہ مسائل فتاویٰ ہیں اور انکو فتوحات  
بھی کہتے ہیں یعنی آنکہ ایسی صورت واقع ہونی جسکا حکم ان ائمہ ثلاثہ رحمہ اللہ سے مروی نہیں ہے پس یہ مسائل وہ ہیں کہ  
جسکے احکام کو امام محمد رحمہ اللہ کے شاگردوں یا شاگرد کے شاگردوں نے یا انکے بعد راویوں نے استنباط کیا ہے لہذا اگر  
اکفوی اور معنی یہ ہیں کہ اسام محمد وغیرہ کے شاگردوں کے سامنے ایسے واقعات پیش ہو جائیں کوئی

روایت ابن امامون میں سے کسی ایک سے آئے پاس نہیں ہر تو انہوں نے خود اجتہاد سے استنباط کیا اور جو اجتہاد کے لائق ہو خواہ شاگرد کا شاگرد اور خواہ ان کے بعد والوں میں سے ہو کسی زمانہ میں جو اس کے اجتہاد کا اعتبار کیا۔ گو یا زمانہ کا آئین اعتبار نہیں ہر اور مترجم کتا ہو کہ یہی صحیح ہو کیونکہ کہیں زمانہ لائق بن گیا ہو یا جو سابق میں نہ تھا کیونکہ یہ علم محض فضل الہی ہر وقت قال تعالیٰ وداؤد سلیمان اذ یحلمان فی الحرث اذ نفثت فیہ غمۃ انھوم وکن حکم شایع فقہنا سلیمان الایہ۔ پس سلیمان علیہ السلام پر احسان رکھا کہ اس کو حکم صواب کی تفہیم کر دی۔ حالانکہ داؤد علیہ السلام والد سلیمان علیہ السلام تھے اور یہ بہ دلائل عدیدہ مؤید اور بوقوع مستند ہر والد تعالیٰ اعلم۔ کفوی رح نے کہا کہ اول کتاب حسین نوازل وواقعات جمع کیے گئے نوازل فقہ ابو اللیث نصر بن محمد سمرقندی معروف بابام احمدی سرخسین فتاویٰ مجتہدین متاخرین کے اپنے شاخ و شیعہ شیخ شبل محمد بن مقاتل رازی و محمد بن سلمہ و نصیر بن یحییٰ غیرہ کے جمع کیے اور اپنے مختارات بھی بیان کیے یعنی سرے نزدیک مختار یہ ہر اور واقعات میں بہ کتاب اصل ہر پھر واقعات ناظمی و مجموع النوازل وغیرہ۔ پھر دیگر شاخ نے ان فتاویٰ کو اصول کے ساتھ مخطوط جمع کر دیا جیسے جامع فاضل خان و خلاصہ وغیرہ کتب فتاویٰ میں اور بعض نے انباز کو قائم رکھا جیسے رضی الدین سرخسی نے مجاہدین کیا کہ اول مسائل اصول لکھے پھر فتاویٰ پھر فتاویٰ لکھے ہیں۔ مترجم کتا ہو کہ شیخ رضی الدین سرخسی رح کی تصنیف شاید ہو کہ قاعدہ یہ تھا کہ جو اصول ظاہر الروایہ میں ہر وہ مقدم ہو پھر فتاویٰ میں پھر فتاویٰ ہیں۔ اور یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ فتاویٰ سے مراد صرف وہ مسائل واقعات و نوازل ہیں جو شاخ نے استخراج سے استنباط کیے جنہیں کوئی روایت امامون سے نہیں ہو پس فتاویٰ فاضل خان یا فتاویٰ عالمگیری کو بفتاویٰ کہتے ہیں مجازاً باعتبار اسکے کہ انہیں مسائل فتاویٰ مخطوط ہیں ورنہ در حقیقت انہیں مسائل اصول و فتاویٰ دونوں ہیں۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر حکم ظاہر الروایہ میں نہ ہو لیکن نوادر میں ہو تو فتاویٰ سے مقدم کر کے نوادر کو لینا متعین ہو گا چنانچہ بحر الرائق کی تفصیل و الفتاویٰ میں ہر کہ مسئلہ اگر ظاہر الروایہ میں نہ ہوا و غیر ظاہر الروایہ میں ثبت ہو تو اسی طرف مہیر متعین ہو۔ مترجم کتا ہو کہ یہ حکم غلطہ کے لیے ہو یا جسکو قوت اجتہاد یہ کہ اسکے لیے بھی ہو اور صحیح احتمال اول ہو اگر کہا جاوے کہ غیر ظاہر الروایہ تلامذہ ائمہ رحمہم اللہ میں تو ان کے اجتہاد پر بہ نسبت متاخر زمانہ کے قوت اجتہاد یہ والے کے زیادہ اعتماد ہو گا۔ جواب یہ کہ غیر ظاہر الروایہ میں رادی نے روایت کا التزام کیا اور امام مجتہد سے اسکے ثبوت میں تامل ہر اور خود رادی نے اپنی توافقی اجتہاد سے آگاہ نہ کیا تو اعتماد کی وجہ صاحب قوت اجتہاد یہ کے حق میں ساقط ہو گئی پس اس پر شرعاً لازم آیا کہ اپنے اجتہاد کو کام میں لائے تاہم۔ پھر واضح ہو کہ اکثر اصول ان دیار و اعصار میں مفقود ہیں اور اگر کہیں پاس لے جانے میں تو متداول و متواتر نمونے سے حکم متواترات میں نہیں خصوصاً ہمارے زمانہ اور ہمارے دیار میں پس ضروری کہ کتاب متواترات بھی ہو لہذا علی قاری رح نے تذکرۃ الموضوعات میں لکھا کہ قواعد کلیہ میں سے ہے کہ نقل کرنا احادیث نبویہ کا اور مسائل فقہیہ کا و تفاسیر قرآنیہ کا نہیں جائز ہر اگر انہیں کتابوں سے جو متداول ہوں کیونکہ جو متداول نہیں ہوں انہیں نقل و متحدون کے ممنوع طاری سے امن نہیں ہر بخلاف کتب محفوظہ کے کہ ان کے نسخے صحیح مشہور ہر نقل

ہاتھ جوئے میں اتھی۔ کفوی رح کے کلام سے معلوم ہوا کہ کتاب منتقی مؤلفہ حاکم شہید رح اس زمانہ میں منقود ہو لیکن  
 منتقی سے جو مسائل کسی معتد کتاب مثل محیط سرخی وغیرہ میں منقول ہیں وہ متداول ہیں اور محیط برہانی جو محیط سرخی  
 سے مقدم ہوا وہ بھی منقود ہو چنانچہ ابن نجیم مصری رح نے بعض مسئلہ دفع کے رسالہ میں اپنے بعض معاصرین پر رد کرتے  
 طور پر لکھا کہ محیط برہانی سے جو نقل ہمارے معاصر نے لکھی یہ کذب ہو کیونکہ محیط برہانی منقود ہو جیسا کہ ابن امیر الحاج  
 نے شرح نینہ المصلیٰ میں تصریح کی ہے اور بر تقدیر کہ ہمارے ہم عصر کو مل گئی اور اس زمانہ والوں میں سے کسی کو نہیں  
 ملی تو بھی اس سے فتویٰ نقل جائز نہیں ہو جیسا کہ فتح القدیر کی کتاب القضا میں مصرح ہے اتنی۔ فتح القدیر کتاب القضاء  
 میں ہے کہ اصولیین کی رائے اس امر پر جمی ہے کہ منتقی دہی ہے جو مجتہد ہوا اور مجتہد نہیں اقوال مجتہد یاد رکھنا ہے تو دہشتی نہیں  
 ہے اس سے جب سوال کیا جاوے تو اس پر واجب ہے کہ کسی مجتہد مثل امام ابو حنیفہ کا قول بطریق حکایت نقل کر دے  
 اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے زمانہ میں جو موجودہ لوگوں سے فتویٰ لیا جاتا ہے یہ فتویٰ نہیں بلکہ منتقی کے کلام کا نقل ہے  
 کہ سوال کرنے والا اسکے موافق عمل کرے اور مجتہد سے اسکی نقل کا طریقہ دو باتوں میں سے ایک ہی بات اس نازل کی  
 کوئی سند و تائید یا کسی ایسی کتاب معروف سے یوں ہے جو ہاتھوں ہاتھ متداول رہی جو جیسے امام محمد بن الحسن  
 کی کتابیں اور مانند انکی تصانیف مشہورہ کہ یہ کتابیں اپنے مصنفین سے بزرگہ خبر متواتر یا مشہور کے ہیں ایسا ہی  
 رازی رح نے ذکر کیا ہے و علیٰ ہذا اگر ہمارے زمانہ میں بعض کتابیں نو اور کی پائی گئیں تو جو مسائل انہیں میں ان کو  
 امام ابو یوسف یا امام محمد کی طرف نسبت کرنا جائز نہیں ہو کیونکہ وہ ہمارے زمانہ میں ہمارے دیار میں نہ مشہور ہیں اور  
 نہ متداول ہیں۔ ہاں اگر نو اور جسے نقل کسی کتاب مشہور مانند ہدایہ و بسوط میں پائی جاوے تو یہ اعتبار اس کتاب  
 مشہور پر ہو گا۔ پھر فتویٰ دینے والا اگر مجتہدین کے اقوال مختلف یاد رکھتا ہے اور حجت نہیں پہچانتا اور نہ اسکو اجتہاد  
 و ترجیح کی قدرت ہو تو وہ انہیں سے کسی قول پر قطع نہ کرے بلکہ فتویٰ پوچھنے والے کے لیے بیان کر دے سو یہ صحیح  
 انہیں سے وہ قول اختیار کر لے گا جو اسکے دل میں سب سے زیادہ صواب معلوم ہو ایسا ہی بعض جوامع میں مذکور ہے  
 اور میرے نزدیک تو فتویٰ دینے والے پر سب اقوال کا نقل کرنا واجب نہیں ہے بلکہ یہ کافی ہے کہ انہیں سے کسی قول کو  
 حکایت کر دے کیونکہ مقلد کو اختیار ہے کہ جس مجتہد کی چاہے تقلید کرے۔ اتنی شرحا۔ مترجم کہتا ہے کہ اس کلام سے کئی  
 باتیں معلوم ہوئیں از انہما کہ یہ کہ اسے مقلد کو بھی فتویٰ بنانا جائز ہے جو مجتہدوں کے اقوال مختلف یاد رکھتا ہو اور اسکو  
 دلائل نہ معلوم ہوں اور نہ ترجیح کی قدرت ہو۔ از انہما کہ بعض جوامع کا قول مشعر ہے کہ فتویٰ دینے والا مختلف اقوال  
 نقل کر دے تو فتویٰ لینے والے کو اختیار ہے کہ اپنی رائے میں جسکو صواب جائے اسکو اختیار کرے پس اسے شخص  
 کی رائے کا یہی اعتبار ہے جو مجتہدوں کے اقوال بھی دہ جانتا ہو۔ از انہما کہ قول ابن العمام رح کہ مقلد جس مجتہد کی چاہے  
 تقلید کر لے مشعر ہے کہ فتویٰ دینے والا خود ایک قول کو اختیار کر کے اسکو حکایت کر دے اور یہ کوئی قید نہیں لگاؤ  
 کہ دلیل معلوم کرے یا قلب سے نخری کرے یا پوچھنے والے کے حق میں جو قول بہتر ہو یا جو اسکے حق میں نافع ہو یا وہ  
 قول امام رح کا خاص ہو یا عام کسی مجتہد کا ہو اگرچہ ظاہر کلام ہی ہے کہ چاہے جس مجتہد کا قول ہو اور یہ بھی تفصیل بہت



نہیں فرمائی کہ جو قول اس فتویٰ دینے والے نے آج اختیار کیا ہر کل کے روز دوسرے فتویٰ میں ہی قول لکھے یا اختیار  
 ہر کہ دوسرا قول لکھے ویکن تفتیق وغیرہ کی بحث میں غنی البجہ تحقیق لکھی ہر اور مراد رازی رحم سے شیخ ابو بکر الرازی البجہ  
 میں چنانچہ انکی کتاب اصول الفقہ سے جہنہ میں منقول ہر کہ کسی شخص کا جو کلام یا مذہب کسی ایسی کتاب میں ہو جسکے نسخہ  
 متداول ہوں تو جو کوئی اس کتاب میں دیکھے آسکو جائز ہر کہ کہے کہ فلان کا یہ قول اور فلان کا یہ مذہب ہر اگرچہ اسے  
 کسی سے نہ سنا ہو جیسے امام محمد بن الحسن کی کتاب میں اور امام مالک رحم کی موطا اور مانند انکے اصناف علوم میں کتابیں  
 معتدہ متداولہ میں کیونکہ ان کتابوں کا ایسی صفت پر ہونا ہنر نہ خیر متواتر یا مشہور کے ہر اور ایسے حال میں اسناد  
 کی ضرورت نہیں ہوتی ہر انتہی مترجما اور نوازل فقیہ ابواللیث میں ہر کہ شیخ ابی نصر سے پوچھا گیا کہ ہمارے بیان  
 چار کتاب میں پونچھن نوادرا برہیم بن رستم وخصاف کے ادب انقاضی اور بحر حسن بن زیاد و نوادر ہشام تو کیا ہو  
 ردائہر کہ لہم ان کتابوں سے فتویٰ دین تو جواب دیا کہ ہمارے اصحاب سے جو صحت کو پونچھے وہ تو علم مرغوب و سفید  
 ہر اور رہا فتویٰ دنیا تو میری رائے میں نہ چاہیے کہ آدمی ایسے امر کا فتویٰ دے جو فہم میں نہ آیا اور نہ چاہیے کہ  
 لوگوں کے بوجھ اٹھا دے ہاں اگر ایسے مسائل ہوں کہ وہ ہمارے اصحاب سے مشہور و ظاہر ہوں تو مجھے یہ  
 ہر کہ انہر اعتماد صحیح ہوگا انتہی مترجما۔ پھر واضح ہو کہ منقعی حاکم شہید و محیط برہانی مفقود ہونے کی تو شہادت ہو چکی  
 تو انکا اثر موجود نہیں اور اگر اب کوئی دعویٰ کرے کہ یہ کتاب وہی ہر تو اعتماد نہیں ہو سکتا اس جہت سے کہ  
 تو اندر بیان میں منقطع ہو گیا ہاں جب تک وجود متواتر تھا اسوقت اگر منقعی و محیط نہ کور سے کسی کتاب میں کچھ  
 نقل ہوا اور وہ کتاب اسوقت تک متواتر و متداول ہر اور خود معتد ہر تو اس کتاب کے اعتبار سے اعتماد ہر کہ منقعی میں  
 یہ قول تھا جو اس کتاب میں مذکور ہر اور ایسی ہی کتب امام محمد رحم ہمارے زمانہ میں مثل ہدایہ و وقایہ و عالمگیری وغیرہ  
 کے مشہور و متداول نہیں ہن ویکن اصل یعنی مبسوط امام محمد رحم سے یا دیگر کتب سے جو مسائل میں سرخی وغیرہ میں مذکور  
 ہیں یا بواسطہ محیط سرخی وغیرہ کے دیگر معتبرات میں مذکور ہیں یا ہدایہ و اسکی شرح و تفسیر و وقایہ وغیرہ میں منقول ہیں  
 انہر متواتر اعتماد ہر۔ اور واضح ہو کہ ائمہ مشائخ و فقہار نے تسہیل حفظ کے لیے اصول کتب سے مختصرات تصنیف کیں  
 جو بنام متون مشہور ہیں اور انہن الزام صحیح روایات کا رکھا خواہ تصحیح اپنے اعتماد پر جسکے مصنف مجتہد ہر اور یہی اکثر  
 یا کلیہ ہر خواہ اعتماد تصحیح مجتہد رکھا۔ اور حق یہ ہر کہ ائمہ مشائخ نے مذہب خفیہ کو مجموعہ اجہادات امام عظیم دہام  
 ابو یوسف و امام محمد قرار دیا ویکن بعض فقہار نے جو آخر زمانہ میں ہوئے امتیاز کا قصد کیا ویکن فتویٰ منقطع ہر و  
 سیانی الکلام فیہ۔ پھر ان متون کو مذہب کے لیے گویا اصل سمجھا یا اور ظاہر یہ کہ ہمارے زمانہ میں اس سے چارہ  
 نہیں ہر۔ قاضی علامہ لکھنوی مرحوم نے لکھا کہ متون سے مراد جمع متون نہیں ہن بلکہ وہ مختصرات بلکہ ایسے  
 مذاق ائمہ علماء و کبار فقہار نے تالیف کیا جو علم ذریعہ و فقہ میں اور روایت کرنے میں ثقہ مشہور و معروف ہیں  
 امام محمدی و کرنی و حاکم شہید و ابوالحسن قدوری اور جو اس طبقہ میں تھے پھر کچھ علماء کا اعتبار برہان الشریعہ  
 کے وقایہ پر اور حافظ الدین عبد العزیزی المتوفی سنہ ہجری کے کنز الدقائق پر اور ابوالفضل مجد الدین عبد العزیز

ابن محمود موصلی متونی شمسہ ہجری کی کتاب المختار پر اور مظفر الدین احمد بن علی بغدادی متونی شمسہ ہجری کی کتاب  
 مجمع البحرین پر اور امام قدوری احمد بن محمد متونی شمسہ ہجری کی کتاب مختصر القدوری پر بڑھا ہوا اس جہت  
 سے کہ لوگوں نے ان کتابوں کے مولفین کی بزرگی اور مسائل متعدد لانے کا التزام جان لیا ہے پھر انہیں بھی زیادہ  
 مشہور و متعدد قایہ و کنز و مختصر قدوری ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ اب کا ذکر اس واسطے نہیں کیا کہ وہ متن نہیں ہے بلکہ شرح ہے اور تاہم  
 متن کے مشہور ہے اور ان متون مذکورہ کے لیے یہ ایہ گویا اصل ہے کیونکہ ان متون میں سب سے زیادہ متعدد مشہور و قایہ  
 ہے اسکی خود تصریح موجود ہے کہ یہ مسائل ہدایہ کے بطریق سلسلہ روایت متواتر ہونے کے مفصل کہے ہیں لہذا نام اس کا  
 وقایہ الروایہ فی مسائل الہدایہ رکھا ہے۔ ثم قال ہذا الفاضل باحاصل اور یہ جو مشہور ہوا کہ متون صرف مسائل  
 مذہب و ظاہر الروایہ کے لیے موضوع ہیں تو یہ حکم کلی نہیں کیونکہ اکثر اباب متون ایسا مسئلہ لکھتے ہیں جو مشائخ متقدمین  
 کی تخریج سے مخالفت مسلک ائمہ قبو میں ہے جیسے عرض عشر فی عشرینے وہ درود کا مسئلہ کہ اصل مذہب میں نہیں ہے اور یوں  
 یہ جو مشہور ہوا کہ متون موضوع واسطے نقل مذہب امام ابو حنیفہ میں یہ حکم تو اکثری بھی نہیں ہے کیونکہ بہت انھوں نے متون  
 میں صاحبین کا مذہب یا جبکہ وہ راجح پایا جیسے پیشانی و ناک پر سجدہ کے مسئلہ وغیرہ میں ہے۔ اقول تحقیق وہ ہے جو پہلے  
 مقدم ذکر کیا کہ موج اقوال صاحبین کو بھی مذہب قرار دیا ہے اور چارہ نہیں ہے کہ مذہب میں تخریجات شائع دخل کیے جاوے  
 جبکہ واقعات و نوازل کا سامع ہونا جاری ہے پس جبکہ امام عظیم رحمہ کے اصول پر انکا حکم مستخرج ہوا تو اسکے دخل مذہب  
 میں ہونے میں کچھ شک نہیں ہے پس جب انکو دخل مذہب قرار دیا تو صاحبین یا ایک سے جو راجح ہو یا کسی ضرورت  
 عارض سے اس پر فتویٰ ہو تو اسکا مذہب ہونا اولیٰ ہے و اما قال ہذا الفاضل اور انھوں نے ذکر کیا کہ ہوتا متون میں مقدم  
 ہے اس پر شرح میں ہے اور جو شرح میں ہے وہ مقدم ہے اس پر فتاویٰ میں ہے پس متون جو نقل مذہب کے لیے ہیں جب  
 انہیں کوئی مسئلہ ہو اور اسکے مخالفت شرح میں ہوتا تو متن مقدم ہوگا ایسے ہی فتاویٰ کی مخالفت پر شرح مقدم ہوگی۔  
 قال المترجم فی یہ کہ یہ ان شرح کا حکم ہے جو ائمہ مشائخ مانند طحاوی و علوائی وغیرہ نے اصول کی شرح میں قبود سے  
 استخراج کیے اور بیشتر یہ مستخرجات دوسرے مواقع میں مصرح ہوتے ہیں اور شامی رحمہ نے رد المحتار میں کہا کہ مذہب سے  
 مراد وہ ہے جو ظاہر الروایہ کی کتابوں میں مذکور ہو انتہی یہ اصطلاح خاص ہے۔ اور واضح ہو کہ اصل یہ تھا کہ جو اصول  
 میں ہے وہ شرح پر مقدم اور جو شرح میں ہے وہ فتاویٰ مشائخ پر مقدم ہے پھر چونکہ بعض اصول کے یہ متون قائم ہوئے  
 تو اصل مذکور میں بغیر کیا گیا اور یہ کلیہ ٹھہرا کہ متون مقدم پھر شرح پھر فتاویٰ۔ پس مراد شرح سے یہ شرح متداولہ  
 نہیں اور فتاویٰ سے یہ کتب مراد نہیں جو فی الحال بنام فتاویٰ معروف ہیں اور یہ کیونکہ ہو سکتا ہے حالانکہ مسئلہ  
 فتاویٰ عالمگیری جامع روایات اصول و فتاویٰ ہے حتیٰ کہ اکثر اقوال کی نسبت کتاب الاصل امام محمد وہ یہ  
 وکنز وغیرہ کی تصریح موجود ہے اسان متون کی شرح میں اکثر فتاویٰ قاضیخان و خلاصہ وغیرہ سے لیکر شرح کی گئی ہے  
 فقائل یہ حق نظر لک خفیۃ الحال۔ پھر فاضل مرحوم نے تول متون مقدم پھر شرح پھر فتاویٰ کی نقل کے بعد کہا کہ  
 یہ اسوقت ہے کہ جب تصحیح مزکی طبقہ تھانویہ میں نہ پائی جاوے یعنی اگر متن یا شرح سے خلاف تول کی مرصع تصحیح نیچے کے

جبکہ وہ نے نہ کی ہو۔ اور فاضل مرحوم نے اسکی تائید کے لیے ردالمحتار کتاب الفرائض سے نقل کیا کہ علامہ شامی نے یہ مسئلہ ذکر کیا کہ میت نے چھاپکی بیٹی اور ناموں کا بیٹا چھوڑا تو علامہ خیر الدین رملی نے فتویٰ دیا کہ کل ترکہ چھاپکی بیٹی کا ہر حال کہ متون کے خلاف ہو تو شامی رحمہ نے جواب دیا کہ علماء نے ذکر کیا کہ جو متون میں ہر وہ التزام صحیح ہو اور نصیح صحیح بہ نسبت نصیح التزامی کے اقویٰ ہوتی ہو اور جو خیر الدین رملی نے فتویٰ دیا اسکی صریح نصیح جامع مضمرات میں مذکور ہوا وہ یہ بھی بیان نصیح موجود ہر کہ جو متون میں اس مسئلہ میں ہر اور جو رملی رحمہ نے فتویٰ دیا دونوں ظاہر الروایۃ میں پس جہان ایسا ہو وہاں ہم پر اسکی اتباع لازم ہو چکی نصیح صحیح کی گئی ہو۔ انہی لمصائب حاصل یہ ہوا کہ متون سے خلاف اگر طبقہ تعنائی میں نصیح صحیح ہو تو من کی تقدیم چھوڑ کر صریح نصیح کی اتباع واجب ہر قال المترجم میرے نزدیک علامہ شامی سے یہاں سو ہوا جسکا نشاء لفظ التزام ہر اور مجھے اس کلام میں دو وجہ سے نظر ہر اول یہ کہ نصیح صحیح اقویٰ از نصیح التزامی ہونا ایسے معنی میں غیر مسلم ہر کیونکہ جامع مضمرات نے مثلاً اس قول کی نسبت صحیح کہا اور یہ چھوڑ نصیح ہر اور متون کے نصیح کا التزام کیا ہر گو باہر قول کے ساتھ صحیح کہا اور التزام نصیح زیادہ ہو کہ ہر بہ نسبت خالی نصیح کے اور التزام کے معنی بیان یہ نہیں ہیں کہ جو مطابقت و صریح کے مقابل آتا ہر جیسا کہ شامی رحمہ کے کلام سے ظاہر ہوا ہر تاکہ لازم آوے کہ بیان من سے نصیح بدل لائے التزام صحیح بد لائے مطابق صریح ہر پس وہ اقویٰ ہر بلکہ التزام کے معنی من کے نصیح میں یہ ہیں کہ مصنف من نے اپنے اوپر التزام یعنی ایجاب کر لیا ہر کہ ہر قول وہ لاوے جو صحیح ہر پس محصل یہ ہوا کہ من دالے نے اپنے قول کو صحیح کہا اور جامع مضمرات میں اپنے قول کو صحیح کہا پس یہ اس سے قوی ہر گز نہیں ہر بلکہ برعکس ہر۔ نظر دوم یہ کہ جامع مضمرات اس درجہ پر نہیں ہر کہ وہ نصیح متون کی مخالفت میں مشہور ہو۔ بالجلد مخالفت نصیح کی صورت میں حق تفصیل ہر جو قاعدہ فتویٰ میں آئی ہر

فصل فتویٰ اور اسکی کیفیت و طریقہ و اقسام منفی اور علامات افتاد و کن کتابوں سے فتویٰ دینا نہیں جائز ہر واضح ہو کہ عوام جو دین کے احکام متعلق باعمال و دفعات معمولی و غیر معمولی نہیں جانتے ہیں انہر فرض ہر کہ منفی سے نصیحت کریں اور ضروریات دین تو ہر شخص کو معلوم ہونا ضرور ہر اگرچہ ایمان اجمالی کافی ہر پھر وضیت ارکان اسلام تفصیلی تفصیل اقرار کرے پھر مثلاً تار کے علی ارکان معلوم کرے اور جو امر واقع ہو خواہ متعلق بعبادات خالصہ یا معاملات اسکو بالضرور اپنے وقت پر دربان کرے اور سلم کے اعمال مہل بلا حکم شرعی نہیں چھوڑے جائینگے اور جیسے حامی پر ہر چنانچہ فرض ہر عالم پر بتلانا بھی ضرور ہر تفصیل و شرائط مذکورہ کتب فقہ۔ پھر منفی و حقیقت مجتہد ہر کامرین الفتح اور ہر زمانہ اسلام کا اس امر کو مقتضی ہر کہ ایسا شخص ہونا ضرور ہر کہ نوازل جدیدہ کا حکم بالمقتاسۃ و بالاعتبار معلوم کرے اگرچہ اس سے نہایت سو مثلاً ریل کی حدود سے آسپر ناز پڑھنے کا مسئلہ پوچھنا عوام کو ضرور ہر اور نوٹ ادبی لٹری و فروخت لٹری و غیر ذلک میں کثرۃ النوازل کے لیے منفی ضرور ہر اور جزئیات کتب سابقہ موجود نہیں ہیں اور فقہاء نے شرط کی کہ منفی صریح جزئیہ لکھے جیسا کہ حموی رحمہ نے ماشیہ اشباہ میں نوادہ مصنف رحمہ سے نقل کیا کہ قواعد و جوابات سے فتویٰ دینا محال نہیں ہر بلکہ ہی منفی پر واجب ہر کہ نقل صریح کو بیان کرے جیسا کہ مختار نے تصریح کر دی ہر تنہا ہر

بالجہد مفتی و حقیقت مجتہد ہی ہوتا ہے اور مجتہد نہ ہوا تو وہ قائل کلام مفتی ہو پس خود متقلد ہو لیکن اقوال مجتہدین محفوظ رکھتا ہے  
 جیسا کہ فتح القدیر سے گذرا وہی السراجیہ کسی کو فتویٰ دینا حلال نہیں مگر اس وقت کہ علماء کے اقوال اور جان سے یہ قول  
 ہے میں وہ اخذ جانے اور لوگوں کے معاملات کو پہچاننے اور اگر مرث علماء کے اقوال جانتا ہے اور اس کے اخذ و نہی سب  
 نہیں پہچانتا ہے تو اس صورت میں اگر اس سے کوئی مسئلہ پوچھا جاوے پس اگر وہ جانے کہ یہ علماء خبا نہ سب اسے  
 اختیار کیا ہے سب متفق ہیں تو مضائقہ نہیں کہ یوں کہے کہ یہ بات جائز ہے یا یہ بات نہیں جائز ہے اور یہ قول بطریق حکایت  
 ہو گا اور اگر ایسا مسئلہ ہو کہ حسین ماتمہ علماء مختلف ہیں تو مضائقہ نہیں کہ سب کو بیان کرے کہ یہ علان کے قول میں جائز  
 اور علان کے قول میں نہیں جائز ہے اور یہ اسکو اختیار نہیں کہ کسی کا قول اختیار کرے اسی سے جواب دیدے تاؤ قیام  
 وہ اس کے دلائل نہ پہچانتا ہو اتنی شرجا قول فتح القدیر سے گذرا کہ ابن العمام رحم نے کہا کہ میرے نزدیک سب کے اقوال  
 نقل کرنا واجب نہیں بلکہ بعض کا قول نقل کر دے کیونکہ متقلد مختار ہو جسکی چاہے تقلید کرے۔ پھر واضح ہو کہ معرفت حجت  
 میں دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ اصول کتاب و سنت و اجماع و قیاس سے جو دلائل ہر ایک کے قول کے لیے ظاہر ہوئے  
 میں انکو پہچانتا ہو مع ان قواعد کے جسے ان اصول میں راہ صواب حاصل ہوتی ہے۔ وجہ دوم یہ کہ استدلال معرفت  
 و دلائل غیر کافی ہو بلکہ خود اس امام سے ہر مسئلہ کے متعلق جن دلائل سے اسے استدلال کیا ہو ماننا ہو تو یہ امر بالکل متفق  
 اور سابق میں شمس الامامہ کروری سے رد المحتول میں گذرا کہ امام ابو حنیفہ رحم نے کہا کہ کسی کو میرا قول لینا حلال نہیں  
 جب تک یہ نہ جانے کہ میں نے کہاں سے کیا ہے اور کہا کہ صاحبین کو بعض مسائل میں امام رحم کے قول کی دلائل ظاہر ہوئے  
 بلکہ امارات اسکے خلاف ظاہر ہوئے تو موافق حکم امام کے انھوں نے اپنی رائے پر عمل کیا کما مر مفصلاً پس یہ منادی ہے  
 کہ مجتہد سے خود اسکے دلائل پہچاننا ضرور نہیں ہیں بلکہ تفتیح سے ماخذ معلوم کرنا کافی ہے پھر اگر دلائل نہ ظاہر ہوں اور اسکو  
 قوت اجناد یہ ہو تو اپنے قول کو یا ترجیح سے دوسرے مجتہد کے دلائل ظاہر ہونے پر اسی کو اختیار کریگا جبکہ مسلک  
 متحد ہو غلیتہ استنباطی شرح غنیۃ المصلیٰ از ابراہیم حلیمی متوفی ۱۰۸۰ ہجری میں مسئلہ تعدیل الارکان نماز میں ہے کہ یہ تو مجھے  
 ضرور معلوم ہو گیا کہ دلیل اسی کو مقتضی ہے کہ طہارت و قیام و جلسہ ہر ایک واجب ہے شیخ کمال الدین یعنی صاحب  
 فتح القدیر نے فرمایا کہ یہ ہرگز موافق نہیں ہے کہ آدمی مقتضائے دلیل سے عدول کرے جبکہ کوئی روایت بھی موافق  
 مقتضائے دلیل ہو اتنی شرجا۔ ظاہر ہوا کہ شیخ ابن العمام کی مراد متقلد سے جسکو اختیار دیا کہ جس مجتہد کے قول  
 چاہے عمل کرے وہ شخص متقلد ہے کہ دلیل نہ جانتا ہو مرث اقوال کا حافظ ہو۔ پھر یہ بھی تید نہیں لگائی کہ متقلد نہ کہ  
 مرث امام اعظم رحم کا قول اختیار کریگا بلکہ کہا کہ جس مجتہد کی چاہے تقلید کرے اور مخالفت کی علامتہ خیر الدین علی  
 نے کہ کتاب الشہادات فتاویٰ خیرہ میں کہا کہ مقرر ہمارے نزدیک یہ ہے کہ فتویٰ نہ دیا جاوے و عمل نہ کیا جاوے  
 مگر بقول امام اعظم رحم اور قول امام رحم سے عدول کر کے صاحبین یا ایک یا کسی دوسرے کا قول نہ دیا جاوے  
 مگر وہ ضرورت کے اتنی شرجا اور فتاویٰ سراجیہ میں ہے کہ جب ہمارے اصحاب خفیہ کسی امر پر متفق ہوں تو  
 مفتی اسی پر فتویٰ دے اور جب مختلف ہوں تو ایک قول یہ کہ فتویٰ مطلقاً بین خواہ عبادت ہوں یا قضاء وغیرہ

ہر باب میں امام اعظمؒ کے قول پر ہر پیرامام ابو یوسفؒ کے قول پیرامام محمد رحمہ کے قول پیرامام احمد رحمہ کے قول پر ہر  
 اور ایک قول یہ کہ جب امام ابو حنیفہ رحمہ ایک طرف اور صاحبین ایک طرف ہوں تو مفتی کو اختیار ہو کہ جس قول پر چاہے  
 فتویٰ دے لیکن جب مفتی مجتہد نہ ہو تو یہی اصح ہے کہ وہ امام اعظم رحمہ کے قول پر فتویٰ دے انتہی۔ حادی قدسی میں  
 کہا کہ جب امام رحمہ ایک طرف اور صاحبین ایک طرف ہوں تو قوت دلیل سے جو راجح ہو اس پر فتویٰ دے۔ اقول یہ  
 ایسے مجتہد میں ہوگا جو دلیل میں نظر کی لیاقت رکھتا ہو صرف اقوال مجتہدین کا حافظہ نہ ہو۔ اس سے ظاہر ہوا کہ کلام دینی  
 ایسے مقلد میں ہر جو صرف اقوال کا حافظہ ہو دلائل نہ جانتا ہو اور نہ لیاقت نظر ہو۔ اور اسی دو قول پر تمام کا ملین کے  
 اقوال متفق ہو جاتے ہیں جیسا کہ ظاہر ہوگا۔ سو لو ابھی رحمہ متونی بعد مسئلہ ہجری نے کہا کہ جو شخص اس پر انکار کرے کہ اسکا  
 فتویٰ باعمل موافق ہو جاوے کسی قول یا مسئلہ کی کسی وجہ سے اور وہ بدون ترجیحی نظر کے اقوال دو جوہ میں سے ہر  
 چاہے عمل کرے تو اسے جمل و عرق اجماع کیا انتہی شرعاً یہ تو اہل نظر کے حق میں کہا ہوا اور دوسرے مقام پر لکھا کہ لوگ  
 دو قسم کے درمیان ہیں یا تو مقلد محض ہیں یا مقلد جنکو نظر کی لیاقت ہے پس مقلد محض پر تو واجب اسکی اتباع ہے جسکو شائع  
 نے صحیح کہا ہوا مقلد لائق نظر کو اختیار ترجیح و نصیح کا ہوا اس پر واجب یہ کہ اپنا عمل اس پر کرے جو اسکے نزدیک  
 موافق ہو اور فتویٰ اس پر دے جو شائع نے صحیح کہا ہے کیونکہ پوچھنے والا اس سے وہ پوچھتا ہے جو اہل مذہب کے نزدیک  
 مذہب ہر انتہی شرعاً۔ اشباہ کتاب انضواء میں ہے کہ مفتی اسی پر فتویٰ دے گا جو اسکے نزدیک مصلحت و نفع ہو جیسا کہ فتاویٰ  
 بزازیہ کی فصل المہرین ہر جمعی رحمہ نے کہا کہ شاید مراد مفتی سے مجتہد ہوا اور مقلد تو وہ فقط صحیح پر فتویٰ دے گا خواہ فتویٰ  
 لینے والے کے حق میں اس میں مصلحت ہو یا خواہ یہ سچی ہو سکتا ہے کہ مقلد مفتی مراد ہوا اور یہ حکم اس وقت کہ مسئلہ میں دو قول  
 ہوں اور ہر ایک کو صحیح کہا گیا ہو تو اسکو ہر ایک قول پر فتویٰ کا اختیار ہے پس وہ ایسے قول کو اختیار کرے جس میں تنفی کے  
 حق میں مصلحت ہو انتہی۔ اور بھی اشباہ میں ہے کہ دفع کے مسئلہ میں فتویٰ دینا اسی وجہ پر نہیں ہے جو دفع کے حق  
 میں زیادہ نافع ہو جیسا کہ شرح مجمع و حادی قدسی میں ہر انتہی۔ صحیح ہے کہ قوت نظر سے اصلح و نفع پر فتویٰ دے جو  
 لیاقت نظر رکھتا ہو اور جو محض حافظہ اقوال ہو وہ مسئلہ کے دو قول صحیحہ پاوے تو ان میں البتہ اصلح و نفع پر فتویٰ  
 دے سکتا ہے پس جسکو اہلیت نظر ہے اس پر مطلقاً امام اعظم رحمہ کے قول پر فتویٰ دینا واجب نہیں ہے لہذا اشباہ کتاب انضواء  
 میں ہے کہ جو مسائل متعلق باب انضواء ہیں وہ ان اختلاف میں فتویٰ امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہر کمانی القنیہ و البرزہ  
 انتہی۔ شرح الاشباہ ہیری زادہ میں ہے کہ غسالات میں بھی فتویٰ امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہر اور شرع مسائل میں  
 زفر رحمہ کے قول پر فتویٰ ہر جنکو میں نے متعدد رسالہ میں تحریر کیا ہے۔ انتہی۔ اقول یہ بھی خلاف کلیہ مذکورہ کے  
 اسی صورت میں ہے کہ مفتی کو اہلیت نظر ہو ورنہ مقلد محض کے لیے صاحب اشباہ نے دفع بحر الرائق میں کہا کہ جب  
 مسئلہ میں دو قول ایسے ہوں کہ دونوں کو صحیح کہا گیا تو انضواء و فتویٰ دینا دونوں میں ہر ایک پر جائز ہے انتہی۔ اس سے  
 ظاہر ہوا کہ مقلد محض پر اصلح و نفع کی رعایت واجب نہیں ہے بلکہ مستحب ہے۔ ذی انضواء انقوائت من ابھر جبکہ مسئلہ  
 ظاہر الروایہ میں خود اور دوسری روایت میں ہوتا اسی طرف مصیر تین ہوئی انتہی۔ اقول یہ مقلد کے حق میں تو ظاہر ہے





جب تک کہ اسکا ماتخذ کتاب و سنت و جماع است و قیاس علی فی المسئلہ کو نہ پہچانے اور امام شافعی رحمہ نے کہا کہ جب حدیث صحیح ہو جادو سے اور سیرا قول اسکے خلاف ہو تو میرے قول کو دھارے مارو اور حدیث ضابطہ پر عمل کرو۔ جب صحیح یہ معلوم ہوا تو آگاہ ہو کہ اگر اس مسئلہ میں امام رحمہ سے کوئی نص نہ ہو تو آپ کے اتباع عوام و رکنان و فضلاء و کرام پر یہ حسین تھا کہ اسی پر عمل کریں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحت کو پہنچا اور اسی طرح اگر امام رحمہ سے نفی اشارہ صحیح ہوتا اور صاحب بشارت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسکا اثبات صحیح ہوتا تو بھی کچھ شک نہیں کہ یہی ترجیح دیا جائے گا۔ امامت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا ہر کیفیت کہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے با شاد صحیح ثبوت ہوا صحیح اسی کے موافق امام رحمہ سے منقول ہو پس جس نے انھیں اختیار کیا اور نصف کو مجوزا تو جان گیا کہ یہی راہ اولیٰ مذہب و خلف کی ہر اور جس نے اس سے عدول کیا وہ طاعند برباد و مکار ہو اگرچہ لوگوں کے نزدیک محدث بالاکابر و انہی مشر جا۔ اور شیخ علی قاری نے دوسرے رسالہ مذہب و فتنہ میں لکھا کہ یہ جس نے کہا کہ فتویٰ ترک اشارہ بزرگ تو وہ مدعی ہو کہ میں محمد فی المسئلہ ہوں تو ایسے اجتہاد کا محل یہ ہو کہ امام رحمہ سے مسئلہ میں دو ردائیں ہوں یا ایک روایت امام رحمہ سے اور دوسری روایت صاحبین رحمہ سے ہو اور اسکے بار جو دیان احتیاج دلیل ترجیح کی ہر کوئی ترجیح بلا مرجع اور نصیح بلا صحیح قبول نہیں ہو پس اگر دو روایتیں بھی پائی جاوے تو راجح وہی روایت ہوگی جو موافق احادیث صاحب بشارت صلی اللہ علیہ وسلم و مطابق اقوال جمہور علماء راست ہو باوجودیکہ فائل کا یہ قول کہ فتویٰ ترک اشارہ پر ہر معارض ہر بقول مشائخ معتبرین کہ فتویٰ اشارہ پر ہر اور نہیں خلاف کہ یہ سنت ہر انتہی مشر جا پس یہ ترجیح کہ دلائل شرعیہ یعنی کتاب و سنت و اجماع است سے ترجیح و جادو سے بشرطیکہ عارت بذائل ہو اور سجدہ و جادو سے ترجیح کے موافقت ہر اور دلیل مقدم ہوگی اور شیخ ابن اشنہ کے نزدیک حدیث صحیح پر عمل ہو گا اور یہ ایسا ہر جیسے بعض ائمہ شافعیہ رحمہ نے کہا کہ صلوٰۃ و سعی مذہب شافعی رحمہ میں نماز فجر نہیں بلکہ عصر ہر کیونکہ حدیث صحیح مسلم سے صحت پہنچ گئی اور شافعی رحمہ نے کہا کہ جب حدیث صحیح ہو جادو سے تو وہی سیرا مذہب ہر لہذا مذہب شافعی یہ ہوا کہ وہ نماز عصر ہر۔ پھر اگر کہا جادو سے کہ اس قدر معرفت و فائل کافی نہیں شاید کہ فائل دیگر ہوں جسے وقوف میسر نہیں ہوا تو جواب یہ کہ یہی بعینہ طبقہ اصحاب ترجیح پر وارد ہو کہ انھوں نے جس قول کو ترجیح دی شاید مرجع کے دلائل ہوں جسے وقوف میسر نہیں ہوا تو باب ترجیح و نصیح و فتویٰ کا انسداد ہو جائیگا و علیٰ ہذا صاحبین کے کسی قول پر فتویٰ نہ ہو گا جن مسائل کو مشائخ نے استنباط کیا وہ سب مقدم کے سوا سے متاخر کے مرجع ہونگے و الحق یہ سب مکارہ ہر اور شیخ میں اسکا اعتبار نہیں ہر اور در مختار میں قاسم بن تطلوبغا کی نصیح قد درسی سے لیکر لکھا کہ اگر نہ کہے کہ علماء کبھی اقوال مختلفہ کو بلا ترجیح ذکر کرتے اور کبھی نصیح میں اختلاف کرنے میں توجہ میں کو نہ لگا کہ علیٰ اسی طرح ہو گا جیسے انھوں نے ان اقوال پر عمل کیا کہ اعتبار کیا بغیر عرف و احوال الناس کا اور جو زیادہ آسان ہر اور جبرہا ہم معاملہ ظاہر ہوا اور جسکی وجہ فتویٰ ہر اور زمانہ ایسے شخص سے خالی نہ ہو گا جو ان امور کہ در خیفہ نیز کرے نہ گمان سے اور جو کوئی بہ نیز نہ رکھتا ہو اسکو چاہیے کہ اپنے بری الذمہ ہونے کے لیے ایسے شخص کی طرف رجوع کرے جو نیز نہ رکھتا ہو۔

انتہی مترجما پس یہ صریح ہو کہ ہر زمانہ میں میرے حقیقی ضرور موجود ہوگا۔ اور پہلے گزرا کہ اگر سو فوٹو ازل جدیدہ میں مسلمانوں کے افعال بہ دن شرع کے خارج از دائرہ اسلام رہ جاوے اور یہ قول وہی کیسا جو نفسہ اسلام ہو فاقہ واسر نہ اسے اعلم بالصواب الیہ مرجع والمآب

**فصل** رد المختار میں شامی رحمہ نے شرح اشباہ و تنبیہ اسرار اعلیٰ سے نقل کیا کہ ہمارے شیخ علامہ صلیح نے فرمایا کہ جائز نہیں فتویٰ دینا ایسے کتب سے جو مختصر ہیں جیسے نہر الفائق یعنی کی شرح کنز اور در مختار شرح تنویر الابصار وغیرہ جو مختصر ہیں یا ایسی کتابوں سے جسکے مصنفین کا حال نہیں معلوم ہے جیسے ماسکین کی شرح کنز اور فتاویٰ کی شرح نقایہ یا ایسی کتابیں جن میں خیمہ انوار ضیفہ منقول ہیں جیسے ناہدی کی تفسیر پس اس کتاب تفسیر سے فتویٰ دینا نہیں جائز ہو مگر جبکہ منقول غنہ اور اس سے لینا معلوم ہو جاوے پھر کہا اور لائق ہو کہ اشباہ و تنبیہ بھی اسی میں داخل ہو جاوے کیونکہ اس میں بھی وہ ایجاز و تبیین ہیں کہ معنی سمجھ میں نہیں آتے مگر جبکہ اسکے ماخذ پر اطلاع ہو جاوے پھر اس میں بہت سے مواضع ہیں جن میں ایجاز و تحمل ہو چنانچہ جہنمی حواشی کے ساتھ اسکو مطالعہ کرنے میں عارست کی ہوا سکو یہ بات ظاہر ہے جس جب تفسیر اسی پر اقتصار کرے تو بخوف سو کہ غلطی ہو جائے تو مفتی کو ضرور ہو کہ اسکے حواشی وغیرہ کو پیش رجوع لاوے انتہی مترجما اور قول قاری رحمہ گزر چکا کہ احادیث نبویہ و مسائل فقہیہ و تفاسیر قرآنیہ کا نقل کرنا عزت نہیں کتابوں سے جائز ہو جو متداول ہوں اور یوں ہی قول الشیخ ابن الہمام در بارہ نوادر کے سابق میں مذکور ہوا۔ و فی الاشباہ اصول فقہ میں جو حکم مذکور ہو اگر فروع میں اسکے خلاف ہو تو ذکر اصول کا اعتبار نہیں جیسا کہ علماء نے تصریح کی ہے علامہ شامی نے تنبیہ فتاویٰ حامدیہ میں کہا کہ تقلید پر تو اتباع مذہب امام رحمہ ہوا و ظاہر ہے کہ جو ان اماموں نے نقل کیا وہ امام رحمہ کا نقل ہے نہ وہ جو ابوالمکارم رحمہ نے نقل کیا کیونکہ وہ مرد مجہول ہوا ایسی ہی اسکی کتاب ہموں ہوا اور ہا فتاویٰ یعنی مؤلف جامع الرموز تو وہ حارث بیل و حاطب البیل کی طرح بہ خصوصاً جبکہ وہ ناہدی معتزلی کی کتابوں سے استناد کرتا ہے انتہی اس سے بڑھ کر علامہ علی قاری نے رسالہ ششم العوارض میں مذمت کے ساتھ مولانا عصام الدین سے تفسیر نقل کی۔ بالحدیث نہر الفائق و شرح الکنز للعینی اور در المختار اور اشباہ و تنبیہ وغیرہ مختصرات تو بوجہ ایجاز کے قابل اعتناء نہیں ہیں اور شرح کنز ماسکین و جامع الرموز فتاویٰ و شرح نقایہ ابوالمکارم بوجہ عدم اعتبار نسبت و اجتماع نقل ضعیف کے قابل اعتناء نہیں ہیں۔ و قال الشامی رحمہ فی تنبیہ الفتاویٰ حامدیہ ناہدی کی نقل معارف نقل معتبر است مذہب حنفیہ نہیں ہے چنانچہ ابن وہبان رحمہ نے کہا کہ صاحب تفسیر جو مخالفت قواعد نقل کرے اسکا لحاظ نہ لانا، و نیز کہ غیر سے تائید نہ ہو اور ایسا ہی نہر الفائق میں ہے انتہی مترجما پس تفسیر و حامدی ناہدی و مجہبی شرح قدوری و زاد اللاتہ وغیرہ سب غیر معتبرات سے ہیں اور شامی نے حاشیہ ابو السعود پر شرح ماسکین سے عدم اعتبار فتاویٰ ابن حجر و فتاویٰ طورسی کا نقل کیا اور کشف الفنون میں مولانا برکلی رحمہ سے عدم اعتبار سراج الوہج شرح قدوری توسط ابو بکر بن علی حمادی متوفی سنہ ۷۰۰ کا اور عدم اعتبار شتمن الاحکام مخیر الدین ردی کا اور فتاویٰ صوفیہ کا نقل کیا اور جہد القادریہ اپنی نے شیخ حاتم شہسلی سے عدم اعتبار فتاویٰ ابراہیم شاہی کا نقل کیا اور اسی ہی

غیر مستبرہ وہابی کتاب خلاصہ کیدانی جو کما بسطنی ذلک انفاضل العلامة الکنوی رحمہ اللہ تعالیٰ اور کہا کہ جو کتابیں غیر مستبرہ  
ہیں خواہ بوجہ ان کے مؤلفین کا حال معلوم نہ ہونے کے یا مصنفین کا اعتبار نہ ہونے کے یا بوجہ رطب و یابس وغیرہ  
جمع ہونے کے یا کسی اور وجہ سے غرض جو کتابیں کسی وجہ سے غیر مستبرہ ہیں ان کا حکم یہ ہے کہ جو انہیں صاف ہو دیا جائے  
اور جو مکدر ہو ترک کیا جاوے اور جو انہیں سے لیا جاوے وہ بعد امل و فکر فائز و لوطی عدم مخالفت اصول و  
معتبرات کے لیا جاوے۔ قال المترجم اور میں نے دیکھا کہ باوجود ایسے لحاظ کے بھی بعض مسئلہ میں دھوکا کھایا گیا  
چنانچہ عالمگیریہ میں تفسیر سے اجازت میں یہ مسئلہ لکھا کہ اگر کسی شخص کو اجیر کیا کہ میرے واسطے سحر کا تعویذ بنی جاوے  
کا تعویذ لکھے تو جائز ہے۔ مترجم کہ تاہم میں نے مقدمہ فتاویٰ ہندیہ میں نبیہ کردی کہ زاہدی نے معتزلی اصول پر یہ  
مسئلہ لکھا کیونکہ معتزلہ کے نزدیک سحر باطل ہے پس ہنزلہ اسکے ہوا کہ اشعار لکھ دے یا کسی درخت کی شکل بناوے  
اور ہمارے نزدیک جادو ٹھیک ہے اور یہ اجازہ باطل ہے اور کتاب تغریب دہل عقائد میں اعتبار تھا کہ تحقیق کا موقع  
ہے پس ظاہر ہوا کہ ان کتب غیر معتبرہ سے اخذ مسائل میں بہت نامل اور اصول و فروع پر مع اہل اعتزال کے عقائد  
وغیرہ کے نظر چاہیے ہے اور اس آخر زمانہ کے لوگوں میں یہ بہت ہوا ہے کہ انھوں نے زاہدی کے تفسیر وغیرہ سے کثرت  
سے مسائل لیے ہیں و نسأل اللہ تعالیٰ المحفظ والہستہ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ پھر فاضل مرحوم نے ذکر  
کیا کہ علی قاری رحمہ اللہ نے تذکرہ موضوعات میں یہ روایت لکھی من قضی صلوۃ من الفرائض فی آخر جمعة من رمضان  
کان جابر اکل فاستثانی عمرہ الی سبعین سنتہ اور لکھا کہ یہ روایت باطل ہے اس کی کچھ اصل نہیں ہے پھر کہا کہ صاحب نہلا  
و دیگر شراح بدایہ معجون نے اسکو نقل کیا ان کی نقل کا کچھ اعتبار نہیں ہے کیونکہ دسے کچھ محدث نہیں ہیں اور نہ اصول  
نے مخربین میں سے کسی کے طرہ اسناد کی انتہی فاضل مرحوم نے کہا کہ قاری رحمہ اللہ کے اس کلام میں ایک افادہ خوب ہے  
وہ یہ کہ فقہ کی کتابیں اگرچہ مسائل زعمیہ کی راہ سے مستند ہوں اور مصنف بھی مستند فقہاء میں سے ہوں تاہم جو احادیث انہیں  
منقول ہوں ان پر اعتماد کلی نہیں ہو سکتا اور ان کتابوں میں ہونے سے ان کے ثبوت کا جزم نہ ہو گا چنانچہ بہت سی  
احادیث کتب معتبرہ میں مذکور ہیں حالانکہ یہ احادیث موضوع بنائی ہوئی ہیں ان اگر مصنف محدث ہو یا نقہ ناقل  
ہو تو اعتماد ہو سکتا ہے اور بحید یہ ہے کہ ہر فن کے لیے اللہ تعالیٰ نے خاص مرد پیدا کیے۔ جیسے بعض محدث صرف ہادی  
ہو تاہم ویسے ہی بعض نقہ داخلے کا حصہ صرف روایات کا ضبط ہو بہ و ان اسکے کہ حدیث میں اسکو مہارت ہو تو ہم  
واجب ہے کہ ہر شخص کو اسکے مرتبہ و منزلت پر دیکھیں انتہی مختصا کل ذلک من تعدد مدۃ الرایہ۔

فصل مدات فتویٰ و ترجیح۔ خزانۃ الروایات قاضی جکن گجراتی بن جامع صفرات یوسف بن عمر صوفی سے نقل ہے  
کہ علامات افتاء سے قول علیہ الفتویٰ اسی پر فتویٰ ہے۔ وہ لفتی۔ اسی پر فتویٰ دیا جاوے گا۔ وہ یقینہ اور اسی پر  
اعتماد کیا جاوے وہ ناخذ۔ ہم اسی کو لیتے ہیں۔ و علیہ الاعتماد۔ اسی پر اعتماد ہے۔ و علیہ العمل ایوم۔ اور اسی پر عمل  
ان دنوں ہے و ہوا صحیح و ہوا لا صحیح۔ اور یہی صحیح ہے اور یہی اصح ہے و ہوا لا نظر اور یہی ظاہر ہے اور یہی ظہری  
و علیہ فتویٰ مشائخنا۔ اسی پر ہمارے مشائخ کا فتویٰ ہے۔ و ہوا لا شبہ ہی اشبہ ہے اور ہوا لا جہ ہی اوجہ ہے انتہی اشبہ کے معنی

زیادہ مشابہ منصوحہ ازراہ درایہ اور راجح بدرایہ کو اسی پر فتویٰ ہو گا۔ ہر ازراہ یہ جرمی العرف۔ اسی کے ساتھ عرف جاری ہوا ہو والتعارف ہی متعارف ہے۔ وہ اخذ علما دنا۔ اسی کو ہمارے علماء نے لیا ہے۔ طحاوی ان الفاظ میں بعض سے بعض زیادہ موکد ہیں چنانچہ صحیح واضح و مشہد سے فتویٰ موکد اور اس سے بہ فتویٰ موکد اور واضح بر حکم صحیح سے اور احوط بر حکم احتیاط سے۔ الفتاویٰ الخیر یہ دو اہم معتبرین سے ایک نے صحیح کہا دوسرے نے ایک کو صحیح کہا تو صحیح پر دونوں متفق ہیں اسی کو لینا اولیٰ ہے۔ من الغنیہ شرح المنیہ۔ فی آداب المفتی ایک کتاب معتبر میں ایک روایت کو کہا کہ اصح و اولیٰ و اذوق و اتند اسکے تو مفتی چاہے اس پر فتویٰ دے اور چاہے اسکے مخالف روایت پر۔ اور اگر روایت کو کہا کہ صحیح یا ماخوذ بالغیہ الفتویٰ یا مفتی تو اسکے مخالف روایت پر فتویٰ نہیں دے سکتا مگر جبکہ مثلاً بدایہ میں ہو کہ ہو صحیح اور کافی میں اسکے خلاف کو کہا کہ ہو صحیح تو مفتی کو اختیار ہو پس وہ روایت لے جو اسکے نزدیک فتویٰ و لائق دلیل ہو الدر المختار۔ اصح مقابل صحیح وہ مقابل ضعیف ہے لیکن شرح اشباہ و میری زادہ میں ہے کہ بنے کبھی اصح کا مقابل شاذ و روایت کو پایا گمانی ششی الجمع ۱۲۔ شامی

فصل بعض اصطلاحی الفاظ و فوائد۔ مفہوم الروایہ محبت ہر غایۃ البیان۔ بلا خلاف معتبر ہر مفہوم مخالف روایہ کہا قال صدر الشریعہ فی نکاح شرح الوقایہ اور یہ اکثری حکم ہر گمانی حدود و النہایہ۔ من جامع الرموز۔ فقط قالوا ایسے حکم میں کہتے ہیں جس میں مشائخ کا اختلاف ہو گمانی غصب النہایہ و منہد الصلوٰۃ علیہ و یتاہ اور صاحب بدایہ کی عادت ہے کہ ایسے موقع میں قالوا کہتے ہیں کہ خلاف مع ضعف ہو فتح القدیر کتاب الصوم و صرح بہ التفاز فی رحمہ فی حاشی الکشاف فی آیۃ الصوم۔ عامہ مشائخ اکثر مشائخ من فتح القدیر باب ادراک الجاۃ۔ یہ جوڑا بیٹے جائز ہے کبھی یعنی صحیح ہوا و کبھی یعنی حلال ہوا من شرح المہذب السنودی۔ لہذا کبھی بعض کردہ طریقہ سے ناز کو کہتے ہیں کہ جائز ہے حالانکہ مراد نفس صحت ہے۔ بن خیال گراہت کے جیسے کہا کہ جائز ہے بعضی من تیخذہ خمر حالانکہ صاحبین کے نزدیک کردہ ہے۔ حلیۃ المہملی شرح فتنہ المصلیٰ میں ہے کہ جواز کبھی بولا جاتا ہے اور مراد اس سے وہ جو شرعاً ممنوع نہ ہو خواہ جملح ہو یا کمر وہ ہو یا مندوب ہو یا واجب ہو سب کو شامل ہر انتہی شریکالی رحمہ کے رسالہ فقہ الفرب بلیان الرائج من جواز التعلیل میں بعض عبارات مینہ الفتی سے بحث میں کہا کہ با اس عبارت میں جواز یعنی حلال ہوا کسی امر و عقد کے نافذ ہونے سے اسکا حلال ہونا لازم نہیں آتا چنانچہ غائب بر حکم فقہاء شمس الاممہ وغیرہ کے نزدیک نافذ ہے جیسا کہ عادی نے ذکر کیا اور فاسق کی شہادت کے ساتھ حکم صحیح ہر اگرچہ وہ حلال نہیں ہے۔ انتہی مترجما۔ مترجم کتاب ہے کہ اسکے نہ جاننے سے بہت لوگوں نے جھٹھے اجاڑات کے مسائل وغیرہ میں خلاف و بانہ و حلت حکم لگا کر دھوکا کھایا ہر دین نے رسالہ اثعرب العقول فی انعقاد بیع بالایجاب و قبول میں مبسوط لکھا ہے۔ لا باس بہ کچھ در نہیں یا کچھ مضائقہ نہیں اس لفظ کا غالب استعمال تو ایسے امر میں ہے جسکا ترک اولیٰ ہو لیکن کبھی اسکا استعمال امر مندوب میں ہوتا ہے کما صرح بہ فی جلائز البحر۔ شامی فی رد المحتار۔ مفتی سلائق ہر منقاد ہر شاخین کے عرف میں غالب استعمال مندوبات میں ہوا و قد مار کے کلام میں واجب تک کو شامل ہوا ہے۔ شامی در رد المحتار۔ مستنون کبھی ایسے امر میں آتا ہے جسکا ثبوت سنت کی دلیل سے وجوب ہے جیسے نماز عظیم



مشائخ وہ علماء جنہوں نے امام رحمہ کو نہیں پایا کمافی وقت النہر۔ اصحاب و فقہاء متقدمین۔ جنہوں نے جنوں اماموں کو پایا اور متاخرین۔ جنہوں نے نہ پایا۔ اور کہا گیا کہ خاتمہ متاخرین کا حافظ الدین بخاری تک ہر قلمت ہذا بنا علی انہ غیر بہ الاجتہاد و فیہ مافیہ۔ کراہت جہان مطلق ہو تو مراد تحریری ہو کر جبکہ کوئی قرینہ ہو یا تنزیہی پر تصریح ہو ذکر الحنفی و ابن نجیم۔ سنت جب مطلق ہو تو سنت موکدہ مراد ہر اور کبھی مستحب مراد ہوتا ہر اور کبھی مستحب سے سنت مراد ہوتی ہر اور ہر بقرآن معلوم ہوتا ہر کمافی البحر۔ وجوب کبھی شامل فرض ہوتا ہر اور تحریر منہجہ فرائض نماز کے ہر نو فرض ایسی چیز پر بولہ جو رکن نہیں مگر بدون اسکے نماز صحیح نہیں ہر کمافی رد المحتار

فصل: یہ نام تمہید کتاب ہدایہ کے ترجمہ کے لیے موافق ان شرائط تحقیق و تدقیق کے ہر جو ابتدا و مقدمہ میں مذکور ہوئے اور لائق تھا کہ اصول فقہ سے بھی ضوابط اصول کا ایک باب بیان لائق کیا جاتا و لیکن بوجہ شانت و دقت کے جو اکثر کم مایہ لوگوں کی قہم سے باہر ہر بیان نہیں لکھا و لیکن تحقیق استدلال میں جان جس اصل کی ضرورت ہوگی توضیح کر دیا جائیگی مگر چند امور جو متاخرین نے لکھے ہیں انکا بیان بیان ستر ہر۔ اول قاعدہ جو حفظ خاص ہو خواہ ازہم معنی باعین جیسے قراءہ بارکوع یا سجود یا لفظ ثانیہ معنی تین فی قولہ تعالیٰ ثلثہ تردد اور مانند انکے تو خاص خود ہیں ہوتا ہر اسکے بیان کے لیے کوئی کلام لاحق ہوگا۔ عام جو منظم جمع ہو اور اسکو بیان لاحق ہو سکتا ہر لیکن جب عام قطعی ہو خواہ آیت قرآن یا حدیث متواتر یا حدیث مشہور یا اجماع قطعی تو جس بیان سے اسکا تغیر یا تبدل تخصیص وغیرہ کے ہوتا ہو وہ بھی قطعی نہیں چار قسم سے چاہیے پھر جب ایک مرتبہ عام قطعی کسی تخصیص کسی قطعی سے ہو گئی تو آئندہ تخصیص کے لیے دلیل معنی کافی ہر۔ قاعدہ ثانیہ قرآن پر زبانی کرنا نسخ ہر تو ایسی ہی دلیل سے جائزہ وہ بھی قرآن کی طرح قطعی ثابت ہو اور یہ اول سے مفہوم ہر۔ قاعدہ ثالثہ حدیث مرسل مثل مسند کے ہر اور توضیح اسکی آئندہ انسام حدیث سے ظاہر ہوگی۔ قاعدہ رابعہ حدیث جو کثرت راویوں سے ہو اور حدیث جسکے راوی فقہ ہوں و دونوں میں سے دم مرجع ہر۔ قاعدہ خامسہ راوی ۳۰ بیج جب تک بہتین نہ ہو مہل قبول نہیں ہر۔ پھر بیان بعض قواعد جدلی تجویز ہوئے ہیں جس سے علماء کرامت کیا جاوے مولانا الشیخ ولی امر دہلوی رحمہ نے بعض کتب شیخ ابن الہمام رحمہ سے ذکر کیا کہ جس حدیث کو امام بخاری و مسلم و انکے نظائر نے تصحیح کیا ہم پر انکا قبول واجب نہیں کیونکہ بہت ایسے راوی ہوتے ہیں کہ لوگ انہیں مرجع تبدیل میں اختلاف کرتے ہیں شاید وہ ہمارے امام رحمہ کے نزدیک مجروح ہو اسی طرح جس حدیث کو ابن امامون نے ضعیف و مجروح کہا ہو جو کسی راوی کے شاید وہ ہمارے امام کے نزدیک موثق ہو اقول اسی کے مانند مولانا عبد الحق رحمہ نے مقدمہ شرح سفر السعادت میں کہا و لیکن ہمارے شیخ المشائخ مولانا دلی امر رحمہ کے اسکو پسند نہیں کیا و سیاقی مجہ شی۔ اور ذکر کیا کہ بعض قتادی میں ہر کہ جب مسئلہ میں قول امام رحمہ یا صاحبین کا موجود ہو اور حدیث صحیح جسکی صحیح حکم لگایا گیا اسکے ضمانت ہو تو بکو قول امام و صاحبین کی اتباع واجب ہر نہ حدیث کی کیونکہ بوجہ قرب زائد دست علم کے ہم گمان نہیں کرتے کہ ایک حدیث نہیں پہونچی اور حوصلہ اسکا یہ کہ وہی قبول ہوگا جو اصحاب سے مروی ہر قال المترجم ہر شاید بعض مقلدین کا قول ہو گا ورنہ قول شمس الائمہ کروری رد المحتول میں اور ابن الشنہ شرح ہدایہ میں اور علی نقی

رسالہ تزئین و ترمین میں صریح اس کے خلاف ہے اور قدسنا تو انہم فقہ کر۔ اور مولانا الشیخ کے مبعصر مولانا مظہر مجددی رحمہ اللہ نے  
پر بات چہ باندھنے کو بوجہ قوت حدیث کے ترجیح دینے کما فی معمولاتہ رحمہ اللہ تعالیٰ

**فصل در حدیث و عظمت شان و ثقل روایت و اقسام حدیث و طریقہ استدلال۔** واضح ہو کہ دین اسلام کا مدار  
قرآن پاک وحی اعلیٰ اور احادیث حضرت لولاک افضل از خلق و عرش اعلیٰ صلی اللہ علیہ وسلم و اجماع اصحاب پاک  
صاحب لولاک صلی اللہ علیہ وسلم تابعین پر ہے۔ قرآن پاک مصحف شریف متواتر ہے جو دقتیں کہ بیچ میں ہر مومن  
کا سپر ابان ہے۔ اور متواتر قطعی ہے مصحف میں کتب و احادیث کے صدور میں محفوظ ہو چکا۔ لیکن سورہ لاکہ  
یاد نہ ہونا و شمار آیات یہ وحی نہیں ہے بلکہ اجتہاد ہے۔ حدیث جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یا کہا یا ثابت  
رکھا۔ اول قول و دوم فعل و سوم تقریر کہلاتا ہے اور یہ اصطلاح خاص ہے اور کلام حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وحی  
خفی ہے جو متعلق شرع ہو۔ تقریر سے یہ مراد ہے کہ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں کسی نے کوئی بات  
کہی یا کوئی کام کیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آپ پر مطلع ہوئے مگر اسکو نہ روکا اور نہ منع کیا بلکہ سکوت فرمایا اور  
اسکو ثابت رکھا تو یہ دلیل جواز ہے ورنہ آپ اسکو منع فرماتے کیونکہ آپ ہادی برقی تھے اور ہدایت آپ ہی کے  
فرائض سے تھی۔ مولانا الشیخ عبدالغفر زہری نے عجائزہ نافعہ میں کہا ہے کہ علم حدیث کو وہ شرافت حاصل ہے کہ کوئی علم  
اسکی برابری نہیں کر سکتا کیونکہ تفسیر قرآن و عقائد اسلام و احکام شریعت و اسرار طریقت سب حضرت سید المرسلین  
صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان پاک پر موقوف ہیں اور کشف و عقل سے جو ظاہر موجب تک وہ اس ترازو میں ٹھیک  
نہ اترے تب تک وہ اعتبار کے قابل نہیں ہیں یہ علم نقاد جو اسر جمع علوم ہے خواہ تفاسیر ہوں یا اولیٰ احکام فقہ یا  
عقائد اسلام یا طریقہ سنیہ یا بھرت جو اس کی برتاوہ ہو وہ مطرود و مردود ہیں اس علم کا حکم جمیع علوم و فہم  
پر نافذ ہے اور اتباع جناب اس صلی اللہ علیہ وسلم بلاشبہ سراپہ سعادت و دو جہالی و خلعت حیات جاودانی ہے  
اور اسکی مزا و امت سے باطنی معنی صحابیت سے سرفرازی ہوتی ہے اور امام ہمام محمد بن علی بن الحسین رضی اللہ عنہم نے  
فرمایا کہ مرد کے فقہ سے ہے کہ اسکو بصیرت حدیث سے اور اسکی ذکاوت حدیث کے لیے ہو۔ انہی مترجمانہ مخصوص  
بہر احادیث شریف ہم لوگوں تک اس سلسلہ سے پہنچیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے تابعین نے اور تابعین رحمہم  
اللہ تعالیٰ سے اتباع تابعین نے اور اتباع رحمہم اللہ تعالیٰ نے کتابین مرد و بن کرنی شروع کر دیں مانند موطا و امام  
مسند امام احمد کے اور انہیں سے امام بخاری و مسلم و اس طبقہ والوں نے لیا ہے مگر بلا واسطہ کثر اور ایک واسطہ  
سے اکثر ہیں اور بلا واسطہ ثلاثیات بخاری ہیں کہ قولہ نے الصحیح حدیثنا الملکی بن ابراہیم حدیثنا یزید بن ابی عبیدہ  
عن سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ اور دیگر قولہ حدیثنا الانصاری عن حمید عن انس رضی اللہ عنہ۔ اور واضح ہو کہ  
صحابہ رضی اللہ عنہم جمیع سب عدل ثقہ ہیں تو کبھی ایک راوی کی ثقہ عادل دریافت ہونے پر یقین رہے گی  
جیسے مالک عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ حضرت عبد اللہ بن عمر تو صحابی ہیں اور نافع رحمہ اللہ معروف ثقہ علم  
انراویا سے انہی بن اور مالک امام خود معروف ہیں اور ایسے ہی امام مالک کے شاگرد عبد اللہ بن سلمہ تابعی و عبد اللہ

بن وہب صحیح بخاری و صحیح مسلم و صحیح ابی داؤد و صحیح ترمذی و صحیح ابن ماجہ و صحیح ابن خلیفہ و غیر ہم ثقات علماء راویان و معتمدین بن انہیں سے  
امام بخاری و مسلم و غیرہ نے روایت کی تو ظاہر ہے کہ یہ قدر ثقہ اسناد کے ساتھ حدیث کا ثبوت ہے۔ اور عدالت و تقاضا  
کو اس زمانہ پر واصلی سنی پر قیاس کرو اور ہرگز کوئی شخص اس وقت کے حال پر قیاس نہ کرے پس عدالت وہ  
مکملہ ایمانی نورانی ہے کہ تمام تقوی و عبادت پر جو کہ شرک و ہر طرح کے گناہوں و بدعت سے پاک حتی کہ خلافت مروت  
کی راہ میں کوئی چیز کھانے وغیرہ سے بھی اجتناب ہو پس وہ لوگ راہ حق میں جان فدا کرنے والے اس حدیث  
میں کامل تھے اور بادشاہوں و امراء سے ملنا ان کے نزدیک گناہ سخت تھا مگر آنکہ اسکو ہدایت کریں اور حدیث درج  
کنایا اس میں تغیر کرنا یہ تو ان کے نزدیک گناہ کبیرہ تھا کیونکہ قریب ستواتر حدیث میں نام اس زمانہ میں شہر تھا کہ حضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں کذب علی من بعدی فلینبوا مقدمہ من النار۔ جو کوئی جان بوجھ کر مجھ پر جھوٹ باندھے  
وہ دوزخ میں اپنا ٹھکانا بنوے۔ یہ ستواتر ہے اور یہ گناہ ایسا ہے کہ تا قیامت اسکی بدی جھوٹ کھنے والے کے  
تمام اعمال میں دھج ہوگی اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم حدیث بیان کرنے میں انتہاء درجہ کی احتیاط فرماتے  
اور چونکہ دین سکھانا انہیں پر لازم تھا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے کلام کو اپنے امتوں کو پہنچانے  
میں بھی بہت عالی مرتبہ کا وعدہ سنا دیا تھا لہذا کمال حفظ و احتیاط آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمودہ پاک  
سنائے تھے اور یہی شان عدالت ان ثقات میں بھی تھی کہ سلطان بخارا نے امام بخاری رحمہ سے درخواست  
کی کہ میرے ترکوں کو قبول فرما کر میرے مکان پر یا تنہائی میں حدیث شریف تعلیم فرمائیے آپ نے نہ مانا اور تمام  
مؤمنوں سے یہ عوصیت کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم میں منظور نہ کی جیسا کہ مروت ہے۔ پھر راوی بن اس عدل و تقاضا  
کے ساتھ چاہیے کہ حفظ و ضبط حدیث اس طرح ہو کہ اس میں خلل نہ آوے یہ نوعی ثقت ضابطہ راوی کی صفت ہے۔ پھر بھی  
ایسا نہ ہو اسکی روایت قبول نہیں ہو اور وہ پانچ عیب ہیں اول کذب پس اگر کبھی حدیث میں عمدہ جھوٹ بولا تو روایت  
قبول نہیں۔ دوم اتہام کذب سوجب بیان کیا جاوے کہ یہ شخص زبان سے جھوٹ بولا ہے اگرچہ حدیث میں نہ بولا ہو اسکی  
حدیث قبول نہیں۔ سوم فسق یعنی ارتکاب گناہ۔ چارم جہالت کہ مجھوں سے روایت ہو۔ پنجم بدعت یعنی معتزلہ و خوارج  
و روافض و غیرہ کی طرح نیا اعتقاد لگا لیا ہو۔ پھر جہالت میں اگر نابینا ثقہ نے کہا کہ مجھے ایک صحابی نے حدیث فرمائی تو کچھ ضرور  
نہیں کیونکہ صحابہ سب عادل ثقہ ہیں۔ واضح ہو کہ کبھی عادل ثقہ کے ضبط میں نقصان ہوتا ہے مثلاً وہم و سیان و غفلت سے  
سہو ہو جاتا ہے تو دوبارہ اس سے استدراک ہو کر یا دوسرے ضابطہ راوی سے وہم دور ہو جاتا ہے۔ باطل  
اس معنی کے لحاظ سے ثقات عادل ضابطہ راویوں میں فرق ہے بعض ائمہ علماء راویان تو کامل ثقہ عادل اور  
تمام حفظ و ضبط پر ہیں احادیث لاکھوں انکو ایسی یاد جیسے سورۃ قل ہواللہ احد اور بعض کچھ آلے کم ہیں۔  
پھر جس میں بھول و غفلت زیادہ ہوئی اسکی روایت چھوڑ دیتے ہیں اور حسین کم ہوئی اسکی روایت بھی  
بدون تائید نہیں توی ہر مولانا الشیخ عبدالغفور دہلوی رحمہ کے مجاہد میں ہے کہ دواتون میں توجہ ضرور ہو ایک  
لاحظہ حال راویوں کا آدم معانی حدیث کا سوزمانہ تابعین و تابعات سے زمانہ بخاری و مسلم یہ خان مجیب تھی

ہر شہر و ہر زمانہ میں راویوں کے حال سے بحث و تفتیش کرنے سے جسے جسے بے دانتی یا دروغ یا کمی حفظ کی کچھ ہو بھی پانے نہ تھے اسکی حدیث کو قبول نہ کرتے تھے لہذا اسرار الرجال یعنی رواد کے حالات میں کتابیں بڑی بڑی مبسوط لکھی ہوئی ہیں اور باب تو اس زمانہ میں ادھر ہی رنگ ہر لہذا چاہیے کہ جو کتابیں خالی صحیح احادیث کی ہیں انکو علیحدہ رکھے اور انکے بعد جو کتابیں ایسی ہیں کہ انکی احادیث بھی لائق محبت ہیں انکو بھی جدا رکھے پھر انکے بعد جو کتابیں یا احادیث میں ہیں کہ درحقیقت انکو ترک کرنا چاہیے تو انکو ایک طرف رکھے تاکہ اس تخلیط کے درمیان نہ پڑے اور پچھلے بت سے محدثین کے ہاتھ سے یہ تیز جاتی رہی تو غیبہ معتبر کتابوں سے لیکر سلف سے خلافت کرنے لگے۔ انہی تہمتوں بالجہ سابق میں مذکور ہوا کہ طبقہ اتباع مثل امام مالک و احمد و ابو داؤد و طحاہسی وغیرہم ملکہ تابعین مانند محمد بن اسحق وغیرہ نے تصنیف شروع کر دی اور مثلاً موطاء امام مالک بکثرت شائع ہو گئی تو وہ اسناد قوی صحیح تو ظاہر ہو اور کتاب سچ متواتر ہو ایسی ہی صحیح امام بخاری و جو اس طبقہ میں تھے بوجہ کتاب کے تواتر و شہرت کے صحیح الاسناد انکے ہیں و لیکن ان بزرگوں کے طبقہ کے بعد دوسرے یا تیسرے طبقہ میں لوگوں نے اپنے اسانید سے احادیث علاوہ ان صحاح طبقہ صحیحین کے روایت کیں اور انہیں راویوں کے ثقہ و غیر ثقہ وغیرہ ہونے میں وقت و پریشانی ہوئی ہو اور انہیں کے راویوں کی حج و تعدیل میں تعویل ہو ورنہ مثلاً صحاح کے راویوں میں یہ کیفیت نہیں ہو اور ہم پہلے بیان مختصر حال صحاح صحیح کا بیان کر دیں پھر انکی کتابوں کے بعد دوسری کتابوں کا ذکر کریں۔ از تیسرے الوصول امام مالک بن انس مصنف موطاء امام مدینہ ولادت ششمہ ہجری و وفات ششمہ ہجری امام اہل حجاز بلکہ امام جہان ہیں اور یہی نضر کانی کہ امام شافعی آپ کے شاگرد ہیں اول امام محمد بھی آپ کے شاگرد ہیں آپ نے ائمہ تابعین مانند ابن شہاب الزہری و یحییٰ بن سعید انصاری و زافع وغیرہم سے استفادہ کیا اور آپ سے ائمہ علماء مانند شافعی و محمد و عبد الغزیز بن ابی حازم نے و عبد العزیز بن مسلمہ و یحییٰ بن یحییٰ بکیری و اصمغ بن الفرج وغیرہم بے شمار مخلوق نے حاصل کیا اور آپ تعظیم حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں بہت مبائعہ کرنے اور مدینہ کو ہرگز نہ چھوڑنے اور کبھی سوار ہو کر خاک مدینہ پر نہ چلے اور شہر سے باہر فضاے حاجت کو جاتے اور کہتے کہ میں اللہ تعالیٰ سے شرم کرتا ہوں کہ اس خاک پاک پر سوار چلون جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور عالم المدینہ کے نام سے جو حدیث صحیح آئی ہو۔ عبد الرزاق و سفیان بن عیینہ و شیوخ بخاری و مسلم سے ہیں اسکو امام مالک کی بشارت پر محمول کیا ہو۔ یحییٰ القطان نے فرمایا کہ مالک سے اصح حدیث میں کوئی نہیں ہو امام شافعی رحمہ نے کہا کہ عیار کے ذکر میں مالک رحمہ شارد ہیں۔ مناقب امام مالک رحمہ بے شمار ہیں۔ انتہی تمغنا امام احمد رحمہ شاگرد امام شافعی فقہ میں اور حدیث کو بہت سے شیوخ سے روایت کیا اور فضائل بے شمار ہیں اور عبد القادر جیلانی رحمہ آخر میں انہیں کے مذہب پر ہو گئے تھے اور آپ کی کتاب حدیث مسند احمد معروف ہو۔ دنی تیسرے الوصول وغیرہ۔ امام بخاری محمد بن اسماعیل امام احمد حدیث ولادت ششمہ ہجری و وفات ششمہ ہجری حفظ و اتقان و ثقہ حدیث میں امت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں آپ بے معزہ تھے۔ یحییٰ بن قسیم ابنا تھے انکی والدہ اجدہ کو اسکا بیج رہتا ایک روز خواب میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کو دیکھا کہ نیر سے بیٹے کی آنکھیں اللہ تعالیٰ نے روشن کر دیں

صبح کو دیکھا تو حقیقت ہی ہوا۔ آپ نے طلب حدیث میں دور دراز سفر کیے اور کی بنی ابراہیم و فضل بن وکین امام احمد  
 رحیمی بن معین و علی بن المدینی وغیرہم بہت سے ائمہ ثقات حفاظ سے روایت کی اور کتاب صحیح البخاری کو چھ لاکھ حدیث  
 کے قریب سے انتخاب کیا اور ہر حدیث پر دو رکعت نماز پڑھ کر دینہ میں در بیان مزار سیدالابرار صلی اللہ علیہ وسلم  
 نہر شریف کے روضہ فردوس میں جمع فرمایا اور شیخ ثقہ فربری نے بیان کیا کہ امام بخاری کے صحیح کو انیسے حیات  
 میں نوٹے ہزار آدمیوں نے سنا اور مناقب آپ کے مطولات میں بہت مذکور ہیں۔ امام مسلم بن النجم تشریف لائے  
 میں پیدا ہوئے اور ششمہ میں وفات پائی اور صحت و آفتان و شرائط میں مقدم ہیں خطیب بغدادی رحمہ نے کہا کہ  
 امام مسلم نے امام بخاری کی تبعیت کی۔ بالکل قریب بخاری کے ہیں کتاب صحیح مسلم بیروت پر۔ اقوال مولانا الشیخ ولی اللہ  
 شرح موطا میں لکھا جسکا خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی وغیرہ نے کہا کہ بعد کتاب اللہ کے صحیح موطا پر۔ پھر صحیح بخاری  
 صحیح مسلم کا وجود ہوا تو موطا کو یا صحیحین کے بے اصل ہر پھر موشون کا اجماع ہوا کہ صحیح الکتب بعد قرآن کے صحیح بخاری پھر  
 صحیح مسلم ہیں۔ امام ابو داؤد سلیمان بن الاشعث الازدی حدیث کو شیخ امام بخاری و مسلم سے لیا اور انیسے امام نسائی و  
 بشیار مخلوق نے لیا۔ انھوں نے اپنی کتاب سنن کو امام احمد کے سامنے پیش کیا تو انھوں نے تحسین فرمائی۔ آپ نے  
 کہا کہ میں نے پانچ لاکھ حدیث سے انتخاب کر کے اس کتاب میں احادیث صحیح و قریب صحیح کے لکھی ہیں اور نہایت پرہیزگار  
 و متقی تھے ششمہ ہجری میں انتقال فرمایا۔ امام ترمذی محمد بن عیسیٰ امام حافظ ہیں امام بخاری و ان کے شیوخ سے اخذ کیا اور  
 آپ سے بکثرت لوگوں نے لیا اور آپ کی تصانیف بہت ہیں آپ نے کہا کہ میری یہ کتاب یعنی جامع ترمذی جیسے گھر میں  
 ہو گو یا اس میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں۔ شان انہی میں عظمت و کبریا میں استقدر رونے کہ انھوں کے آنسوؤں  
 سے چہرہ پر زخم آگئے تھے ششمہ میں انتقال فرمایا۔ امام نسائی احمد بن شعیب ششمہ میں پیدا ہوئے اور ششمہ ہجری  
 میں کہ میں وفات پائی۔ مولانا الشیخ عبدالعزیز دلبوسی نے لکھا کہ مناقب امیر المومنین میں ہزار سالہ لکھا تو صوبہ شام  
 عداوت سے انکو دمشق میں شہید کیا و اللہ اعلم۔ امام حافظ متقن بن شیخ ابو داؤد وغیرہ سے اخذ کیا اور سنن کبریٰ آپ کا  
 معروف ہوا اور بہت کتابیں ہیں اور اپنے زمانہ میں مقدم تھے اور مناقب جلیلہ رکھتے ہیں۔ استقدر نمونہ ان ائمہ حفاظ  
 کا بیان ہوا اور ان کے فضائل و مناقب کی کتابیں ہیں جنہیں ثقات کی روایات سے بسط و توضیح کے ساتھ مذکور ہے۔  
 پھر واضح ہو کہ مولانا الشیخ ولی اللہ رحمہ اللہ نے کتب حدیث کے بارہ میں نفیس توضیح فرمائی جسکا خلاصہ یہ ہے کہ کتب  
 احادیث میں تین امور پر مدار ہر صحت و شہرت و قبول۔ پس صحت یہ کہ مصنف احادیث صحیح یا حسنہ لاوے دوسوا سے  
 اسکے بلا بیان نہ لاوے اور شہرت یہ کہ ہزارانہ طبقہ میں اہل حدیث اسکی روایت ضبط وغیرہ میں مشغول ہوتے آئے  
 اور قبول یہ کہ حفاظ و پرکھنے والے حدیث کے اسوقت میں اسکی شان پر بدون اعتراض کے اثبات و قبول  
 کریں اور فقہاء ان احادیث سے تمسک کریں۔ اقوال یعنی اگر انہیں سے کوئی بات نہ تو اعتبار نہ ہو گا مثلاً صحیح  
 ابن حبان اگرچہ صحیح ہے لیکن مشہور متداول نہیں ہوا اور مشہور صحیح حاکم کو شیخ ذہبی وغیرہ نے نہ مانا تاہم پھر فرمایا  
 پس الا صفات سے کتب حدیث کے تین طبقہ ہیں۔ طبقہ اولیٰ میں موطا و صحیح بخاری و صحیح مسلم ہیں کتابیں



میں کہ ہزاروں و لاکھوں علماء نے روایت کیا اور ہمیشہ ان کے ضبط و تذیل میں رہے اور جمیع علماء اسلام ان  
 کتابوں کے خادم رہے۔ بالخصوص ان میں کتابوں کی احادیث صحیح ہیں لیکن صحیحین نے موطا کی احادیث مزبور  
 کو جمع کر لیا اگرچہ آثار صحابہ و تابعین موطا میں زیادہ ہیں۔ طبقہ دوم وہ کتب جو ان میں صفات مذکورہ میں صحیحین کے  
 درجہ پر نہیں پہنچیں لیکن صحیحین کے قریب ہیں اور وہ جامع ترمذی و سنن ابو داؤد اور سنن کبریٰ از نسائی و سنن  
 مصنفین ائمہ نقات عدل حفاظ متقین ہیں اور علماء اسلام میں مشہور ہیں یہی چھ صحاح ستہ ہیں اور ابن الاثیر  
 نے جامع الاصول میں انھیں چھ کتاب کو جمع کیا ہے۔ اور میرے نزدیک مسند امام احمد بھی اسی طبقہ میں ہے علماء  
 حدیث و فقہ نے اسکو اپنا پیشوا بنا لیا ہے لیکن مسند امام احمد میں ضعیف احادیث بہت ہیں جنکا ضعف بیان نہیں  
 کیا گیا پھر بھی مسند مذکور کی ضعیف حدیثیں ان احادیث سے بہتر ہیں جنکی متاخرین تصحیح کرتے ہیں۔ یوں ہی سنن  
 ابن ماجہ بھی اسی طبقہ میں شمار ہو سکتا ہے اگرچہ اسکی بعض احادیث بہت ہی ضعیف ہیں اتول بلکہ بعض کو موضوع کہا گیا  
 طبقہ ثالثہ وہ کتب احادیث ہیں جنکو امام بخاری و مسلم سے اگلے علماء یا اسکے ہم عصر یا لاحقین نے اسناد کیسا اور یہ  
 ائمہ مصنفین اگرچہ خود عدل حفظ و اتقان و علوم حدیث میں قیصر تھے لیکن اپنی تصانیف میں التزام صحت نہیں کیا تو احادیث  
 صحیح و حسن ضعیف بلکہ مشہور موضوع بھی انہیں موجود ہیں اور راوی مجہول تک ہیں اور اکثر احادیث فقہاء و علماء کی معمول  
 نہیں ہیں بلکہ اجماع اسکے برخلاف منقول ہوا ہے پھر ان کتابوں میں بعض سے بعض کو قوت ہے اور وہ کتابیں یہ ہیں مسند شافعی  
 و مصنف عبد الرزاق و مصنف ابوبکر بن ابی شیبہ و مسند ابی داؤد و طحاہی و مسند دارمی و مسند ابو یعلیٰ موصلی و سنن ابن ماجہ  
 و مسند عبد بن حمید و سنن دارقطنی و صحیح ابن حبان و مسند رک حاکم و کتب بیہقی و کتب صحاحی و تصانیف طبرانی۔ قال لست جم  
 و علی ہذا ای جو حدیث تنقیہ جال کے بعد صحت کو پہنچی وہ حجت ہونا چاہیے صرف اتنی بات ضرور ہے کہ یہ کتابیں متداول  
 رہی ہوں لیکن بعض انہیں سے متداول نہیں رہیں اور بارے وقت میں مسند امام احمد بھی اس دیار میں متداول  
 نہیں ہے۔ طبقہ رابعہ وہ احادیث ہیں کہ قرون سابقہ میں انکا نام و نشان معلوم نہ تھا اور سچیلوں نے انکو روایت  
 کیا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اگلون نے نفحص سے انکی کچھ اصل نہ پائی یا بھڑو دیا بوجہ قبح و غلت کے جو باعث  
 ترک ہے ہر تقدیر یہ احادیث اس قابل نہیں کہ ایسے کوئی عقیدہ یا عمل ثابت کیا جاوے لیکن بہت سے محدثین ک  
 راہ ان کتابوں نے ماری کہ ایسے کثرت طرق دیکھ کر ضرور جو گئے اور انکو متواتر قرار دیا اور قطعی امور کو ایسے ثابت  
 کیا اور احادیث طبقہ اولی و ثانیہ و ثالثہ کے برخلاف اس طبقہ رابعہ کی روایتوں سے ایک جدید مذہب نکالا اور  
 ایسی کتابیں بہت ہیں انہیں سے چند یہ ہیں کتاب الضعفاء ابن حبان و تصانیف حاکم و کتاب الضعفاء عقبلی  
 و کتاب کال از ابن عدی و تصانیف ابن مردویہ و تصانیف خطیب بغدادی و تصانیف ابن شاہین و تفسیر ابن جریر  
 و فردوس وغیرہ از دلمی و تصانیف ابونعیم و تصانیف جوزقانی و تصانیف ابن عساکر و تصانیف ابوالشیخ و تصانیف  
 ابن التیار وغیرہ۔ ان کتابوں میں احادیث موضوعہ و ضعیفہ اکثر مناقب یا معائب و تفسیر وغیرہ میں واقع ہوئی ہیں  
 و نواری و ذکر غری اسرائیل و قصص الانبیاء میں اندک کر شہرون و کہانوں و حیوانات میں اور طب و کتد سے لغویات

و عزائم و دعا و ثواب و نوافل وغیرہ میں ہی حال ہے۔ شیخ ابن الجوزی نے غائب احادیث ان کتب کو موضوعات میں بدیل و براہین داخل کیا و مجروح و مطلق کردیا اور کتاب تخریج الشریعہ ان احادیث کے خواصل و دفع کرنے کو کافی و اور شیخ جمال الدین سیوطی نے کما فیہ تصانیف ہی احادیث میں مع ہذا اگر تحقیق منظور ہو تو میزان الضعفاء و زبہی سان الشریعہ ابن حجر حراں کتابوں کے اسرار حال کے کام آتی ہیں۔ قال المترجم واضح ہو کہ جو اسناد ان مجروح ہو وہ کثرت عزیمت قوت نہ پادین اور جو اسناد حسن ہو وہ علل و کیر سے خالی ہونا چاہیے اور جو اسناد خلل سے خالی ہو وہ صحاح طبقہ اول دوم کی کسی حدیث میں تغیر دینے والی نہ ہو اور نہ اس سے تغیر دیا جاوے و اسے تعالیٰ اعلم۔ و شیخ عبد الحق رحمہ کے مقدمہ میں ہے کہ جمہور محدثین کے نزدیک صحیح بخاری اصح ہونے میں مقدم ہے باقی کتب حدیث پر۔ اور صحت و قوت میں کوئی کتاب صحیح بخاری کے برابر نہیں بدیل آنکر صحت میں جو کمالی صفات متبرہین سب اسکے رجال میں موجود ہیں اور جس حدیث پر بخاری و مسلم دونوں متفق ہیں وہ حدیث متفق علیہ کہلاتی ہے اور جمہور محدثین کے نزدیک یہ حدیث سب سے مقدم ہے۔ بخاری و صحیح بخاری میں بھر جو نہا صحیح مسلم میں بھر جو حدیث صحاح معتد میں بشرط بخاری و مسلم ہو بھر جو بشرط بخاری بھر جو بشرط مسلم ہو بھر جو سوا سے ان دونوں شیخین کے دوسرے ائمہ کی شرط پر ہو جنہوں نے تصحیح کا التزام کیا ہے۔ اور شیخ رحمہ کے مقدمہ میں ہے کہ امام بخاری و مسلم نے نام صحاح کا استیعاب نہیں کیا بلکہ خود اسکی تصریح کر دی ہے کہ بہت سے صحاح جیسے جھوڑے ہیں و لیکن ضرور ہے کہ انکو جھوڑنے میں اور انکو لانے میں شخصیں درج ہوگی۔ پھر مستدرک حاکم و صحیح ابن خزیمہ و صحیح ابن حبان کا ذکر کیا اور لکھا کہ کہتے ہیں کہ ابن خزیمہ و ابن حبان بہ نسبت حاکم کے اکمن و اقوی و متبرک اللطیف میں اور مختارہ حافظ ضیاء مقدسی بھی احسن از مستدرک ہے اور جیسے صحیح ابو عوانہ و ابن اسکن و تفسی ابن جارد و کہ مخصوص بصحاح ہیں لیکن ایک جماعت محدثین نے ان کتابوں پر تنقید کی ہے۔

فصل مرفوع وہ حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہو مثلاً آپ نے کہا یا کیا یا مقرر رکھا۔ اور اگر کوئی بات نباس و اجتہاد سے باہر کوئی صحابی بیان کرے تو وہ حکم میں مرفوع ہے کیونکہ خواہ مخواہ وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکیان کی ہے۔ موقوف جو صحابی تک ہو مثلاً ابن عباس سے کہ آیا کیا۔ مقطوع جو تابعی پر موقوف ہو پھر واضح ہو کہ اگر اسناد جہان تک چاہیے اول سے آخر تک اتصال کے ساتھ ہو تو حدیث متصل ہے خواہ مرفوع ہو یا موقوف ہو۔ اور اگر مثلاً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع حدیث کی اسناد متصل چاہیے مگر درمیان سے کوئی راوی ساقط ہو جیسے تابعی نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع کی تو حدیث منقطع ہے پھر اگر انقطاع اول اسناد سے ہو اگرچہ سب سند ساقط ہو وہ معلق ہے اور صحیح بخاری کی تعلیقات سب صحیح ہیں اور اگر انقطاع آخر اسناد میں بعد تابعی کے ہے تو حدیث مرسل ہے۔ شیخ رحمہ نے لکھا کہ حدیث مرسل کا حکم یہ ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک توقف کیا جاوے کیونکہ تابعی اکثر دوسرے تابعی سے روایت کرتا ہے تو معلوم نہیں کہ درمیان سے جو ساقط ہو وہ ثقہ ہے یا نہیں کیونکہ تابعی میں جیسے غیر ثقہ بھی ہیں۔ امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے کیونکہ یہ ثقہ شخص جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرتا ہے پس اگر اسکو کمال و ثوق نہ ہو تا تو ہرگز ایسا نہ کرتا۔ امام شافعی کے نزدیک اگر دوسری جہت سے قوت ہو بچے تو مقبول ہے اور امام احمد سے

وہ قول میں ایک میں قبول اور دوم میں نہیں قبول ہو۔ اگر راوی حدیث سے من حدیث یا اسناد میں تقدیم یا تاخیر یا زیادت یا نقصان یا غیر وغیرہ سے اختلاف ہو گیا تو حدیث مضطرب ہو۔ اگر راوی نے حدیث کے ساتھ اپنا کلام ایسی طرح بول دیا کہ خلط ہو گیا تو مدح ہو۔ اگر راوی کسی غرض سے اپنے شیخ کا نام نہ لے اور اوپر کے شیخ سے بیان کرے ایسے طور پر کہ مشبہ ہو کہ اس سے شائبہ ہو۔ راوی مذکور ہے پھر اگر لغرض فاسد ہو تو یہ فعل حرام و حدیث اسلی معتبر نہیں اور اگر غرض فاسد نہ ہو تو بھی کردہ لیکن اگر یہ ثابت ہو کہ نقطہ ثقل سے تدریس کیا کرتا ہے تو حدیث نے بجا دے۔ پھر عن فلان عن فلان میں تدریس کا شبہ ہوتا ہے تو راوی تدریس کا اس طرح کہنا قبول ہوگا۔ ثقل راویوں میں سے ثقات نے ایک طرح روایت کی اور ایک نے خلاف کیا تو ثقات کی روایت کو ترجیح اور وہ محفوظ کہلاتی ہے اور فرد کی روایت مرجوح شاذ ہے۔ پھر واضح ہو کہ کبھی اسناد ٹھیک معلوم ہوتی ہے لیکن ائمہ نقاد متحرین کے نزدیک اس میں ایک علت یا کئی علتیں معنی ہوتی ہیں کہ جس سے صحت نہیں ہوتی اور اسکو حذاف کہار و نقاد متحرین ہاتھ میں تو حدیث معلل ہے۔ ایک حدیث ایک صحابی سے روایت کی اور دوسرے راوی نے بھی موافق اسکے اسی سے روایت کی تو متابع ہے اور اگر دوسرے سے روایت کی تو شاہد ہے۔ اگر راوی نے کہا کہ مجھے ایک عادل با ثقہ نے خبر دی پس اگر صحابی کو کہا تو مقبول ہے اور اگر سوائے صحابی کے کہا تو کئے والا اگر عالم حاذق ہے تو بھی لائق قبول ہے ورنہ صحیح یہ کہ قبول نہیں ہو نام اسکا مبہم ہے۔ واضح ہو کہ اعلیٰ صحت کے اسانید اہل بیت نبوت رضی اللہ عنہم میں زین العابدین علی بن الحسین عن ابیہ الحسین بن علی عن ابیہ علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ یعنی علی بن الحسین عن ابیہ عن جدہ۔ اور عبد بن میں مالک عن نافع عن ابن عمر یا زہری عن سالم عن ابن عمر اور سیوطی نے تدریب شرح تقریب نووی میں مولیٰ کلام کیا ہے میں نے مختار و لمیح بیان ترجمہ کر دیا اور اسانید بہت سے ہیں فصل مرفوعہ حدیث سے کسی طرح استدلال ہو حرام ہے سوائے اسکی تردید کے ذکر نہ کجا دے۔ ضعیف حدیث سے کچھ ثابت نہیں ہوتا مگر جو عمل شرع میں ثابت ہو اسکی فضیلت بیان کرنا ضعیف سے جائز رکھا گیا ہے۔ باقی رہی مانق حجاج استدلال کے حدیث صحیح یا حدیث حسن ہے۔ پھر صحیح حدیث ایک راوی ثقہ کامل سے ہو تو غریب نام اور اگر ایسے راوی میں تو غریب نام ہے۔ اور اکثر احادیث صحیح بخاری اسی قسم کی قوت پر ہیں اور اگر دو سے زیادہ ہوں تو حدیث مشہور ہے اور بسا اوقات صحیحین یا ایک صحیح میں ان دونوں کے اسانید علیحدہ اور سند احمد یا اور ان کے اسانید سے بہت سی احادیث مشہور ہیں۔ پھر اگر راوی اسکے مشہور سے بھی زیادہ اس کثرت سے ہوں کہ توافق کذب ممکن نہ ہو تو متوازن قطعی ہے بالجملة احکام ثابت کرنے میں حدیث صحیح سے محبت پر اتفاق ہے اور ایسی ہی حدیث حسن عامہ علماء کے نزدیک محبت ہے اور وہ حق ہے۔ حجاج بن اگرچہ رتبہ میں کم ہے اور اگر ضعیف حدیث کے راوی صدق و دیانت میں معروف ہوں لیکن اسکے حفظ میں خرابی ہو یا بھوے بھالے ہوں کہ ہر کس و نا کس کی بات سن لیتے و باور کر لیتے ہوں اور توذہم ادا جا رہے ہوں یا غلط نبیا نقیضوں۔ کے موافق خبر کو پرکھنے نہ ہوں تو جب کثرت طرق و اسانید سے انکے خبر کی بھی تقویت ہو جاوے تو وہ بھی بعض کے نزدیک محبت ہے اور اگر ان راویوں میں کذب وغیرہ کا شبہ ہو تو کثرت طرق مفید نہیں ہے اور بعض ائمہ نے مختلف کثرت طرق سے محبت ہو جانا صحیح تسلیم کیا ہے۔

فصل اگر امام خراج کرے مثلاً امام بخاری یا مسلم یا ترمذی وغیرہ نے کسی حدیث کی نسبت صحیح یا ضعیف کہا تو شیخ ابن الصلاح سے منقول ہے کہ پچھلے لوگوں کی جمع و تعدیل مفید نہیں ہے اور اکثر وہ نے اس سے انکار کیا۔ والحق یہ کہ اگر امام جلیل القدر مثل بخاری رحمہ کے حق کو معلول تہلادے تو وثیق غیر مفید اور اگر کسی اسناد میں جمع کرے تو بھی اسناد معلول و وثیق غیر مفید مگر آنکہ دوسری اسناد ہو اور اگر تعدیل کرے تو جمع میں گنجائش ہو سکتی ہے و اللہ تعالیٰ عالم قاعدہ اگر دو حدیثیں متعارض ہوں تو ان کے معانی و ریانت کر کے توفیق و بجا دے اور اگر معانی میں توفیق ممکن نہ ہو تو ترجیح و بجا دے اور اسباب ترجیح کے انواع و اقسام ہیں مثلاً ایک کے معنی مؤید یا یہ ہوں یا یہ حدیث و دیگر یا مؤید نہ ہو یا جمہور ہوں یا ایک کے اسناد بشرط بخاری و مسلم ہو اور دوم انکی شرط ہو یا ایک کی اسناد بہ نسبت دوم کے قوی ہو و مانند انکی اور اصول فقہ خفیہ میں متاخرین کی رائے میں راوی کے فقہ سے ترجیح ہوتی ہے۔ فائدہ مولانا شیخ الشیخ عبدالغفران الدبونی نے معرفت وضع حدیث میں امور متین لکھے جنکا خلاصہ انتخاب یہ ہے کہ علامات وضع حدیث و کذب راوی چند امور ہیں از انکے تاریخ مشہور سے مخالف جیسے جنگ جمل میں عبداللہ بن مسعود کا ہونا حالانکہ آپ بہت پہلے انتقال کر چکے۔ از انکے رافضی یا خارجی مطاعن خلفاء میں منفرد راوی ہو۔ از انکے قرنیہ ظاہر ہو جیسے عیث بن مسعود نے مہدی خلیفہ کی کبوتر بازی کے بارہ میں روایت وضع کر دی۔ از انکے خلاف عقل و قواعد شرع ہو۔ از انکے ایسا امر کہ اگر ہوتا تو لاکھوں روایت کرتے جیسے آج جمعہ کے روز خطیب کو منبر پر قتل کر کے کھال کھینچی گئی۔ از انکے لفظ و معنی رکب خلاف شان نبوت ہوں۔ از انکے صنیرہ گناہ پر افراط عذاب یا ایسی ہی قلیل نیکی پر افراط ثواب مانند در کعت نفل پر ثواب جمع و عمرہ یا ثواب شرافتیار وغیرہ لک۔ از انکے بنا ہوا لے نے اقرار کیا جیسے وہ فضائل ہر سورہ کے جو کلمات و بیضادی میں ہیں کہ نوح بن ابی عامر نے انکو وضع کیا اور جب اس سے اسناد کا مواخذہ ہوا تو اقرار کیا کہ لوگ تلاوت قرآن سے غافل اور تواریخ و سیرت اور فقہ ابی حنیفہ میں شافل تھے تو میں نے ترغیب کے لیے بنائیں۔ واضح ہو کہ فضائیں بہت گزرے ایک زمانہ میں بلکی جو وہ ہزار بنائی ہوئی باتیں مشہور ہوئیں۔ دوم اہل بدعت و موافقین سے روافض دنا صبی و کرامیہ نے بہت ہی کثرت سے بنائی ہیں اور معتزلہ و زیدیہ وغیرہ انکے برابر مرکب نہیں ہوئے۔ سوم عظیمین نے بنائیں۔ چہارم بعض صوفیہ نے خواب میں حضرت صلی علیہ وسلم یا ائمہ اطہار سے کچھ سنا اور خواب پر جزم کر کے ایسے طور پر بیان کیا کہ گویا حدیث ہو جی ہے کیونکہ مذاق حدیث سے غافل تھے جیسے ابو عبد الرحمن اسلمی و دیگر صوفیہ کہ انکی بانوں کو اعتبار سے خارج کیا گیا۔ از انکے فرقہ جس نے عدا نہیں بنایا اور نہ قصد کیا مگر کسی تجربہ کار یا صوفی یا حکیم سے کوئی بات سنی اور غفلت سے گمان کیا کہ ایسا خوب کلام سوائے پیغمبر کے کس سے ہو گا پس حدیث بیان کر دیا اور اسکی حد و نہایت نہیں رہی اور کثرت عوام اس میں مبتلا ہو گئے ہیں واللہ تعالیٰ ہو الموفق والعاصم۔ اور اب میں ترجمہ کتاب مستطاب ہدایہ شریعہ کتبا ہوں واللہ ربی ارحم الراحمین اسالہ ان یوفقنی للصواب والسادۃ و یعصمینی من الخطا والغلل و یورثنی بحسن التعلیم المولیٰ نعم التوکل و لا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز العظیم

# فہرست کبیر عین الہدایہ جلد اول

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۲	حمد و ثناء و اسناد و برایہ شیخ ابن الہمام و خلاصہ دیباچہ	۱۲	نہو تو تیمم جائز ہے۔
۳	خلاصہ خطبہ ہدایہ۔	۱۳	سئل اطفال و مجنون و غیرہ کا بغیر دھوئے برتن میں ہاتھ ڈال دینا۔ تسمیہ و حضور و تحقیق۔
۴	تخریج حدیث استبراء۔	۱۴	اذکار طہارت و استنجاء و مسواک کے فضائل عورت کی مسواک
۵	کتاب العلمارۃ	۱۵	بحث کلی کرنا و ناک میں پانی ڈالنا۔ واسکے فروع و مذہبیات
۶	طہارت طہری و باطنی۔ فضیلت طہارت۔ شرائط۔	۱۶	بحث کانون کا مسح و دلائل نفیہ۔ طریقہ سنت۔
۷	شرائط وجوب۔ شرائط صحت۔ سبب طہارت۔ جس شخص کے ہاتھ پائوں کٹے ہوں۔ ارکان طہارت۔	۱۸	مسح گردن۔ وارثی کا خلال واسکے متعلق بہ حدیث
۸	فرض اعتقادی۔ فرض علی۔ غسل و مسح۔	۱۹	بحث انگلیوں کا خلال و طریقہ و مباحث نفیہ و تحقیق در باب سنت و وجوب۔
۹	برق سے وضو۔ جسکے پیشانی پر بال ہوں یا نہ ہوں وارثے کی اقسام و تحقیق۔ بعد وضو کے ہال منڈانا۔	۲۰	بحث تین بار دھونا و بحث زیادتی و کمی و تحقیق۔
۱۰	بحث کنیان داخل ہین۔	۲۱ و ۲۲	بحث پانی میں اسراف منع ہوا و تین مرتبہ میں کون مرتبہ سنت ہے اور کمی کا حکم اور کمیتی سے اوپر دھونا۔
۱۱	بحث ٹخنہ۔	۲۳	تین مرتبہ سنت بنجائنا۔ ایک جلسہ میں تکرار وضو۔
۱۲	فروع۔ ناخن کٹوانا۔ ناخن میں آٹا و مٹی۔ منہ دی۔	۲۴	وسواس۔ چونکہ مرتبہ کے پانی سے کپڑا دھونا۔ دھوس
۱۳	بڑے ناخن۔ خضاب۔ انگوٹھی۔ زائد انگلی۔ ہاتھ پائوں نڈارو۔ تیل لٹنا۔ بیوائی۔ دل و قرعہ۔ کھسی	۲۵	بحث استحبات و سنن۔ نیت واسکا محل۔ زبانی نیت
۱۴	و غیرہ کا گوہ۔ سینہ یا دریا۔	۲۶	نیت سنت ہے۔ وقت نیت۔ اختلاف ائمہ۔ وضو کا عبادت ہونا۔
۱۵	بحث مسح سر و تحقیق مقدار مفروضہ۔	۲۷	تحقیق الاعمال بالنیات۔ تیمم میں نیت کی شرط۔ وضو میں نیت شرط ہونے کی صورت۔ نیت ترک کرنیکی عادت
۱۶	مسح عمار و اٹھ مٹی و خضاب۔ گیسو سے مرد۔ طریقہ سنون۔ غسل سے سج۔	۲۸ و ۲۹	تمام سر کا مسح۔ بحث اختلاف مع دلائل۔ تین مرتبہ مسح سر۔ و معنی آب مستعمل۔ نفی تکرار مسح۔ حدیث
۱۷	مقدار مسح میں ائمہ کا اختلاف و دلائل۔	۳۰	مسح اقبال و او بار۔ بعض عضو دو مرتبہ دھونا کیفیت
۱۸	قاعدہ محل آیت کا حکم حدیث سے لے کر آیت ہی کی طرف منسوب ہونا ہر جہتی کہ قلعی یا اسکے قریب ہونا ہے۔	۳۱	مسح سنت۔ گدی کا مسح۔ تحقیق آب مستعمل۔
۱۹	بحث مسح سر مقدار ناصیہ فرض ہے مگر اسی سے تنکر کا فرض نہیں ہے۔	۳۲	سنت ترتیب۔ اختلاف شافعی مدلل۔ جواب حرم
۲۰	تحقیق مترجم در مقدار ناصیہ۔	۳۳	مع نفیس تحریر در باب قوارت ارجلکم۔
۲۱	تنہیہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنا۔	۳۴	فرق مستحب و مندوب۔ دائیں طرف سے شروع۔ تحقیق
۲۲	سنت دستب و غیرہ کی ترتیب۔	۳۵	نیاسن تجب ہر کہ سنت۔ کالون و کالون کا استنشاء و طہار
۲۳	ہاتھ دھونا واسکے فروعات۔	۳۶	سوالات۔ تفریق سنن و دیگر۔ پانی سے استنجاء سنت ہے
۲۴	مسئلہ اول۔ پیکر لاد کسی جلسہ سے پانی نکالنا میرا		



صفحہ	باب و فصول و مسائل و دلائل	باب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ
۲	استحاثات - مسح رقبہ - اداب وضو مع اذکار کھڑے ہو کر پانی پینا۔	طعام و پانی و بلغم - خون -	۲۶
۳۱	انگوٹھی - رومال - زبان سے نیت۔	ناک کی طرف خون نہ آیا - بستہ خون بسکا - سوراخ	۲۶
۳۲	وضو کے اذکار میں حسین سے ثابت ہیں - وضو کی خدمت - قضیات وضو کی احادیث۔	نائزہ کی ردی - حقنہ - حبس عورت کا پردہ بھٹ کر	۲۶
۳۳	خصوصیت امت محمدیہ - اقسام وضو - مکروہات وضو - مع اسراف - عورت کا بقیہ پانی وغیرہ وضو میں شک۔	راہ پائخانہ و پیشاب مل گئی ہو - رگڑے زخم و قرحہ کی تری - کان کا زرد پانی - نہاتے میں کان کے اندر	۲۶
۳۴	فصل - جن چیزوں سے وضو ٹوٹ جاتا ہے نواقض کا ضبط - قیود - نواقض اجتماعی و اختلافی - کلیہ قاعدہ مع بحث۔	پانی بھر گیا - پیپ سے سر زخم بھول گیا - بچ خود پاک ہو - رال - تھوک - رینٹ - آئینہ - پینا - کھانا	۲۶
۳۵	نائزہ و فرج کی بچ - قطرہ آنا - زخم نائزہ - روئی وغیرہ سے بند کرنا - کا پخ نکلنا - ندی و نہی و دودی - رطوبت فرج - مقعد کا کھرا - سوراخ نائزہ میں ٹپکانا - نیل کا حقنہ - مقعد وغیرہ میں کوئی چیز داخل کرنا - کلیہ قاعدہ۔	ناف و کان و چھاتی کا پانی - آنکھ کے آشوب کا پانی چھالے کا پانی - سولی بھٹ جانے کا خون - ننگے سر کر مرد و عورت یا عورت و عورت و فیروزہ کا بدن ملانا - کھانا جو تک - مچھر کا خون چوسنا - خون غیر سائل - کھانا پانی فوراً تو کرنا - شیر خوار بچہ کی تر - مع تحقیق صنف قول الجلیس و در مختار۔	۲۶
۳۶	سوائے مقام پائخانہ و پیشاب کے دوسری راہ سے نواقض شرط سیلان و تحقیق صفحہ ۳۷ - خون کو بننے نہ دیا - آنکھ و کان و ناک وغیرہ کا پانی جو بیماری سے بے ماسد کچ لو و خون ہو۔	سوتے ہوئے کی رال - مردہ کے منہ کا پانی - پیپ کا حکم داخل ہونے سے وضو ٹوٹنا - آگ سے بجی چیز سے وضو کی حدیث و استنباط - اونٹ کے گوشت سے وضو۔	۲۸
۳۷	فرج کے مسائل - منہ بھرنے و اسکی شناخت - نہ اسلف - تفصیل دلائل شافعیہ و حنفیہ و تحقیقات و ترجیح وغیرہ و معنی قیاس۔	خواب سے وضو ٹوٹنا۔	۲۸
۳۸	سیلان کی بحث جو صفحہ ۳۶ میں ہے۔	سونے والے کی ۱۵ - حالتین میں - ٹپک سے سونا اور تحقیق سنا ہوا۔	۲۹
۳۹	منہ بھرنے کے معنی مع تصحیح دلیل و دلیل مذہب زفریح دلائل فریقین۔	سجدہ کی بیانات پر سونا - عمدہ سونا - دلیل سجدہ تلاوت میں سونا - چار زانو سونا - سواری - معقودہ ہو جانا - خواب میں سنا یا سمجھنا - خواب کھفت علیہ السلام و سلم - ذکر اقوال شافعیہ و مالکیہ۔	۵۰
۴۰	فرق و اختلاف صاحبین مسئلہ جو چیز ناقض نہ وہ نجس نہیں ہے۔	بحث اغار - اغار انبیاء و بحث مترجم۔	۵۱
۴۱	خون استنحاضہ - و معذہ - چپک وغیرہ کی رطوبت یا رطوبت قلیل پانی کو فاسد نہیں کرتی - فریٹ و	اغار میں غسل - غشی و جنون - نشہ کی بیوشی نماز میں قنقہ - ضحک - تبسم - طفل کا قنقہ - سوتے نماز میں قنقہ - رکوع و سجدہ کی نماز۔	۵۲
۴۲		قنقہ سے نیم و غسل کے وضو کا ٹوٹنا - قنقہ بدشت یا قدرہ خیر میں یا سلام کے وقت تجڑہ سو کے بعد قنقہ	۵۳

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
	امام و مقتدی کا قہقہہ۔		آداب غسل۔ موجبات غسل۔
۵۴	مقعد و فرج و ذکر و سر زخم کا کثیر۔	۶۶	دلائل و توضیحات۔
	عرق عربی یعنی ناہرو۔	۶۹	احتلام۔ اترال کے وقت جو کتنا۔ غسل کے بعد سنی نکلتا۔
۵۵	زخم سے گوشت گرنا۔		اصل موجب۔ جاننے کے بعد تری۔ بعد غسل عینیت کے فرج سے سنی نکلتا مع شناخت سنی مرد و عورت۔
	مسئلہ طلاق مفسدہ۔	۷۰	بحث احتلام عورت کا احتلام۔ فحش۔ بچہ بننے پر سنی مرد و عورت کی۔ مسجد میں احتلام۔
۵۵	شک کے مسائل پانی پھر وضو یا حدث میں اور پانی یا پیشاب میں اور وضو دھوئے و چھوڑنے میں شک اور پانی کی نجاست۔ کپڑے کی طہارت جو رو کی طلاق باندی یا غلام کی ازادی میں شک۔	۷۱	بحث دخول حشفہ۔
۵۶	چھالے کا چھلکا۔ خور یا پیپ دبا کر بہانا۔	۷۲	جو پایہ کی دلی۔ حشفہ کا کٹنا۔ صرف قدر نشہ۔ باقی ہونا۔
۵۷	تحقیق ترجمہ۔		صغیرہ کے دخول۔
۵۸	بحث عورت و ذکر کے چھوٹنے کی۔		فرج میں سنی پھر نجاست۔
۵۹	اونٹ کے گوشت اور میت کے نکلانے سے وضو کا واجب ہونا۔	۷۳	عورت کو جن سے جماع کا خیال۔ فحش اور نابالغ کا جماع۔ کپڑا لپیٹ کر بوطی۔
۵۹	فصل غسل۔ غسل کے فرض۔		مردہ کا ذکر یا انگلی و لکڑی مقعد یا فہ میں داخل کرنا۔
	مضمضہ و استنشاق و دانتوں کے سوراخ۔		بیان حیض۔
۶۰	آنکھ کا میل۔ برتن پر چھٹیں حالت غسل میں جنب کا کھانا پینا وغیرہ۔ انگوٹھی و کان کی بالی ناف۔		مسائل انقاس۔
	جہان پانی پھر نجاست میں جنے ہو۔ تانہ خون میں گوند دھانا۔ عورت کی نخدی کھنکھ کی بیٹھ و مچھلی کی کھال یا چبائی رولی لک کر خشک ہو گئی۔		بچہ جننے میں خون نہ دیکھنا۔
	خارج فرج۔ فطرت و سنت۔		اقسام غسل۔
۶۲	مرد کا مرد کے ساتھ نہانا۔	۷۵	غسل میت۔ غسل نو مسلم۔
۶۳	عورت کا مردوں یا عورتوں کے بچے میں نہانا۔		طفل کا غسل۔ جنب کی غسل میں تانیہ۔ غسل حبیہ۔ عوف۔ احرام۔
	مرد کا غسل۔	۷۶	غسی و ودی۔
	سنت غسل۔		تعلقات استحباب غسلات۔
	ہاتھ دھونا۔ نجاست زائل کرنا۔ وضو کرنا۔ پانی بہانا۔ پائون دھونا۔		وضو و غسل کے پانی کی مقدار۔
۶۴	جنب کا غوطہ دینا۔ غفائر یعنی پٹیاں۔ وارھی۔	۷۸	عورت کے غسل و وضو کے پانی کی قیمت۔
۶۵	عورت کے بال عورت کے سر دھونے میں ضرر۔		باب پانیوں کا بیان۔ جس پانی سے وضو جائز ہو اور جس سے نہیں۔
		۸۰	نچوڑا ہوا پانی درخت یا پھل کا۔

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۸۱	خود بخود درخت سے ٹپکا ہوا پانی۔	۹۸	نہریا حوض کے کنارہ صفت باندھ کر وضو کرنا۔
۸۲	ترپوز و خرپزہ کا پانی۔	۹۹	فروع۔ بڑا حوض۔
۸۳	مغلوب پانی۔ مناہل۔	۱۰۰	کنوین مین میلے کچیلے گھرے۔
۸۴	پانی مین پاک چیز کا ملنا۔	۱۰۱	نہر سے وضو کرنا۔
۸۵	گدلا پانی۔ زعفران و صابون ملا پانی۔	۱۰۲	پانی کو نہا پاک گمان کرنا۔
۸۶	غیر چیز ملا کے پکا ہوا پانی۔	۱۰۳	کھیت کا پانی۔ کائی۔ سوکھے تالاب مین غلیظ۔
۸۷	فروع۔ نجس مٹی کا گارا۔	۱۰۴	نجس پانی کی زمین۔ نجس تالاب۔ حمام کا
۸۸	مٹی مین گوہر ملا۔ پانی مین چٹیان گرنا۔	۱۰۵	بہا پانی۔ حوض صغیر۔ پانی مین جانور کا مرنا
۸۹	پانی مین بھٹکری ڈالنا۔	۱۰۶	جیسے مکھی مچھر وغیرہ۔
۹۰	آب تغیر۔ تبیذ التمر۔ چھوڑے کے پانی سے غسل۔	۱۰۷	درندہ کا گوشت۔ سانپ۔ انڈا۔
۹۱	فروع چند۔ تل کا پانی۔ آب نمک۔ بھلون کا	۱۰۸	خون سائل۔ پانی مین ریشہ والا جانور۔
۹۲	پانی۔ بدبودار پانی مین شک۔ پانی کے برتن	۱۰۹	مستعمل پانی۔
۹۳	مین تھوک وغیرہ گرنا۔ مٹھ سے پانی لیکر ہاتھ دھونا۔	۱۱۰	بکری کا پیشاب۔ طفل کے وضو کا پانی۔ مستعمل پانی
۹۴	بدن پر پیشاب لگنا۔	۱۱۱	کنوین مین۔ گوہر کی راکھ۔
۹۵	آب زمزم۔ دھوپ کا جلا پانی۔	۱۱۲	جنب کا غوطہ کنوین مین۔
۹۶	پانی مین نجاست پڑنا۔	۱۱۳	جنب کا ہاتھ مشک سے منڈالنا۔ حائضہ کا کنوین مین
۹۷	سیر بھنا۔	۱۱۴	گرنا۔ کافر کنوین مین گسا۔ کھال کی پاکی و نہاکی
۹۸	شافعی رحمہ کے قول کی تضعیف۔	۱۱۵	پھٹکنے اور ادھجہ کا حکم۔ دباغت کے ہوئے چرس کا حکم
۹۹	روایت قلیتین کے عیب۔	۱۱۶	آدمی اور سور کی کھال۔ آدمی کی ہڈی تھلے مین سی
۱۰۰	بتا پانی۔ اثر۔ دریا مین شراب ڈالنا۔	۱۱۷	مردار کا چڑا۔
۱۰۱	مردار نجس بننا۔ نہر مین گنا۔	۱۱۸	کتے کی کھال۔ ہاتھی کی کھال۔ کتا کنوین مین گرا۔
۱۰۲	پر نالہ کا پانی۔ حد جریان۔	۱۱۹	بھیلے کتے کی جھینٹ کپڑے پر۔
۱۰۳	جاری پانی بنانا۔ مع تحقیق۔	۱۲۰	شرط دباغت۔ جبکی کھال دباغت سے پاک ہونی چاہیے۔
۱۰۴	حمام کا حوض۔	۱۲۱	اسکا ذبح۔
۱۰۵	نجس حوض مین پانی بننا۔	۱۲۲	مردار کے بال اور ہڈی۔
۱۰۶	بڑا تالاب مع انداز۔	۱۲۳	نافہ مشک۔ انسان کی ہڈی اور بال۔
۱۰۷	دھ درود۔ معتبر گز۔ مربع مدور۔	۱۲۴	جن جانورون کا گوشت کھایا جاتا ہے انکا پیشاب
۱۰۸	بنی نالی۔ صرف گہرا و دس گز مو عمق	۱۲۵	حرام چیز سے دوا۔ بلی کے خوف سے چھوٹا ساگ کر
۱۰۹	کی حد۔	۱۲۶	پانی کے پیمانہ پر گزرا۔ نہا پاک پانی جانورون کو
۱۱۰	نجاست گرنے کی جگہ۔	۱۲۷	پلانا اور اس سے گارا بنانا۔

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۱۱۵	فصل کنوین کے بیان میں۔ کنوین میں نجاست گرنا۔	۱۳۹	خود کسی طرح ہو۔
۱۱۶	ایک دو میٹھی اونٹ یا بکری کا کنوین میں گرنا۔ بکری	۱۴۰	سردی سے خون مرض یا ہلاکت کی حالت میں تیم۔
۱۱۷	دو ایک میٹھی دودھ کے برتن میں دو ہتے میں کر دین۔	۱۴۱	اعذار جو از تیم۔
۱۱۸	کبوتر اور چڑیا کی بیٹ۔ اور بکری کا پیشاب کنوین میں۔	۱۴۲	نقد اور ضرب۔ اعضاء سے تیم۔
۱۱۹	چوہے کا پیشاب کنوین میں۔ ماکول اللحم جانور کے	۱۴۳	ہاتھ جھاڑنا۔ استیعاب۔
۱۲۰	پیشاب سے دوا۔	۱۴۴	خلال انگلیوں کا اور نکالنا انگوٹھے کا۔ عذار کا
۱۲۱	گدھی کا دودھ۔	۱۴۵	مسح۔ پہنچون تک ہاتھ کٹے ہوئے کا تیم۔ حوث
۱۲۲	طفل کا پیشاب۔ کنوین میں چوہا مرنا۔ چڑیا گر گیا اور	۱۴۶	اور جنابت میں۔ یا حیض و نفاس میں تیم۔
۱۲۳	اور اسکے مثل اور چھپکلی اور اسکے مثل کا گر کر کنوین میں	۱۴۷	جواز تیم جنس ارض سے۔
۱۲۴	کبوتر اور اسکے مثل۔ مرغی۔	۱۴۸	شرط غبار و عدم غبارینیت۔
۱۲۵	بکری اور آدمی اور کتا۔	۱۴۹	تیم بقصد سجدہ تلاوت۔ تیم کافر۔ مسلم تیم کر کے مرتد
۱۲۶	گرا ہوا جانور بھولا یا سٹا۔	۱۵۰	ہوا پھر اسلام لایا۔
۱۲۷	نہا پاک کنوین کا پانی پاک کنوین میں۔	۱۵۱	تیم کی توڑنے والی چیزیں۔ درندہ یا دشمن یا پس
۱۲۸	پانی کے سٹے میں چوہا مرنا اور اسکا پانی کنوین میں	۱۵۲	کے خون سے تیم کیا۔
۱۲۹	ڈالا گیا۔ وقت گرنے کا نہ معلوم ہونا۔	۱۵۳	تیم و امکا حالت خواب میں پانی پر کسی سواری میں گذرنا
۱۳۰	کپڑے کے بخش ہونیکا وقت نہ معلوم ہونا۔	۱۵۴	شرط معید طاہر۔
۱۳۱	فصل انسان اور دیگر جانوروں کے جھوٹے کے بیان میں۔	۱۵۵	پانی کے انتظار میں نماز میں تاخیر۔
۱۳۲	پسینے کا بیان۔	۱۵۶	ایک تیم سے کئی وقت کی نماز۔
۱۳۳	کثرت سے عاب پانی میں گرا۔ گوکھے اونٹ و گا	۱۵۷	نماز جنازہ۔ یا نماز عید کے واسطے تیم و غسل مقصدی
۱۳۴	کا جھوٹا۔ کیشے کوڑوں کا جھوٹا جنہیں خون سائل	۱۵۸	وامام و قبل شروع
۱۳۵	نہیں۔ کتنے کا جھوٹا۔ بہ تن کو کتا چاٹے۔	۱۵۹	جنب اور حائض کو تیم۔ جبہ کے لیے تیم۔ تیم خوف
۱۳۶	سور کا جھوٹا۔ بلی کا جھوٹا۔ مرغی کا جھوٹا۔	۱۶۰	فوت وقت نماز و قتیہ۔
۱۳۷	شکاری چڑیوں کا جھوٹا۔ سانپ جو سے کا جھوٹا۔	۱۶۱	مسافر پانی کما وہ میں رکھ کر بھول گیا۔ مسافر کا
۱۳۸	گدھے سے نچر کا جھوٹا۔ اور لپینا۔	۱۶۲	کما وہ میں کپڑا رکھ کر بھولنا۔
۱۳۹	گدھے کا جھوٹا پاک پانے میں ملا۔ گھوڑا کا جھوٹا۔	۱۶۳	مسافر پانی کی جستجو۔ ہر ای کے پاس پانی ہو۔
۱۴۰	بنیذ تر سے وضو اور غسل۔	۱۶۴	قیمت پانی ملنا اور دام جو مایا نہ ہونا۔
۱۴۱	سوائے بنیذ تر کے دوسرے بنیذ و نکاح حکم۔	۱۶۵	ترتیب مسح تیم۔ چند آدمیوں میں تھوڑا پانی۔ ایک کے
۱۴۲	باب تیمم کا۔	۱۶۶	پاس تھوڑا پانی۔ مرضی کو طاعت وضو و تیمم کی نہیں
۱۴۳	اعتبار مسافت۔ خوف زبادت فی مرض۔	۱۶۷	قدیر کو پانی و خاک نہیں ملتی۔ مجروح۔
۱۴۴	قیمت پانی کی زبادت۔ داشتہ اور مرض کا خوف	۱۶۸	باب موزوں پر مسح کا۔

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۱۶۳	خارجی یا رافضی ہونے کا شک - خوف جاتے وقت یا تو	۲۰۶	فروع -
	عزم میں موزون پر مسح رخصت نہ جانا -	۲۰۷	فصل تقاسم میں -
۱۶۴	اعتبار موزہ - شراب موزہ پہننے اور مسح جائز ہونگی -	۲۰۸	بچہ جننے سے پہلے خون -
۱۶۵	استحاضہ اور نقیم والے نے موزہ پہنا - وضو میں ترتیب	۲۱۰	عدت تقاسم مع دلائل -
	کا لحاظ نہ رکھا اور موزہ پہنا -	۲۱۲	دو بچہ جنی - بیان عدت -
۱۶۶	موزہ کے مسح کی مدت مفیم و مسافر کے لیے -	۲۱۳	باب نجاستون اور اسکی پاکی کا - کپڑے ناپاک سے
۱۶۷	مسح موزہ کی ابتدائی مدت مسح موزہ کی کیفیت -		نماز - کپڑے میں نجاست کا مخفی ہونا -
۱۶۸	شروع مسح -	۲۱۴	نماز میں قدموں کے نیچے نجاست - کپڑے کا ایک
۱۶۹	مسح موزہ کی فرضیت کی مقدار -		کو ناپاک دوسرا ناپاک - دوسرا کپڑا ابرہ پاک
۱۷۰	پچھلے موزہ پر مسح - ہر موزہ میں پچھنے کی مقدار -		استر ناپاک - چوپا پر نماز اور اسکے زین یا رکاب
۱۷۱	جس پر غسل واجب ہوا اسکو مسح -		میں نجاست کچی کچی ایشیں ایک طرف پاک دوسرا
۱۷۲	مسح کا ٹوٹنا -		طرف ناپاک - پاک جگہ نماز اور کپڑا نجاست پر -
۱۷۳	مسح کی مدت تمام ہوئی اور وضو باقی ہے - ثبوت نزع موزہ		پاک جگہ نماز شروع کر کے ناپاک جگہ ہٹا - سجدہ میں
۱۷۴	مقیم نے موزہ پر مسح کیا - پھر مسافر ہوا -		ناک نہ کھنے کی جگہ ناپاک اور پیشانی کی جگہ پاک -
۱۷۵	موزون پر جرموں پہننا -	۲۱۵	دوسرے کپڑے میں ایک کی نجاست دوسرے میں
۱۷۶	بعد حدث جرموں پہننا کپڑے کی جرموں -		پھوٹی - کپڑوں میں اور قدموں کے نیچے نجاست
۱۷۸	عامر لڑائی برقع دسنانہ بہ مسح جیسو پر مسح -		نجس جگہ نماز شروع اور پاک جگہ نفل - چٹائی یا
۱۷۹	جیسو کا گرنا -		بچھونے پر نماز کہ اسکا ایک کونا نجس ہے - بچھونے میں
۱۸۰	باب حیض اور استحاضہ کا - مدت حیض -		نجاست مگر جاے نجاست کم - تر نجاست پر کپڑا
۱۸۱	تفصیل رنگ خون حیض کی -		بچھا کر نماز پڑھی - خشک نجاست پر کپڑا ڈال کر
۱۸۲	احکام حالت حیض -		نماز - ایک کپڑے کو دوسرا کر پاک مخرج اور پر ناپاک
۱۸۳	جنب کے احکام مع حائض -		نیچے - کوڑا یا پتھر یا گاڑھے بچھونے پر نماز اور
۱۸۹	جس ویم یا ورق میں آیت قرآنی لکھی دانگا چھونا -		نیچے کا رخ ناپاک - نجس میں کی مٹی چھیلی -
۱۹۱	لڑکوں کا قرآن چھونا - بغیر وضو کے -		بچھونے پر نجاست اسپر مٹی بچھائی - موضع سچا
۱۹۲	طر متخلل وغیرہ -		پر دامن یا استسین بچھا کر سجدہ -
۱۹۸	احکام استحاضہ -	۲۱۸	آبہ قلم سے نجاست حقیقیہ کا پاک کرنا بھانوں
۲۰۰	ابتداء بلوغ سے استحاضہ ہونا -		اور درختوں کے پانی سے - لڑکے نے دودھ
۲۰۱	تحقیق یسن اباس میں جب حیض کی امید نہ رہے -		اسی جگہ تو کی پھر دودھ پیا - انگلی میں شراب
۲۰۲	فصل احکام مستحاضہ و معذرتین کے مع سلسلہ میں		الی اور شراب بخوار نے اسکو چوس لیا - شراب پیکر
	ورعاف دائم وغیرہ -		بار بار منہ میں تھوک بھیرا رکھا - جرم دار نجاست



Marfat.com

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۲۲۹	پانی سے استنجا اور قبل پوچھنے رومال سے ہانی۔	۲۲۹	پانی سے استنجا اور قبل پوچھنے رومال سے ہانی۔
۲۳۰	استنجا نہ کیا اور پاجامہ پسینے یا پانی سے بھیگا۔	۲۳۰	استنجا نہ کیا اور پاجامہ پسینے یا پانی سے بھیگا۔
۲۳۱	لید کے الاؤ پر بھیگا بدن یا کپڑا سینکا۔	۲۳۱	لید کے الاؤ پر بھیگا بدن یا کپڑا سینکا۔
۲۳۲	بستر پر نئی خشک اُسپر سونے والے کو لپینا۔	۲۳۲	بستر پر نئی خشک اُسپر سونے والے کو لپینا۔
۲۳۳	گدھے نے پانی میں پیشاب کیا پھینکا اُس کپڑے پر چھیشین۔	۲۳۳	گدھے نے پانی میں پیشاب کیا پھینکا اُس کپڑے پر چھیشین۔
۲۳۴	کپڑے پر چھیشین۔ پانچا نہ کی مکھیاں کپڑے پر۔	۲۳۴	کپڑے پر چھیشین۔ پانچا نہ کی مکھیاں کپڑے پر۔
۲۳۵	کپڑے پر چھیشین۔ پانچا نہ کی مکھیاں کپڑے پر۔	۲۳۵	کپڑے پر چھیشین۔ پانچا نہ کی مکھیاں کپڑے پر۔
۲۳۶	بجس بھوسا گارہ میں۔	۲۳۶	بجس بھوسا گارہ میں۔
۲۳۷	کتے نے آدمی کا عضو یا کپڑا پکڑا۔	۲۳۷	کتے نے آدمی کا عضو یا کپڑا پکڑا۔
۲۳۸	پاک بوریہ پر کتا کھڑا ہوا۔	۲۳۸	پاک بوریہ پر کتا کھڑا ہوا۔
۲۳۹	ہاتھی کی ٹہری۔ ہاتھی کا لعاب شہ جیسے کا لعاب ہاتھی نے سوڈ کپڑے میں لگائی۔	۲۳۹	ہاتھی کی ٹہری۔ ہاتھی کا لعاب شہ جیسے کا لعاب ہاتھی نے سوڈ کپڑے میں لگائی۔
۲۴۰	کتے کے بالوں کا تکر۔	۲۴۰	کتے کے بالوں کا تکر۔
۲۴۱	سجاست مانع نماز و مکہ مصلیٰ کی طرف منسوب ہو۔	۲۴۱	سجاست مانع نماز و مکہ مصلیٰ کی طرف منسوب ہو۔
۲۴۲	سجاست بھرا لڑکا مصلیٰ کی گود میں یا کبوتر سجاست بھرا اُسکے اوپر بیٹھا۔	۲۴۲	سجاست بھرا لڑکا مصلیٰ کی گود میں یا کبوتر سجاست بھرا اُسکے اوپر بیٹھا۔
۲۴۳	لحم نہروں۔ قول نہروں۔	۲۴۳	لحم نہروں۔ قول نہروں۔
۲۴۴	لید۔ گائے بھینس کا گوہر۔	۲۴۴	لید۔ گائے بھینس کا گوہر۔
۲۴۵	گدھے کا پیشاب۔	۲۴۵	گدھے کا پیشاب۔
۲۴۶	بجس راہ میں آدمی جانور کثرت سے چلے میں لنگی مٹی۔	۲۴۶	بجس راہ میں آدمی جانور کثرت سے چلے میں لنگی مٹی۔
۲۴۷	گھوڑے کا پیشاب۔	۲۴۷	گھوڑے کا پیشاب۔
۲۴۸	جہنم غیر ماکول اللحم کی سیٹ۔	۲۴۸	جہنم غیر ماکول اللحم کی سیٹ۔
۲۴۹	جہنم غیر ماکول اللحم کی سیٹ برتن میں۔	۲۴۹	جہنم غیر ماکول اللحم کی سیٹ برتن میں۔
۲۵۰	بھجلی کا خون اور گدھے اور خچر کا لعاب۔	۲۵۰	بھجلی کا خون اور گدھے اور خچر کا لعاب۔
۲۵۱	پیشاب کی چھیشین پڑنا مثل سروں سوئی کے۔	۲۵۱	پیشاب کی چھیشین پڑنا مثل سروں سوئی کے۔
۲۵۲	سجاست مرغیہ اور غیر مرغیہ اور انکی طہارت کا طریقہ۔	۲۵۲	سجاست مرغیہ اور غیر مرغیہ اور انکی طہارت کا طریقہ۔
۲۵۳	کپڑے یا ہاتھ کو رنگ نہ پاک سے رنگا۔	۲۵۳	کپڑے یا ہاتھ کو رنگ نہ پاک سے رنگا۔
۲۵۴	بجس تیل یا چربی یا ہاتھ یا کپڑے میں لگے۔	۲۵۴	بجس تیل یا چربی یا ہاتھ یا کپڑے میں لگے۔
۲۵۵	بجس شہد کا پاک کرنا۔ شراب کا شہد کا پاک کرنا۔	۲۵۵	بجس شہد کا پاک کرنا۔ شراب کا شہد کا پاک کرنا۔
۲۵۶	سجاست غیر مرغیہ کی طہارت کا طریقہ۔	۲۵۶	سجاست غیر مرغیہ کی طہارت کا طریقہ۔

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۲۵۰	پیشاب کی جگہ وضو و غسل -	۲۴۲	فصل استنجاء کے بیان میں -
۲۵۱	نازی کی پٹروں کے سوا کیڑوں میں - سر و صا نکنا -	۲۴۳	کاغذ کی پٹری وغیرہ احترام والی قیمت والی چیز سے استنجا
۲۵۲	بایان پر پہلے بڑھنا - کشادگی بیرون میں - بائیں	۲۴۴	آداب استنجا و قضاے حاجت -
۲۵۳	طرف زور - بات کرنا - جھینکنے والے کو جواب -	۲۴۵	گھاسٹ پر راہ میں سایہ میں پائخانہ پھرنا -
۲۵۴	سلام کا جواب - اذان کا جواب - خود جھینکنے -	۲۴۶	سورخ میں پیشاب کرنا - پردہ کرنا -
۲۵۵	کھنکھارنا - ادھر ادھر دیکھنا - اپنے بدن سے	۲۴۷	بہرہ جگہ پیشاب کے واسطے - ہوا کے رخ -
۲۵۶	کھیل - آسمان کی طرف نظر - دیر تک پائخانہ میں ٹھہرنا -	۲۴۸	مہر والی انگوٹھی اتارنا - ذکر نام پاک پائخانہ میں -
۲۵۷	جب کی کاغذ نخل آوے - روزہ دار ہو - مٹی سے	۲۴۹	مسجدوں کے دروازہ پر - بلرغ یا اسکی طرف پیٹھ -
۲۵۸	اتھ مانجنا -	۲۵۰	اتھ سے ہوسے پانی میں - غسل کی جگہ -
۲۵۹	کتاب الصلوٰۃ	۲۵۱	قبر پر - دعا جاتے وقت اور نکلتے وقت -
۲۶۰	فرضیت نماز - نماز سے انکار -	۲۵۲	بضرورت برتن میں پیشاب کرنا -
۲۶۱	عمر اتارک صلوٰۃ - کافر سے نماز پڑھی - بعد حکم اگر	۲۵۳	سلیت استنجا -
۲۶۲	مرتد ہو -	۲۵۴	استنجا کے واسطے تھرا اور اسکے مثل کافی ہو -
۲۶۳	ہر مومن پر نماز فرض ہو اگرچہ اسکو وقت نہ ملے -	۲۵۵	عدد کلوخ استنجا -
۲۶۴	شرائط نماز - ارکان نماز - ادا سے نماز کا نتیجہ -	۲۵۶	اصیون سے استنجا کی کیفیت -
۲۶۵	وقت وجوب ادا سے نماز -	۲۵۷	بعد استنجا جو نجاست رہی اسکا اعتبار پسینے میں -
۲۶۶	باب المواقیت - اول وقت فجر اور آخر وقت -	۲۵۸	وقت استنجا پائخانہ کے مقام اور پیشاب گاہ کی تقدیم و تاخیر
۲۶۷	اول وقت فجر اور آخر وقت -	۲۵۹	پانی سے استنجا - مقدار استعمال پانی کی -
۲۶۸	طریق شناخت سایہ زوال - تعریف سایہ زوال -	۲۶۰	نجا و زنجاست مخرج سے -
۲۶۹	اول وقت عصر و آخر وقت -	۲۶۱	استنجا پر استنجا - مرد و عورت کو خود طاقت استنجا
۲۷۰	قبل غروب آفتاب عصر کی ایک رکعت پائی -	۲۶۲	وضو نہیں اور اسکے کوئی جوہر موجود نہیں جس سے
۲۷۱	صبح کی نماز میں قبل طلوع آفتاب ایک رکعت پائی -	۲۶۳	وطی حلال ہو -
۲۷۲	اول وقت مغرب و آخر وقت -	۲۶۴	عورت مریضہ کا شوہر نہیں اور بہن اور دختر -
۲۷۳	تعریف شفق -	۲۶۵	بڑی اور گوبر سے استنجا -
۲۷۴	اختلاف اصحاب -	۲۶۶	ناج و روٹی وغیرہ سے -
۲۷۵	اول وقت عشاء و آخر وقت -	۲۶۷	داہنے ہاتھ سے استنجا -
۲۷۶	اول وقت وتر و آخر وقت -	۲۶۸	بایان اتھ شل ہو یا عذر ہو -
۲۷۷	عشاء آخرہ و عشاء اولی -	۲۶۹	ستھ اور پیٹھ کرنا قبل کی طرف گھر اور جنگل میں -
۲۷۸	فصل مستحب اوقات -	۲۷۰	نیچے زمین میں بیٹھا اور پر کو پیشاب -
۲۷۹	ٹھنڈک میں لانا ظہر کو گرمی میں -	۲۷۱	گھر سے ہو کر یا لیٹے یا ننگے -

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۲۹۰	ابتداء اذان کے تثنیہ	۲۸۲	تاخیر نماز عصرین
۳۰۰	اذان اور اقامت کے درمیان بیٹھنا	۲۸۳	مقدار تاخیر عصر - تعمیل مغرب کی نماز میں
۳۰۲	جواب اذان	۲۸۴	حد تاخیر عشا کی نماز میں
۳۰۳	نماز فائتہ کے واسطے اذان اور اقامت	۲۸۵	تاخیر عشا کا وقت مباح - تاخیر مکروہ
۳۰۴	پہنڈ فائتہ کے واسطے اذان و اقامت	۲۸۶	مستحب وقت نماز وتر
۳۰۵	اذان و اقامت کے وقت طہارت	۲۸۷	ابر کے دن نمازوں کی تعمیل و تاخیر
۳۰۶	عورت نے اذان دی	۲۸۸	جن وقتوں میں نماز مکروہ ہوتی ہے
۳۰۷	اذان قبل وقت	۲۸۹	نماز جنازہ ہو یا سجدہ تلاوت
۳۰۹	مسافر کے واسطے اذان و اقامت	۲۹۰	عصر کی نماز غروب آفتاب کے وقت
۳۱۰	مسافر نے اذان نہ کی - اقامت نہ کی	۲۹۱	گراہت نماز نفل بعد طلوع فجر و بعد نماز عصر
۳۱۱	گھر میں نماز پڑھنا - گاؤں باہر - کھیت اور باغ میں پڑھی اور گاؤں کی اذان سنائی دیوے	۲۹۲	نماز جنازہ و سجدہ تلاوت بعد نماز فجر و نماز عصر
۳۱۲	انفصیت امامت کی اذان پر - ولایت اذان و اقامت و امامت	۲۹۳	نذر کی نماز ان دو وقتوں میں
۳۱۳	شروط نماز	۲۹۴	دور رکعت طواف کی ان وقتوں میں
۳۱۴	مقدار ستر مرد کے واسطے	۲۹۵	جب تک ان وقتوں میں نماز شروع کر کے توڑی
۳۱۵	آزاد عورت کا مقدار ستر	۲۹۶	نماز نفل بعد غروب آفتاب قبل فرض مغرب
۳۱۶	خوبصورت مرد کا چہرہ دیکھنا - عورت کا باہر از لبہ نماز میں قرات کرنا - ختنی کا مقدار ستر	۲۹۷	نماز نفل جبکہ امام جمعہ کے خطبہ کو نکلے تمام کرنے خطبہ تک
۳۱۷	آزاد عورت کی نماز میں تہائی پٹلی کٹلی	۲۹۸	باب اذان کا - فضائل اذان
۳۱۸	عورت غلیظہ	۲۹۹	دعا کے بعد اذان
۳۱۹	لوٹنہ کی ستر کی تفصیل	۳۰۰	سفیت اذان نماز چمکانہ اور نماز جمعہ کے واسطے
۳۲۰	لوٹنہ یوں کا آقا کی ضرورت کے لیے خدمتی کپڑوں میں نکلنا	۳۰۱	اذان میں ترجیح
۳۲۱	ختنی مشکل کا مقدار ستر	۳۰۲	اذان فجر - اقامت نماز
۳۲۲	قدر ستر عورت کپڑا پنا یا اور مردار کی کھال پائی	۳۰۳	فروع - مسیہ میں ادا سے فرض بدون اذان
۳۲۳	نما پاک کپڑے میں نماز	۳۰۴	اقامت و اذان - اقامت بموجودگی موزون
۳۲۴	ننگے نماز پڑھنا	۳۰۵	اذان میں ترسل اور اقامت میں صدر مع تلین
۳۲۵	ننگے کو کپڑا نکلنا - بعد نماز کے کپڑا نکلنا	۳۰۶	کیرمین و کیرمین بدینا
۳۲۶	میں حرج و ذلت - کپڑا نکلنے کی امید - کئی ننگے نماز	۳۰۷	کیرمین آخر میں بدینا
		۳۰۸	حی علی الصلوٰۃ اور علی الصلح کے کہنے کو پنا
		۳۰۹	چہرہ داییں طرف و بائیں طرف پھیرے
		۳۱۰	اذان بلند آواز ہو
		۳۱۱	اذان پر اجرت

صفحہ	اہواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	اہواب و فصول و مسائل و دلائل
۳۲۴	بڑھنے والے۔ ننگا بوری یا سوکھی گھاس ہری گھاس	۳۲۴	فرض کی نیت پر شروع اور نفل کے گمان پر تمام۔
۳۱۹	پتی یا کپڑا پادے۔ ایسی چیز جس سے بعض عورت	۳۲۵	نفل کی نیت پر شروع اور فرض کے گمان پر ختم۔
۳۱۸	جھپ سکے۔ نجاست زائل کرنے والی چیز کسی مخلوق	۳۲۶	ظہر یا نفل شروع پھر عصر یا جنازہ یا نفل کی نیت۔
۳۱۷	روکنے سے نہیں ملے۔ پانی ایک میل دور ہری یا پیاس	۳۲۷	ظہر کی ایک رکعت پڑھ کر پھر ظہر کی نیت مع تکبیر۔
۳۱۶	کی ضرورت اور جس کپڑا۔	۳۲۸	نیت کی نیت۔ تنہا پڑھنے والا۔
۳۱۵	نجاست کم کرنے والی چیز ملے۔ نجاست حقیقیہ اور دھو	۳۲۹	نیت اقتدار۔ نماز امام میں شروع کی نیت اور وقت
۳۱۴	ننگا اور ریشمی کپڑا۔ کپڑے ہونے میں جسم عورت بقدر مانع کھلے	۳۳۰	تمام معلوم۔
۳۱۳	سجدہ میں چہرہ مست کھنکھار۔ نماز میں مرد کیلئے استیجاب	۳۳۱	خالی اقتدار امام کی نیت۔ غیر صحیح شخص کی اقتدار کی نیت
۳۱۲	ایک کپڑے میں تمام بدن ڈھانک کر نماز۔ تنہا ازار میں	۳۳۲	صحیح شخص کی اقتدار کی نیت۔
۳۱۱	عورت کے واسطے نماز میں استیجاب۔ ایک ہی کپڑے میں	۳۳۳	وقت اقتدار۔ نماز جمعہ میں جمعہ و ظہر کی نیت۔
۳۱۰	دو مردوں نے ایک کپڑے میں نماز۔ کپڑا عورت کے	۳۳۴	امام قعدہ میں اور نیت بقیہ قعدہ اول۔ یا بقیہ
۳۰۹	بدن و چوٹائی سر کو ڈھانکے۔	۳۳۵	قعدہ اول فرض یا نفل۔
۳۰۸	نگے نے ایک ٹکڑا یا جیسے سب چھوٹے عضو ستر کا	۳۳۶	اگر عشاء میں ہو تو اقتدار اور تراویح میں نہیں۔
۳۰۷	چوٹائی ڈھکے۔	۳۳۷	امام کو امامت کی نیت۔ عورت کی امامت۔
۳۰۶	گدے پانی میں نماز۔	۳۳۸	استقبال قبلہ فرض نفل سجدہ تلاوت نماز جنازہ میں
۳۰۵	پاک اور ناپاک کپڑوں میں شبہ۔ ریشمی کپڑا پاک	۳۳۹	دلیل قرآن سے۔
۳۰۴	اور سوتلی ناپاک ہو۔	۳۴۰	باندی نماز میں سر کھلے اور آگاہانے آزاد کیا۔
۳۰۳	کپڑے میں درم سے زائد نجاست مغلطہ اور وقت معلوم	۳۴۱	قبلہ کے بارہ میں ایک کی خبر۔ عمدہ آئینہ قبلہ چھوڑنا۔
۳۰۲	امام یا مقتدی کے کپڑوں میں قدر درم نجاست	۳۴۲	نماز میں قبلہ کی طرف سے چہرہ یا سینہ پھیرنا۔
۳۰۱	مستغرق مقامات و لباس کی نجاست کپڑے میں	۳۴۳	مکہ میں نماز۔ جہت کعبہ کا پہچانتا۔
۳۰۰	درم سے کم اور زیر قدم بھی۔	۳۴۴	جوٹ کعبہ اور اسکی جہت پر نماز۔
۲۹۹	نماز کی نیت۔ توضیح حرم۔	۳۴۵	نماز حالت خوف۔
۲۹۸	مشروط نیت۔ زبان سے نیت۔	۳۴۶	قبلہ میں شعبہ دوسرا کوئی موجود نہیں۔
۲۹۷	نماز نفل و سنت میں مطلق نیت۔ آدھا جمہور میں شک	۳۴۷	دلیل۔ قبلہ لانے والی کی مشروط۔
۲۹۶	نماز فرض میں تعین نیت۔ وقت نفل ہانسنے کا	۳۴۸	دوبہ تھری۔
۲۹۵	شک اور نیت۔	۳۴۹	بعد نماز جہت قبلہ میں خطا معلوم ہونا۔
۲۹۴	جس پر ظہر کی قضا ہوا کسی نے عصر کے وقت ظہر و عصر	۳۵۰	حالت نماز میں جہت قبلہ معلوم ہونا۔
۲۹۳	دونوں کی نیت کی۔	۳۵۱	فروع۔ آسمان صاف اور ستاروں کے ذریعے قبلہ
۲۹۲	تفصیل نمازی۔ تیار رکعات کی نیت۔	۳۵۲	پہچاننے کا علم۔
۲۹۱	مکرت کعبہ و مجرا سود یا مقام ابراہیم کی نیت پر نماز	۳۵۳	مسجد میں محراب نہیں۔



صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۳۲۹	تخری سے نماز ایک رکعت ایک طرف دوسری دوسری طرف و علی ہذا۔	۳۲۶	اقسام ترتیب شرط۔
۳۳۰	تخری سے نماز اور اسکی اقتدا۔	۳۲۷	تعدد اولی۔ قراۃ تشہد۔
۳۳۱	تخری سے ایک رکعت ایک جانب اور دوسری ایک جانب اور انہیں سجدہ کا چھوٹنا۔	۳۲۸	نصف سے کم تشہد چھوٹا۔ لفظ سلام۔
۳۳۲	تخری سے نماز اور بعد ایک رکعت کے عطا معلوم دوسرے دلائل کا حال معلوم پھر اتنا۔	۳۲۹	دعا کے فنوت۔ تکبیرات عیدین۔
۳۳۳	اندھیری رات میں ایک قوم پر قبلہ مشتبہ۔	۳۳۰	جہ و سرقرارت میں۔
۳۳۴	امام نے اندھیری رات میں تخری سے مشرق کی طرف نماز پڑھائی اور قوم اس کے حال سے بے خبر ہیں۔ یا انہیں سے کسی نے جانا۔	۳۳۱	دن کے لوافل۔ تنہا نماز پڑھنے والا۔ اولی کی اقتدا۔ وجوب سجدہ کہو۔
۳۳۵	باب نماز کی صفت میں۔ نماز کے فرائض۔	۳۳۲	بقیہ واجبات نماز۔ واجب و فرض اپنے محل پر۔
۳۳۶	تقریم۔ قیام۔	۳۳۳	فرض قرأت کو پورا کر کے سو چار رکوع۔
۳۳۷	قراۃ۔ رکوع و سجود۔	۳۳۴	رکوع کیا اور یاد آیا کہ سورہ نہیں پڑھا۔
۳۳۸	تعدد اخیرہ۔	۳۳۵	رکوع دو اور سجدہ تین کیے۔
۳۳۹	ترتیب ارکان۔	۳۳۶	دو رکعت یا چار ہونے سے پہلے تعدہ۔
۳۴۰	نمای نماز۔ ایک کن سے دوسرے کن کی جانب انتقال۔	۳۳۷	دو فرض یا واجب و فرض کے درمیان زیادتی۔
۳۴۱	مقتدی کو متابعت امام۔ امام کی نماز صحیح جانتا۔	۳۳۸	مقتدی کا چپ رہنا۔ متابعت امام۔
۳۴۲	مقتدی کا امام سے پیچھے رہنا وقت اقتدا امام اور مقتدی کا رخ۔	۳۳۹	تفصیل سنت نماز۔
۳۴۳	نماز وقتی اور قضا۔ عورت کی محاذاتہ۔ تعدیل ارکان۔ توضیح ترجمہ۔	۳۴۰	تکبیر تحریمہ۔ مراعات شرائط نفع بدین مع تکبیر۔
۳۴۴	سنت و واجبات نماز۔ اعادہ نماز میں نئے مقتدی کی اقتدا۔ سوائے سورہ فاتحہ کے قرآن پڑھا۔	۳۴۱	عورت کا ہاتھ اٹھانا وقت تکبیر تحریمہ کے۔
۳۴۵	فاتحہ سے کچھ چھوٹا۔ ضم سورہ ضم سورہ کے لیے ضمیں کلمات۔	۳۴۲	بدل تکبیر بعد اجل یا اعظم۔ یا لا الہ الا اللہ۔
۳۴۶	فرائض کی کھلی رکعتوں میں سورہ پڑھا۔	۳۴۳	دلائل۔
۳۴۷	فرض کی رکعت میں فاتحہ کو مکرر کیا۔ سورہ فاتحہ بھول کر خالی سورت پڑھا۔	۳۴۴	نماز فارسی میں شروع کی یا قرأت کی۔
۳۴۸	غازی نے سجدہ تلاوت نہ ادا کیا۔ کو بھولا۔	۳۴۵	فرج کے وقت فارسی میں تسبیح کیا۔
۳۴۹	ہر رکعت میں بے ترتیبی۔	۳۴۶	دلائل۔
۳۵۰		۳۴۷	خطبہ و تشہد و اذان عربی کے سوا دوسری زبان میں۔
۳۵۱		۳۴۸	فرع فارسی میں قرآن۔ شروع نماز اللہم اغفر لی کے ساتھ۔
۳۵۲		۳۴۹	نماز میں ہاتھ دایا بائیں پر نہ پڑنا۔ دلیل حدیث سے۔
		۳۵۰	عورتوں کا سینہ پہاٹنا ہاتھ نہ پڑنا۔ فنوت میں ہاتھ نہ پڑنا۔
		۳۵۱	نماز جنازہ میں۔ تکبیرات عیدین ہاتھ چھوڑنا۔
		۳۵۲	بعد تکبیر تحریمہ سجاٹک اٹھ پڑھنا۔ انی وجبت علی کا پڑھنا۔
		۳۵۳	دلائل حنفیہ۔

Marfat.com

صفحہ	باب و فصل و مسائل و دلائل	صفحہ	باب و فصل و مسائل و دلائل
۴۰۸	تہنہ پڑھنے والا۔	۴۰۸	ابواب و فصل و مسائل و دلائل
۴۱۲	ظہر و عصر میں چپکے پڑھنا۔	۴۱۲	تہنہ پڑھنے والا۔
۴۱۳	دلیل حدیث سے۔ عوفہ میں قرات۔	۴۱۳	ظہر و عصر میں چپکے پڑھنا۔
۴۱۴	جمعہ اور عیدین کی قرات۔ نماز نفل میں قرات۔	۴۱۳	دلیل حدیث سے۔ عوفہ میں قرات۔
۴۱۵	فائزہ عشا کو دن میں۔	۴۱۴	جمعہ اور عیدین کی قرات۔ نماز نفل میں قرات۔
۴۱۶	عشا کی اول دو رکعت میں فائزہ پڑھنا بھولا۔	۴۱۵	فائزہ عشا کو دن میں۔
۴۱۷	اول دو رکعت میں فائزہ پڑھا اور سورہ ضم نہ کیا۔	۴۱۶	عشا کی اول دو رکعت میں فائزہ پڑھنا بھولا۔
۴۱۸	سورہ جبر کی تعریف۔	۴۱۷	اول دو رکعت میں فائزہ پڑھا اور سورہ ضم نہ کیا۔
۴۱۹	مقدار قرات۔	۴۱۸	سورہ جبر کی تعریف۔
۴۲۰	دلیل قرآنی۔	۴۱۹	مقدار قرات۔
۴۲۱	توضیح ترجمہ۔	۴۲۰	دلیل قرآنی۔
۴۲۲	قرات سنو نہ۔	۴۲۱	توضیح ترجمہ۔
۴۲۳	غیر کی حالت میں تخفیف قرات۔	۴۲۲	قرات سنو نہ۔
۴۲۴	غیر کی نماز میں قرات۔ ظہر کی نماز میں قرات۔	۴۲۳	غیر کی حالت میں تخفیف قرات۔
۴۲۵	عصر و عشا میں قرات۔ مغرب میں۔	۴۲۴	غیر کی نماز میں قرات۔ ظہر کی نماز میں قرات۔
۴۲۶	قوافض و تراویح و تہجد میں پڑھنے کا طریق۔	۴۲۵	عصر و عشا میں قرات۔ مغرب میں۔
۴۲۷	غیر کی اول رکعت کی قرات۔ دلیل حدیث سے۔	۴۲۶	قوافض و تراویح و تہجد میں پڑھنے کا طریق۔
۴۲۸	غیر کے ایک رکعت میں سو فائزہ دو سو مرتبہ جمعہ کرنا۔	۴۲۷	غیر کی اول رکعت کی قرات۔ دلیل حدیث سے۔
۴۲۹	اعتبار کی زیادتی آیات کا رکعات میں۔	۴۲۸	غیر کے ایک رکعت میں سو فائزہ دو سو مرتبہ جمعہ کرنا۔
۴۳۰	نمازوں میں سورتوں کا مقرر کر لینا۔ پاکسی وقت کے لیے کسی سورہ کو۔	۴۲۹	اعتبار کی زیادتی آیات کا رکعات میں۔
۴۳۱	فروع ختم قرآن کے دو گانہ کی قرات۔ قرات سبعہ۔	۴۳۰	نمازوں میں سورتوں کا مقرر کر لینا۔ پاکسی وقت کے لیے کسی سورہ کو۔
۴۳۲	قوافض میں تکبیل سورہ۔ سورہ کا بعض ہر رکعت میں۔	۴۳۱	فروع ختم قرآن کے دو گانہ کی قرات۔ قرات سبعہ۔
۴۳۳	رکعت اول میں رکوع آمن الرسول اور دوسرے میں۔	۴۳۲	قوافض میں تکبیل سورہ۔ سورہ کا بعض ہر رکعت میں۔
۴۳۴	قل ہو احد احد۔ آخر رکوع کی آیات اور سورہ۔	۴۳۳	رکعت اول میں رکوع آمن الرسول اور دوسرے میں۔
۴۳۵	کم آیات۔ تین آیت بمقابلہ ایک آیت کے دو رکعت میں ایک سورہ در بیان کا چھوڑ کر پڑھا۔	۴۳۴	قل ہو احد احد۔ آخر رکوع کی آیات اور سورہ۔
۴۳۶	اور بر کی سورہ اسی رکعت میں یا دوسری میں یا اسی طرح آیت چھوڑ کر اور بر کی آیت پڑھے۔	۴۳۵	کم آیات۔ تین آیت بمقابلہ ایک آیت کے دو رکعت میں ایک سورہ در بیان کا چھوڑ کر پڑھا۔
۴۳۷	رکوع کی تلبیس لہی اور قرات کی۔	۴۳۶	اور بر کی سورہ اسی رکعت میں یا دوسری میں یا اسی طرح آیت چھوڑ کر اور بر کی آیت پڑھے۔
۴۳۸	نماز میں پہلی رکعت مغربہ و عشا میں۔	۴۳۷	رکوع کی تلبیس لہی اور قرات کی۔
۴۳۹	نماز میں پہلی رکعت مغربہ و عشا میں۔	۴۳۸	نماز میں پہلی رکعت مغربہ و عشا میں۔
۴۴۰	نماز میں پہلی رکعت مغربہ و عشا میں۔	۴۳۹	نماز میں پہلی رکعت مغربہ و عشا میں۔
۴۴۱	نماز میں پہلی رکعت مغربہ و عشا میں۔	۴۴۰	نماز میں پہلی رکعت مغربہ و عشا میں۔
۴۴۲	نماز میں پہلی رکعت مغربہ و عشا میں۔	۴۴۱	نماز میں پہلی رکعت مغربہ و عشا میں۔
۴۴۳	نماز میں پہلی رکعت مغربہ و عشا میں۔	۴۴۲	نماز میں پہلی رکعت مغربہ و عشا میں۔
۴۴۴	نماز میں پہلی رکعت مغربہ و عشا میں۔	۴۴۳	نماز میں پہلی رکعت مغربہ و عشا میں۔
۴۴۵	نماز میں پہلی رکعت مغربہ و عشا میں۔	۴۴۴	نماز میں پہلی رکعت مغربہ و عشا میں۔
۴۴۶	نماز میں پہلی رکعت مغربہ و عشا میں۔	۴۴۵	نماز میں پہلی رکعت مغربہ و عشا میں۔
۴۴۷	نماز میں پہلی رکعت مغربہ و عشا میں۔	۴۴۶	نماز میں پہلی رکعت مغربہ و عشا میں۔
۴۴۸	نماز میں پہلی رکعت مغربہ و عشا میں۔	۴۴۷	نماز میں پہلی رکعت مغربہ و عشا میں۔
۴۴۹	نماز میں پہلی رکعت مغربہ و عشا میں۔	۴۴۸	نماز میں پہلی رکعت مغربہ و عشا میں۔
۴۵۰	نماز میں پہلی رکعت مغربہ و عشا میں۔	۴۴۹	نماز میں پہلی رکعت مغربہ و عشا میں۔

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و درائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و درائل
۴۲۸	امام کے پیچھے مقتدی کا پڑھنا۔ دلیل شافعی۔	۴۲۶	بل تباہ کی تکفیر۔ اختلاف میں خرابی۔
۴۳۰	دلیل حنفیہ۔	۴۲۷	رافضی اور جہمی اور قدری اور شیعہ اور خطابیہ کے
۴۳۹	مقتدی کا کان لٹا کر سنتا و خاموش رہنا۔	۴۲۸	پیچھے نماز۔
۴۴۰	خطبہ کے وقت چپ رہنا۔	۴۲۹	توضیح مترجم۔
۴۴۱	خطیب جب یا ایہا الذین امنوا صلوا علیہ و	۴۳۰	حنفی کا شائبہ کے پیچھے اور شافعی کا حنفی کے
۴۴۲	صلوا علیہما پڑھئے۔	۴۳۱	پیچھے نماز پڑھنا۔
۴۴۳	جو شخص منبر سے دو۔ ہو۔	۴۳۲	امام کا نماز میں طول دینا۔
۴۴۴	فرع نفل میں ہر آیت رمت پر سوال۔	۴۳۳	مرد و عورت کی جماعت۔
۴۴۵	و آیت عذاب پر پناہ مانگنا۔	۴۳۴	ایک مرد کے ساتھ دوسرے مرد کی نماز۔ دلیل حدیث سے
۴۴۶	باب امامت کا۔	۴۳۵	دو مردوں کا امام۔ دلیل حدیث سے۔ عورت
۴۴۷	امام و مقتدی کی نماز کے ارتباط کے شروط	۴۳۶	اور طفل کی اقتدا مردوں کو۔
۴۴۸	جماعت کے بارہ دین اقوال غلاما۔	۴۳۷	دلیل حدیث سے۔
۴۴۹	جماعت کن سے ساکت رہنی ہے۔	۴۳۸	طفل کی اقتدا طفل کو۔
۴۵۰	سنیت جماعت۔ دلیل حدیث سے۔	۴۳۹	کیفیت صف جبکہ مرد اور عورت اور لڑکے جمع ہوں
۴۵۱	جمعہ عیدین کی جماعت۔ تراویح کی۔ وتر کی	۴۴۰	دلیل حدیث سے۔
۴۵۲	رفعتان میں۔	۴۴۱	عورت مرد سے محاذی ہوئی نماز میں اور اُسے
۴۵۳	تعداد جماعت۔ جمعہ میں تعداد جماعت۔ مسجد	۴۴۲	اُسکی نیت کی تھی وقت امامت کے۔
۴۵۴	میں مکرر جماعت اذان و اقامت کے ساتھ۔	۴۴۳	عورت محاذیہ کی امامت کی نیت کے شروط۔
۴۵۵	مسجد محلہ و جامع۔ محلہ میں دو مسجد۔	۴۴۴	حنفی مشکل محاذی ہو۔
۴۵۶	فقہ کی مشغولی میں ترک جماعت۔	۴۴۵	عورتوں کا جماعت میں حاضر ہونا۔
۴۵۷	توضیح مترجم۔ امامت کے لیے اوڑھے۔	۴۴۶	نماز طہا سہ کے پیچھے معذور کی۔
۴۵۸	ایک ہی قسم کے چند شخص ہوں۔ دلیل حدیث	۴۴۷	نماز قاری کے پیچھے امی کے اور کپڑے والے کے
۴۵۹	مسافر و مقیم۔ گھر میں مہمان و صاحب خانہ۔	۴۴۸	پیچھے ننگے کے۔
۴۶۰	مالک مکان و کرایہ دار و مہمان۔ امام محلہ و اُسے	۴۴۹	نماز وضو والے کے پیچھے تیمم والے کے۔
۴۶۱	بستر آدمی۔	۴۵۰	نماز پیچھے سوزہ پر سج کرنے والے کے دونوں دونوں کی
۴۶۲	امی و گونگے۔ محلہ میں ایک ہی قابل امامت	۴۵۱	گھر سے کی نماز بیٹھے کے پیچھے۔ دلیل حدیث سے۔
۴۶۳	جبکہ امامت سے قوم کو نفرت و کراہیت۔	۴۵۲	اشارہ کرنے والے کی نماز۔ اشارہ کرنے والے کے پیچھے
۴۶۴	مکروہ و غیر جائز امامتوں کا بیان۔	۴۵۳	رکوع و سجود کرنے والے کی نماز پیچھے اشارہ کرنے والے کے
۴۶۵	غلام کا امام کرنا۔ وہ تقائی۔ فاسق۔ اندھ	۴۵۴	نماز فرض پیچھے نفل والے کے۔
۴۶۶	ترامی دلیل حدیث سے۔		

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۴۶۳	دلیل شافعی - دلیل حنفیہ -	۴۶۳	تشریحات بنا حدیث میں - خلیفہ بنانا -
۴۶۵	غازی نفل پیچھے فرض پڑھنے والے کے -	۴۶۴	اشارہ سے نماز کی حالت سے آگاہی -
"	امام محدث کے اقتدا - دلیل حدیث سے -	"	اشارات بقیہ نماز و سمود و سجد و تلاوت وغیرہ
۴۶۶	امی نے قاریوں اور امیوں کی امانت کی -	"	چار رکعت والی نماز میں امام کو حدیث اور خلیفہ
۴۶۷	قاری نے تمنا اور امی نے تمنا پڑھی -	"	کی لا علمی -
"	امام نے دو رکعت اول میں قراۃ کی پھر امی کو آگے کیا -	"	لاحق کو خلیفہ کیا -
۴۶۸	تشدید کی حالت میں امی کو آگے کیا -	"	امام محدث کا امانت پر ہونا - امام کے مسجد سے خارج
"	فروع مقیم کا مسافر کے ساتھ مقتدی ہونا -	"	ہونے سے پہلے کوئی خود آگے بڑھا -
"	مقیم نے عصر کی دو رکعت پڑھیں اور آفتاب	"	دو مرد آگے بڑھے - ایک ہی مقتدی - امام محدث
"	غروب ہوا پھر مسافر نے اگر اقتدا کی -	"	اور اسکی اقتدا - بعد خلیفہ کرے کے - خلیفہ کی صحت
"	اقتدا سبوت کی سبوت کو -	"	نماز کی شرط - مسافروں میں مسافر امام کو حدیث
"	لاحق کی لائق کے ساتھ اور انری ہوئی کی سوا کشتہ	"	اور خلیفہ مقیم مسافر خلیفہ کی نیت اقامت - حدیث
"	نیک کی اقتدا تھلے کے ساتھ - امام کے کپڑوں کے	"	کے شبہ سے امام کا مسجد سے نکلنا -
"	نیچے چھپی تصویریں یا انگوٹھی یا درم پر تصویریں	۴۷۰	غازی مصلی کا دشمن کے آجانے کے شبہ سے پھرنا -
"	اقتدا لگنا امام اصلی اور وہ خلیفہ نکلا - چار	"	حدیث کے شبہ سے خلیفہ بنایا -
"	مقاموں پر امام کی متابعت نہیں - لہذا اگر	"	نماز میں شبہ کہ بے وضو شروع کی -
"	امام نہ کرے تو اسکو مقتدی کرے -	"	مقامات مسجد کے حکم میں مرد و عورت کے لیے -
"	لاحق و سبوت و مدرک کی تفصیل -	"	جنگل میں مسجد کا حکم -
۴۶۹	احکام متعلق لائق و سبوت -	"	حالات حدیث میں امام آگے کی طرف بڑھا -
۴۷۰	امام اور قوم میں اختلاف تعداد رکعات میں -	"	منفرد کو گمان ہوا تو اسکی حد -
"	امام نے نماز پھیری اور اسی قوم نے اسکی اقتدا کی -	۴۷۱	جنوں کا احتدام یا غشی سے حدیث واقع ہوا -
۴۷۱	قوم میں ایک کو نین اور ایک کو چار کا یقین ہی	"	تہفہ سے - امام قزاق سے رک گیا - اور دوسرے
"	باقی قوم اور امام متروک میں -	"	کو مقدم کیا -
"	امام کو تین رکعت کا یقین اور ایک کو پورے ہونے کا -	۴۸۰	بعد تشدد حدیث - یا عمل منافی نماز -
"	ایک کو نقصان کا یقین اور امام اور باقیوں کو شک -	"	نماز میں تیمم والے نے پانی دیکھا -
"	امام پڑھا کر چلا گیا پھر بعض نے ظہر اور بعض نے عصر کا	"	امام تیمم سے مقتدی وضو سے پھر پانی دیکھا -
"	دعوے کیا -	"	مسافر نے تیمم سے نماز توڑ کر اشارہ سے پانی مانگا -
"	توضیح ترجمہ - بیان مانع اقتدا جیسے اقتدا صحیح نہیں ہوتی -	"	تیمم والے نے بعد تشدد میٹھا پانی دیکھا -
۴۷۲	باب نماز میں حدیث واقع ہونے کا - مقتدی کو حدیث	۴۸۱	موزہ کے مسح والے کی حدیث ختم بعد تشدد میٹھے
"	امام کو حدیث -	"	کے اور پانی -



صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۴۸۱	اسی طرح روزہ نکالنے کی سیسہ۔ امی نے قرات کی	۴۹۴	چھینک کا جواب نماز میں۔
۴۸۲	نگے نازی نے اس وقت کپڑا پایا۔ اشارہ واسطے کو قدرت رکوع سجود۔ فائزہ نماز یاد آئی۔	۴۹۵	ناز میں لقمہ غیر کو۔ توضیح مترجم۔
۴۸۳	بعد قدر تشہد امام قاری کو حدیث اور خلیفہ انی۔	۴۹۶	امام کو لقمہ۔
۴۸۴	ناز فجر میں آفتاب نکلا۔ ناز عیدین میں آفتاب چل گیا۔ ناز قضا اور وقت حرام۔	۴۹۷	نیت لقمہ۔ لقمہ دینے میں توقف۔
۴۸۵	ناز جمعہ دو وقت عصر۔ جبیرہ پر مسح اور اسکا اگنا۔ حسب عذر کا سقوط عذر۔	۴۹۸	امام کی حالت نسیان قرات۔
۴۸۶	ناباک کپڑے میں ناز اور پانی۔ باندی نماز آزاد۔	۴۹۹	ناز میں لا الہ الا اللہ و سبحان اللہ و الحمد کبر و غیر
۴۸۷	سجود سو من کوئی بات عارض۔	۵۰۰	گنا و دلائل خفیہ و شافعیہ۔
۴۸۸	سجود سو سے پہلے سلام اور کوئی بات عارض۔ بعد سلام بعد تہ تلوات یا قرات تشہد یاد ہوا۔	۵۰۱	توضیح مترجم۔ نازی لے دوسرے کا حکم مانا۔
۴۸۹	سلام کے بعد کعبہ صلائیہ پھر قضا میں سورہ یاد کیا۔	۵۰۲	قرآن مجید کے نظم کلام بقصد اشعار۔ ناز میں شعر
۴۹۰	دلیل امام ابو حنیفہ قیاسی۔	۵۰۳	یا خطبہ ناز میں فکر۔ شمار یا قرآن بقصد اطلاع ناز۔
۴۹۱	امام کو حدیث اور خلیفہ سبوق۔	۵۰۴	دلیل حدیث سے۔
۴۹۲	خاتبہ سبوق کا فقہ یا حدیث قصداً۔ عمدہ فقہ۔	۵۰۵	امام و بدون قعدہ اولی تیسری رکعت۔ مصلے کے
۴۹۳	امام کا یا حدیث بعد تشہد اور ناز سبوق۔	۵۰۶	سانے عورت و اسکا روکنا۔ جواب اذان ناز میں
۴۹۴	دلیل امام ابو حنیفہ و صاحبین۔	۵۰۷	ناز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر درود۔
۴۹۵	رکوع و سجود میں حدیث۔	۵۰۸	بان یا نغم و غیرہ کی عادت اور نماز۔
۴۹۶	حالت رکوع میں غلیف۔	۵۰۹	فارسی میں دعا و تسبیح۔
۴۹۷	امام محدث کے پیچھے سوائے طفل یا عورت کے دو سترے۔	۵۱۰	احرام کی حالت و لبیک نماز میں۔
۴۹۸	امام محدث کے پیچھے ایک باعث۔ امام نے ایک کو قمری لے دوسرے کو مقدم کیا۔ غلیف بدون نیت۔ مصلی کی ناسیر۔ باب مفسدات و مکروہات نماز کا۔	۵۱۱	ناز میں اذان۔ لاحول و لا قوۃ الا باللہ۔
۴۹۹	تفصیل کلام مضد نماز و غیر مفسد۔ دلیل امام شافعی۔	۵۱۲	آخر نماز میں تشہد بدو لنا اور سلام پھیر کر پڑھنا پھر
۵۰۰	دلیل خفیہ۔	۵۱۳	قبل نام سلام۔
۵۰۱	اعتبار سلام حالت نسیان و عمدہ۔	۵۱۴	ناحی و سورہ کی قبول رکوع میں یا وفرات کو آشکر کفر
۵۰۲	ناز میں رونا آہ کرنا۔	۵۱۵	مرض کی مشقت میں بسم اللہ۔
۵۰۳	حروف زوائد۔ اور ان کے ساتھ نظم نماز میں۔	۵۱۶	سوائے امام کے دوسرے کی دعا پرا آمین۔
۵۰۴	ناز میں تمخج۔ تریف تمخج۔ ناز میں چھینک و کار۔	۵۱۷	ظہر کی ایک رکعت پھر عصر میں یا نقل میں شروع۔
		۵۱۸	تنا مصلی و دخول باعث کے واسطے تکبیر۔
		۵۱۹	گھر سے تنا فرض پڑھ کر باعث کی اسی فرض میں نیت
		۵۲۰	ایک ناز میں شروع پھر بعد ایک رکعت کے اسی
		۵۲۱	ناز کا شروع۔
		۵۲۲	جابر رکعتی نماز کی تکبیل پر سلام پھر سو دو بارہ نماز۔
		۵۲۳	توضیح مترجم۔ منہج کے قعدہ اول کمال تکبیل سلام اور

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۵۰۱	مغرب کی دو رکعت پر سلام و از سر نو شروع۔	۵۰۹	تکبیرات زواید میں اٹھ اٹھانا۔
۵۰۲	بعد ایک رکعت مغرب شبہ تکبیر تحریمہ و از سر نو شروع۔	۵۱۰	تکبیرات زواید میں ایک رکن کے برابر ٹھہرنا۔
۵۰۳	قرآن سے دیکھ کر قرات۔	۵۱۱	شرکاء کھلی۔ نجاست مانعہ کے ساتھ۔
۵۰۴	ناز میں دوسری کتاب پر نظر اور اسکا مطلب۔	۵۱۲	سے ہوئے دوسرے کپڑے پر جبکا استرخیس پر نماز
۵۰۵	عورت مصلیٰ کے سامنے۔ دلیل حدیث سے۔	۵۱۳	دل سے مرتد ہونا۔ مجنون ہو جانا۔ غشی۔ ہر وجہ
۵۰۶	توضیح مترجم۔ نازی کے آگے گزرنا۔	۵۱۴	غسل۔ رکن چھوڑنا بغیر قضا۔
۵۰۷	دلیل حدیث سے۔ حد مرور۔	۵۱۵	شرعاً چھوڑنا بے عذر۔ امام سے پہلے سر اٹھانا۔
۵۰۸	چہو ترہ پر نماز اور آگے سے گذرنا والا۔ شروع۔	۵۱۶	بعد نہ فرد ہونے کے مسبوق کی متابعت امام
۵۰۹	دلیل حدیث سے۔ مقدار شروع۔ دلیل حدیث	۵۱۷	بعد سلام سجدہ صلوٰۃ یا تلاوت یاد کر کے قضا کر کے
۵۱۰	سے۔ توضیح مترجم۔	۵۱۸	فسدہ چھوڑنا۔ خواب میں رکن۔
۵۱۱	سترہ سے قرب و مقابلہ۔ سترہ امام کا مقتدی کے واسطے	۵۱۹	مسبوق کے درمیان نماز امام کا تہنہ وغیرہ۔
۵۱۲	دلیل حدیث سے۔ سترہ کا لانا۔ گزرنے والے کے	۵۲۰	قرأت مفسدہ نماز لانا۔
۵۱۳	منع کرنا۔ دلیل حدیث سے۔	۵۲۱	فصل نماز کے مکروہات کی۔
۵۱۴	بقیہ مفسدات نماز و تعریف عمل کثیر۔	۵۲۲	کپڑے یا جسم کے ساتھ کھیل۔
۵۱۵	ناز میں کھانا پینا۔ دستوں کے درمیان طعام۔	۵۲۳	دلیل حدیث سے۔
۵۱۶	دانتوں کا خون۔ تل کا منہ میں ڈالنا۔ شکر منہ	۵۲۴	کنکریاں لوٹنا۔ انگلی جھکانا۔
۵۱۷	میں۔ چراغ کی بجی۔ منہ بھرتی باکم۔	۵۲۵	دلیل حدیث سے۔ کو کھ پر اٹھ۔
۵۱۸	ناز میں چلنا۔ رفع الیدین سے نماز۔ سواری کا	۵۲۶	دلیل حدیث سے۔ گردن موڑنا۔ دلیل حدیث سے۔
۵۱۹	چالوز چلانا۔	۵۲۷	دامین بائیں نظر کرنا گوشہ آنکھ سے۔ دلیل حدیث سے۔
۵۲۰	قدرت والے کا رخ و سینہ جانب قبلہ سے پھیرنا۔	۵۲۸	افعال کرنا یعنی کتے کی جلیک۔ اٹھ بچانا۔ نوبت قیام۔
۵۲۱	بے عذر امام سے آگے۔	۵۲۹	زبان سے سلام کا جواب۔ قسم کھانی کہ فلاں سے
۵۲۲	اپنے گرد اگر مصلیٰ نے خطا کھینی۔ مغرب میں امام	۵۳۰	کلام نکر و نگا اور سلام کیا۔
۵۲۳	جو غشی رکعت کے لیے کھڑا ہوا اور مقتدی کی متابعت	۵۳۱	اٹھ سے جواب سلام۔ مصافحہ۔ توضیح مترجم۔
۵۲۴	عورت نماز میں اور بچے نے دودھ چوسا۔	۵۳۲	چار زانو میٹک۔ دلیل۔
۵۲۵	عورت نمازی کے شوہر نے اسکی رانوں میں غصہ ٹھال	۵۳۳	بالوں کا جوڑا۔ دلیل حدیث سے۔ کپڑا چٹنا۔
۵۲۶	داخل کیا۔ مرد نے عورت کا بوسہ لیا۔	۵۳۴	کپڑا جھٹکنا۔ پیشانی کی خاک دھونے۔ پینا۔
۵۲۷	عورت نے بوسہ لیا۔	۵۳۵	بے قاعدہ کپڑا لٹکانا۔ ننگے سر نماز۔ قیص ہوتے
۵۲۸	مطلقہ حبیبہ کی فرج کو دیکھا۔	۵۳۶	خالی ہاتھ۔
۵۲۹	ناز میں دو رکوع اور تین سجدہ یا زائد۔ پوری	۵۳۷	برنس ہین کر۔ کھینچون تک استہین چڑھا کر۔
۵۳۰	ناز سے پوری رکعت زائد۔	۵۳۸	ایک ہی کپڑے میں۔

صفحہ	ابواب وفصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب وفصول و مسائل و دلائل
۵۱۳	تواضع مترجم۔ سرکایچ کھلا اور کنارہ عمار۔ ذلیل کپڑوں میں۔	۵۱۹	تہنا صف کے پیچھے کھڑا ہونا۔
۵۱۴	کمر باندھ کر۔ لباس سب مرد و عورت نمازی کو۔	۵۲۰	فرائض میں سورہ کی تکرار۔ آیت کی نفل میں۔
۵۱۵	جائی آنا۔ حضور طعام اور پیشاب و پاؤں کی حث۔	۵۲۱	جمعہ کی نماز اور سر یہ میں سجدہ کی سورت۔
۵۱۶	ٹوپی گری۔ کھانا پینا۔ عمل کثیر کی توضیح تفصیل اقول۔	۵۲۲	سجدہ میں گھٹنے سے چلے ہاتھ۔ اٹھتے وقت پہلے گھٹنے۔
۵۱۷	امام مسجد میں اور سجدہ طاق میں۔ طاق میں کھڑا ہونا۔	۵۲۳	امام سے پہلے رکوع و سجود اور اٹھنا۔ ہر امین و
۵۱۸	امام تہاد و کان پر۔	۵۲۴	بسماء۔ رکوع میں قرات تمام کرنا۔ پورے انتقال
۵۱۹	قوم دوکان پر امام نیچے۔ پیچھے بات کرنے والے	۵۲۵	کے بعد کبیر۔ عصا پر ٹیک۔ طفل کو اٹھانے۔
۵۲۰	مرد کے پیچھے۔	۵۲۶	عمار کے پیچ پر۔ عمارہ سر سے زمین پر۔ خاک سے
۵۲۱	ذلیل حدیث سے۔ سامنے قرآن دکھایا ملوار۔	۵۲۷	بچنے کو آستین پر سجدہ۔ گرمی سے بچنے کو۔ سجدہ
۵۲۲	تصویر والے بچھوٹے پر۔ تصویر پر سجدہ۔	۵۲۸	میں پاؤں ڈھکنا۔ دھارے جنت و پناہ و دوزخ
۵۲۳	سر کے اوپر تصویر جھپٹ میں لگی لٹکی۔ سامنے	۵۲۹	ہر ایک قدم پر راحت۔ خوشبو سونگھنا۔ قبلہ سے
۵۲۴	دائیں بائیں۔	۵۳۰	نکلیاں منحن۔ کبیر کی محبت پر نماز۔ مسجد میں
۵۲۵	ذلیل حدیث سے۔ بہت چھوٹی تصویر۔ سرکشی۔	۵۳۱	بیکر مقرر کرنا۔ آدمی کے منہ کی طرف نماز۔
۵۲۶	سرکشی۔ موم جی و چراغ کی طرف۔ بڑے تکیے	۵۳۲	رکوع اور کسی کا انتظار۔ منہ میں دنیا و دہم۔
۵۲۷	یا بچھوٹے پر تصویر۔	۵۳۳	ہاتھ میں مال۔ سامنے سناست غلیظ۔ چند قدم
۵۲۸	کھڑے تکیے پر تصویر۔ مدارج مقام تصویر۔ تصویر	۵۳۴	اٹھرتے چلنا۔ رکوع میں گھٹنے پر اور سجدہ میں
۵۲۹	والا کپڑا چنکر۔	۵۳۵	ترین پر ہاتھ نہ رکھنا۔ امام کے پیچھے قرات۔
۵۳۰	حکم نماز مع کراہت۔ تصاویر درخت و پھول فروع	۵۳۶	سر ڈالنا یا اوپر کھینچنا۔ رائون میں سپٹ طمانا۔
۵۳۱	مکانات میں تصویر۔ تصویر والا کپڑا بچنا۔	۵۳۷	بغیر امام صف میں کھڑے ہونا۔ امام کی جلدی۔
۵۳۲	امام کے بدن پر تصویر۔ تصویر بنانے پر اجرت۔	۵۳۸	اکھسی مچھرا لکنا۔ ترکش و کمان وغیرہ لٹکا کر۔
۵۳۳	رنگ دار تصویر کا گھر گرانے والے کا حکم۔ قبر کی طرف	۵۳۹	زمین مخصوص میں نماز۔ کراہت تحریمی سے جو نماز ہم
۵۳۴	نماز سانپ بچھو کی طرف۔ ذلیل حدیث سے۔	۵۴۰	نماز قطع کرنا۔ نماز بہ نیت خصومت۔
۵۳۵	گھر کے سانپوں کا مارنا۔	۵۴۱	فصل۔ احکام قبلہ و طہارت و مساجد کے متعلق
۵۳۶	شبیج اور آبنون کا شمار ہاتھ سے۔ زبان سے۔	۵۴۲	فرج کے ساتھ علاء میں قبلہ کا سامنا۔ ذلیل حدیث
۵۳۷	لکڑی وغیرہ کا شمار دانہ جسکو شبیج کہتے ہیں لٹکا رکھنا۔	۵۴۳	سے پیٹھ کرنا۔
۵۳۸	انکڑائی لینا۔ پیشاب پاؤں نہ روکنا۔ نکھٹا جھلنا۔	۵۴۴	فہرہ و پیشاب و پاؤں نہ روکنا اور یاد کر کے تعظیم کے
۵۳۹	کھانا کھنا کھانا۔ کھوکنا۔ رکوع و سجود سے	۵۴۵	لے بھرا۔
۵۴۰	اٹھنے و دوڑنے سجدوں کے درمیان طہانیت	۵۴۶	صغیر بچ کو قبلہ۔ و پیشاب پاؤں نہ کرنا خواہ بیوی یا
۵۴۱	بھوڑنا صف والے کھڑے ایک بیٹھا و بالعکس۔	۵۴۷	باندھ سویرج کے سامنے شریک۔ ہوا کی طرف۔
۵۴۲		۵۴۸	مسجد کی محبت پر جماع۔ بول و بزار۔ اعتکاف میں

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۵۳۷	قنوت آسمان پر چھنا۔	۵۳۷	مسجد پر چڑھنا۔ جنب اور مسجد کی حجت۔ گھر میں نماز کی جگہ اور اسکی حجت پر پیشاب۔
۵۳۸	شافعی المذہب کی اقتدا فرمین۔	۵۳۸	جوڑے راستوں کی مسجد میں۔ مصلایں عید و قسطن۔
۵۳۹	باب نوافل نماز کا۔	۵۳۹	جنائزہ میں حائض و جنب نماز مسجد کا حکم۔
۵۴۰	سنت مؤکدہ۔ سنت قبل فجر۔	۵۴۰	دروازہ مسجد کا بند کرنا۔ مسجد میں نقش۔ توشیح ترجمہ قرآن شریف پر سونا و نقش۔ ستولی اور مال و نفق۔
۵۴۱	قبل ظہر۔ بعد ظہر۔ قبل عصر۔	۵۴۱	انفصایت مساجد علی الترتیب۔ مسجد میں سوال۔
۵۴۲	بعد مغرب۔ قبل عشا۔ و بعد عشا۔	۵۴۲	گم شدہ جانور کا پتہ ڈھونڈنا۔ اشعار۔ آواز بلند کرنا۔
۵۴۳	قبل ظہر کے سنت میں سلام۔	۵۴۳	وضو۔ درخت لگانا۔ کنواں۔ کھانا۔ سونا پیاز وغیرہ بد بودار کھا کر جانا۔ سباح بائین۔
۵۴۴	نوافل روز۔ نوافل شب۔ دلیل۔	۵۴۴	کسی کو اسکی جگہ سے اٹھانا۔ دو مسجد کو ایک کرنا۔ مسجد میں جھونچہ جانوروں کے۔
۵۴۵	جاشت کی نماز۔	۵۴۵	محراب و دیوار مسجد پر لکھنا۔
۵۴۶	نماز تراویح۔ فروع۔ طلوع فجر کے ادا سے فرض تک کلام۔	۵۴۶	مصلے میں نام الہی۔ رقعہ دعا دروازہ پر۔
۵۴۷	طول قیام۔ رکعت سجود۔ تینہ الوضو۔	۵۴۷	مسجد میں کلی اور وضو۔ دیوار و بوریہ زمین مسجد پر تھوکنا پائون پوچھنا۔
۵۴۸	دو گانہ وقت سفر۔ دو گانہ واپسی۔ نماز استخارہ۔	۵۴۸	قدیم کنوین کو چھوڑ کر نیا کنواں۔
۵۴۹	صلوۃ التسبیح۔ دعا کے استخارہ۔	۵۴۹	راستہ بنانا۔ مسجد میں سینا و لکھنا۔ پڑھانا۔
۵۵۰	اوقات نوافل۔ بعد سنت و فروع چار گانہ قبل ظہر کے خرید و فروخت میں مشغولی چار رکعت نفل میں بعد دو گانہ قعدہ۔	۵۵۰	احاطہ میں مسجد۔ مسجد کا چراغ۔ بانی مسجد کا حق بغیر نماز کے بیٹھنا۔
۵۵۱	فصل بیان قنوت میں۔ فرض میں قنوت۔	۵۵۱	باب و ترکی نماز کے بیان میں۔
۵۵۲	دلائل۔ صفت قنوت۔ قدر قنوت۔	۵۵۲	دلیل حنفیہ۔ وقت نماز وتر۔
۵۵۳	نوافل میں قنوت۔ نوافل میں شروع کر کے ٹوڑنا۔	۵۵۳	تعداد رکعات وتر۔ دلیل حدیث سے۔
۵۵۴	چار رکعت نفل شروع کیں اور بعد اوسے کے بعد توڑین۔	۵۵۴	دعا کے قنوت کی رکعت و مقام۔ دلیل شافعیہ۔
۵۵۵	چار رکعت نفل شروع کر کے قبل شروع شفع ثانی کے توڑی۔	۵۵۵	دلیل حنفیہ۔
۵۵۶	سنت قبل ظہر کے احکام۔	۵۵۶	وتر کی ہر رکعت کی قنوت۔
۵۵۷	چار رکعت نفل شروع کیں اور قنوت کسی رکعت میں نہ کی اسکی تفصیل۔	۵۵۷	دعا کے قنوت کے واسطے تکبیر و رفع یدین۔
۵۵۸	اول دو رکعت میں پڑھا۔ آخری دو رکعت میں۔	۵۵۸	دلیل حدیث سے۔
۵۵۹	دو اول اور ایک آخری میں۔ پچھلے دو میں اور ایک اول میں ایک اول و آخری میں۔	۵۵۹	نماز فجر میں قنوت۔
۵۶۰	ایک رکعت میں دو اول میں سے دو آخری میں۔		

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۵۵۷	سے ایک میں۔	۵۶۵	نماز فرض تنہا شروع کی پھر قیامت۔
۵۵۸	بیان فرضیت قرائت کل نوافل میں۔	۵۶۶	ظہر کی ایک رکعت پڑھ لی اور شروع جماعت۔ مراد اقامت
۵۵۹	نفل بیٹھکر۔ دلیل حدیث سے۔	۵۶۷	ظہر کی تین رکعت پڑھ چکا۔ جماعت میں داخل ہونے کی صورت۔
۵۶۰	کیفیت قنود۔ کھڑے شروع اور بیٹھکر تمام۔	۵۶۸	تنہا نماز پڑھ کر جماعت میں داخل ہونا۔ فجر کی ایک رکعت کے بعد جماعت۔
۵۶۱	سواری پر نماز۔ دلیل حدیث سے۔	۵۶۹	بعد اذان کے مسجد سے نکلنا۔ دلیل حدیث سے۔
۵۶۲	سواری سے نماز میں اترنا۔ فروع۔ جانور پر نماز میں جس جانور بانگا۔ فرض و نفل کی نیت ایک ساتھ۔	۵۷۰	جماعت فجر کے وقت سنت فجر۔
۵۶۳	دور رکعت بے وضو یا بے قرائت کے نذر۔	۵۷۱	جماعت ظہر و سنت قبل ظہر۔
۵۶۴	عبادت کی خاص مقام پر نیت اور ادب کا سہ دیگر۔	۵۷۲	افضل۔ تمام سنتوں و نفلوں کا۔
۵۶۵	عورت کا کسی وقت میں روزہ یا نماز کے نذر کرنا اور حالتہ ہونا۔	۵۷۳	سنت فجر کا فوت ہونا۔ دلیل حدیث سے وقت نقصان سنت فجر۔
۵۶۶	فصل فی قیام رمضان کی۔ تعداد رکعات۔	۵۷۴	ظہر کی ایک رکعت جماعت سے۔
۵۶۷	جماعت تراویح۔ دلیل۔	۵۷۵	بعد جماعت مسجد میں آنے والے کی نفل۔
۵۶۸	دو ترویج کے درمیان بیٹھنا۔ وقت تراویح قدر قرائت۔	۵۷۶	سنت فجر و ظہر کی فضیلت۔ تنہا نماز پڑھنے والے کی سنتیں۔
۵۶۹	رمضان و جماعت وتر۔ فروع۔ امام کا شروع و میں لین۔	۵۷۷	امام کو رکوع میں پانا۔ امام کو قیام میں پایا اور رکوع میں نہ گیا۔ دلیل قیاس سے۔ امام سے پہلے رکوع۔
۵۷۰	بہن مسجد میں نہ ہو۔ درست خوان و خوشخوان۔	۵۷۸	دلیل قیاس سے۔ فروع۔ امام رکوع میں اور کبیرہ امام سے پہلے سر اٹھایا۔ امام کے دوسرے سجدہ کے گھٹنے سے سجدہ۔
۵۷۱	ادب پر امام حافظ۔ ایک مسجد میں دو بار تراویح۔	۵۷۹	مفتدی کی تین شیخ سے پہلے امام نے سر اٹھایا۔
۵۷۲	دو مسجدوں میں ایک امام کی تراویح۔ مقتدیوں کی تراویح میں دو امام۔ تراویح کی قنات۔	۵۸۰	نماز عید میں امام کو رکوع میں پایا۔ امام سے پہلے سلام۔ امام نے قنوت چھوڑا۔
۵۷۳	بعد وتر کسی دو گانہ کی یاد۔ رکعات میں شجرہ۔	۵۸۱	کافر کو نماز جماعت میں۔ باب فائتہ نازون کی قنات
۵۷۴	فرض تنہا و تراویح میں شرکت۔ تراویح نہ پائی اور وتر میں افتدا۔	۵۸۲	وقت قنات کے فائتہ۔ ترتیب درمیان قرائت و فرض وقت۔
۵۷۵	دو ترویج قنوت اور وتر کی جماعت۔ تراویح میں نیت۔	۵۸۳	دلیل حدیث سے۔ نماز فائتہ اور خوف فوت وقت
۵۷۶	چھوٹا ختم۔ تراویح بیٹھکر۔ امام بیٹھا اور مفتدی کھڑے۔	۵۸۴	حالت جنون کی فائتہ۔ مار الکفر کے مسلمان کی فائتہ
۵۷۷	ایک سلام سے چار رکعت اور قعدہ درمیانی نداد۔ قدر قنوت بیٹھا۔		
۵۷۸	جبہ یا اکٹھ ایک سلام سے اور ہر دو گانہ میں قعدہ۔		
۵۷۹	کل تراویح ایک سلام سے۔ مفتدی رکوع کے وقت شریک ہوتا ہے۔		
۵۸۰	دو گانہ فوت شدہ۔ باب فلیضہ بانی کے بیان میں۔		



صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۵۷۷	حالت بیوشی کی۔ مریض کی۔ مسافر کا۔	۵۷۷	حالت بیوشی کی۔ مریض کی۔ مسافر کا۔
"	بگمان و ضو ظہر عصر با وضو پڑھی بعدہ یاد آیا۔	"	بگمان و ضو ظہر عصر با وضو پڑھی بعدہ یاد آیا۔
"	قضا سے فروع جمعہ۔	"	قضا سے فروع جمعہ۔
"	تنگی وقت میں قضا۔ عود ترتیب۔	"	تنگی وقت میں قضا۔ عود ترتیب۔
"	کئی نمازین فوت ہوئیں۔ دلیل حدیث سے۔	"	کئی نمازین فوت ہوئیں۔ دلیل حدیث سے۔
۵۷۸	سقوط ترتیب۔ حد کثرت فوائت جس سے ترتیب	۵۷۸	سقوط ترتیب۔ حد کثرت فوائت جس سے ترتیب
"	ساقط ہوتی ہے۔	"	ساقط ہوتی ہے۔
"	قدیمہ و جدیدہ قضا میں جمع ہوئیں۔	"	قدیمہ و جدیدہ قضا میں جمع ہوئیں۔
۵۷۹	قضا و ن میں سے بعض کو ادا کیا کہ چھ سے کم رہیں	۵۷۹	قضا و ن میں سے بعض کو ادا کیا کہ چھ سے کم رہیں
"	عصر کی نماز اور قضا سے ظہر یاد۔	"	عصر کی نماز اور قضا سے ظہر یاد۔
۵۸۰	دلائل۔	۵۸۰	دلائل۔
۵۸۱	نماز فجر میں قضا سے و تر یاد۔	۵۸۱	نماز فجر میں قضا سے و تر یاد۔
"	نماز عشا پڑھ کر وضو کیا پھر سنت دو تر پڑھا۔ اب	"	نماز عشا پڑھ کر وضو کیا پھر سنت دو تر پڑھا۔ اب
"	ظاہر ہوا کہ عشا بے وضو پڑھی۔ فروع۔	"	ظاہر ہوا کہ عشا بے وضو پڑھی۔ فروع۔
"	ایک روز کی ظہر اور ایک روز کی عصر اور ایک روز	"	ایک روز کی ظہر اور ایک روز کی عصر اور ایک روز
"	کی مغرب قضا اور ترتیب یاد نہیں۔	"	کی مغرب قضا اور ترتیب یاد نہیں۔
"	یاد نہیں کہ کون قضا ہوئی۔ عصر کی نماز میں آفتاب	"	یاد نہیں کہ کون قضا ہوئی۔ عصر کی نماز میں آفتاب
"	غروب اور دوسرے کی افتاد اسوقت۔	"	غروب اور دوسرے کی افتاد اسوقت۔
"	شافعی المذہب کی نمازین فوت ہوئیں اور حنفی المذہب	"	شافعی المذہب کی نمازین فوت ہوئیں اور حنفی المذہب
"	ہو کر ادا۔	"	ہو کر ادا۔
"	جو پہونچے تک نیم کے جواز اور وتر میں ایک رکعت	"	جو پہونچے تک نیم کے جواز اور وتر میں ایک رکعت
"	کا قائل ہوا اور اسکے مطابق عمل کیا گیا پھر کہیںوں	"	کا قائل ہوا اور اسکے مطابق عمل کیا گیا پھر کہیںوں
"	تک نیم اور وتر میں رکعت کا قائل ہوا۔	"	تک نیم اور وتر میں رکعت کا قائل ہوا۔
"	دار الکفر میں ایمان لایا اور روزہ و نماز وغیرہ	"	دار الکفر میں ایمان لایا اور روزہ و نماز وغیرہ
"	شرائع سے بے خبر۔	"	شرائع سے بے خبر۔
"	شرعیات پہونچانے میں تعداد کافی۔	"	شرعیات پہونچانے میں تعداد کافی۔
۵۸۲	بدون قضا قضا سے عمری۔	۵۸۲	بدون قضا قضا سے عمری۔
"	نماز قضا گھر و ن میں۔ دوسرے سے اپنی نماز	"	نماز قضا گھر و ن میں۔ دوسرے سے اپنی نماز
"	قضا پڑھوانا۔ قضا کا وقت یاد کرنا۔ عیال	"	قضا پڑھوانا۔ قضا کا وقت یاد کرنا۔ عیال
"	کے واسطے کمائی کی کوشش کا عذر۔ عید و تلاوت	"	کے واسطے کمائی کی کوشش کا عذر۔ عید و تلاوت
۵۸۳	وندر مطلق و قضا سے رمضان کی ادا کا وقت مال	۵۸۳	وندر مطلق و قضا سے رمضان کی ادا کا وقت مال
"	میراث سے کفارہ و فوائت و مقدار کفارہ۔ شیخ	"	میراث سے کفارہ و فوائت و مقدار کفارہ۔ شیخ
"	نائی کا صدقہ نادر دینا۔ کسی نماز میں رکن یا کوئی	"	نائی کا صدقہ نادر دینا۔ کسی نماز میں رکن یا کوئی
"	نماز بھولا اور وہ نماز یاد نہیں۔ عید نماز چھوڑنے والا۔	"	نماز بھولا اور وہ نماز یاد نہیں۔ عید نماز چھوڑنے والا۔
"	دو روز کی ظہر کی قضا میں یقین سنت۔	"	دو روز کی ظہر کی قضا میں یقین سنت۔
۵۸۴	فوائت کثیرہ اور مختلف رمضان کے روزوں	۵۸۴	فوائت کثیرہ اور مختلف رمضان کے روزوں
"	کی قضا کا طریق مسافر کا ایک دو تک مغرب میں قصر	"	کی قضا کا طریق مسافر کا ایک دو تک مغرب میں قصر
"	جمعہ کے روز ظہر گھر میں۔ ایک طفل بعد نماز عشا	"	جمعہ کے روز ظہر گھر میں۔ ایک طفل بعد نماز عشا
"	سو یا اور بعد فجر کے بیدار ہوا تو اسکو احتلام تھا	"	سو یا اور بعد فجر کے بیدار ہوا تو اسکو احتلام تھا
"	لڑکی قبل طلوع فجر کے حائضہ ہوئی۔ بعد طلوع فجر کے	"	لڑکی قبل طلوع فجر کے حائضہ ہوئی۔ بعد طلوع فجر کے
"	جاگی اور اسوقت اسکو حیض ظاہر ہوا۔	"	جاگی اور اسوقت اسکو حیض ظاہر ہوا۔
"	قضا میں جب وحقاے قرات۔	"	قضا میں جب وحقاے قرات۔
۵۸۵	باب سو کے سجدوں کا۔	۵۸۵	باب سو کے سجدوں کا۔
"	شرط وجوب سجدہ۔ تعداد سجدہ وقت سجدہ۔ تشہد	"	شرط وجوب سجدہ۔ تعداد سجدہ وقت سجدہ۔ تشہد
"	وسلام بعد سجدہ۔ دلیل شافعی حدیث سے دلیل	"	وسلام بعد سجدہ۔ دلیل شافعی حدیث سے دلیل
"	حنفیہ حدیث سے۔	"	حنفیہ حدیث سے۔
۵۸۶	توضیح ترجم۔ تعداد سلام بعد سجدہ سو۔	۵۸۶	توضیح ترجم۔ تعداد سلام بعد سجدہ سو۔
۵۸۷	درود دعا کا مقام۔ دلیل وجوب سجدہ سو۔	۵۸۷	درود دعا کا مقام۔ دلیل وجوب سجدہ سو۔
۵۸۸	تفصیل سو۔	۵۸۸	تفصیل سو۔
۵۸۹	فروع۔ ترک تکبیر رکوع بعد تکبیرات عیدین دوسری	۵۸۹	فروع۔ ترک تکبیر رکوع بعد تکبیرات عیدین دوسری
"	رکعت میں تکبیرات عیدین کا چھوڑنا۔ بڑھانا۔	"	رکعت میں تکبیرات عیدین کا چھوڑنا۔ بڑھانا۔
"	بے موقع لانا۔ سلام بائیں جانب۔ رکوع سے	"	بے موقع لانا۔ سلام بائیں جانب۔ رکوع سے
"	قوم چھوڑنا۔ ایک سجدہ کے بعد سیدھا بیٹھا ترک	"	قوم چھوڑنا۔ ایک سجدہ کے بعد سیدھا بیٹھا ترک
"	مقتدل ارکان۔ نمازی سجدہ بھولا اور اسکی	"	مقتدل ارکان۔ نمازی سجدہ بھولا اور اسکی
"	ادامین تاخیر۔	"	ادامین تاخیر۔
"	تیسری رکعت کے لیے کھڑے ہونے میں تاخیر۔	"	تیسری رکعت کے لیے کھڑے ہونے میں تاخیر۔
"	قرات میں تاخیر۔ فرض کی دوا دل اور نفل کی کھ	"	قرات میں تاخیر۔ فرض کی دوا دل اور نفل کی کھ
"	فاتحہ چھوڑی۔ فاتحہ سے ایک آیت چھوڑنا۔ فاتحہ کو پڑھ	"	فاتحہ چھوڑی۔ فاتحہ سے ایک آیت چھوڑنا۔ فاتحہ کو پڑھ
"	پر مگر کیا۔ سورہ میں ایک بھی حرف پڑھ کر فاتحہ پڑھی	"	پر مگر کیا۔ سورہ میں ایک بھی حرف پڑھ کر فاتحہ پڑھی
"	بعد فاتحہ ایک بڑی آیت یا تین چھوٹی آیات چھوڑنے	"	بعد فاتحہ ایک بڑی آیت یا تین چھوٹی آیات چھوڑنے

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
	بارکوت میں یاد کیا۔ قرآن کو رکوع یا سجود یا قومہ یا جلسہ یا تشہد میں پڑھا۔ آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ میں تاخیر۔ فرض کی پچھلیوں میں فاتحہ مکرر یا فاتحہ مع سورہ۔ تشہد کل یا بعض چھوڑا۔ قیام میں قبل قرات یا بعد قرات تشہد۔ رکوع و سجود و قومہ میں تشہد آخری رکعتوں میں تشہد۔ قعدہ میں فاتحہ سجا تشہد قعدہ اولیٰ میں تشہد مکرر۔ تشہد پڑھنا بھول کر سلام۔		منزب کی دو رکعت گمان تکمیل سلام پھیرا پڑا کر کے از سر نو تین رکعات۔
۵۸۸	سجاسے رکوع سجدہ یا برعکس۔ دو رکوع یا تین سجدہ ایک رکعت میں ایک سجدہ بھولا اور دوسرے میں یاد آیا سجدہ سو فرض و نفل و جمعہ و عیدین میں۔	۵۹۶	آخری قعدہ و تشہد سے خارج ہو کر شک۔ بعد سلام نماز سے باہر نظر و عصر میں شک۔
	سو امام۔ مقتدی مسبوق اور امام کو سو۔ سو مقتدی۔ مقتدی لاحق کا حکم سو میں۔ مقتدی مسبوق کو سو۔ مقتدی تقیم کو سو۔	۵۹۷	نماز فجر میں شک۔ سجدہ میں اول و دوم رکعت میں شک چار رکعت والی میں شک۔ شک کی حالت میں تفکر نماز میں حدث یا مسح سر نہ کرنے کا گمان۔
۵۸۹	امام کو نماز خوف میں سو۔ امام کو بعد سو کے حدث اور خلیفہ مسبوق۔ قعدہ آؤ کو بھول کر اٹھنے لگا کہ یاد ہوا قعدہ اخیرہ کو بھول کر اٹھا اور یاد آیا۔ نہ یاد آیا۔ قعدہ اخیرہ کے بعد بھول کر اٹھا۔	۵۹۸	رکن ادا کیا اور تکبیر تحریمہ میں شک۔ حدث کیا کہ نہیں بچا ست کپڑے کو بوجھ کر کہ نہیں۔ سر کا مسح کیا تھا کہ نہیں۔ یتیم و مسافر ہونے میں شک۔ امام کو دوسری رکعت کے دوسرے سجدہ میں شک۔ ہوا کہ ایک ہوئی یا دو یا تیسری و چوتھی میں شک۔ سفند یون کو دیکھا۔
۵۹۰	نمازی لے سلام پھیرا اور اس پر سجدہ دسویں اور دسویں نے اقتدا کی۔		بعد سلام نظر کو مرد عادل سے خبر دی کہ تین رکعت پڑھیں۔ امام کو شک اور دو عادل کی خبر۔ امام و قومہ میں اختلاف۔
۵۹۱	دلیل قیاسی۔		باب رخص کی نماز کا۔ قیام سے عاجز۔
	بعض قطع نماز سلام پھیرا اور اس پر سو ہی۔	۵۹۹	دلیل حدیث سے۔ رکوع و سجود سے عاجز بیٹھے و اشارہ سے نماز پڑھنے کا طریق۔
۵۹۲	فروع۔ نماز عشاء میں سو اور آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ نہ کیا اور ایک رکعت کا سجدہ نمازی چھوڑ کر سلام پھیرا۔		مریض کے سجدہ کے واسطے کوئی چیز اوپنی کرنا۔
	سجدہ سو میں سو۔ ایک نماز میں کئی سو۔		دلیل حدیث سے۔
	رات کی نماز نفل و سنت کی امامت اور قرات چیکے و تر و تراویح میں جبر چھوڑا۔		پیشانی پر کوئی چیز رکھ لی۔ سجدہ کرنے کی قوت مگر پیشانی پر زخم۔
	امام کو سو پھر حدث اور خلیفہ کو بھی سو۔		لیٹ کر نماز۔ اور اس کا طریق۔
	خلیفہ کا سو امام پر۔ امام اول کو بعد خلیفہ کرنے کے سو		دلیل حدیث سے۔
	نظر کا سلام پھیرا پھر یاد ہوا کہ سجدہ نمازی باقی ہے	۶۰۰	گروٹ پر لیٹا۔ اشارہ سے عاجز آنکھ اور دل اور ابرو سے اشارہ۔
	احد از سر لاچار رکعت پڑھیں۔	۶۰۱	عجز کی مدت۔ اس کا تخمینہ۔ تو صبح شریف۔

صفحہ	ابواب و تفصیل و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و تفصیل و مسائل و دلائل
۶۰۳	فیام پر قدرت نہ رکوع سجود پر۔	۶۰۳	فیام پر قدرت نہ رکوع سجود پر۔
۶۰۴	تندرست نہ کچھ نماز کھڑے کھڑے پھر بجا ہو گیا۔	۶۰۴	تندرست نہ کچھ نماز کھڑے کھڑے پھر بجا ہو گیا۔
۶۰۵	بجاری میں بیٹھے پڑھتا تھا کہ تندرست ہو گیا۔	۶۰۵	بجاری میں بیٹھے پڑھتا تھا کہ تندرست ہو گیا۔
۶۰۶	کچھ نماز اشارہ سے پڑھی پھر تدار ہو گیا رکوع و سجود پر۔	۶۰۶	کچھ نماز اشارہ سے پڑھی پھر تدار ہو گیا رکوع و سجود پر۔
۶۰۷	نفل کھڑے ہو کر شروع کی اور ٹھک گیا بے حد پڑھا۔	۶۰۷	نفل کھڑے ہو کر شروع کی اور ٹھک گیا بے حد پڑھا۔
۶۰۸	نفل بیٹھ کر شروع کی پھر کھڑا ہوا۔	۶۰۸	نفل بیٹھ کر شروع کی پھر کھڑا ہوا۔
۶۰۹	نفل میں اشارہ۔ چار رکعت بیٹھے پڑھی اور بعد۔	۶۰۹	نفل میں اشارہ۔ چار رکعت بیٹھے پڑھی اور بعد۔
۶۱۰	اوپر بھول گیا۔ دوسری رکعت کے آخری سجدہ	۶۱۰	اوپر بھول گیا۔ دوسری رکعت کے آخری سجدہ
۶۱۱	سے سر اٹھا کر قیام کیا یعنی بیٹھ کر پڑھی اور قبل	۶۱۱	سے سر اٹھا کر قیام کیا یعنی بیٹھ کر پڑھی اور قبل
۶۱۲	پڑھنے کے سو جان لیا مریض نے جو تہی رکعت	۶۱۲	پڑھنے کے سو جان لیا مریض نے جو تہی رکعت
۶۱۳	کے سجود اخیر سے جب سر اٹھایا تو اسکو تیسری رکعت	۶۱۳	کے سجود اخیر سے جب سر اٹھایا تو اسکو تیسری رکعت
۶۱۴	گمان کر کے قرات و رکوع و سجدہ کیا۔	۶۱۴	گمان کر کے قرات و رکوع و سجدہ کیا۔
۶۱۵	تیسری رکعت کو دوسری رکعت سمجھا قرات	۶۱۵	تیسری رکعت کو دوسری رکعت سمجھا قرات
۶۱۶	کی پھر جانا کہ تیسری ہے۔	۶۱۶	کی پھر جانا کہ تیسری ہے۔
۶۱۷	مریض کو قرات و تسبیح و تہجد۔	۶۱۷	مریض کو قرات و تسبیح و تہجد۔
۶۱۸	مریض اور تندرست میں فرق۔	۶۱۸	مریض اور تندرست میں فرق۔
۶۱۹	مریض تو جب قبل سے عاجز اور کوئی دوسرا نہیں۔	۶۱۹	مریض تو جب قبل سے عاجز اور کوئی دوسرا نہیں۔
۶۲۰	بچہ نامریض کا بچس اور بدلنے سے عاجز۔	۶۲۰	بچہ نامریض کا بچس اور بدلنے سے عاجز۔
۶۲۱	روزہ رمضان رکھ کر بیٹھ کر اور افطار میں کھڑے	۶۲۱	روزہ رمضان رکھ کر بیٹھ کر اور افطار میں کھڑے
۶۲۲	ہو کر پڑھ سکے۔	۶۲۲	ہو کر پڑھ سکے۔
۶۲۳	مریض اور وقت سے پہلے نماز۔	۶۲۳	مریض اور وقت سے پہلے نماز۔
۶۲۴	بغیر قرات اور بے وضو۔	۶۲۴	بغیر قرات اور بے وضو۔
۶۲۵	مرد پر مریضہ جو روکا وضو کرانا۔	۶۲۵	مرد پر مریضہ جو روکا وضو کرانا۔
۶۲۶	رکن بغیر حدیث نہ ادا ہوتا۔	۶۲۶	رکن بغیر حدیث نہ ادا ہوتا۔
۶۲۷	حالت مرض کی تقنا۔ صحت کی تقنا مرض میں ناری	۶۲۷	حالت مرض کی تقنا۔ صحت کی تقنا مرض میں ناری
۶۲۸	کا اپنے پاس دوسرے کو رکوع و سجود دھوسے	۶۲۸	کا اپنے پاس دوسرے کو رکوع و سجود دھوسے
۶۲۹	خبردار کرنے کو بیٹھانا مریض اور روز جمعہ۔	۶۲۹	خبردار کرنے کو بیٹھانا مریض اور روز جمعہ۔
۶۳۰	جالتی ناؤ میں نماز۔ بندھی ہوئی ناؤ میں۔	۶۳۰	جالتی ناؤ میں نماز۔ بندھی ہوئی ناؤ میں۔
۶۳۱	بیچ دریا میں ناؤ ٹھک کی اور اس سے جنبش	۶۳۱	بیچ دریا میں ناؤ ٹھک کی اور اس سے جنبش

صفحہ	البواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	البواب و فصول و مسائل و دلائل
	داخل ہوا۔	۶۱۳	نوضیح ترجم۔ چارگانہ نماز میں مسافر کا فرض۔
۶۱۳	امام سے خارج نماز سنا اور پھر اقتدار کی۔ نماز	۶۱۴	منہب میں قصر کیا اور عشا پڑھی۔
	میں سجدہ واجب اور نہ کیا۔ دلیل۔ ایک نماز	۶۱۵	سنتوں میں قصر۔ نماز کے واسطے وقت محض قصر
	میں سنا اور دوسرے میں ادا کیا۔ وقت وجوب	۶۱۶	سفر بلا نیت۔ نیت اقامت۔
	آیت سجدہ پڑھ کر نماز میں داخل ہوا اور اسی	۶۱۷	اعتبار بیاقت قصد سفر میں۔
	آیت کو پڑھا اور سجدہ کیا۔	۶۱۸	ریل پر سفر۔ مقام شروع قصر دلیل۔ حکم سفر
۶۱۵	خارج نماز پڑھ کر سجدہ کیا اور پھر نماز میں پڑھا۔	۶۱۹	کی مدت۔
	تلاوت کرنے والے نے خارج نماز پڑھ کر سجدہ کیا	۶۲۰	اعتبار نیت اقامت۔
	اور غسل نے اسکی متابعت کی نیت سے سجدہ کیا۔	۶۲۱	اقامت کے واسطے مدت معتبر۔
	سننے والے سجدہ۔ اتحاد آیت و مجلس میں چند	۶۲۲	دلیل اثر سے۔
	سجدوں کا جمع ہونا۔ تکرار آیت سجدہ واحد و اتحاد	۶۲۳	جنگل و میدان اقامت کی نیت۔
	مجلس۔ مجلس بدلی۔	۶۲۴	شروط نیت اقامت۔
۶۱۷	مجلس بدلنے کی صورتیں۔	۶۲۵	بے نیت ایک شہر میں بیرون ٹھہرا دلیل فعل
۶۱۸	سامع کی مجلس بدلی۔ تلاوت والے کی مجلس	۶۲۶	اصحاب سے۔
	بدلی سجدہ تلاوت بجالانے کی صورت۔	۶۲۷	لشکر اسلام دار الکفر میں اور نیت اقامت۔
۶۱۹	آیت سجدہ پڑھی اور باقی کو چھوڑا۔ آیت سجدہ کو	۶۲۸	لشکر اسلام نے کسی شہر یا قلعہ کو اور نیت اقامت۔
	چیکے پڑھنا۔	۶۲۹	لشکر اسلام و محاصرہ اہل بنی کا دارالاسلام میں
۶۲۰	بوجہ مشغولی سجدہ نہیں سنا۔ دعا سے سجدہ تلاوت	۶۳۰	خارج شہر سے۔
	سجدہ کی ادائی میں نیت۔ سجدہ کے واسطے طہارت	۶۳۱	خانہ بدوش لوگوں کی نیت اقامت۔
	امام سجدہ پڑھ کر بھولا اور رکوع میں یاد آیا۔	۶۳۲	مسافر مقتدی اور امام مقیم نماز وقتیہ میں۔
	سجدہ شک۔ سجدہ بے سبب۔ بعد ادا سے نماز سجدہ	۶۳۳	فائتہ نماز میں۔
	باب مسافر کی نماز میں۔	۶۳۴	فروع۔ وقت میں اقتدار اور بعد سلام وقت نذر
	اقتدار مدت مجیر مغیر سفر کے واسطے۔ شمار روز	۶۳۵	مقتدی مسافر نے اقتدار فاسد کی۔
	باعتبار موسم۔ وقت۔ شمار۔	۶۳۶	اقتدار کے سو گیا۔ بعد دو رکعت کے اقتدار کی۔
۶۲۱	دلیل حدیث سے غلوہیت و محبت اعتبار امام کل	۶۳۷	مسافر امام و مقتدی مقیم و امام کو حدیث و خلیفہ مقیم
۶۲۲	اعتبار فرسخوں کا۔ تری میں اعتبار۔	۶۳۸	مسافر امام اور مقتدی مسافر و مقیم پھر قعدہ بقدر
	مسافر کے واسطے نماز۔ دلیل حنفیہ قیاسی۔	۶۳۹	تشدید اسوقت بعض مقتدیوں کا کلام کرنا اور
۶۲۳	مسافر دو رکعت کے بعد بیٹھا جبکہ چار رکعت	۶۴۰	امام کی نیت اقامت۔
	پڑھیں تنہا	۶۴۱	امام مسافر نے ایک رکعت پڑھی پھر ایک مسافر نے
	قعدہ اولے میں نہ بیٹھا۔	۶۴۲	اقتدار کی اور قدر ہوئے سے پہلے نیت فائتہ کی

صفحہ	الباب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	الباب و فصول و مسائل و دلائل
	مسافر مردک نے قبل فراغت نیت کی مسافر لائق سے	۶۲۰	شروع صحت جمعہ - جامع شہر میں جمعہ -
	قبل فراغ امام نیت کی -	۶۲۱	کانون میں -
۶۲۰	لاحق نے اقتدا فاسد کی - نماز میں وقت نکل گیا اور نیت	۶۲۱	دلیل حنفیہ - توفیق مصر جامع -
	مقیم نے دو رکعت پڑھیں اور وقت نکل گیا اس وقت	۶۲۲	وقت جمعہ - دلیل حدیث سے -
	اقتدا مسافر کی - مسافر نے سلام پھیرا اور اس پر سجدہ	۶۲۳	خطبہ - دلیل حدیث سے -
	سوہر اور سجدہ کی طرف عود کرنے سے پہلے نیت اٹھا	۶۲۴	خطبہ پڑھنے کی حالت -
	مسافر نے اول وقت نماز پڑھی اور پھر اس وقت نیت کی	۶۲۵	سنن و آداب جمعہ -
	قبل ادائی نماز نیت - مسافر امام کے منہم مقتدیوں کی حکم	۶۲۶	فروع - خلیفہ کے سوا دوسرے کو نماز پڑھانا -
۶۳۱	دلیل - امام مسافر کو کنا بعد سلام کے کہ میں مسافر	۶۲۷	امام کو بعد خطبہ کے حدیث ہوا اور دوسرے کو خلیفہ کیا
	ہوں تم اپنی نماز پوری کرو - دلیل حدیث سے -	۶۲۸	نماز شروع کر کے حدیث ہوا -
	مسافر کا وطن میں آنا -	۶۲۹	جمعہ کے واسطے جانا -
۶۳۲	دلیل حدیث سے - تفصیل وطن -	۶۳۰	مقدار خطبہ - دلیل قرآن سے -
	تعریف وطن اصلی -	۶۳۱	جماعت - حدیث سے -
۶۳۳	تقریب وطن اقامت - وطن اصلی چھوڑ کر دوسرا وطن	۶۳۲	جمعہ میں سے لوگ چل دیے -
	پکڑا پھرا دل وطن کی طرف سفر -	۶۳۳	جن لوگوں پر جمعہ واجب نہیں -
	دلیل حدیث سے -	۶۳۴	مسافر و عمامہ در بعض کا امام جمعہ ہونا -
	حکم وطن اصلی کا باطل ہونا -	۶۳۵	صلوات اقامت - جمعہ کے دن گھر میں نماز نظر -
	حکم وطن اقامت کا باطل ہونا -	۶۳۶	دلیل -
	مکہ یا مبنی بن ہند و روز ٹھہرنے کی نیت کی -	۶۳۷	معذور اور قیدیوں کا جمعہ کو ظہر کی جاعت کرنا -
۶۳۷	دلیل -	۶۳۸	ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ -
	سفر کی فائتہ کو حضرمین ادا کرنا -	۶۳۹	جمعہ کی نماز میں امام پایا -
	حضرمین کی فائتہ کا سفر میں ادا کرنا -	۶۴۰	تعداد رکعات جمعہ - جب امام منبر کی طرف چلے -
	نماز کی ادائی کا اعتبار وقت -	۶۴۱	دلیل امام ابو حنیفہ رحمہ کی -
۶۳۸	عاصی اور مطیع کا حکم رخصت سفر میں -	۶۴۲	بج کھوج وقت اذان ہوؤں کی جمعہ کے دن -
	دلیل قرآنی و حدیث سے -	۶۴۳	جمعہ کے واسطے کشتی پر اور راہ میں خرید و فروخت -
	فروع - اقسام سفر -	۶۴۴	دو اذان - اذان وقت جانے خطیب کے منبر پر -
	تعریف سفر واجب - تعریف سفر مندوب -	۶۴۵	کسی کو اٹھا کر اس کی جگہ بیٹھنا -
	سفر مباح - سفر مکروہ - سفر حرام -	۶۴۶	باب عید - عید الفطر و عید النہی کی نماز کا -
۶۳۹	باب جمعہ کی نماز کا -	۶۴۷	وجوب صلوٰۃ عید - دلیل -
	وجہ تسمیہ جمعہ -	۶۴۸	قبل نماز عید فطر کے کھانا یا سمن و آداب یوم عید -

صفحہ	البواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	البواب و فصول و مسائل و دلائل
۶۶۲	عید گاہ کی راہ میں تکبیر۔	۶۶۲	عید گاہ کی راہ میں تکبیر۔
۶۶۳	دلیل۔ نفل قبل نماز عید۔	۶۶۳	دلیل۔ نفل قبل نماز عید۔
۶۶۴	دلیل حدیث سے۔	۶۶۴	دلیل حدیث سے۔
۶۶۵	وقت نماز عید کا۔ دلیل حدیث سے۔	۶۶۵	وقت نماز عید کا۔ دلیل حدیث سے۔
۶۶۶	تعداد رکعت و کیفیت نماز و قرائت و تکبیر۔	۶۶۶	تعداد رکعت و کیفیت نماز و قرائت و تکبیر۔
۶۶۷	تفصیل مذاہب و راہروں تکبیرات عید۔	۶۶۷	تفصیل مذاہب و راہروں تکبیرات عید۔
۶۶۸	رفع یدین تکبیرات میں۔ دلیل حدیث سے۔	۶۶۸	رفع یدین تکبیرات میں۔ دلیل حدیث سے۔
۶۶۹	فروع۔ ہر دو تکبیر کے درمیان ذکر مسخ و تکبیرات کے درمیان فصل۔ مقتدی نے کچھ تکبیریں امام کے ساتھ نہ پائیں۔ اول رکعت کی قرائت میں پایا۔ لاجق کا حکم۔ توضیح مترجم۔ مسنون کا حکم۔ امام کو رکوع میں پایا۔	۶۶۹	مقتدی و متابعت امام۔ تشدد میں پایا پوری یا تھوڑی فاتحہ پڑھی اور یاد آیا کہ تکبیر نہیں کی۔ فاتحہ مع سورہ پڑھ کر یاد کیا۔ ایک رکعت چھوٹی۔ نماز میں اسے بدلنا۔ خطبہ۔ مضمون خطبہ۔ خطبہ عربی کے سوا دوسری زبان میں۔ طریق والہی عید گاہ سے بعد نماز کے۔ دلیل۔ نماز امام کے ساتھ نہ پائی۔ ہلال کے روز ابر۔ امام کے سامنے رویت ہلال کی گواہی۔ کسی عذر سے عید فطر کے دوسرے روز بھی نماز نہ ہوئی۔ عید اٹھی کو قبل نماز کھانا۔ عید گاہ کی راہ میں تکبیر۔ دلیل حدیث سے۔ خطبہ و مضمون خطبہ عید امنی۔ عید امنی کے روز کسی عذر سے نماز نہ ہوئی۔ امام نے نماز عید فطر بے وضو پڑھائی۔ نماز عید امنی بے وضو پڑھائی۔ وقت عرفہ کی تشبیہ دوسرے جگہ۔ تکبیرات تشریف۔ وقت آغاز و اختتام۔ تعریف تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا نفل۔
۶۷۰	خطبہ عربی کے سوا دوسری زبان میں۔	۶۷۰	خطبہ عربی کے سوا دوسری زبان میں۔
۶۷۱	طریق والہی عید گاہ سے بعد نماز کے۔ دلیل۔	۶۷۱	طریق والہی عید گاہ سے بعد نماز کے۔ دلیل۔
۶۷۲	نماز امام کے ساتھ نہ پائی۔ ہلال کے روز ابر۔	۶۷۲	نماز امام کے ساتھ نہ پائی۔ ہلال کے روز ابر۔
۶۷۳	امام کے سامنے رویت ہلال کی گواہی۔	۶۷۳	امام کے سامنے رویت ہلال کی گواہی۔
۶۷۴	کسی عذر سے عید فطر کے دوسرے روز بھی نماز نہ ہوئی۔	۶۷۴	کسی عذر سے عید فطر کے دوسرے روز بھی نماز نہ ہوئی۔
۶۷۵	عید اٹھی کو قبل نماز کھانا۔ عید گاہ کی راہ میں تکبیر۔	۶۷۵	عید اٹھی کو قبل نماز کھانا۔ عید گاہ کی راہ میں تکبیر۔
۶۷۶	دلیل حدیث سے۔ خطبہ و مضمون خطبہ عید امنی۔	۶۷۶	دلیل حدیث سے۔ خطبہ و مضمون خطبہ عید امنی۔
۶۷۷	عید امنی کے روز کسی عذر سے نماز نہ ہوئی۔	۶۷۷	عید امنی کے روز کسی عذر سے نماز نہ ہوئی۔
۶۷۸	امام نے نماز عید فطر بے وضو پڑھائی۔	۶۷۸	امام نے نماز عید فطر بے وضو پڑھائی۔
۶۷۹	نماز عید امنی بے وضو پڑھائی۔	۶۷۹	نماز عید امنی بے وضو پڑھائی۔
۶۸۰	وقت عرفہ کی تشبیہ دوسرے جگہ۔	۶۸۰	وقت عرفہ کی تشبیہ دوسرے جگہ۔
۶۸۱	تکبیرات تشریف۔ وقت آغاز و اختتام۔	۶۸۱	تکبیرات تشریف۔ وقت آغاز و اختتام۔
۶۸۲	تعریف تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا نفل۔	۶۸۲	تعریف تکبیر۔ ادا سے تکبیر کا نفل۔
۶۸۳	نماز کی کیفیت۔	۶۸۳	نماز کی کیفیت۔
۶۸۴	نماز کی کیفیت۔	۶۸۴	نماز کی کیفیت۔
۶۸۵	نماز کی کیفیت۔	۶۸۵	نماز کی کیفیت۔
۶۸۶	نماز کی کیفیت۔	۶۸۶	نماز کی کیفیت۔
۶۸۷	نماز کی کیفیت۔	۶۸۷	نماز کی کیفیت۔
۶۸۸	نماز کی کیفیت۔	۶۸۸	نماز کی کیفیت۔
۶۸۹	نماز کی کیفیت۔	۶۸۹	نماز کی کیفیت۔
۶۹۰	نماز کی کیفیت۔	۶۹۰	نماز کی کیفیت۔
۶۹۱	نماز کی کیفیت۔	۶۹۱	نماز کی کیفیت۔
۶۹۲	نماز کی کیفیت۔	۶۹۲	نماز کی کیفیت۔
۶۹۳	نماز کی کیفیت۔	۶۹۳	نماز کی کیفیت۔
۶۹۴	نماز کی کیفیت۔	۶۹۴	نماز کی کیفیت۔
۶۹۵	نماز کی کیفیت۔	۶۹۵	نماز کی کیفیت۔
۶۹۶	نماز کی کیفیت۔	۶۹۶	نماز کی کیفیت۔
۶۹۷	نماز کی کیفیت۔	۶۹۷	نماز کی کیفیت۔
۶۹۸	نماز کی کیفیت۔	۶۹۸	نماز کی کیفیت۔
۶۹۹	نماز کی کیفیت۔	۶۹۹	نماز کی کیفیت۔
۷۰۰	نماز کی کیفیت۔	۷۰۰	نماز کی کیفیت۔



صفحہ	البواب و تفصیل و مسائل و دلائل	صفحہ	البواب و تفصیل و مسائل و دلائل
۶۸۸	نقد اور کثرت - سفر و اقامت -	۶۸۸	بین عجلت - عودت مردہ کے پیٹ میں چپکے
	دلیل حدیث سے -		فصل میت کے نکلانے کی - زندہ پر غسل میت -
۶۸۹	بخمال دشمن نماز خوف -		مردہ پر غسل واجب ہونے کی علت -
"	طورا فضل - امام مقیم -	۶۹۰	غسل کی کیفیت - تختہ بر لٹانا - ستر عورت
"	دلیل حدیث سے -	۶۹۸	کپڑے اتارنا - وضو کرنا - تختہ کو دھونی -
۶۹۰	نماز مغرب حالت خوف میں -	"	سیر کی پتی کے ساتھ جوش دیا ہوا پانی صاف پانی -
۶۹۱	حالت نماز میں قتال - دلیل حدیث سے -	"	سر و داڑھی غلطی سے دھونا - وائیں بائیں
۶۹۲	شدت خوف کے وقت نماز کی کیفیت -		پھر انا -
"	پیدل و سوار جماعت - دشمن سے بھاگنے	۶۹۹	دلیل حدیث سے - تکیہ لگا کر پیٹ کو ملنا -
	کے وقت - دشمن کا تعاقب کرنے کے وقت	"	بعد غسل مردہ کے پیٹ سے کچھ نکالا - بعد کفن
	سواری پر فرض - تین آدمی اور نماز خوف -		کے نکالا - بدن کپڑے سے پوچھنا - حنوط لگانا -
	مسافر عاصی کو نماز خوف -		اعضا سے سجدہ پر کا فور - بالوں اور داڑھی
"	باب جنازوں کا -		میں لگھی - بال و ناخون کاٹنا -
"	مختصر یعنی جسکی موت قریب ہو اسکے متعلق احکام -		دلیل حدیث سے - فروع - میت مرد کو غسل -
	توجہ قبلہ - داہنی کروٹ پر لٹانا -		میت عورت کو - لڑکے و لڑکی کو - جو رو د اپنے
۶۹۳	تلقین شہادتین - طریق تلقین -		شوہر کو - مرد و زوجہ مردہ کو - غسل دینے والے
۶۹۴	مختصر کے پاس حائضہ و جنب - استنجاء تلقین -		پر غسل - غسل میں روئی کا استعمال -
"	مختصر و کلمات کفر - غوغا کے وقت ایمان -		غسل میت پر اجرت - جنازہ اٹھانے پر میت
"	توجہ گناہوں سے - نیکن کا حاضر ہونا -		کا سٹنا - مرد و عورت کے غسل میں فرق -
"	سورہ یس پڑھنا - خوشبو - دفن کے وقت		حائض و جنب نکلانے والا - بے وضو -
	تلقین مردہ کا سستا - وقت موت بانی و شریعت	۷۰۱	لٹہ ہونا - مرد میت و مرث عورتین - عورت
	حلق میں ٹپکانا - بعد دم نکلنے کے جبرے باندھنا		میت صرف مرد و ن میں -
	آنگھیں بند کرنا -	"	میت سفر میں اور پانی نہ ملے -
۶۹۵	آنگھیں بند کرتے وقت دعا - جوڑ و بند نرم کرنا -	"	میت مسافر تیمم پر نماز پھر پانی ملا -
"	بعد انتقال حائضہ اور جنب کا مردہ کے پاس سے بٹانا -	"	کافر و مسلمان مرد سے غلط اور شناخت ندارد -
"	پیٹ پر تلوار یا آئینہ رکھنا - موت کے کپڑے	"	فصل کفن دینے کے بہان میں -
	اتار کر پیر اکپڑا اڑھانا - زمین سے تختہ پر یا تخت	"	مسلمانوں پر کفن دینا -
	پر لٹانا - اچانک مرے والا - میت کے پاس	"	زوجہ کا کفن شوہر پر - زوجہ مالدار و شوہر میت
	قرآن - اسکے دوست و احباب کو اطلاع -		مفسس - کفن میت کے واسطے سوال -
	بازاروں میں آواز - ادا سے فرض - نغمہ و کھن		لوگوں کے مال سے کفن - کفن کا مسرور کرنا -

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۱۷	کفن جائز و ناجائز - نیا پرانا - مرد و عورت کے	۱۷	کفن جائز و ناجائز - نیا پرانا - مرد و عورت کے
۱۸	کفن میں تفاوت - کفن سنت مرد کا - دلیل -	۱۸	کفن میں تفاوت - کفن سنت مرد کا - دلیل -
۱۹	کفن کفن - کفن کفایت - دلیل -	۱۹	کفن کفن - کفن کفایت - دلیل -
۲۰	کفن پیش کی کیفیت - کفن بچانے کی کیفیت -	۲۰	کفن پیش کی کیفیت - کفن بچانے کی کیفیت -
۲۱	سیت کو خوشبو - کفن باندھنا -	۲۱	سیت کو خوشبو - کفن باندھنا -
۲۲	کفن ضرورت - سیت کے واسطے عمامہ - لڑکے	۲۲	کفن ضرورت - سیت کے واسطے عمامہ - لڑکے
۲۳	قرب بلوغ کا کفن - صغیر و صغیرہ کا کفن -	۲۳	قرب بلوغ کا کفن - صغیر و صغیرہ کا کفن -
۲۴	عورت کا کفن سنت - دلیل حدیث سے -	۲۴	عورت کا کفن سنت - دلیل حدیث سے -
۲۵	عورت کا کفن کفایت - کفن مکروہ -	۲۵	عورت کا کفن کفایت - کفن مکروہ -
۲۶	کفن ضرورت ایک ہی کپڑے میں کفن -	۲۶	کفن ضرورت ایک ہی کپڑے میں کفن -
۲۷	عورت کو کفن پہنانے کی کیفیت -	۲۷	عورت کو کفن پہنانے کی کیفیت -
۲۸	عورت کے بال - کفن کو دھوئی کا وقت - قنداد	۲۸	عورت کے بال - کفن کو دھوئی کا وقت - قنداد
۲۹	کفن کے دھوئی دینے کی - دلیل حدیث سے -	۲۹	کفن کے دھوئی دینے کی - دلیل حدیث سے -
۳۰	فروع - قرمخو ہون کو کفن سنت سے روکنا	۳۰	فروع - قرمخو ہون کو کفن سنت سے روکنا
۳۱	ایک مردہ و ایک زندہ اور ایک ہی کپڑا -	۳۱	ایک مردہ و ایک زندہ اور ایک ہی کپڑا -
۳۲	ایک کفن میں چند مردے -	۳۲	ایک کفن میں چند مردے -
۳۳	سیت کے دھوئی ترک نہ بجا صرف کیا -	۳۳	سیت کے دھوئی ترک نہ بجا صرف کیا -
۳۴	فصل سیت پر نماز کے بیان میں -	۳۴	فصل سیت پر نماز کے بیان میں -
۳۵	فرسیت نماز -	۳۵	فرسیت نماز -
۳۶	امامت میں اولی -	۳۶	امامت میں اولی -
۳۷	غیر ولی و سلطان کے نماز -	۳۷	غیر ولی و سلطان کے نماز -
۳۸	بے نماز پڑھے سیت کو دفن کیا - دلیل حدیث سے -	۳۸	بے نماز پڑھے سیت کو دفن کیا - دلیل حدیث سے -
۳۹	قبر پر نماز کی مدت -	۳۹	قبر پر نماز کی مدت -
۴۰	کیفیت نماز جنازہ -	۴۰	کیفیت نماز جنازہ -
۴۱	نماز جنازہ کی دعا -	۴۱	نماز جنازہ کی دعا -
۴۲	طفل کے جنازہ کی دعا - ابتدا سے جو مہجون رہا	۴۲	طفل کے جنازہ کی دعا - ابتدا سے جو مہجون رہا
۴۳	اسکی دعا -	۴۳	اسکی دعا -
۴۴	بعد تکبیر امام کے شامل ہونے والا -	۴۴	بعد تکبیر امام کے شامل ہونے والا -
۴۵	امام کے کھڑے ہونے کا مقام -	۴۵	امام کے کھڑے ہونے کا مقام -
۴۶	سواری پر نماز - مسلمان کا حق مسلمان پر -	۴۶	سواری پر نماز - مسلمان کا حق مسلمان پر -
۴۷	نماز جنازہ مسجد میں - دلیل حدیث سے -	۴۷	نماز جنازہ مسجد میں - دلیل حدیث سے -
۴۸	بچہ پر نماز - دلیل حدیث سے -	۴۸	بچہ پر نماز - دلیل حدیث سے -
۴۹	بے جان بچہ پیدا اسکا کفن -	۴۹	بے جان بچہ پیدا اسکا کفن -
۵۰	بے جان بچہ کا غسل -	۵۰	بے جان بچہ کا غسل -
۵۱	جس لڑکے کا باپ یا ماں مسلمان اور وہ لڑکا مرے -	۵۱	جس لڑکے کا باپ یا ماں مسلمان اور وہ لڑکا مرے -
۵۲	سیت کا فراور ولی مسلمان -	۵۲	سیت کا فراور ولی مسلمان -
۵۳	سیت مسلمان و اقارب کافر -	۵۳	سیت مسلمان و اقارب کافر -
۵۴	فصل جنازہ کے اٹھانے کے بیان میں -	۵۴	فصل جنازہ کے اٹھانے کے بیان میں -
۵۵	جنازہ اٹھانے کی کیفیت -	۵۵	جنازہ اٹھانے کی کیفیت -
۵۶	جنازہ لیچنے کی کیفیت -	۵۶	جنازہ لیچنے کی کیفیت -
۵۷	دلیل حدیث سے -	۵۷	دلیل حدیث سے -
۵۸	جنازہ کے پیچھے سوار ہو کر -	۵۸	جنازہ کے پیچھے سوار ہو کر -
۵۹	دھوئی - رونے والی عورت کا پیچھے چلنا - نوحہ	۵۹	دھوئی - رونے والی عورت کا پیچھے چلنا - نوحہ
۶۰	وگربان بھاڑنا پیٹنا - آنسو بہانا - جنازہ	۶۰	وگربان بھاڑنا پیٹنا - آنسو بہانا - جنازہ
۶۱	کے واسطے کھڑے ہونا جنازہ کے پیچھے ذکر و قرائت	۶۱	کے واسطے کھڑے ہونا جنازہ کے پیچھے ذکر و قرائت
۶۲	ہنسنا و دنیاوی معاملات کی باتیں قبر پر پہنچ کر	۶۲	ہنسنا و دنیاوی معاملات کی باتیں قبر پر پہنچ کر
۶۳	قبل جنازہ اُتارنے کے بیٹھنا -	۶۳	قبل جنازہ اُتارنے کے بیٹھنا -
۶۴	جنازہ اٹھانے میں ترتیب -	۶۴	جنازہ اٹھانے میں ترتیب -
۶۵	فصل سیت کے دفن میں - فرضیت دفن -	۶۵	فصل سیت کے دفن میں - فرضیت دفن -
۶۶	لحد - دلیل حدیث سے - حد گہرا و قبر -	۶۶	لحد - دلیل حدیث سے - حد گہرا و قبر -
۶۷	درازی قبر - جوڑائی قبر -	۶۷	درازی قبر - جوڑائی قبر -
۶۸	سیت کو قبر میں اُتارنے کا طریق - عورت کا سیت	۶۸	سیت کو قبر میں اُتارنے کا طریق - عورت کا سیت
۶۹	کو اُتارنا سیت عورت کا اُتارنا -	۶۹	کو اُتارنا سیت عورت کا اُتارنا -
۷۰	سیت کو قبر میں رکھتے وقت کے -	۷۰	سیت کو قبر میں رکھتے وقت کے -
۷۱	قبلہ رو کرنا - کفن کی گرہ کھینا - عورت سیت	۷۱	قبلہ رو کرنا - کفن کی گرہ کھینا - عورت سیت
۷۲	کی کار پر داز -	۷۲	کی کار پر داز -
۷۳	قبر میں مٹی بچانا - قبر سے سیت کو نکالنا -	۷۳	قبر میں مٹی بچانا - قبر سے سیت کو نکالنا -
۷۴	بعد خاک ہونے سیت کے دو - سگ - سگ	۷۴	بعد خاک ہونے سیت کے دو - سگ - سگ
۷۵	دفن و زراعت و حیدر -	۷۵	دفن و زراعت و حیدر -

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۲۸	میت کے سرانے تکیہ - اُسکے نیچے بستر -	۳۳	باب شہید کے بیان میں -
۲۹	محد پر کچی اینٹ - عورت کی قبر پر پردہ -	۳۴	وجہ تسمیہ شہید -
۳۰	یکل اینٹ و لکڑی محدود - قبر میں مٹی ڈالنا -	۳۵	اقسام شہادت -
۳۱	قبر کی مٹی پر زیادتی - طریق مٹی دینے کا - دعا	۳۶	تعریف شہید - شرط شہید -
۳۲	قبر کی صورت - دلیل حدیث سے -	۳۷	شہادت کی صورتیں -
۳۳	فروع - قبر کو کھل کر نا گچ کرنا - قبر خیمہ پر کھل	۳۸	شہید کے احکام - دلیل شافیہ قیاسی -
۳۴	زندگی میں قبر - صالحین کے مقبروں میں - قبر پر	۳۹	تعریف ذمی و ستاس ذمی یا ستاس نے مسلمان
۳۵	پانی ڈالنا - قبر پر قرآن و دعا پڑھنا - قبر کو روزنا	۴۰	کو ظلمت مارا -
۳۶	وغیرہ - قبر کی جانب نماز - قبر پر پتھر - لکھنا -	۴۱	اپنی یا مسلمانوں یا ذمیوں کی جان و مال بچانے
۳۷	مرد کا آواز اذان سننا - ایک قبر میں دو مرد -	۴۲	پر ناحق مارا گیا -
۳۸	تغزیت - کلمات تغزیت - اہل مسیت کا گھر	۴۳	ایک جہاز پر کافرون نے آگ پھینکی جس کے
۳۹	و مسجد میں بیٹھنا - دروازوں پر بیٹھنا -	۴۴	اور دوسرے جہاز والے گھر سے -
۴۰	میت کو گھر میں دفن - میت کا منتقل کرنا -	۴۵	کافرون نے مسلمانوں کو بھگایا اور وہ دریائے
۴۱	بعد دفن منتقل کرنا - قبر کا ہموار کرنا -	۴۶	گھر سے اٹھ کرے - کافرون نے اپنے گرد گو گھرو
۴۲	رات کو دفن - مقبرہ میں جوتا پہن کر چلنا -	۴۷	بچائے اور اُس سے مسلمان مرا -
۴۳	عورتوں کو زیارت قبور - قبر پر ہاتھ رکھنا -	۴۸	شہید کا کفن و دفن - شہید کے کپڑوں میں نجاست
۴۴	قبر کو مسح - بوسہ چھوٹا - قبر کے پاس سونا -	۴۹	شہید کا خون - حالت جنابت میں شہید -
۴۵	دعا سے زیارت قبور - میت کو اُسکے شہر میں	۵۰	دلیل - حائض اور نفسا کا شہید ہونا -
۴۶	منتقل کرنا -	۵۱	طفل شہید کا حکم - شہید کے کپڑے - دلیل حدیث سے
۴۷	مقبرہ کی ہری گھاس کاٹنا -	۵۲	پوستین و ہتھیار و خورہ ٹوپی و پانچامہ اور
۴۸	جو کشتی میں مرا - قاریوں کو قبر کے پاس بٹھانا -	۵۳	روٹی دار کپڑا -
۴۹	کسی کا مال نکلا اور پانچا نہ میں نہ نکلا تو بعد موت	۵۴	شہید کے کفن میں زیادتی و کمی -
۵۰	کے چاک کرنا - میت والوں کا جمع ہونے والوں	۵۵	بعد خفی ہونے کے کھا پاپا -
۵۱	کو کھانا بھا کر کھلانا -	۵۶	آرام پائی - نماز کا وقت گزرا -
۵۲	اہل میت کے واسطے کھانا بھیجنا -	۵۷	شہر میں مقتول ملا - حدود شریعیہ میں مارا گیا -
۵۳	میت سے منکر و نکیر کا سوال -	۵۸	امام حق کی نہایت میں مارا گیا - رہبرئی کرنے میں
۵۴	میت پر لوگوں کے رونے سے عذاب -	۵۹	اپنے آپ کو مارا - گلا گھونٹ کر دستورہ کھلا کر
۵۵	عیدوں میں مقابر میں کھانا و چراغ -	۶۰	بھانسی سے مارا گیا -
۵۶	مقابر میں یہودی کی ہڈی ملی -	۶۱	دریا میں ڈوبا - دیوار کے نیچے دب کر - زندہ
۵۷	مقابر میں عورت کی ہڈی دیکھنا -	۶۲	نے مارا - رات کو شہر میں - قتال کفار یا فساد

صفحہ	البواب وفصول ومسائل ودلائل	صفحہ	البواب وفصول ومسائل ودلائل
۵۳	اعتبار ادا سے زکوٰۃ -	۴۱	مین - بطون - پیضہ سے - ذات الحنب سے -
۵۴	کل مال بے نیت زکوٰۃ صدقہ کیا -	۴۲	سل سے - طاعون سے - غریق - جل کر - گر کر کپل کر
"	نصاب کا بعض حصہ دے دیا -	۴۳	خطائے فعل ہوا - کسب حلال معاش کے
"	قرض - دوسرے پر قرض تھا بعد سال کے اسکو	"	کسی صدر سے -
۵۵	بری کیا - ادا سے زکوٰۃ میں اعلان -	۴۴	باب کعبہ میں نماز پڑھنے کے بیان میں -
"	عیدین میں جو مبارکباد دینے والوں کو نیت	"	دلیل حدیث سے - دلیل صحت -
"	زکوٰۃ دے -	"	کعبہ کے اندر نماز بجاعت -
"	عید و دیا - یام خوشی کام کاج والوں کو سوائے	۴۵	امام نے مسجد حرام میں پڑھی اور مقتدیوں نے
"	اجرت کے بے نیت زکوٰۃ دینا -	"	اسکے گرد حلقہ کیا - کعبہ کی چھت پر نماز - دلیل
"	مال موجودہ کی زکوٰۃ کی نیت سے فقیر کو اپنا قرضہ	۴۶	دیوار کعبہ پر کھڑے ہو کر - امام نے عورتوں کی نیت
"	دلوایا - زکوٰۃ میں اعتبار سال - وقت تکمیل بقا	"	کی اور ایک عورت محاذی امام ہوئی - سجدہ کا
"	تقویٰ مال حبس کو بدنا - درمیان سال میں مال ملا	"	محل وغیر محل میں ہونا - رکعت و سجدہ کے
"	بعد ختم سال ملا - باب جو پا یوں کے صدقہ کا	"	چھوٹنے میں شک -
"	تفصیل -	"	دلیل سے واجب و بدعت یا سنت و بدعت
۵۶	فصل اونٹ کی زکوٰۃ میں -	"	ہونے میں شک -
"	اونٹ کی نصاب - شرط - مقدار زکوٰۃ پانچ اونٹ	"	کتاب رکوع کے مسائل میں -
"	مین - دس اونٹ میں - پندرہ میں - بیس میں -	"	زکوٰۃ فرض ہونے کا وقت -
"	پچیس میں - تعریف نبی مناض - چھتیس اونٹ	"	وجوب زکوٰۃ -
"	مین - تعریف بنت لبون - چھیالیس میں -	۴۷	شرط وجوب - دلیل وجوب قرآن سے
"	تعریف حقہ - اکسٹھ میں - تعریف جہدہ -	"	دلیل حدیث سے اجماع امت ادا کا حکم
"	چھتر میں - اکانو سے میں - ایک سو بیس سے زائد	"	مال قرض سے زائد -
"	ایک سو پچیس میں - ایک سو بیس میں - ایک سو	۴۸	مکانات و کپڑوں و سامان مکان و جانور
"	پینتیس میں -	"	سواری و بندہ خدمت اور ستمل ہتھیار
۵۷	ایک سو چالیس میں - ایک پینتالیس میں ایک سو	"	کا حکم - کتابوں میں - پیشہ والوں کے
"	پچاس تک ایک سو پچیس میں - ایک سو چھتر میں -	"	اوزار میں - تفصیل - جہاد دوسرے پر
"	ایک پچھتر میں - ایک سو چھیالیس میں - ایک سو	"	قرض آتا ہو - مال مفقود - غلام آہن - و
"	چھیانو سے میں دوسو تک -	"	ضال و مغلوب -
"	دو سو پانچ میں - دو سو دس میں - دو سو پچھ	۵۰	مال دیا میں گرا - مدفون کی جگہ فراہم
"	مین - دو سو بیس میں - دو سو پچیس میں -	"	سلطان لئے لیا -
"	دو سو چھتیس میں - دو سو چھیالیس میں -	۵۱	لوشی بقصد تجارت خریدی اور خدمت کی نیت

صفحہ	البواب وفصول ومسائل ودلائل	صفحہ	البواب وفصول ومسائل ودلائل
۴۶۷	تفصیل ہر واحد۔	۴۶۷	دوسو پچاس میں۔ قاعدہ کلیہ۔ دلیل حدیث سے۔
۴۶۸	بجائے جانور کے قیمت دینا۔	۴۶۸	شافیہ کی۔
۴۶۹	تعریف عوائل وحوائل وعلوفہ اورانکا حکم۔	۴۶۹	دلیل حنفیہ حدیث سے۔
۴۷۰	دلیل مالک۔ دلیل حنفیہ۔	۴۷۰	بخاری و عینی۔
۴۷۱	صاحب نصاب کو استفادہ درمیان سال کے۔	۴۷۱	فصل گائے کی زکوٰۃ میں۔
۴۷۲	اونٹ کی زکوٰۃ دی اور دوسرے سال کی آخر میں نقد سے بیچا۔ اور یہ صاحب نصاب پر۔	۴۷۲	قدر نصاب۔
۴۷۳	دلائل۔	۴۷۳	شرط وجوب۔ تعریف تبع و تبعہ۔ جالیس میں۔
۴۷۴	خارج نے جبکہ خراج اور صدقہ سوا غم لے لیا۔	۴۷۴	تعریف مسن و مسنہ و دیہ و دیہیہ۔
۴۷۵	بھی غلب کا حکم۔ ہلاک مال بعد وجوب زکوٰۃ۔	۴۷۵	جالیس سے ساتھ تک۔ توضیح۔
۴۷۶	مال تجارت کو مال تجارت سے بدلنا۔	۴۷۶	شرین۔ اسی میں۔ نوے میں۔ سومین۔
۴۷۷	سال گزرتے سے پہلے صاحب نصاب نے زکوٰۃ دی۔	۴۷۷	قاعدہ کلیہ۔ دلیل۔
۴۷۸	دوسو درم موجود اور چار سو کی زکوٰۃ دی۔	۴۷۸	بھینس و گائے کا جنس واحد ہونا۔
۴۷۹	حیوانات مختلفہ میں بعض کی پیشگی اور وہ تلف ہو گئے۔	۴۷۹	پالو مادہ اور جھلی نر سے و برنگس۔
۴۸۰	باب مال کی زکوٰۃ کا۔	۴۸۰	گائے۔ بھینس مخلوط۔
۴۸۱	فصل چاندی کی زکوٰۃ کی۔ قدر نصاب۔	۴۸۱	فصل بھیر بکری کی زکوٰۃ میں۔ قدر نصاب۔
۴۸۲	دلیل حدیث سے۔ تعریف اوقیہ۔ شرط وجوب۔	۴۸۲	شرط وجوب۔ جالیس میں۔ بچہ کا شمار۔
۴۸۳	قدر واجب۔ دلیل حدیث سے۔ قدر نصاب سے زائد میں۔	۴۸۳	مادہ پالو نہ نر کا اعتبار۔
۴۸۴	دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ۔	۴۸۴	ایک سو اکیس میں۔ دوسو ایک میں۔ چار سو تک۔
۴۸۵	اعتبار وزن درم۔ توضیح مترجم۔ رقی ماشہ۔	۴۸۵	چار سو میں۔ قاعدہ کلیہ۔ دلیل حدیث سے۔
۴۸۶	چاندی میں میل۔ حکم کھونٹے و کھڑے کا اور میں غیر خنس سے زکوٰۃ۔ شمار و وزن میں کم بیش وزن و قیمت۔ انگریزی چاندی۔ سونا۔	۴۸۶	تعریف شنی۔ تعریف جذع۔ دلیل حنفیہ۔
۴۸۷	چاندی میں ملا ہوا۔	۴۸۷	تفصیل شرکت اشخاص میں جانوروں کی نقل و اوراق بخوف صدقہ۔
۴۸۸	فصل سونے کی زکوٰۃ میں۔	۴۸۸	فصل گھوڑوں کی زکوٰۃ میں۔
۴۸۹	تعریف شقال۔ قدر نصاب۔ دلیل حدیث سے۔	۴۸۹	شرط وجوب۔ اختیار مالک کا۔
۴۹۰	اعتبار وزن شقال۔ قدر واجب۔ قدر نصاب سے زائد۔	۴۹۰	قدر زکوٰۃ۔
۴۹۱		۴۹۱	دلیل امام ابو حنیفہ رحم کی۔
۴۹۲		۴۹۲	تنازعہ گھوڑوں کی زکوٰۃ و تنہا مؤنث میں۔
۴۹۳		۴۹۳	گدھے خجری کی زکوٰۃ کا حکم۔ دلیل حدیث سے۔
۴۹۴		۴۹۴	اونٹ کے بچوں کا حکم۔ گائے کے بچوں کا حکم۔
۴۹۵		۴۹۵	بکری کے بچوں کا حکم۔

صفحہ	الواب: وصول رسالت و دلائل	الواب: وصول رسالت و دلائل
۸۳	عز و دنیا کی فطرت	قدر واجب - لہان سنہ - ذی سے - ربی سے
۸۴	سوئے کے چرچاندی کے تہ اور گئے اور برتن کا حکم	ربی سے نصاب سے کم میں لینے کی صورت -
۸۵	دلیل شافعیہ - دلیل حنفیہ	ربی سے نصاب و زائد میں کم و بیش لینے کی صورت -
۸۶	پوری نصاب سوئے کی اور پوری نصاب چاندی کی ایک کے پاس - اور ایک کی طرف سے	ربی سے نہ لینے کی بشرط - دلیل -
۸۷	پیشگی زکوٰۃ	سال میں دوبارہ لینے نہ لینے کی شرط ربی سے
۸۸	پیسوں میں زکوٰۃ	شراب اور سور میں عشر -
۸۹	فصل چیز و سامان کی زکوٰۃ میں	دلیل قیاسی -
۹۰	شرط وجوب - قدر نصاب - قیمت عروض	تعلیمی کا حکم - سودرم ساتھ اور سو گھر میں -
۹۱	میں اعتبار - دلیل حدیث سے	دوسرے کے سامان میں بقدر نصاب لگایا -
۹۲	طریق اندازہ قیمت	مضارب مع مال مضارب بقدر نصاب کے گزرا -
۹۳	تفصیل - قیمت کے اندازہ کرنے کی جگہ	تنہا عبد ماذون و سودرم کے ساتھ گزرا -
۹۴	وقت انداز قیمت کا اعتبار - عین مال سے زکوٰۃ	مالک کی ہمراہی میں -
۹۵	عین مال میں نقص یا زیادتی - اسباب قیمت	بس سے خارجی کے عاشرے عشر یا بچہ عاشر اہل عدل کی طرف آیا -
۹۶	چند نصاب مختلف و قرضہ	چوبائے و نقد کو کہا میرے نہیں -
۹۷	شروع و آخر سال میں نصاب کامل	عروض کو کہا تجارتی نہیں -
۹۸	دور میان میں نقص	باب کھانوں اور دینیوں کا -
۹۹	عروض کی قیمت نصاب سے کم اور سونا و چاندی	کھان پائے جانے کی شرط - قدر واجب -
۱۰۰	سونا و چاندی دونوں نصاب سے کم یا ایک کم	دلیل حدیث سے -
۱۰۱	سوئے و چاندی کی نصاب ملائی	دینیوں میں قدر واجب -
۱۰۲	سوئی و جواہرات - نانوائی کے ٹک و لکڑی پر	دلیل قرآن سے - پائے والا بالغ آزاد یا غلام
۱۰۳	تلمیہ کے تل پر - جیسے ذمہ ادائے زکوٰۃ ہر اسکو قرض	یا طفل یا مرد و عورت یا ربی یا ذمی -
۱۰۴	صاحب نصاب کا مال گرا اور فقیر نے پایا اس پر	دو شخصوں کی تلاش معاون میں شرکت -
۱۰۵	مال دانے کی زکوٰۃ کی نیت - جسکے ذمہ	مزدوروں کو معدن میں مقرر کیا -
۱۰۶	زکوٰۃ وہ مرگیا	گھر میں معدن - اپنی زمین ملک میں -
۱۰۷	باب عاشر پر گزرنے والے کا	دفعہ پایا - تفصیل -
۱۰۸	تعریف عاشر - تفصیل - شرط وجوب - سال	ضرب اسلام - ضرب کفر - پانی کی جگہ نشانہ
۱۰۹	تمامی سے یا فراغ و ختم سے انکار	غیر نشانہ دار -
۱۱۰	دوسرے عاشر کو ذمی - خود فقیر کو دیا	ذمی کا دعویٰ - ضرب مشتبه -
۱۱۱	تقدیق - سلم و ذمی و عربی	



صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۸۰۷	دار الحرب میں امان سے جانے والا اور معدن و دفینہ۔	۸۱۷	اقسام پانی کے۔ عشری پانی۔ خراجی پانی۔
۸۰۸	دار الحرب کے گھر میں۔ جنگل وغیرہ میں۔	۸۱۸	عشری زمین کی تفصیل۔
۸۰۹	دار الحرب میں غیر امن گیا اور گھر یا جنگل وغیرہ میں معدن یا دفینہ پایا۔ پہاڑوں میں فیروزہ پائے کا فون کے گودام خزانہ دفینہ میں ہوتی و فیروزہ وغیرہ پائے دلیل حدیث سے۔	۸۱۹	خرابی زمین کی تفصیل۔
۸۱۰	پارہ میں۔ موتی وغیرہ میں۔ مچھلی میں۔	۸۲۰	جیون و سجون و دجلہ و فرائ کا پانی۔ تلبی کی عورت اور طفل کی زمین۔
۸۱۱	دفینہ میں سامان نکلا۔ کان و دفینہ پانے والا و صرف خمس۔ تفصیل اصول و فروع۔	۸۲۱	زمین عشری میں قیر اور زفت کا چشمہ نیک کی جھیل میں۔
۸۱۲	بیت المال میں رکھنے کا طریق۔	۸۲۲	زمین خراجی میں۔ شرط۔ دلیل۔ کسی مالک پر عشر و خراج۔ طعام پیداوار سے لکھنا قبل اداسے عشر۔ خراج کے واسطے قید کرنا۔ کئی برس کا خراج۔ قابو ہونے زراعت نہ کی۔ کھیتی پکنے کے پہلے یا بعد بیچے۔
۸۱۳	باب کھینوں و بھلون کی زکوٰۃ کا۔	۸۲۳	بیت المال میں حق دار کا حق پر قابو۔ بیعت رکھنے والا مراد و وارث ندارد۔ خسراج و عشر چھوڑنا۔
۸۱۴	شرط وجوب۔ قدر واجب۔	۸۲۴	باب جنگو صدقات جائز و ناجائز میں۔
۸۱۵	انداز و سن۔	۸۲۵	دلیل قرآن سے۔
۸۱۶	دلیل صاحبین کی۔ دلیل امام ابو حنیفہ کی۔	۸۲۶	انکی اقسام۔
۸۱۷	ڈول وغیرہ سے پہنچی ہوئی چیزوں میں۔	۸۲۷	تعریف فقیر کی۔ تعریف مسکین کی۔
۸۱۸	اعتبار مدت۔	۸۲۸	فروع۔ زکوٰۃ ایسے فقیر کو جو مالک نصابین یا وہ نصاب نامی نہیں اور حاجت میں مستغرق ہو۔
۸۱۹	وقت ادا۔ پیشگی۔	۸۲۹	ہر۔ اقسام نصاب عامل کو زکوٰۃ سے ملنے کی شرط۔ اُسکے ملنے کی قدر۔ مدت کا اندازہ عامل کے ساتھ بیون کی تفصیل عامل کا قدر کفایت و استغراق مال وصول شدہ۔
۸۲۰	پیداوار و حاصلات کے ضائع ہونے کی صورت۔	۸۳۰	عامل کے پاس مال ضائع گیا۔ قبل وجوب اپنا اور اپنے مددگاروں کا حق لیا۔ انما قدر کفایت۔ نیک رقاب۔ طالب مسلم کو زکوٰۃ لے لیا۔
۸۲۱	مالک مرگیا۔ شہد میں۔	۸۳۱	تعریف غارم کی۔ راہ الہی سے مراد۔
۸۲۲	دلیل۔ ریشم میں۔		
۸۲۳	توہیع مترجم۔ پہاڑوں کے شہد میں۔		
۸۲۴	اپنی زمین عشری کسی کو اجارہ دی۔		
۸۲۵	کسی مسلمان کو زراعت کے واسطے عاریت دی۔		
۸۲۶	کافر کو مستعار دی۔ بٹائی پر دی۔		
۸۲۷	عشر میں خرچہ محسوب کرنا۔ دلیل تغلی کی زمین۔		
۸۲۸	عشری میں۔		
۸۲۹	مسلمان نے تغلی کی سوا دوسرے ذمی کے ہاتھ اپنی زمین عشری بیچی اور اُسکے قبضہ میں گئی۔		
۸۳۰	مجوسی کے گھر پر۔ گھر کو باغ بنایا۔		

صفحہ	البواب وفصول ومسائل ودلائل	صفحہ	البواب وفصول ومسائل ودلائل
۸۲۵	دلیل - تعریف ابن السبیل -	۸۲۱	خاص فقیر کے دینے کی نذر -
۸۲۶	جواز اقتصار صنف واحد پر - دلیل -	"	صدقہ دیکر خود خریدنا -
"	ذمی کو زکوٰۃ دینا - دلیل حدیث سے -	"	مثلی چیز کا تلف -
۸۲۸	مال زکوٰۃ سے مسجد بنوانا - پل گھاٹ کنوین	"	دو چند زکوٰۃ کی نذر -
"	نہر بن بنانا - حج و جہاد میں صرف کرنا - کفن	"	مال موجود کم اور زیادہ کی نذر -
"	سیت میں - زکوٰۃ کے مال سے سیت کا	"	مال ندارد اور مساکین پر صدقہ -
"	قرض ادا کرنا -	"	پچاس موجود اور بشرط تندرستی سو کا صدقہ -
۸۲۹	مال زکوٰۃ سے سبہ باندی خرید کر آزاد کرنا -	"	جب کھاؤں پیوں تو ایک جیسہ مجھے صدقہ -
"	موجودہ مال بقدر نصاب کے زکوٰۃ کی نیت سے	"	فقر سے مکہ کی نذر کی اور اور ونگودی -
"	فقیر کو اپنا قرضہ دوسرے سے اترایا -	۸۲۲	باب عید الفطر کے صدقہ کا -
"	مقروض محتاج کو بہ نیت زکوٰۃ مال چھوڑا -	"	شرط وجوب - دلیل حدیث سے -
۸۳۰	مالدار کو زکوٰۃ دینا - تعریف مالدار کی -	۸۲۳	اپنی ذات سے - دلیل حدیث سے -
"	دلیل حدیث سے -	"	اولاد کی طرف سے - وجہ تنسیہ صدقہ فطر -
۸۳۱	مان باپ دادا دادی انا نانی بیٹا بیٹی پوتا	۸۲۵	ملوک کی جانب سے - فروع -
"	پوتی کو زکوٰۃ دینا -	"	صغیر و مجنون کے مال سے نہ دیا گیا ہو - سیوی
۸۳۲	شوہر کا بی بی کو اور بی بی کا شوہر کو دلیل شافعیہ	"	کی طرف سے -
۸۳۳	صاحب زکوٰۃ کا اپنی مدبر و مکاتب کو زکوٰۃ دینا -	۸۲۶	مکاتب اور مدبر کی طرف سے -
"	جس غلام کا کچھ حصہ آزاد -	۸۲۷	غلام کا فر کی طرف سے - دلیل -
"	مالدار کے ملوک اور غنی کے ولد و صغیر کو -	۸۲۹	فصل مقدار واجب و وقت وجوب میں -
۸۳۴	بنی ہاشم کو - دلیل حدیث سے -	۸۵۵	آٹے و ستو کا اعتبار -
۸۳۵	آل عباس کو - آل عقیل - آل حارث	۸۵۶	صاع کی مقدار -
"	بن عبد المطلب کو ان سب کے مولاؤں کو -	۸۵۷	دلیل شافعیہ - دلیل حنفیہ -
۸۳۶	فقیر سمجھ کر زکوٰۃ دی اور وہ غنی نکلا حسب زکوٰۃ	۸۵۸	وقت وجوب - دلیل حنفیہ - تفصیل -
"	دنیا نارا و ہراسکو دھوکے میں -	۸۵۹	وقت ادا کا استنباب - دلیل حدیث سے -
۸۳۸	اپنے غلام یا مکاتب کو دھوکے میں -	۸۶۰	پیشگی دینا -
۸۳۹	صاحب نصاب کو -	۸۶۱	نظرہ ادا کرنے میں تاخیر - فروع - پیٹ کے بچہ
۸۴۰	ایک شخص کو نصاب یا اس سے زائد -	"	کی طرف سے باپ پر صغیرہ کا فطرہ - باب نے
"	ایک شہر سے دوسرے شہر میں نقل -	"	صغیرہ کا نکاح کر کے شوہر کے سپرد کیا - ملوک
۸۴۱	صدقہ نذر - ادا سے نذر -	"	کا صدقہ - ایک شخص کو پورا فطرہ عورت نے
"	خاص روپیہ سے دینے کی نذر -	"	اپنے شوہر کے یا شوہر نے اپنی عورت کے گھوٹ

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۸۶۵	عید فطر و عید اضحی کے دن روزہ۔	۸۶۱	بچہ اجازت ملا کر فقیر کو دے دیے۔
۸۶۹	منجم کو اپنے حساب پر عمل۔	۸۶۲	سیت ہزکوة یا صدقہ فطر یا تذر یا کفارہ۔
۸۷۰	بعد زوال یا قبل زوال چاند دیکھنا۔	۸۷۱	سیت اور ادائے واجب کی وصیت۔
۸۷۱	تیس تا پچ رمضان کون میں چاند دیکھا۔	۸۷۲	مرد نے اپنی اولاد و جوہر کی طرف سے گویوں
۸۷۲	مسئلہ ضروریہ و بحث اختلاف مطلع۔	۸۷۳	تو لے پھیرے یا کر بہ نیت فطرہ سب کی طرف
۸۸۱	مرد تنہا نے ہلال پر رمضان دیکھا اور مطلع صاف نہیں۔	۸۷۴	سے دے دیے۔
۸۸۲	مطلع میں تنہا امام کا حکم۔	۸۷۵	صدقہ فطر پر آدمی مقرر کرنا۔ جو روکے
۸۸۳	دلیل حدیث سے۔	۸۷۶	غلام کو دینا۔
۸۸۴	تنہا دیکھنے والے نے روزہ نہ رکھا۔	۸۷۷	مصارف صدقہ فطر۔ منجملہ واجبات اسلام۔
۸۸۵	دلیل حنفیہ۔	۸۷۸	کتاب روزہ کے بیان میں۔
۸۸۶	تنہا دیکھنے والے نے تیس روزے پورے کیے اور مطلع پر اس روز بچہ ابر۔	۸۷۹	وجہ تسمیہ۔ اقسام صیام۔
۸۸۷	ایک مرد عادل کی گواہی۔ عورت عادل کی گواہی	۸۸۰	شروط صیام۔ روزہ واجب کی قسم۔
۸۸۸	غلام و آزاد کی رمضان کے ہلال میں گواہی	۸۸۱	صوم واجب کی نیت کا وقت۔
۸۸۹	ادائے شہادت کا وقت۔	۸۸۲	انتہائے وقت نیت۔
۸۹۰	تصحیح علت مطلع صاف نہ ہونے کی۔	۸۸۳	فرضیت صوم۔ دلیل قرآن سے۔
۸۹۱	فروع ضروریہ۔ دیہات میں اکیلے نے	۸۸۴	فرضیت روزہ کا منکر۔
۸۹۲	چاند دیکھا۔ مطلع صاف ہو۔ جمع کثیر کی حد۔	۸۸۵	نیت بحالت تردو۔ دلیل ثانویہ۔
۸۹۳	شوال اور ذی الحجہ کے ہلال کا حکم مطلع نما میں	۸۸۶	دلیل حنفیہ۔
۸۹۴	ہلال شوال کا اونٹنیوں کو تلاش کرنا۔	۸۸۷	فروع۔ روزہ معین کی نذر اور اس میں
۸۹۵	حبس تنہا ہلال شوال کا دیکھا۔	۸۸۸	دوسرے واجب کی نیت۔
۸۹۶	ابر کی حالت میں قبول گواہی کا انصاف۔	۸۸۹	مقیم اور مسواے رمضان کے دوسرے
۸۹۷	مطلع صاف ہونے کی حالت میں نصاب گواہ۔	۸۹۰	روزہ کی نیت۔
۸۹۸	فروع۔ جہان کوئی حاکم و قاضی نہیں۔	۸۹۱	رمضان کی رات میں جنون و بیہوشی اور
۸۹۹	اونٹنیوں پر رمضان کو لوگوں نے کہا کہ ہنسنے نہ تھکے	۸۹۲	زوال سے پہلے افاقہ۔
۹۰۰	روزے سے ایک روز پہلے چاند دیکھا تھا۔	۸۹۳	قضاے رمضان و کفارہ کے روزہ کی نیت۔
۹۰۱	روزہ کا وقت۔ دلیل قرآنی۔	۸۹۴	نفل روزہ کی نیت۔ دلیل حدیث سے۔
۹۰۲	تولین صوم۔ شرط صحت۔	۸۹۵	چاند کی جستجو اونٹنیوں شعبان کو۔
۹۰۳	باب ان صورتوں میں جو موجب قضا و کفارہ ہیں	۸۹۶	شعبان کے چاند کی تلاش۔
۹۰۴		۸۹۷	جنسری یا منجم کا قول۔ شک کے دن روزہ
۹۰۵		۸۹۸	دلیل حدیث سے۔

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۸۹۱	روزہ میں کھانا پینا جماع بھول کر۔ دلیل حدیث سے۔	۸۹۸	بوغدی اور برفہ۔ دانتوں سے خون نکل کر حلق میں گیا۔ تھوک اور رینٹ۔ تھوک منہ سے باہر ہوا پھر اسکو ابل کر نکلا۔
۸۹۲	فصل روزہ کا کھانا پینا اور دوسرے کا یاد دلانا اور اسکا یاد نہ کرنا یا اور پھر یاد۔	۸۹۹	محبوبہ کا تھوک نکلنا۔ خون کھایا۔ ابریشم کا کام کرتے وقت تار منہ میں لیا اور اسکا رنگ تھوک میں آیا پھر اسکو نکل گیا۔ دانتوں کے درمیان جو ریشہ گوشت کا رہ گیا تھا اسکو نکلا۔ اسکی کم و بیش کی حد۔ تل نکلا۔
۸۹۳	روزہ میں سوتے میں احتلام۔ دلیل حدیث سے۔	۹۰۰	روزہ میں نہ۔ باہر آئی ہوئی کو نکلا۔
۸۹۴	کسی عورت کی طرف سے نظر کرنے سے انزال۔	۹۰۱	قصہ آتے کرنا۔ دلیل حدیث سے۔
۸۹۵	روزہ میں زلیق سے انزال۔	۹۰۲	لوہا یا کنکر نکلنا۔
۸۹۶	زلیق کی برائی۔ روزہ میں چٹنی۔	۹۰۳	احد البلیین میں جماع قصدا۔ مردہ یا چوپایہ سے جماع۔
۸۹۷	مقعد یا فرج میں انگلی روزہ میں۔	۹۰۴	دلیل حنفیہ۔ غذا و دوا میں سے قصدا کھایا۔
۸۹۸	جود کے ہاتھ میں عضو تناسل دیا اور انزال۔	۹۰۵	دلیل شافعیہ۔ دلیل حنفیہ۔ تباہ کو کا دھواں۔
۸۹۹	جماع چوپایہ یا مردہ عورت سے یا زندہ عورت کے فرج کے سوا سے مباشرت۔	۹۰۶	روزہ توڑنے کا کفارہ۔ دلیل حدیث سے۔
۹۰۰	روزہ میں عورت نے مرد کو مساس کیا۔	۹۰۷	جماع فرج کے سوا۔ رمضان کے سوا دوسرے روزہ کو توڑا۔ حقنہ کرایا۔ ناک کی راہ دوا دماغ میں چڑھائی۔
۹۰۱	عورت کو کپڑوں کے اوپر سے مساس۔ چوپایہ کے فرج چھونے سے انزال۔	۹۰۸	کان میں دوا چکانا۔ کان میں پانی ٹپکایا یا خود چلا گیا۔
۹۰۲	روزہ میں تیل۔ بچھنے لگانا۔	۹۰۹	دوا اس زخم کی جو جوت تک پہنچا ہر باہم الدماغ تک۔
۹۰۳	روزہ میں سر نہ لگانا۔ تھوک میں خون کا اثر۔	۹۱۰	ذکر میں دوا چکانا۔ فرج میں۔
۹۰۴	تھوک میں سر نہ کا رنگ۔ آنکھ میں دوا اور حلق میں مرہ۔	۹۱۱	تنگ وغیرہ چکھنا۔ لڑکے کے واسطے مان کا چبلانا خریداری کے وقت شد وغیرہ چکھنا۔
۹۰۵	آنسو نکلے۔ عورت کو بوسہ دینا۔	۹۱۲	گوند چباننا۔ ملک چباننا۔
۹۰۶	بوسہ و مساس سے انزال۔	۹۱۳	عاشورا کا روزہ۔ سر نہ بونچھون میں نہ لگانا۔
۹۰۷	فروع۔ باندی و غلام کا بوسہ۔ روزہ دار عورت نے مرد کا بوسہ لیا۔ چوپایہ کا بوسہ لینے سے انزال۔	۹۱۴	مسواک گیلی کرنا۔ دلیل حدیث سے۔
۹۰۸	خود کو بوسہ لینے کا جواز و عدم جواز رضہ میں۔	۹۱۵	سوال میں روزے۔
۹۰۹	روزہ میں مباشرت ناحشہ۔		
۹۱۰	روزہ دار کی حلق میں کھسی۔ دھواں و غبار۔		

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۹۱۲	صوم الدہر۔ ہر ماہ کی ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ کو روزہ۔	۹۲۴	شک کے دن کچھ کھالیا پھر ثابت ہوا کہ یہ رمضان کا دن ہے نفل روزہ اور دعوت۔
۹۱۳	صوم عرفہ۔ تہار و جمعہ کا روزہ۔ دو شنبہ و خپشبنہ کو۔ ذی الحجہ کے اول نوروز تک تمام محرم و رجب و شعبان میں۔	۹۲۵	مسافر نے افطار کی نیت کی پھر قبل زوال شہر میں پہنچ کر روزہ کی نیت کی۔
۹۱۴	نوروز۔ سینچر۔ اتوار کو۔ چپ روزہ۔ عورت کا روزہ نفل۔ نوکر کا روزہ نفل۔ فصل اُن عذروں کے بیان میں جنہیں افطار سہل ہے۔ رمضان میں مریض۔	۹۲۶	مسافر نے نیت روزہ سے صبح کی پھر اس دن افطار کیا مہینہ روزہ میں سفر کیا پھر بھولی چیز لوٹ کر گھر لے گیا اور وہاں سے کچھ کھا کر چلا۔
۹۱۵	دلیل حدیث سے۔ مرض کا صنف باقی ہے۔ چوڑی یا بنگار کی باری کے روز پہلے سے دوا۔ باندی کو کھانا پکانے وغیرہ سے صنف۔	۹۲۷	رمضان میں بعد فجر ایک شخص بیہوش ہوا۔
۹۱۶	کار بگر کو بادشاہی آدمی کام کے واسطے بکری لگے اور حرارت کی شدت۔	۹۲۸	رمضان کی اول رات میں بیہوش ہوا۔
۹۱۷	روزہ کے سبب پیچھا ناز کا خوف۔ اپنے کام میں نفس کو تھکا کر افطار۔ غازی کو افطار۔ مسافر کا روزہ۔ دلیل شامی حدیث سے۔	۹۲۹	تمام رمضان بیہوشی۔
۹۱۸	مریض و مسافر کا حالت مرض و سفر میں رہنا۔ مریض بعد صحت و مسافر بعد سفر مرا۔	۹۳۰	تمام رمضان میں معنوں رہا۔
۹۱۹	ابجاٹ تعلق اس مسئلہ کے۔ ملا اور حافظوں کو عوص گناہ میت کے مال دینا۔ حیلہ اسقاط قصائے میت۔	۹۳۱	دلیل قیاسی۔ معنوں نے بعض وقت رمضان میں افاقہ پایا۔
۹۲۰	میت کی طرف سے روزہ و نماز۔ دلیل حدیث سے۔ نقل نماز و روزہ کو شروع کر کے توڑنا۔	۹۳۲	اقوال ائمہ۔
۹۲۱	دلیل حنفیہ۔ رمضان میں صبی بالغ اور کافر مسلمان۔	۹۳۳	رمضان بھرنے روزہ کی اور نہ افطار کی نیت کی۔
۹۲۲	رات کے خیال سے سحری کھائی۔	۹۳۴	دلائل۔ فروع۔ رمضان میں عدا کھایا۔
۹۲۳	حالیۃ دن میں پاک ہوئی۔ معنوں کو افاقہ مریض کو صحت۔ مسافر مہینہ ہوا۔	۹۳۵	بے نیت روزہ کے صبح کی اور کھایا۔
		۹۳۶	تحقیق و توضیح۔
		۹۳۷	عورت کو روزہ میں حیض و نفاس آیا۔
		۹۳۸	دن رہے عورت پاک ہوئی اور مسافر وطن میں آیا۔
		۹۳۹	دلیل حنفیہ۔
		۹۴۰	گمان رات میں سحری کھائی یا گمان غروب آفتاب سے روزہ افطار کیا اور خلاف نکلا۔
		۹۴۱	اعتبار فجر۔
		۹۴۲	سحری کا حکم۔ اسکی تعریف۔ دلیل حدیث سے فضائل سحری۔
		۹۴۳	شک کی حالت میں سحری۔
		۹۴۴	ابریکی حالت میں۔ چاندنی رات میں صنف۔
		۹۴۵	بصارت کی وجہ سے۔ جہان فجر نہیں کھاتی

صفحہ	باب و حصول وسائل و دلائل	صفحہ	باب و حصول وسائل و دلائل
۹۳۱	سحری بحالت شک کھانا۔	۹۳۹	عیداضحیٰ کے دن روزہ کی نذر۔
۹۳۲	دلیل حدیث سے۔	۹۴۰	دلیل شافعیہ۔ دلیل حنفیہ۔
۹۳۳	غروب آفتاب میں شک۔	۹۴۱	روزہ نذر عیداضحیٰ کو پورا کیا۔
۹۳۴	غروب آفتاب و عدم غروب پر گواہی۔	۹۴۲	نذر میں نیت کا اعتبار۔
۹۳۵	گواہوں کی گواہی پر روزہ شروع پھر تیس کو چاند نہ ارد۔	۹۴۳	بحث و تفصیل۔
۹۳۶	ہر ملک اور وہاں کا طلوع و غروب آفتاب۔	۹۴۴	تحقیق بلیغ۔
۹۳۷	تھری پہ سحری کھانا۔ معنی تھری کے۔	۹۴۵	مسائل نذر معین۔ سال بھر روزہ رکھنے کی نذر کی۔
۹۳۸	طبل کی آواز پر۔ مرغ کی آواز پر سحری۔	۹۴۶	نذر کی۔ بڑے سال بھر روزہ کی نذر۔
۹۳۹	سحری میں تاخیر۔ افطار میں تعجل۔ دعا افطار۔	۹۴۷	دلیل حدیث سے۔
۹۴۰	بھولے سے کھا یا پھر خیال کہ روزہ باقی نہیں پھر قصد کھانا۔ بچنے لگانے سے جانا کہ افطار ہوا پھر قصد کھانا۔	۹۴۸	فروع۔ اس ماہ یا ماہ حال یا ماہ روان کے روزوں کی نذر۔
۹۴۱	بعد غیبت کرنے کے قصد کھانا۔	۹۴۹	اس ہفتہ کی نذر میں۔ ایک مہینہ پُر درپڑ کی نذر۔
۹۴۲	سوئی عورت روزہ دار و مجنونہ روزہ دار جماعت کی۔	۹۵۰	ایک ماہ مثل رمضان کے نذر۔ عورت اور سال معین کی روزوں کی نذر۔ نذر کتدہ کا عجز۔
۹۴۳	دلیل شافعیہ۔ دلیل حنفیہ۔	۹۵۱	رجب کی نذر اور اداسے کفارہ ظہار اسہمیں۔
۹۴۴	توضیح مترجم۔ تفصیل اعذار۔	۹۵۲	فروع۔ نذر کی کہ جسدن فلان شخص آوے اسدن میں روزہ رکھون۔
۹۴۵	سفر۔ مرض۔ حمل۔ دودھ پلانا۔ حیض۔ نفاس۔ بھوک پیاس۔ بڑھا پا۔ نوکری و شدت گرما۔ دن میں بحالت خواب کچھ حلق سے اُترا۔ بچنے لگانے میں صحت کا خوف۔ روزہ میں کلیان۔ سنانا۔ سر پر پانی ڈالنا۔ بھیگا کپڑا۔ بانی میں بیٹھنا۔ منہ میں تھوک جمع کر کے نگلنا۔ کوئی چیز چکھنا۔	۹۵۳	زید کے آنے کے روز اور بکر کی صحت کے روز کی نذر روزہ کی اور وہ دونوں ایک ہی روز ہوئے مطلق ایک روز کی نذر۔
۹۴۶	روزے میں قصد کھا کر مشہور کیا۔ شوال میں بعد عید کے روزے پُر درپڑ۔	۹۵۴	آدھے دن کے روزے کی نذر۔
۹۴۷	فصل اس روزے کی جسکو مکلف خود اپنے اوپر واجب کرے۔ قسم نذر۔ تعریف نذر منہج۔ تعریف نذر معلق۔ تعریف نذر معین۔ تعریف نذر غیر معین۔ نذر منہج کے احکام بشیر و صبیحہ۔	۹۵۵	ایک دن میں دو روزوں کی نذر۔
۹۴۸		۹۵۶	چند ایام کی نذر۔ نذر متفرق اور ادا پُر درپڑ۔
۹۴۹		۹۵۷	نذر پُر درپڑ ادا متفرق۔
۹۵۰		۹۵۸	ایک روز نذر میں کھنے کا ارادہ اور سال یا مہینہ وغیرہ نکلا نذر شرط پر معلق کی۔
۹۵۱		۹۵۹	رجب کی نذر اور اداسے بیچ الاول میں۔
۹۵۲		۹۶۰	ایک ماہ کے روزے کی نذر اور اس سے پہلے موت۔
۹۵۳		۹۶۱	مریض کی نذر اور قبلی صحت موت۔
۹۵۴		۹۶۲	ایام عید و فتنہ رقی میں غیر نذر کے روزہ۔



صفحہ	باب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	باب و فصول و مسائل و دلائل
۹۴۵	باب اعتکاف کا۔ اعتکاف کا حکم۔	۹۵۵	عورت کے تصور یا تکلیف و غیرہ سے انزال۔
۹۴۶	دلیل و توضیح۔ لیاء القد۔		عتکف کو احکام۔ مسجد میں غسل۔ وضو۔
۹۴۷	صفت اعتکاف۔ اعتکاف میں رکن۔		جنون و بیہوشی۔
۹۴۸	شرط۔ دلیل حدیث سے۔		معنوی ہو گیا۔ گالی گلوچ جھگڑا۔ لباس
۹۴۹	توضیح مترجم۔		پیننا۔ خوشبو لگانا۔ سر میں تیل۔ رات کو
۹۵۰	اقوال ائمہ۔ ادلت اعتکاف۔		نشہ پی کر بیوش ہوا۔
۹۵۱	اعتکاف شروع کر کے نونا۔		غیر کا مال کھایا۔ اعتکاف واجب کی قضا
۹۵۲	صحت اعتکاف کا مقام۔		ماہ معین کے اعتکاف کی نذر اور کسی روز افطار۔
۹۵۳	عورت کے واسطے مقام اعتکاف۔		غیر معین مہینہ کے اعتکاف میں افطار۔
۹۵۴	تعریف بیت۔ عورت کو شوہر سے اجازت۔ عورت عتکاف		اعتکاف واجب کر لینے میں شرط۔
۹۵۵	سے شوہر کا جامع کرنا۔ بائذی متکاف سے شوہر کو حق منع		اعتکاف واجب کے دن کی راتیں۔ وکس
۹۵۶	اعتکاف سے۔ آقا کو حق منع۔ بوندی غلام۔ عورت کا وقت	۹۵۶	دلیل قرآن سے۔ حکم تنایع یعنی در پر کا خاص
۹۵۷	قضا۔ لکھاہ کی اجازت دیکر در پر سے منع۔		دون ہی کی نیت۔ خاص راتوں کی ہی نیت
۹۵۸	عتکف کا مسجد سے نکلنا۔ دلیل حدیث سے۔		ایک ماہ معین یا غیر معین کی نذر۔
۹۵۹	مسجد سے باہر شہر سے کی مدت۔		در پر اور متفرق کی صورت۔
۹۶۰	جمعہ کے واسطے نکلنا۔ اقوال ائمہ۔		اعتکاف دن و رات کی ابتدا کا وقت دو روز
۹۶۱	جمعہ کے واسطے عتکف کے نکلنے کا وقت۔		کی نذر۔ اعتکاف۔ اقوال ائمہ۔ فسروع
۹۶۲	تحقیق۔ اذان کے واسطے منارہ پر۔		یوم عید کے اعتکاف کی نذر۔
۹۶۳	جمعہ کے واسطے جامع میں جا کر دیر تک بھرا	۹۶۴	اعتکاف بغیر نذر و مسجد سے نکلنا۔
۹۶۴	ایک ساعت مسجد سے بے عذر باہر ہوا۔		ایام گذشتہ کے اعتکاف کی نذر۔
۹۶۵	دوسو تین جنین عتکاف نکلنا واجب ہر۔		ماہ ورن و حائے معین کے اعتکاف کی نذر
۹۶۶	کھانا پینا سونا۔ دلیل حدیث سے۔		اور ادا اس سے پیشتر اور دوسری جگہ۔
۹۶۷	بچنا و سول لینا مسجد میں۔		ایک ماہ کے اعتکاف کی نذر کی پھر گیا۔
۹۶۸	غیر عتکاف کی خرید و فروخت مسجد میں۔ دلیل حدیث سے		نذر نہ ادا کرنے کے قبل مرتے میں وصیت
۹۶۹	عتکف کے واسطے کلام۔		فسد یہ کی۔
۹۷۰	خاموشی۔ پڑھنا پڑھانا۔		دارالحرب میں مسلمان ہوا اور بعد رمضان
۹۷۱	اعتکاف نذر میں خاموشی کی نیت۔ دلیل حدیث سے		وجوب۔ روزہ معلوم۔ درمیان میں جانا۔
۹۷۲	اعتکاف میں وطی۔ دلیل قرآن سے ساس		دارالاسلام میں مسلمان ہوا اور قضا کے
۹۷۳	و بوسہ۔		رمضان۔ طہن پر روزے کا حکم۔ روزہ
۹۷۴	وطی مادون فرج و اسن و بوسہ میں انزال۔		کے واسطے تنبیہ بعد طلوع فجر نیت نفل

نمبر	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۹۵۰	بہر اہل کی - تفصیل روزوں واجب کی -	۹۴۵ مسکن و لباس و کتابین حاجت سے زائد -
"	رضان میں یلہ القدر اور اٹھین زرق و موت و زندگی و غیرہ کے احکام سال بھر کے فرشتوں میں تقسیم ہونا -	" اہل مکہ و اطراف مکہ کے واسطے شرط راحلہ - وائیل -
"	شب برات چودہ تاریخ شعبان کو جانا -	" فقیر نے پیدل حج کیا پھر مالدار ہوا -
"	سند گون کے مزار پر جا کر کسنا کہ اگر میری یمنت پوری ہو تو آپ کا چڑھاوا چڑھاؤں اور شیل کے	" وجوب حج کے لائق مال اور نکاح کا ارادہ -
۹۵۱	درم و غیرہ مزار اولیا پر چڑھانا - مسجد میں کھانا پینا سونا -	" اعتبار وقت قدرت شرائط و وجوب حج -
"	کتاب حج کی -	" امن طریق - دلیل -
"	توضیح مترجم -	۹۴۶ عورت کے واسطے محرم کا ہونا - دلیل شافعی -
۹۴۱	در جب حج - شرط وجوب -	" دلیل حنفیہ حدیث سے - دلیل قیاسی -
"	دلیل قرآن سے -	۹۴۷ عورت کو حج کے واسطے جانے میں خوب کور و کئے کا اختیار -
"	تمام عمر میں ایک بار واجب ہونا دلیل حدیث سے -	" دلیل شافعیہ - دلیل حنفیہ -
"	ایک بار سے زائد حج کا حکم - وقت ادا -	۹۴۸ محرم فاسق یا محرم مجوسی کے ساتھ عورت کو حج کو جانا -
۹۴۲	اقوال ائمہ - شرط حریت کی دلیل -	" دلیل قیاسی - محرم طفل و مجنون -
"	عاقل ہونے کی شرط وجوب حج کے واسطے صحت اعضا -	" ہر اہل حقہ کا حکم اگر حج کا قصد کرے -
۹۴۳	اندھے کا حکم - دلیل حنفیہ -	" محرم کا نفقہ - اختلاف شرط وجوب و شرط ادا حج -
"	اپا حج کا حکم - دلیل حنفیہ -	" در بارہ محرم و امن طریق - شرائط متعلق عورت -
"	حالت شذرتستی میں قدرت ہمہ معذور -	۹۴۹ نابالغ و غلام نے احرام حج باندھا پھر بلوغ و آزادی - دلیل قیاسی - کافر نے احرام باندھا
"	زاد و راحلہ پر قادر ہونے کی شرط -	" اور وقوف عرفہ سے پہلے مسلمان ہوا - نابالغ
"	تعزین زاد و راحلہ -	" میقات سے - بغیر احرام گذر گیا پھر مکہ میں پہنچ کر بالغ ہوا -
"	مقدار زاد و راحلہ -	" زاد میں قبل احرام غلام آزاد ہوا پھر احرام باندھ کر حج ادا کیا -
۹۴۴	دلیل حدیث سے -	" شرائط ادا سے حج - مقام حج -
"	حاجت اصلیہ سے زائد ہونے کی شرط -	" وقت حج - اکان حج - وقوف عرفہ - طواف زیارت -
"	دلیل قیاسی - نفقہ عیال کی حد - حاجت اصلیہ کی تفصیل -	" واجبات حج - سہی صفا و مردہ - وقوف مزدلفہ - رمی الجمار - حلق و قصر طواف البصرہ
۹۴۵	حاجت اصلیہ سے زائد ہونے کی صورتیں -	" بغیرہ واجبات -

صفحہ	ادب و فضول و مسائل و دلائل	صفحہ	ادب و فضول و مسائل و دلائل
۹۷۰	آداب الحج - دعائے استخارہ - اجازت والدین وغیرہا - یوم روانگی - وقت روانگی - دعائے وداع -	۹۷۸	لباس وقت اہرام - دلیل حدیث سے - خوشبو - دلیل قیاسی - دلیل حدیث سے -
۹۷۱	گدھے کی سواری و اونٹ کی - اونٹ و گدھے کے واسطے مقدار بوجھ -	۹۷۹	نماز وقت اہرام - دلیل حدیث سے - دعائے وقت اہرام -
۹۷۲	جانور پر سوار ہونے کی دعا - منزل میں اُترنے وقت کی دعا -	۹۸۰	تلبیہ پس ہر نماز -
۹۷۳	منزل سے کجاوہ میں جانے کی دعا -	۹۸۱	تنہا حج کی نیت میں تلبیہ - قرآن کی سورت میں دلیل قیاسی - صفت تلبیہ -
۹۷۴	راہ میں رات کی دعا - صبح کی دعا - کسی شہر میں پہنچنے وقت کی دعا -	۹۸۲	کی و زیادتی الفاظ تلبیہ کا حکم - دلیل شافعی - دلیل حنفیہ - حکم متعلق تلبیہ - دلیل حنفیہ -
۹۷۵	مکہ معظمہ و مدینہ منورہ کے جانے میں تقدیم و تاخیر فوت رکن حج - فوت واجب حج - ترک سنت حج - منظومات الحج - یعنی وہ کام جو حرم کو نہ کرنا چاہیے -	۹۸۳	تلبیہ زبان عربی و غیر عربی - ممنوعات اہرام دلیل قرآنی -
۹۷۶	منصلات - رخصتے والدین وغیرہا -	۹۸۴	صفت رفت - منون - جدال - قتل صید - دلیل قرآنی ہتھارہ بجانب صید - دلیل حدیث سے
۹۷۷	مقروض کو حج و جہاد کے لیے جانا - گھر سے باہر حرام فصل میقات اہرام کے بیان میں -	۹۸۵	مانعت قیاس و پابکار و عمامہ پہننے کی - سوزہ پہننے کی مانعت -
۹۷۸	تعریف میقات - میقات اہل مدینہ - میقات اہل عراق - میقات اہل شام - اہل یمن کا میقات - دلیل حدیث سے -	۹۸۶	مرد کو سر و چہرہ ڈھانکنے کی مانعت - دلیل شافعیہ - دلیل حنفیہ -
۹۷۹	نائیدہ میقات - دلیل حدیث سے -	۹۸۷	دلیل قیاسی - مانعت خوشبو - دلیل حدیث سے -
۹۸۰	دلیل قیاسی - داخل میقات کے لوگوں کا حکم دلیل قیاسی -	۹۸۸	تیل لگانے کی مانعت - دلیل حدیث سے -
۹۸۱	میقات سے پہلے اہرام - دلیل قرآنی -	۹۸۹	سو بدن کے بال مونڈنے کی مانعت -
۹۸۲	وقت اہرام -	۹۹۰	دلیل قرآنی - رنگین کپڑے زعفرانی وغیرہ پہننا دلیل حدیث سے -
۹۸۳	میقات سے اہرام مقدم کرنے کی تفصیلات - داخل میقات والوں کی میقات - دلیل قیاسی -	۹۹۱	کسم کارنگا کپڑا - دلیل قیاسی -
۹۸۴	دلیل حدیث سے -	۹۹۲	حالت اہرام میں غسل - جون مارنا - سوزہ لگانا -
۹۸۵	باب الاہرام -	۹۹۳	لوٹی ہڈی پر جیسو سوار ہونا - ختنہ کرانا -
۹۸۶	غسل وقت اہرام - دلیل حدیث سے -	۹۹۴	انگوٹھی پہننا - سر میں پٹی باندھنا - دوسرے عضو میں پٹی - قصد و بچھنے - سایہ میں بیٹھنا وغیرہ - دلیل مالکیہ قیاسی - دلیل حنفیہ حرجیہ

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
	دلیل قیاسی - ہیمان باندھنا -	۹۸۸	خطمی سے سر دھونا - صابون و اشنان سے
	دلیل مالکیہ - دلیل حنفیہ -		سر و بدن کھجلا نا - اکثر تلبیہ - بلندی پر چڑھنا -
	تلوار و غیو ہتھیار باندھنا -		بلندی سے اترنا - سواروں سے ملاقات ہونا -
۹۹۶	طواف قدوم - دلیل مالکیہ و جب طواف حدیث سے		حر کے وقت - دلیل حدیث سے - اوقات تلبیہ -
۹۹۷	دلیل حنفیہ - طواف قدوم و اہل مکہ -		تلبیہ میں آواز بلند کرنا -
	فروع آداب بعد فراغت طواف - طریق سعی	۹۸۹	دلیل حدیث سے - مکہ میں داخل ہو کر ابتدا بمسجد -
	صفا و مردہ - دلیل حدیث سے -		دلیل حدیث سے - دلیل قیاسی - مسجد میں
۹۹۸	اذکار بوقت سعی -		داخل ہونے کے آداب - داخلہ رات و دن
۹۹۹	تعداد اشواط سعی صفا و مردہ -		میں - دعا کے داخلہ -
	ابتداء و انتہاء سعی - دلیل حدیث سے -	۹۹۰	دعاء ملاقات بیت - ابتداء بجر اسود -
	دلیل شافعیہ و بارہ رکعت سعی حدیث سے -		دلیل حدیث سے - تقدیم و تاخیر طواف -
	دلیل حنفیہ و بارہ و جب سعی -		سقوط طواف قدوم - دعا استقبال جبر اسود -
۱۰۰۰	دعا قبول ہونے کے مقامات -		رفع الیدین و تکبیر بوقت استلام حجر -
	طواف نفل کا بیان -		دلیل حدیث سے - طریق استلام حجر -
	احکام یوم الترویہ یعنی اکھوین ذی الحجہ کے -	۹۹۱	ازدحام میں استلام حجر - فحی و غیرہ سے حر کا
۱۰۰۱	تعداد خطبہ ایام حج - دلیل زفر فرم دلیل حنفیہ -		چھونا اور اسکو بوسہ دینا - دلیل حدیث سے -
	یوم عرفہ کے احکام -		ذکر بوقت استلام حجر -
	دلیل حدیث سے -	۹۹۲	آداب طواف خانہ کعبہ -
۱۰۰۲	جمع درمیان نماز ظہر و عصر - طریق خطبہ عرفہ -		تعداد اشواط یعنی پھیروں کی - دلیل حدیث سے -
	اذان خطبہ -		طریق اہطباع یعنی چادر پہننے کا - دلیل حدیث سے -
۱۰۰۳	اقامت نماز - دلیل جمع میں الصلوٰتین حدیث سے -	۹۹۳	طواف میں رمل - معنی رمل - علت رمل -
	یوم عرفہ کی نماز ظہر و عصر کی اذان و اقامت کا بیان -	۹۹۴	دلیل حدیث سے - ازدحام میں رمل -
	یوم عرفہ کی نماز ظہر و عصر کے درمیان نفل -		ہر پھیرے کے پورا ہونے پر استلام حجر -
	بنیہ خطبہ نماز پڑھیں گئی - جسے تنہا نماز ظہر	۹۹۵	استلام رکن باقی - طواف کی دعائیں -
	عرفہ کو اپنے منزل میں پڑھ لی - و بس	۹۹۶	نماز نزدیک مقام ابراہیم - دلیل شافعیہ -
	امام ابو حنیفہ رحمہ -		دلیل حنفیہ - دعا آدم علیہ السلام بعد دو گانہ -
۱۰۰۴	جمع بین الصلوٰتین میں شرط اقام و تقدیم احرام -		
۱۰۰۵	بیان موقف عرفات - دلیل حدیث سے -		
	امام کہ وقف عرفہ راحلہ پر - دلیل حدیث سے -		
	وقف عرفہ میں استقبال قبلہ - دلیل حدیث سے -		
	دعاء حالت وقف میں - دلیل حدیث سے -		
۱۰۰۶	وقف میں نوم کا قریہ الیم ہونا قبل وقف و غسل -		

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۱۰۰۶	دعا میں اجتہاد و دلیل حدیث سے۔	۱۰۱۱	دلیل حدیث سے۔
۱۰۰۷	عزائم سے لوٹنے کا وقت۔ حالت رقتار۔	۱۰۱۲	رمی جہار کا احرام سے بچنے کا سبب ہونا۔
۱۰۰۸	دلیل حدیث سے۔	۱۰۱۳	دلیل قیاسی۔
۱۰۰۹	دقون مزدلفہ۔ دلیل حدیث سے۔	۱۰۱۴	مقام سرشدانہ و بال کترانے کا۔
۱۰۱۰	تمام دقون۔ جمع میں الصلا تین مغرب و عشاء۔	۱۰۱۵	مکہ میں آنے کا وقت سنی ہے۔
۱۰۱۱	دلیل حدیث سے۔ دلیل قیاسی۔	۱۰۱۶	دلیل حدیث سے وقت طواف زیارت۔
۱۰۱۲	ان دونوں نمازوں کے درمیان نقل مزدلفہ میں۔	۱۰۱۷	دلیل قیاسی۔ افضل وقت طواف۔
۱۰۱۳	راہ میں نماز مغرب۔ عزائم میں۔	۱۰۱۸	طواف قدم کے بعد سعی صفا و مروہ کی صورت میں طواف زیارت۔
۱۰۱۴	یوم النحر کی نماز فجر۔ دلیل حدیث سے۔	۱۰۱۹	دو گانہ بعد طواف زیارت۔
۱۰۱۵	دلیل قیاسی۔ وجوب دقون مزدلفہ۔	۱۰۲۰	فروع متعلق طواف۔ مقام طواف۔
۱۰۱۶	دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ۔	۱۰۲۱	مسجد میں داخل ہونے کے وقت طواف۔
۱۰۱۷	مقام موقف مزدلفہ۔ دلیل حدیث سے۔	۱۰۲۲	عمرہ و طواف قدم۔ حالت طواف با سعی میں نماز قریش کی اقامت یا نماز جنازہ و وضو کی ضرورت۔ اوقات مکروہ میں طواف۔
۱۰۱۸	رمی جمرہ عقبہ۔ تعداد کنکری۔ دلیل حدیث سے۔	۱۰۲۳	جو تاپسنگر طواف۔ طواف میں شعار بائیں کرنا۔
۱۰۱۹	مقام رمی جمرہ عقبہ۔	۱۰۲۴	بخیر ضرورت و خرید و فروخت۔
۱۰۲۰	آداب رمی۔ جمرہ عقبہ کے نزدیک توقف کی نیت۔	۱۰۲۵	طواف میں ذکر الہی۔ قرأت قرآن۔
۱۰۲۱	دلیل حدیث سے۔	۱۰۲۶	طواف میں فتویٰ دینا۔ پانی پینا بضرورت۔
۱۰۲۲	قطع نلبیہ۔ دلیل حدیث سے۔	۱۰۲۷	سواری کی حالت میں طواف۔ دوسرے کو لاوے ہوئے طواف۔
۱۰۲۳	کیفیت رمی۔ مقدار رمی۔	۱۰۲۸	دشمن سے بھاگنے یا قرضدار کے پکڑنے میں پھیرے گھوما۔ دخول خانہ کعبہ۔
۱۰۲۴	دوری و زد کی کنکری کے گرنے کی۔	۱۰۲۹	آداب بوقت داخلہ اسفار طواف زیارت۔
۱۰۲۵	سات کنکریوں کو یکبارگی پھینکا۔ دلیل قیاسی۔	۱۰۳۰	اہام خمر سے طواف میں تاخیر۔
۱۰۲۶	کنکری اٹھانے کی جگہ۔ دلیل۔	۱۰۳۱	دلیل قیاسی۔ طواف زیارت کے بعد منی کو طواف۔
۱۰۲۷	جنس کنکری۔ دلیل قیاسی۔	۱۰۳۲	دلیل حدیث سے دلیل قیاسی۔
۱۰۲۸	سرشدانہ و بال کترانا۔ دلیل حدیث سے۔	۱۰۳۳	رمی جہار ثلثہ کا وقت۔ ابتدائی جمرہ۔
۱۰۲۹	تقدیم طلق و قربانی۔	۱۰۳۴	نقداد کنکری۔ جمرہ کے پاس ٹھہرنا۔ رمی جمرہ ثانیہ۔
۱۰۳۰	فضیلت سرشدانے کی کترانے پر۔	۱۰۳۵	
۱۰۳۱	دلیل حدیث سے۔ دلیل قیاسی۔	۱۰۳۶	
۱۰۳۲	قبل سرشدانے کے بال خطی سے دھونے بہت کثرت۔		
۱۰۳۳	مقدار سرشدانے کی۔		
۱۰۳۴	سرشدانے و بال کترانے سے جو چیزیں حلال۔		
۱۰۳۵	سرجانی میں۔		

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۱۰۲۰	رمی جبرۃ العقبہ اور اسکے نزدیک توقف۔	۱۰۳۱	عورتوں کے احکام حج میں۔
~	جبرون کے نزدیک ٹھہرنے کا مقام۔	~	دلیل حدیث سے۔
~	دکھت وقت و ذکر و رفع الیدین۔ دلیل حدیث۔	۱۰۳۱	انقلاب بدن سے اترام۔ دلیل حدیث سے دلیل قیاسی۔
~	مذکور کے واسطے رمی جہار۔	۱۰۳۱	انقلاب بدن کی کیفیت۔ دلیل حدیث سے۔
~	سبب الخیف میں جماعت نماز و مواقف میں۔	۱۰۳۳	بدن پر مہول ڈالنے و اشعار کرتے و تعلیم شاہ۔
~	استفطار۔ دلیل حدیث سے۔	~	دلیل قیاسی۔
~	قاعدہ کلیہ بعد رمی کے توقف کا۔	۱۰۳۴	بدن کا بیان۔ دلیل حدیث سے۔
۱۰۲۱	بارہویں ذیحجہ کے احکام۔ منی میں تیرہویں ذیحجہ۔	~	بدن کے چند شرطیں بیان میں سے کسی نے انکو نقل کیا۔
~	مک ٹھہرنا۔ دلیل حدیث سے۔	~	بعد سے باقی کے مہول و مبارک کا حکم۔ فضیلت۔
~	رمی جبرۃ العقبہ میں تاخیر۔ دلیل حدیث سے۔	~	تعلیم بر حلیل۔
۱۰۲۲	حالت سواری میں رمی الجہار۔ دلیل قیاسی۔	~	باب القرآن۔ فضیلت قرآن۔
~	منی میں شب نہ گزارنا۔ دلیل حدیث سے۔	۱۰۳۵	دلیل امام مالک رحمہ در بارہ فضیلت منع۔ دلیل۔
۱۰۲۵	قبل رمی جہار کے مکہ کو اسباب روانہ کرنا۔	~	اول شافعی رحمہ۔ دلیل دوم۔ دلیل حنفیہ در بارہ۔
~	دلیل فعل عمر رضی اللہ عنہ سے۔	~	فضیلت قرآن حدیث سے۔
~	دلیل قیاسی۔ روانگی بجانب مکہ کے وقت۔	۱۰۳۷	دلیل قیاسی۔
~	محبوب میں اترنا۔	۱۰۳۸	قرآن کی صفت۔
۱۰۲۶	طواف وداع یعنی طواف رخصت۔	۱۰۳۹	قرآن میں تقدیم عمر و برج۔
~	دلیل وجوب طواف وداع حدیث سے۔	۱۰۴۰	قرآن میں ایک طواف دسوی۔ دلیل شافعی۔
۱۰۲۷	کیسبت طواف وداع۔	~	حدیث سے۔ دلیل حنفیہ۔
~	آب زمزم پینے کا بیان۔	۱۰۴۱	تاخیر سعی عمرہ و تقدیم طواف تختہ۔ دلیل صاحبین۔
~	دلیل حدیث سے۔ آداب رخصت۔	~	دلیل امام ابو حنیفہ رحمہ۔ قربانی کا وقت۔
~	فضیلت آب زمزم۔	۱۰۴۲	اونٹ و گاسہ میں سات آدمیوں کی شرکت۔
۱۰۲۸	فصل امور عارضی کے بیان میں۔	~	جسکو ہدی میسر نہ ہو وہ روزے۔ کچے۔ دلیل قرآنی۔
~	محرم بعد احرام مکہ کو نہ آیا اور عرفات کو پہنچا گیا۔	~	وقت روزہ کا۔ دلیل۔ وقت پر روزے نہ کچے۔
~	دقوت عرفہ پالنے کی حد۔ دلیل حدیث سے۔	۱۰۴۳	دلیل شافعیہ۔ دلیل حنفیہ۔
~	نوت و قوت عرفہ سے فوت حج۔	~	عمرہ ترک کرنا کی صورت حالت قرآن میں۔
۱۰۲۹	عرفات سے سونے یا بیوشی کی حالت میں یا نہ۔	۱۰۴۴	باب التمتع۔
~	لا علی میں گذر گیا۔	۱۰۴۵	اشامہ تمتع۔ صفت تمتع۔
~	بیوشی کی طرف سے احرام۔	۱۰۴۶	تمتع پر قربانی۔
۱۰۳۰	دلیل صاحبین۔ دلیل امام ابو حنیفہ رحمہ۔	۱۰۴۷	دلیل قرآنی قربانی نہ ہونے کی صورت۔



صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	الباب و فصول و مسائل و دلائل
۱۰۴۷	دلیل قرآنی - سوق بدی متنع -	باب و فصول و مسائل و دلائل
۱۰۴۸	اشخاص کا طریق -	۱۰۴۱
۱۰۵۰	متنع کا احرام حج -	۱۰۴۲
۱۰۵۱	حلال ہونے کی صورت - اہل مکہ کے واسطے	۱۰۴۳
۱۰۵۲	قرآن و متنع نہیں -	۱۰۴۴
۱۰۵۳	متنع کا باطل ہو جانا -	۱۰۴۵
۱۰۵۴	متنع ہو جانے کی صورت -	۱۰۴۶
۱۰۵۵	حج کے ایام - تقدیم احرام بہ ایام حج -	۱۰۴۷
۱۰۵۶	کوئی نے شہور حج میں عمرہ کا احرام باندھا اور	۱۰۴۸
۱۰۵۷	حلال ہو کر مکہ یا بصرہ کو وطن قامت نہ کر سکیا	۱۰۴۹
۱۰۵۸	دلیل صاحبین - دلیل امام ابو حنیفہ ج -	۱۰۵۰
۱۰۵۹	احرام کے وقت عورت کو حیض آیا -	۱۰۵۱
۱۰۶۰	دلیل حدیث سے - دلیل قیاسی -	۱۰۵۲
۱۰۶۱	بعد وقوف عرفہ و طواف زیارت کے حال غصہ ہوئی -	۱۰۵۳
۱۰۶۲	آفتابی نے مکہ گھر بنا لیا -	۱۰۵۴
۱۰۶۳	باب الجنایات -	۱۰۵۵
۱۰۶۴	حرم کا خوشبو لگانا پورے عضو کو -	۱۰۵۶
۱۰۶۵	عضو سے کم میں - اداسے واجب الدم -	۱۰۵۷
۱۰۶۶	احرام میں سجدہ غیر معتدد کی مراد سوائے جوان	۱۰۵۸
۱۰۶۷	ویشی کے مارنے کے جرم کے -	۱۰۵۹
۱۰۶۸	تھدی کا خضاب لگانا - دلیل حدیث سے -	۱۰۶۰
۱۰۶۹	مورت کا تھدی لگانا - مرد کے سر کو تھدی سے	۱۰۶۱
۱۰۷۰	لمبہ کیا - وسمہ کا خضاب -	۱۰۶۲
۱۰۷۱	زیتون کا تیل لگایا - دلیل شافعیہ -	۱۰۶۳
۱۰۷۲	دلیل صاحبین - دلیل امام ابو حنیفہ ج -	۱۰۶۴
۱۰۷۳	خوشبو و مریل لگایا - زخم میں زعفران زیتون لگایا -	۱۰۶۵
۱۰۷۴	دلیل - خوشبو و ارجیر سے علاج -	۱۰۶۶
۱۰۷۵	کامل دن بھر سے کوڑھا لگا -	۱۰۶۷
۱۰۷۶	دن سے کم مدت ڈھا لگا - دلیل شافعی - دلیل حنفیہ	۱۰۶۸
۱۰۷۷	قیص کو بطور چادر اوڑھ لیا یا بطور محرم کے لباس -	۱۰۶۹
۱۰۷۸	فرج کی طرف نظر کرنے سے انزال - بوسہ و مساس	۱۰۷۰
۱۰۷۹	مادون فرج کی مباشرت - دلیل شافعی -	۱۰۷۱
۱۰۸۰	دلیل حنفیہ - جماع قبل وقوف عرفہ - دلیل حدیث	۱۰۷۲
۱۰۸۱	دلیل قیاسی - جماع احدی السبیلین میں مساوات	۱۰۷۳

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
	حج ناسد کی قضاء کا بیان۔	۱۰۷۷	دلیل قیاسی۔ طواف صدر کے تین چھپے چھوڑے۔
۱۰۷۲	دلیل امام مالک و شافعی و حنفیہ۔		طواف واجب کو چوتھ سے کیا۔ دلیل حدیث ہے۔
	قبل وقوف چند صورتوں یا ایک ہی صورت سے		طواف جو تہ قر کی صورت۔
	کئی بار جماع کیا۔ مومن نے جماع کر کے اہرام چھوڑا۔	۱۰۷۸	اس حال میں وطن چلا گیا۔
	محرم بالغ نے طفل مرہق سے وطن کرائی۔		طواف زبداۃ بے وطن اور طواف صدر۔ باد منو۔
	مومن بالغ نے نابالغ سے جماع کیا۔ چوبیس بار جماع		ایام نشہ بن میں۔
	زنیق۔ قارن نے عمرہ چار پھر طواف لرستے سے		طواف زیارت بحالت جنابت و طواف صدر
	پہلے جماع کیا۔		بیمارت یا ایام تشریق۔
	بعد وقوف عرفہ جماع۔ جماع قبل رمی۔		طواف وسی عمرہ بے وطن۔
	دلیل حدیث سے۔	۱۰۷۹	دو دنوں کا اعادہ کیا۔ بے اعادہ وطن گیا۔
۱۰۷۳	جماع بعد حلق۔ عمرہ کے چار شرط سے پہلے جماع۔		فقط طواف کا اعادہ کیا۔ حج میں سعی چھوڑی۔
	بعد چار شرط کے جماع۔ دلیل حنفیہ۔		دلیل حنفیہ۔ عرفات سے قبل روانگی امام
	قبل طواف عمرہ کے جماع۔ فراموشی سے جماع۔		چلے یا۔ دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ۔ غروب
۱۰۷۴	دلیل حنفیہ۔		اکتاب کے بعد پھر واپس آیا۔ دلیل قیاسی۔
	فصل بیان طہارت میں۔	۱۰۸۰	دفعہ مزدانہ چھوڑا۔ دلیل قیاسی۔ کل دنوں
	طواف قدوم و در حالت حدت۔		میں رمی جابہ کیا۔
	دلیل شافعی حدیث سے۔ دلیل حنفیہ۔		دلیل قیاسی۔ اُسکے اعادہ کا وقت واسکی کیفیت۔
	طواف زیارت و در حالت حدت۔		ایک روز کی۔ می تبار چھوڑی۔ ترک رمی حجرہ
	حالت جنابت میں طواف زیارت۔		عقبہ یوم ثمر۔
۱۰۷۵	طواف حالت جنابت کی قضاء ایام تخریم۔		سات کنکریوں سے چار بار باد چھوڑیں۔
	بعد ایام تخریم کے۔ حالت جنابت میں طواف زیارت	۱۰۸۱	دلیل۔ تاخیر حلق۔ تاخیر رمی۔
	کر کے وطن چلا گیا۔		حلق قبل رمی۔ تخرقارن قبل رمی۔
	دلیل قیاسی۔ حالت حدت میں طواف کیا اور وطن گیا		حلق قبل فوج۔ دلیل صاحبین۔
	طواف زیارت نکلیا یا چار پھر سے زائد چھوڑ کر چلا گیا۔		دلیل امام ابو حنیفہ رحمہ حدیث سے۔
	طواف صد بے وطن کیا۔		دلیل قیاسی۔ غیر حرم میں حلق۔ ایام تخریم۔
۱۰۷۶	طواف صدر بحالت جنابت۔ طواف زیارت	۱۰۸۲	عمرہ کر کے حرم سے خارج ہو کر حلق و قصر کیا۔
	کے تین چھپے یا اس سے کم چھوڑے۔ اس حال		دلیل ابو یوسف۔ دلیل طرغین۔
	میں وطن گیا۔	۱۰۸۳	حلق قارن قبل فوج۔ دلیل قیاسی۔
	طواف زیارت کے چار چھپے چھوڑے۔		فصل احرام میں شکار و غیرہ۔
	طواف کو چھوڑا یا اُسکے چار چھپے چھوڑے۔		حرمت صید بر و طلت صید بحر۔ دلیل قرآنی۔

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۱۰۸۴	قذائف صید پر و صید کبیر۔	۱۱۰۲	ذبیحہ محرم کا حکم۔
۱۰۸۵	قتل صید و اشارہ بجانب صید۔	۱۱۰۳	ذبیحہ شافعی۔ دلیل حنفیہ۔ محرم نے اپنے
۱۰۸۶	دلیل قرآنی۔ دلیل حدیث سے دربارہ اشارہ۔	۱۱۰۴	ذبیحہ سے لکھا یا۔ ایک محرم نے دوسرے محرم
۱۰۸۷	دلیل قیاسی۔	۱۱۰۵	کے ذبیحہ سے لکھا یا۔
۱۰۸۸	قسم دلائل معتبرہ۔ فراموشی و عمدہ۔	۱۱۰۶	دلیل قیاسی۔ حلال کے ذبیحہ سے محرم کا کھانا۔
۱۰۸۹	شرح جزاء صید۔	۱۱۰۷	دلیل مالک رحمہ۔ دلیل حنفیہ۔
۱۰۹۰	صید ہرن۔ خرگوش۔ جنگلی چوہا۔ شتر مرغ۔	۱۱۰۸	صید ہرن کو حلال نے ذبح کیا۔ دلیل حدیث سے
۱۰۹۱	حمار وحشی۔ کی جزا۔ دلیل قرآنی ضعیف میں۔	۱۱۰۹	حرم میں سے صید داخل ہوا۔ دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ۔
۱۰۹۲	جنگل نکلیے زمین موجود ہے۔	۱۱۱۰	صید کو حرم میں لاکر بیچا۔ حالت امام میں۔
۱۰۹۳	اختیار قاتل صید دربارہ ہدی و طعام و روزہ۔	۱۱۱۱	احرام باندھنے وقت محرم کے گھریا اسکے ساتھ
۱۰۹۴	دلیل شیعین۔ دلیل محمد و شافعی قرآن سے۔	۱۱۱۲	غیبتہ میں صید ہو۔
۱۰۹۵	اعتبار موضع دربارہ قیمت صید۔	۱۱۱۳	دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ۔
۱۰۹۶	مقدار طعام۔ روزہ کی تقدیر۔	۱۱۱۴	حرم میں داخل کر نیکی بعد ہاتھ سے نہ چھو اور باہر
۱۰۹۷	صید کو زخمی کیا یا بال نوچے۔ یا پر اگھاڑے	۱۱۱۵	لاکڑی بیچا۔ پتھر ہاتھ میں ہونے کی صورت۔
۱۰۹۸	یا ٹانگ وغیرہ کاٹی۔ دلیل۔	۱۱۱۶	حلال نے صید پکڑا پھر احرام باندھا اور دوسرے
۱۰۹۹	شتر مرغ کے انڈے توڑے۔ دلیل۔	۱۱۱۷	نے اسکے ہاتھ سے۔ لکھا یا۔
۱۰۹۱۰	انڈے توڑا اور بچہ مردہ نکلا۔ ہر حق وغیرہ کو مارا	۱۱۱۸	دلیل امام ابو حنیفہ۔ محرم نے صید پایا اور دوسرے
۱۰۹۱۱	بیس وہ بچہ ڈال کئی اور مر گئی۔ کوئے چیل	۱۱۱۹	نے اسکے ہاتھ سے چھڑا دیا۔ دلیل قرآنی۔
۱۰۹۱۲	بھیڑیے و بھجڑو جو بے کتے کٹے و سانپ کے	۱۱۲۰	صید محرم کے ہاتھ میں اور دوسرے محرم نے اس
۱۰۹۱۳	مار ڈالنے کا حکم۔ دلیل حدیث سے۔	۱۱۲۱	صید کو مار ڈالا۔
۱۰۹۱۴	جانور پالو و وحشی کا حکم۔ گوہ و جنگلی چوہا۔	۱۱۲۲	دلیل قیاسی۔ ہری لکھاس و درخت غیر ملوکہ
۱۰۹۱۵	حکم ہوام و حشرات الارض۔ جون مارنا۔ دلیل قیاسی	۱۱۲۳	کاٹا۔ دلیل حدیث سے۔
۱۰۹۱۶	ٹھیری مارنا۔ دلیل قیاسی۔ کچھوے کو ذبح کیا۔	۱۱۲۴	خشک لکھاس کاٹا۔ پتھر شنی وغیرہ باہر لانا۔
۱۰۹۱۷	حرم کے جانور کا دودھ دوا یا غیر ملوکہ کا قتل	۱۱۲۵	معرفت تاہ ان لکھاس وغیرہ۔
۱۰۹۱۸	دلیل شافعی۔	۱۱۲۶	حرم کے درخت ملوکہ۔
۱۰۹۱۹	دلیل حنفیہ۔ تقدیر جزاء۔ دلیل حدیث سے	۱۱۲۷	خود و درخت کسی کی لکھ میں جا اور دوسرے
۱۰۹۲۰	دلیل قیاسی۔	۱۱۲۸	نے کاٹ لیا۔ سوکھے درخت کا حکم۔
۱۰۹۲۱	اضطرار کی حالت میں قتل صید۔ دلیل نفس	۱۱۲۹	اذخر کا حکم۔ دلیل ابو یوسف۔ دلیل حنفیہ۔
۱۰۹۲۲	بالہ جانور کا قتل کرنا۔	۱۱۳۰	بیان حکم قاصد دربارہ جنایات۔
۱۰۹۲۳	کیوتر کو مارا۔ قتل یا لہ ہرن۔ دلیل قیاسی۔	۱۱۳۱	دو محرموں نے شریک ہو کر ایک صید کو قتل کیا

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۱۱۱۲	دلیل قیاسی - دو حلال کے مل کر صید حرم کو مارا۔	۱۱۲۰	حج کا احرام باندھا۔ دلیل صاحبین۔
۱۱۱۳	دلیل قیاسی - صید زند یا مذکورہ کو حرم سے بچا۔	۱۱۲۱	دلیل امام ابو حنیفہ۔
۱۱۱۴	دلیل قیاسی - کسی کے حرم سے ہرنی یا ہرنکالی اور وہ جینی اور مسیح بچہ مرگئی۔ دلیل قیاسی۔ بعد ازاں جزا دینی۔	۱۱۲۲	حج کا احرام باندھ کر یوم النحر کو دوسرے حج کا احرام باندھا۔
۱۱۱۵	ایک حلال کے دوسرے حلال کا صید مقبوح کر کے باقہ میں لٹکا ہونے کا احرام باندھا۔	۱۱۲۳	عمرہ سے فارغ ہوا مگر قصر باقی تھا کہ پھر عمرہ کا احرام باندھا۔
۱۱۱۶	مل میں صید کو تیر مارا اور وہ بچا کا سپہ میں حرم میں جا کر اسکے تیر لگا۔	۱۱۲۴	حج کا احرام باندھ کر عمرہ کا احرام باندھا دلیل قیاسی۔
۱۱۱۷	باب بغیر احرام میقات سے تجاوز کر کے یا۔	۱۱۲۵	بعد طواف قدوم عمرہ کا احرام باندھا۔ دلیل قیاسی۔
۱۱۱۸	نو فی بستان نبی عامر میں آیا اور عمرہ کا احرام باندھا اپنے میقات پر واپس گیا اور تلبیہ کہنا یا نہ کہنا۔	۱۱۲۶	جس کا حج فوت ہوا اور اس نے عمرہ یا حج کا احرام باندھا۔
۱۱۱۹	زفر کی دلیل قیاسی۔ دلیل حنفیہ۔	۱۱۲۷	باب الاحصار۔
۱۱۲۰	اس نے حج کا احرام باندھ کر ایسا کیا۔ قبل احرام کے ایسا کیا۔	۱۱۲۸	حرم عدو یا دشمن کی وجہ سے روکا گیا۔
۱۱۲۱	بقصد حاجت بستان مذکور میں داخل ہوا۔ پھر مکہ کا قصد کیا۔ حکم بستانی۔	۱۱۲۹	دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ۔ احصار کا حکم۔
۱۱۲۲	بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کا حیلہ۔	۱۱۳۰	دلیل قرآنی۔
۱۱۲۳	ایک شخص بغیر احرام مکہ میں داخل ہوا اور پھر میقات پر جا کر احرام حج کا باندھا۔	۱۱۳۱	ابو یوسف کی دلیل حدیث سے۔ دلیل طرفین۔
۱۱۲۴	دلیل زفر۔ دلیل حنفیہ۔	۱۱۳۲	قارن روکا گیا۔
۱۱۲۵	میقات بغیر احرام تجاوز کر کے احرام عمرہ کا باطل کرنا۔	۱۱۳۳	مقام فوج ہوئے احصار۔ دلیل امام ابو حنیفہ۔
۱۱۲۶	اسی حال میں حج کا احرام باندھ کر فاسد کیا۔	۱۱۳۴	عمرہ سے احصار۔ دلیل حدیث سے۔
۱۱۲۷	دلیل حنفیہ۔ مکی نے حج کا ارادہ کر کے حل میں جا کر احرام باندھا اور حرم کو نہ لوٹا اور وقوف عرفہ کیا۔ دلیل قیاسی۔ منہج عمرہ سے طعن ہو کر حرم سے نکلا اور احرام باندھ کر وقوف عرفہ کیا۔	۱۱۳۵	محصر لے بدی بھیج کر فوج کا دن مقرر کیا پھر عذر جانا۔
۱۱۲۸	باب اضافۃ الاحرام۔	۱۱۳۶	دلیل قیاسی۔
۱۱۲۹	مکی نے احرام عمرہ کا باندھا اور طواف ایک پھر کر کے	۱۱۳۷	مکہ میں احصار۔

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۱۱۳۸	نذرت - سوم بدعات و بارہ نیت -	۱۱۴۹	باب الہدی -
۱۱۳۹	تحقیق مقام -	۱۱۵۰	صفت ہدی - قسم ہدی - دلیل حدیث سے -
۱۱۴۰	حج فرضیہ میں نیابت - حج نفل میں نیابت -	۱۱۵۱	جن صورتوں میں بکری کی ہدی کافی نہیں -
۱۱۴۱	دو شخصوں نے ایک شخص کو اپنا نائب حج کیا -	۱۱۵۲	ہدی میں سے کھانا -
۱۱۴۲	ایک نے حج کے واسطے اور دوسرے سے عمرہ کے واسطے نائب کیا -	۱۱۵۳	دلیل قیاسی - دلیل حدیث سے - ہدی میں سے صدقہ دینا - کن ہدی میں سے کھانا نہ چاہیے -
۱۱۴۳	قرآن کی اجازت - دم حکم -	۱۱۵۴	دلیل حدیث سے -
۱۱۴۴	نیابت کی صورت میں دم الاضمار دلیل ابو یوسف -	۱۱۵۵	ہدی تطوع و مستح و قرآن کا وقت فوج -
۱۱۴۵	دلیل طاہرین - میت کی طرف سے حج میں منہا و غیر -	۱۱۵۶	دلیل قیاسی - دلیل قرآنی -
۱۱۴۶	میت نے حج کی وصیت کی اور ورثہ نے ایک نائب کی طرف سے مقرب کیا پھر راہ میں وہ مر گیا یا مال چوری کیا - دلیل ابو یوسف و دلیل امام احمد و غیر -	۱۱۵۷	فوج بقیہ ہدایا کا وقت - دلیل شافعی - دلیل حنفیہ -
۱۱۴۷	توجیہ قول امام - توجیہ قول صاحبین -	۱۱۵۸	مقام فوج - دلیل حدیث سے -
۱۱۴۸	والدین کی طرف سے کسی نے حج کا تمبیہ کیا - دلیل قیاسی -	۱۱۵۹	مصرف گوشت ہدایا - دلیل قیاسی - تزیین ہدایا - دلیل قیاسی -
۱۱۴۹	فروع - غیر کی طرف سے مامور ہونے کی صورت -	۱۱۶۰	افضلیت نحر و فوج - دلیل حدیث سے -
۱۱۵۰	مامور بعد فرائض حج مکہ میں کتر نہ ہر فرد اقامت کی نیت کرے -	۱۱۶۱	فوج و نحر میں نائب - غیر امد کے نام کے ذبیحہ کی حسرت -
۱۱۵۱	مامور کے پاس قریب مکہ یا مکہ میں نفقہ کم ہوا -	۱۱۶۲	مبہول و نکیل و باگ ڈور کا صدقہ - ہدایا سے اجرت قصاص کی مانگت - قربانی کے جانور پر سواری - دلیل قیاسی - دلیل حدیث سے -
۱۱۵۲	مامور کے پاس سے راہ میں مال اٹ گیا اور اس نے اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا -	۱۱۶۳	سواری کی وجہ سے اس میں نقصان - قربانی کے جانور کا دودھ و دواؤں -
۱۱۵۳	نائب کا دعوت کرنا صدقہ و قرضہ وغیرہ دینا -	۱۱۶۴	ہدی راہ میں مرنے لگی -
۱۱۵۴	اجرت خادم و دیگر ضروریات -	۱۱۶۵	عیب کثیر آگیا - دلیل -
۱۱۵۵	نائب نے تبدل حج کیا اور خرچ سواری خود رکھا -	۱۱۶۶	تقلید ہدی تطوع و مستح و قرآن وغیرہ - دلیل -
۱۱۵۶	میت نے وصیت کی کہ میرا یہ اونٹ ایسے شخص کو دیا جاوے کہ وہ میری طرف سے حج کرے اور اسے اونٹ کرایہ دیا -	۱۱۶۷	فروع - شرکت قربانی - تمنع کے ہدی خرچہ کے بعد شرکت - ہدی کا بدنہ بچ جانے - سفر یک ہدی مر گیا - شرکت میں کافر یا باغض دیگر سفر یک - جانور مشترک کا حج - غلطی سے باہر ایک نے دوسرے کی ہدی فوج کر دی - بلا نیت بدنہ چلایا -
۱۱۵۷	مامور نے کما میں حج کر دیا اور موکل نے ہنسی تکذیب کی -		
۱۱۵۸	والدین کی طرف سے حج کی فضیلت -		
۱۱۵۹	حجۃ بنی و ان کی طرف سے حج کیا اسکی نیابت -		

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۱۱۶۱	مسائل مشورہ اول عرفہ کے وقت کیا وقوف کی شہادت دی کہ آج یوم النحر ہے۔ دلیل قیاسی۔	۱۱۶۰	مدنیہ منورہ میں اقامت کی بشارت۔
۱۱۶۲	دلیل دیگر۔	۱۱۶۱	زہارت مزار پاک کے فضائل۔
۱۱۶۳	عرفہ کے آخری وقت رویت ہلال کی شہادت۔	۱۱۶۱	آداب زہارت مزار پاک سرحد عالم صلی اللہ علیہ وسلم۔
۱۱۶۴	گیارہویں ذیحجہ کو حجہ اولیٰ کو چھوڑ کر دوسرے وتبسہ کی۔ می کی۔	۱۱۶۲	دعا وغیرہ۔
۱۱۶۵	دلیل خفیہ۔ پیدل حج کرنا لازم کیا۔	۱۱۶۳	سفامات منبرکہ کا بیان۔
۱۱۶۶	پیدل چلنے کی مذہباً واجبیتہ المقدسہ زلیخہ۔	۱۱۶۴	تفصیل مقامات۔
۱۱۶۷	تعلیق حج برضا۔ دیگر۔ غلام و باندی کا احرام بدولت اجازت آقا۔	۱۱۶۵	فصل طریق واپسی بجانب وطن۔
۱۱۶۸	محرمہ باندی کا فریخت کرنا اور اس سے مشتری کو نفع لینے کا اختیار۔	۱۱۶۶	آداب ربیع۔
۱۱۶۹	دلیل زفر۔ دلیل حقیقہ۔	۱۱۶۷	لمیقا ستہ۔ حج کا سوا سے حقوق العباد کے دیگر کیا نذر کا کفارہ ہونا۔ لباس کعبہ کو زینا وینڈنا۔ آب زمزم سے غسل و استنجا کر سنے کا حکم۔ حرم مدنیہ منورہ کا بیان۔
۱۱۷۰	فضائل حج۔ اپنے اوپر ہوی را جب کرنا۔	۱۱۶۸	بزرگی زمین مرقہ پاک سرحد عالم صلی اللہ علیہ وسلم۔
۱۱۷۱	مکہ میں مجاور ہونا۔ مسجد الحرام میں نماز کا ثواب۔	۱۱۶۹	

چونکہ فہرست میں جمیع مسائل و دلائل کا لا تا طوالت کثیر بلکہ غیر ممکن تھا لہذا جس باب سے متعلق اصل مسئلہ تھا اشارہ کیا گیا اور جب کسی مسئلہ کی ضرورت ہو اسی باب کے مسائل سے تلاش کر کے استخراج کرنا چاہئے اور دلائل پر اصول و فروع کے آداب کے ساتھ غور کرنا چاہیے کیونکہ جو شخص غور سے اس کے دلائل سمجھ لے وہ فقہین ماہر ہو سکتا ہے اور بہت سے مسائل متعلق آداب و اخلاق جلد چہارم میں ہیں وہاں سے لینے اور اوس میں بھی انشاء اللہ تعالیٰ فہرست ضروریات شامل ہوگی فقط +

—————





### بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الملك الحق المبين المصطفى و السلام على سيد المرسلين و آله و صحبه و اتباعه الى يوم الدين آمين۔ اما بعد یہ ترجمہ ہدایہ  
 غایۃ السعایہ حامل المتن مع الحقائق و رواۃ مسائل متون کثرت و تنویر و دقایقہ ازادیہ و مع تذیل ضروری کافی مسائل مفتی بہ از معتبرات  
 جامع تحقیق و اشارات بشرائط ہر قدرہ و داسال الداعی العظیم امام الشیخ بہاد کمال القول بیجاہ الرسول الکریم حبیبہ محمد صلی اللہ تعالیٰ  
 علیہ و علیٰ آلہ و صحبہ وسلم و سال الداعی و بعثتہ و لا حول و لا قوۃ الا باللہ العزیز العظیم۔ واضح ہو کہ کتاب ہدایہ بالاتفاق شوارث و مند اول  
 امام ربی اور ائمہ علماء و مرزبانہ میں اسکے درس تدریس اور اسکی مشکلات کی توضیح و تشریح پر جھگڑے اور امام محقق ابن الحام نے بھی فقہ  
 میں اپنی اتار اس کتاب کو لکھی کہ میں نے اس نام کتاب کو بروجہ نقان و تحقیق کے پڑھ سنایا اپنے استاد شیخ الامام بقیۃ الجہدین و  
 خلف اصفیاء الشیخین سراج الدین بکری بن علی الکلتانی الشہیر بغار فی الہدایہ کو نقد و اسکو تصحیح میرے شیخ نے اسکو پڑھ  
 سنایا اپنے مشایخ عظمہ کو جنہیں سے ایک شیخ الاسلام علماء الدین الیرامی میں اور شیخ الاسلام نے اسکو حاصل کیا اپنے شیخ الامام  
 عبد جلال الدین شایع کتاب سے اور امام شایع نے لیا اپنے شیخ امام ترمذی و امام بقیۃ الجہدین غلام الدین عبد العزیز بخاری مصنف  
 اکثف و محقق سے اور اس امام نے لیا اپنے شیخ کبیر بہاد و علماء شیخ حافظ الدین کبیر سے اور اس امام نے لیا اپنے شیخ امام شمس الدین  
 محمد بن عبد ہمت ابن محمد کردوسی سے اور اس شمس الدین کردوسی نے لیا اسکو اپنے شیخ سے یعنی شیخ مشایخ الاسلام حمزہ ابن نعاس  
 علی الانام النصوص بانضایہ ہدایہ امام علامہ برہان الدین ابوالحسن علی بن ابی بکر بن عبد الجلیل الرشیدی المرغینانی شیخ الاسلام  
 اسکے برحمۃ دارالاسلام۔ اور امام علامہ عینی رح کے دیباچہ کا خلاصہ یہ کہ کتاب ہدایہ پر تباہی علماء سلف و تخاصر علماء خلف ہو کیونکہ ہادی  
 کثر المدقاق و جامع رفاہ الحقائق و مرزبانہ میں اس سے اشتغال اور بر جگہ اسکے درس سے انحال رہا اور ایک جماعت فقہاء و علماء اسکی شروح  
 و بطلان کے تصدی جوئے اور مبت جانفشانی سے حل معضلات و کشف مشکلات کی لیکن بائیمہ اسکا حق ادا نہ کیا۔ یہ میں انکی شان میں نہیں  
 نہیں کرتا اور میں غار و فضل میں انکی بجا بری کام نہیں جرتا و لیکن میں نے اس فن نقد کا اپنی حدیث و قرآن پایا اہل ان دونوں خصوصاً  
 عدول کا مسکن بصر لکھ جسنت سید قس۔ جان نہ پایا علی امام علیہ و آلہ وسلم اور یہ عدول احادیث و عقائد سے کیونکر جائز ہو کہ دین انہما

صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے بیا گیا پھر صحابہ رضی اللہ عنہم ہی سے پہلے وقد قال تعالیٰ واما ارسلنا من رسول الا بطاع باذن اللہ الا یہ۔ وقال فی  
 واطيعوا اللہ واطيعوا الرسول الا یہ۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اصحابی کالنجوم باہم اقتدیم ابتدئتم۔ یعنی میرے اصحاب مثل  
 ستاروں کے ہیں تم جسکی اقتداء کو راہ پاؤ گے۔ اور حدیث صحیح خالی از عوارض کو چھوڑنا اور خالی اسے سے فرائض کی طرف جانا ایسا  
 فعل نامکام ہے کہ اس پر حکم رسول علیہ السلام نہیں اور وہ بھی نہ راضی ہو گا جسکو معقول و منقول کا حصول ہو اور صدر اول نے یہودی نصوص  
 میں کچھ قصور نہ کیا بلکہ اکل جہ کے ساتھ عبور کیا اور اب تو قصور ان پھیپوں سے ہے جنہوں نے اقتدار نبید کیا اور سہل و آفت نہیں  
 میں ہے کہ اکتفاء بتقلید کیا بھلا تم اس کتاب کی اکثر شرح کو نہیں دیکھتے اور ایسے ہی دوسرے شارحین و محققین کی تصانیف پر غور  
 نہیں کرنے کہ انہوں نے اپنی تصانیف کو دلائل عقلیہ و سوال و جواب سے بھر دیا اور یہ تو اس وقت اچھا معلوم ہوتا کہ اہل کو کسوس  
 غیر اور مدلل باشر کر کے ان عبارات سے بھر کر کے اور اگر بعض معروض استدلال اصول میں لائے تو ایسے اخبار جنگ اصول میں اثر  
 نہیں ہے بلکہ موضوع و منکر ہیں اور بھلا کچھ اور ہر سوساے اسکے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر کذب و زور ہے اور ہر کو بطریق امام بخاری  
 وغیرہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہو چکی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں کذب علی محمد اظہر من النار  
 یعنی جو مجھ پر جھوٹ باندھے عداوت جہنم میں اپنا ٹھکانا سنوارے۔ حافظ ابو بکر البزار نے فرمایا کہ یہ حدیث متواتر قطعی ہے اسکے مثل طریق  
 میں کوئی حدیث نہیں ہے اور حافظ ابن وحیہ نے کہا کہ اسکے مانند چار سو حدیثوں کی تخریج ہوئی ہے اور کہا جاتا ہے کہ اسکو دوسو صحابہ رضی اللہ  
 عنہم نے روایت کیا اور سوساے اسکے ایسی حدیث نہیں کہ چہرہ عشرہ مبشرہ رضی اللہ عنہم نے اجتماع فرمایا جو انہی مترجمانہما۔ اور آئندہ  
 امام علامہ حنی بن علی نے اہل زمانہ کی شکایت کی کہ انکا سرتاج جالبون کا مقال ہے اور اہل علم میں انکو بے عقلی سے قیل و قال ہوا قول  
 و ادب تو اس سے بھی بدتر حال ہے والی اسراشتکی و ہالہادی الی اعراض المستقیم۔ پھر چار طریق سے اپنی ہستیا و کتاب بدایہ کی  
 ذکر فرمائی۔ اور مترجم عفا اللہ عنہ نے اسکو و دطبی سے بفرات و اجازت حاصل کیا

وضوح ہو کہ شیخ امام مصنف بدایہ نے خلیفہ میں جو مضمون فرمایا اسکا خلاصہ بیان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ادائل مجتہدین کو مشرت بنیاد  
 قرار دے دیتا ہے کہ انہوں نے ہر طرح کے مسائل علی و دخی استنباط فرمائے لیکن وقائع کا دفعہ ہر در پر جاری ہے اور نوازل کا نزول  
 ہر زمانہ میں ہر زہد و ساری ہے کہ کوئی موضوع انکو محیط نہیں ہو سکتا اور مردوں کا کام ہے کہ انکو استنباط کریں اور میں نے ویسا ہی بدایہ نبید  
 میں مدد کیا تھا کہ اسکی شرح کفایۃ المشتی لکھو لگا چنانچہ حسب وعدہ لکھ کر جب قریب ختم ہو چکا تو مجھے اسکی درازی و اطناب ظاہر ہوا جس سے  
 خوف پیدا ہوا کہ شاید بوجہ طوالت کے کم ہمت اسکو ترک کریں لہذا دوسری شرح مختصر موسم بدایہ لکھنی شروع کی جس میں روایت و سنون  
 و روایت جمع کیے یاد و اختصار کے ایسے اصول پر حاوی ہے کہ انہی سے شروع کثیر متفرع میں اللہ تعالیٰ اسکے ختم پر میرا خاتمہ بخیر کرے تاکہ جسکا  
 زیادہ واقفیت منظور ہو وہ شرح اکبر دیکھے اور جبکہ فرصت کم ہو شرح صغیر پر اکتفا کرے پھر بعض براہین دینی نے چاہا کہ شرح دوم انکو مواد  
 تو میں نے متفرع اللہ تعالیٰ سے استعانت کر کے شروع کیا و حسبنا اللہ و نعم الوکیل۔

### بسم اللہ الرحمن الرحیم

یہ افتہ از قرآن مجید اور عمل بحدیث شریف۔ کل کلام لای بدائیہ بالحدیث و ہوا جہم یعنی ہر کلام جس میں اللہ تعالیٰ کی تعریف سے شروع ہو وہ  
 اہم یعنی کم ہمت ہے اور شیخ عبد القادر رملادی کی ارجح میں بسط و الحمد و ثناء میں ابن ماجہ کی روایت میں قطع بجائے اجہم ہے اور  
 سنی واحد میں و رواہ ابو عوانہ اسکو ابن ماجہ نے سنن میں اور ابو عوانہ و ابن ماجہ نے اپنے صحیح میں روایت کیا اور شیخ ابن الصلاح  
 نے اسکو حدیث صحیح کہا ہے و محدثین فقہاء میں رسول ہے

### کتاب الطہارۃ

یہ کتاب سبہم کی طہارتوں کے بیان میں ہے پاک و نسی و غسل و کبر سے و حائے غار وغیرہ سب طرح کی ضروریات و مذاہرات کو تعلیم

واضح ہو کہ ایمان سے باطنی طہارت نجاست کفر و شرک سے ہوئی چنانچہ عقائد کا بیان ہو گیا اور ظاہر کو حدیث و نبی سے پاک کر کے اور  
اعضا و ظاہر کو گناہوں و جرائم سے اور طلب کو بد اخلاق سے اور اپنے سر باطن کو اسوائے خیر و جل سے کما ذکرہ الغزالی وغیرہ۔ وقال  
تعالیٰ تصالحو من زکاتہا۔ بیشک طہارح پائی جس نے نفس کو پاک کیا۔ اور حدیث میں کہ الشور شطر الایمان یعنی پاکی اور حایمان ہر کمالی صلیح  
و فی حدیث مفتاح الصلوٰۃ مطہر۔ اور حدیث میں کہ طہارت نماز کی کنجی ہے۔ لہذا نماز پر طہارت مقدم ہے۔ مع۔ طہارت کا اثر تہنہ ہے۔ ہر کہ اباحت  
محاصل ہو جاوے ایسے کام کی جو بد دن طہارت کے حلال نہیں ہے۔ و۔ میں کتابا ہوں کہ وضو پر وضو کرنے سے یہ اثر تہنہ نہیں بلکہ نور  
معلیٰ نور ہے۔ م۔ شرائط طہارت تہنہ میں۔ اشتاہ و نظائر۔ انہیں سے نو شرط واجب ہیں۔ جب یہ ہوں تو نماز کو طہارح طہارت بھی واجب ہے۔ ہر  
عقل و بوجع و اسلام و قدرت ہونا و پانی یا مٹی پاک ہونا اور حدیث خواہ چھوٹا یا بڑا ہونا اور وقت میں کچا پیش ہونا اور حیض ہونا اور نفاس ہونا  
پھر جب طہارت کرے تو اسکے صحیح ہونے کی چار شرطیں ہیں ایک جہان پانی ہو چھنا جاسیے سب پر پہنچ جاوے۔ دوم ایسی کوئی چیز نہ ملے جو  
ہو پانی ہو پچنے سے مانع ہو مانند ناخن پر خشک آنا وغیرہ۔ سوم دھارم حیض و نفاس ہو۔ و۔ طہارت واجب ہونے کا سبب ایسے کام کا ارادہ  
ہو جو بد دن طہارت حلال ہو۔ ہی مختار ہے۔ جیسے نماز۔ طہارت۔ قرآن چھونا۔ اور ارادہ دوم ارادہ ہر بشر شروع ہو جاوے پس اگر نماز نفل کا ارادہ  
کیا پھر نسخ کر دیا تو طہارت بھی واجب نہ رہی بدیل قولہ تعالیٰ اذ انتم علی الصلوٰۃ یعنی ارقم اقیام یعنی ارادہ کر دو قیام نماز کا یعنی وہ ارادہ کہ اس  
شرع کر تو طہارت واجب ہے۔ م۔ م۔ مع۔ و قناتہ فی خیرہ وغیرہ میں ہر کہ جس شخص کے دونوں ہاتھ اور دونوں پانوں کٹے ہوں اور اسکے  
چہرہ پر زخم ہو تو نماز پر سے بلا وضو کے اور نیم نہ کر لیا اور صبح تول میں اس پر نماز کا اعادہ میں ہر کہ در فیض وغیرہ میں ہر کہ جسکو پانی دپاک مٹی یعنی جس  
طہارت ہوئی ہے نہ ملے تو صاحبین ہر کے نزدیک شخص نماز کے وقت نازیون کی مشابہت کرے یعنی نازیون کی طرح قیام نہ ہو و اور رکوع و سجود  
کرے اور اسی قول کی طرف امام ج کا بھی رجح کرنا صحت کو پہنچا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ و۔ کہ طہارت کا پانی دھنی ہر وقت طہارت کی  
حسنت ہے کہ نماز کے لیے فرض ہے اور طہارت کو ہر کے لیے واجب ہے ہر کہ کھائے نہ صحت چھونے کے لیے بھی واجب ہے اور سونے کے واسطے  
سنت ہے اور کچھ اور پیش جبکہ شعب ہے جو خرائن میں مذکور ہیں۔ و غسل بعد و عیدین و عرفہ وغیرہ سنن ہیں۔ شرح۔ ارکان طہارت کے  
حدیث اکبر میں تمام ظاہر بدن و اندر سے نچوڑنا کہ دھونا اور نجاست میں اگر عین بری ہو تو پاک کرنے والی ہتی چیز سے اسکے عین کو نابل  
کرنا اور جو نجاست مرنی ہو اس میں بار استعمال کرنا اور حدیث میں ارکان چار ہیں جو کتاب میں مذکور ہیں۔ فت قال امام قال  
یا ایہ الذین آمنوا اذ انتم علی الصلوٰۃ فاعسلوا بوجہکم وایہ۔ ایمان والو جب تم کھڑے ہو نماز کی طہارت تو دھو ڈالو اپنے چہرہ کو انہم تہنہ  
کتے ہر کہ ایک تہنہ یہ ہے اور دھو ڈالو اپنے ہاتھوں کو کہیں تک اور سچ کر دے اپنے سرہ کو اور دھو ڈالو ہر دن کو ٹخنوں تک انہم۔ یہ اصل  
طہارت ہے لہذا تفریح فرمائی ہم مفروض الطہارۃ غسل بالاعضاء الثلثۃ و مسح الراس۔ تہنہ پس فرض طہارت وضو کا غسل نہیون  
اعضاء مذکورہ کا اور مسح سر کا ہے۔ ہذا النص۔ بدیل اس نص کے۔ فت۔ اقول فرض جو قطعی دلیل سے ثابت ہوا اسکی دو تہنہ  
ہیں اول فرض جو اعتقادی و علی دونوں ہر اسکا شکر کا فرج دوم فرض علی نہ اعتقادی پس علی اسکا فرض ہے حتی کہ اگر نہ کیا تو علی باطل ہے  
اور واجب وہ کہ دلیل ظنی سے ثابت ہو تو اسکا عمل میں لانا واجب ہے لیکن اگر ترک ہو جائے تو علی باطل نہیں مگر اعادہ واجب ہے اگر جہر  
نقصان ہو سکے جیسے نازین ترک واجب سے بذریعہ سبہ سہو کے جہر نقصان ہو جاتا ہے۔ اور الطہارۃ سے مراد طہارت وضو ہے جسکے  
چار ارکان چہرہ اور دونوں ہاتھ اور دونوں پانوں کا دھونا اور مسح ہیں۔ واضح ہو کہ اس میں ایک افادہ عظیم فرمایا وہ یہ کہ ان تہنہ  
اعضاء کے ایک بار دھونے کا اور چوتھے ایک بار مسح سر کا ثبوت قطعی فرض ہے جو شکر ہو کا فرج اور ہی چہرہ کی حد اور دھارحی کی مقدار دوم  
ہاتھ پانوں کی حد اور مسح سر کی مقدار میں اجتہاد جاری ہے حتی کہ مثل جو نہانی سر ہاتھ سب کے مسح سے انکار پر تکفیر نہیں بلکہ اگر معتقد مسح سر  
نہ نہایت سے شکر ہو تو کفر ہے۔ قال الام۔ و غسل ہوا لاسانہ و مسح ہوا لاصابہ۔ اور غسل نقطہ پانی بٹانا اور مسح پانی پہنچ جانا۔ اول  
پس غسل میں فنا لازم نہیں ہے۔ ہی بار سے اصحاب دعا منہ فہاء کا قول ہے۔ مع۔ اور ہی ظاہر روایت ہر مٹا احط ہے کہ امام مالک کے نزدیک

بدون اسکے غسل ہوگا۔ مٹ۔ برت سے وضو کرنے میں اگر دو قطرہ یا زیادہ چٹکے تو بالاجمل جائز ہیں ورنہ مٹ مٹ کے تو پاؤں پر نہیں جائز  
 الذخیرہ اور یہی صحیح ہے۔ مٹ مٹات۔ قال امام وحدہ اوجہ من تعصا من الشعر الی اسفل الذقن والی شحمتی الکاؤنین لان الموحشہ  
 تقع بندہ اجملاً و موشق منہا۔ اور چہرہ کی حد سر کے بال جنہ کی انتہا سے لیکر ٹھوڑی کی تک مٹ مٹ میں اور ایک کان کی لو سے  
 لیکر دوسرے کان کی نوک عرض میں ہو کیونکہ موحشہ درود ہونا اسی نام سے واقع ہوتا ہے اور وجہ کالفظ موحشہ سے مشتق ہے۔ مٹ مٹ اسی پر  
 فقہاء کا اتفاق ہے اور یہ مشتاق کبیر ہے کہ جس میں نقطہ نقطہ معنی میں مناسبت ہونا کافی ہے۔ مع۔ چہرہ کی حد طاہر الراد یہ میں مذکور نہیں البتہ اعلیٰ اور  
 اصل حد تو شروع سطح پیشانی سے ہے۔ مٹ مٹ چنانچہ اگر صلیع سے اگلے سر کے بال زائل ہو گئے تو صلیع یہ کہ وہ بان پانی ہو چنانچہ واجب نہیں بھلا  
 ہو صلیع الزاہدی انزع جسکے بال چہرہ کی طرف ترسے تبے ہوں تو کثرتی حد سے یعنی ابتداء سے سطح پیشانی سے جتنی ریچھے اترے بال  
 ہوں انکا دھونا واجب ہے۔ یعنی ع۔ پسیدی جو دائرہ جس کے بعد اس کے کنارے وہ کان کی لو کے درمیان ہو اسکا دھونا واجب ہے یہی  
 صحیح ہے الذخیرہ۔ اور کو یون میں پانی ہو چنانچہ واجب ہے اور بڑھون میں سے جتنا انکے ملانے کے وقت چسپ جاوے وہ یون میں داخل  
 اور جتنا ٹھکرا رہے اسکا دھونا واجب ہے یہی صحیح ہے کذا فی التلخیص۔ دونوں آنکھوں کے اندر دھونا بوجہ حج کے نہ واجب ہے نہ سنت انجیر یہ چیز  
 جو آنکھ بند کرنے سے باہر رہے تو اس کے نیچے پانی ہو چنانچہ واجب الزاہدی۔ اور جلد کہ باون سے دھلی جو جیسے بھون یا مونچھوں سے  
 یا غنقہ سے تو اسکا دھونا وضو میں واجب نہیں۔ القاضی خان اور اسی پر فتویٰ ہے مٹ مٹات اور اگر دھلی نہ ہو تو علی المختار دھونا واجب ہے  
 ابرہان۔ بخلاف غسل کے کہ اس میں ہر حال پانی ہو چنانچہ واجب ہے مٹ مٹات۔ دائرہ جب طہنی ہو یعنی بشرہ چسپا دے تو طاہر کلام ہے یہ  
 مفید ہے جو امام محمد رحم نے اصل میں اشارہ کیا کہ پوری دائرہ دھونا واجب ہے اور کہا گیا کہ یہی اصح ہے اور تلخیص یہ کہ اسی پر فتویٰ ہے  
 اور بدائع میں ابو شجاع سے ہے کہ ہمارے اماموں نے سوائے اس قول کے دیگر اقوال سے رجوع کر لیا ہے۔ مٹ مٹ یہی اصح ہے اور تلخیص  
 اور یہی صحیح ہے الزاہدی۔ امام ابو حنیفہ رحم سے شہر روایت یہ کہ دائرہ میں سے جتنی رکھال کو چسپاتی ہے سب کا مسح فرض ہے اور یہی  
 اصح و مختار ہے شرح اوقابہ۔ دائرہ اگر خفیف ہو کہ اسکا بشرہ نظر آوے تو اس کے نیچے پانی ہو چنانچہ فرض ہے الفتح والسنن و رد المحتار کے بال  
 جو ٹھوڑی سے نیچے لگے ہو۔ میں انکا دھونا واجب نہیں ہے شرح اوقابہ یہ مسیح بھی واجب نہیں کہ سنوں ہر السنہ اگر بعد وضو کے دائرہ یا  
 ٹھوڑی یا ہنوں یا مونچھیں مثلاً میں تو اس جگہ کا دھونا واجب نہیں اور نہ وضو کا اعادہ لازم ہے قاضی خان یہ صفت رحم نے تحدید وجہ کے بعد  
 باتحون و ہرون کی تحدید بیان فرمائی بقولہ۔ والمرفقان والکعبان یدخلان فی الغسل عند ما خلافا لافرد ہو بقول ان الغایۃ لا تدخل  
 تحت المینا کا لیل فی باب الصوم۔ دونوں کعبان اور دونوں ٹخنہ دھونے میں داخل ہیں ہمارے نزدیک بخلاف زفر کے کہ وہ فراتے ہیں  
 کہ غایت اپنے منہ میں داخل نہیں ہوتی ہے جیسے روزہ کے باب میں رات نہیں داخل ہے۔ ہمارے نزدیک یہ مراد ابو حنیفہ و ابو یوسف و  
 محمد رحم علیہما اللہ تعالیٰ ہیں المجتہد۔ توضیح یہ کہ آیت میں فرمایا۔ وابدکم الی المرافق یعنی دھو دو الو اپنے ہاتھوں کو کہیں تک تو ہاتھ دھونے کی  
 غایت یعنی انتہا کہ کعبان میں۔ اور قاعدہ ہے کہ جسکی انتہا بیان ہو اس میں انتہا داخل نہیں ہوتی ہے جیسے روزہ میں فرمایا ثم اتوا  
 الصیام الی اللیل سترم لوگ پورا کرو روزے کو رات تک حالانکہ بالاتفاق روزہ میں رات داخل نہیں پس ایلح یہاں کہ کعبان کے نیچے  
 ہاتھوں و پاؤں میں داخل نہیں ہیں۔ یعنی انکا دھونا فرض نہیں ہے اگرچہ دھونا بہتر و مند ہے۔ پھر واضح ہو کہ ایدیم الی المرافق۔ اور  
 اتوا الصیام الی اللیل۔ دونوں انتہا میں فرق ہے تو زفر رحم کا قیاس تمسک نہواولنا ان ندہ الغایۃ لا تقاطع ما وراہا اولاً لا یا  
 لا تسو عبت الوطیۃ کل۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کہیں و ٹخنوں کی غایت تو ان کے ماورائے کے ساتھ کرنے کے لیے ہے کیونکہ اگر  
 یہ غایت نہ بیان کی جاتی تو دھونا پورے عضو کو محیط ہو جاتا۔ یعنی مثلاً ہاتھ دھو تو ہاتھ منڈے تک ہر سب کا دھونا واجب ہوتا  
 لہذا الی المرافق سے حد کردی کہ کہنی تک دھو کر اس کے ورے پانی کو دھونے سے ساتھ کر دیں کہنی دھونے میں داخل ہے۔  
 مٹ مٹ باب الصوم لہذا حکم ایہا اذا لاسم یطلق علی الامساک ساعۃ۔ اور روزہ کے باب میں جبکی زفر رحم نے نظری تو وہ

تحت رات تک حکم صوم کو پہنچا جانے کے لیے کہ اس صوم کا تو ایک ساعت اساک کرنے پر بھی بولا جاتا ہو۔ اقول نقاب  
 پس اگر رات تک نہ بیان ہوتا تو لوگوں کے ایک گھنٹی بھر کھانے پینے وغیرہ سے رک جانے سے صوم ہو جاتا لہذا رات تک  
 پہنچ جانے کی حد بیان کر دی تو رات داخل نہیں ہے۔ والکعب ہو لعظم اللہ فی ہوا صبح ومنہ رکاعوب۔ اور کعب وہاں ہر  
 بونی بڑی بڑی تختہ۔ ہی صحیح ہے اسی وقت سے کعب شمس ہر وقت کعب کی تین کعب ایسی ترکیبان جوئی جوانی برائی ہوئی  
 کہ جسکی جہات یون کا ابھی رہو۔ چونکہ یہ وقت عورتوں میں مخصوص ہے لہذا بدن حرث و نیت کے کعب کئے ہیں نہ کعب جیسے مالک  
 و حلق وغیرہ۔ پھر پانون و حونا و عود میں فرض ہے اور پھر الائن میں اسی پر جماع بیان کیا اور سورہ پر مسجہب سنت شوا ترہ ثابت ہے جیسے  
 ہر پانون مجروح ہونے کا نہ مسجہب کا ثبوت نہیں دیگر ہر شروع۔ اگر اپنے ناخن کٹوائے تو وضو کا اعادہ لازم نہیں ہے تو فاضل  
 جامع الصغیرین ہے کہ اگر ناخن جوڑے ہوں اور ناخن میل ڈیگی شی یا گوندھا نا ہو یا عورت نے خالگائی تو وضو جائز ہے خواہ  
 شہمی ہو یا دہائی ہوشیہ و ہوشیہ کے کہ یہ صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے الفتح و ذخیرہ۔ اگر گوندھا نا، خون کے نیچے ہو تو اس کے نیچے  
 پانی چھوٹنا واجب ہے نہ صحت۔ اگر ناخن سر جوڑے ہوئے کے سر سے نکلے تو اسکا وضو واجب ہے ایک ہی قول ہے الفتح و محیط  
 و مضارب اگر مسجہب ہو کر خشک ہو تو وضو غسل کے پورے ہونے سے منع ہے۔ سراج عن الرضیہ۔ انگوٹھی اگر ڈھیلی ہو تو اسکو حرکت  
 دینا سنت ہے اور اگر ایسی ننگ ہو کہ پانی اس کے نیچے نہ ہو کچھ تو حرکت دینا فرض ہے۔ الخ ص۔ اور یہی ظاہر الروایہ ہے۔ محیط ہی مختار  
 ہے۔ الفتح۔ مؤثر ہے سے اگر وہ ہاتھ پیدا ہوئے تو پورا میل ہے اسکا وضو فرض ہے اور ناقص زائد ہر سوا گر کچھ اس میں سے محل فرض کے  
 میڈی پڑے تو اسقدر وضو اس میں سے بھی واجب ہے اور جو میڈی نہ پڑے اسکا وضو واجب نہیں۔ الفتح و الحلیہ۔ لیکن مندوب  
 ہے۔ ابھر عن الجنبی۔ و رضی بن جو کہ اگر اس کے محل فرض میں کوئی زائد انگلی یا زائد ہاتھ پیدا کیا گیا تو اصلی ہاتھ کے ساتھ اسکا وضو بھی  
 واجب ہے۔ مع۔ اگر اسکا ہاتھ یا پانون کٹا کہ کسی یا تختہ میں سے کچھ نہ رہا تو اس سے وضو ساقط ہو گیا اور اگر کچھ رہا تو واجب ہے۔ یعنی  
 و الفتح و البحر و دیون ہی کٹاؤ کی جگہ کا وضو واجب ہے۔ محیط۔ اگر پانون پرتیل ہا جس سے پانی نہیں گلتا تو وضو جائز ہے۔ ذخیرہ  
 اگر اعضا میں شکاف کی وجہ سے دھونے سے عاجز ہو تو پانی بہانا سہل لازم ہے پھر اگر اس سے بھی عاجز ہو تو اسکو مسح کرنا کافی ہے اور  
 اگر مسح کرنے سے بھی عاجز ہو تو شکاف کی جگہ جوڑ دے اور اس کے گرد گرد دھو لے۔ الخ ذخیرہ۔ اگر بعض اعضاء وضو میں نہ رہے  
 مانند دل وغیرہ کے ہو اور اس پر رقیق جھلی ہو اس سے وضو کیا اور جھلی پر پانی بہایا پھر اس جھلی کو نوچا اگر اس میں سے کوئی چیز نہیں نکل  
 جس سے وضو ٹوٹے تو شبہ یہ کہ کسی صورت میں اس پر اس جگہ کا وضو واجب نہیں ہے۔ ومن الرکن السدیدی۔ اگر اس کے اعضاء وضو  
 میں کسی پر کبھی یا پھر کا گوہ وضو میں اس کے نیچے پانی نہیں ہو نچا تو جائز ہے کیونکہ آخر از غیر یمن ہے محیط۔ اگر خور میں ایک عضوی تری  
 دوسرے عضوی طرف منتقل کیا تو نہیں جائز ہے اور اگر غسل میں کیا تو جائز ہے جبکہ تری متقاطر ہو۔ ذخیرہ۔ اگر کسی آدمی پر منجہ پڑا  
 یا وہ جاری نہ ہو دیا میں گر پڑا تو اسکا وضو جائز ہو گیا اور غسل بھی جائز ہو جائیگا اگر اس کے نام نہ ہو پانی ہو نچ گیا اور اس پر کٹا  
 اور ناک میں پانی ڈالنا واجب ہے یہ سراجیہ میں ہے۔ اقول یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ غسل سے مسح ہو جاتا ہے بخلاف عکس کے  
 فافہم۔ بیان وضو کے چاروں ارکان میں سے تین اعضاء مفسوہ یعنی جہرہ اور دونوں ہاتھ اور دونوں پانون کا بیان ہو چکا  
 اور چہارم یعنی مسح الراس کا بیان باقی رہا فقال المم۔ والمفروض فی مسح الراس مقدار الناصیہ۔ اور مفروض مسح سر میں  
 مقدار الناصیہ کی ہے۔ وجوب مسح الراس۔ اور یہ مقدار سر کا چوتھائی ہے۔ فہ یعنی منصوص تو ناصیہ ہے جہر ناصیہ کی خصوصیت نہیں  
 تو بقدر ناصیہ کے جہاں مسح کر لے کافی ہے پھر بقدر ناصیہ کو امام سنت نے کہا کہ چہارم سر ہی امام جصاص نے کہہ دیا بعض مشائخ نے  
 میں انگلیوں کی روایت کو صحیح کہا اور بعض نے اخبار چہارم سر کی روایت کو صحیح کہا۔ کہانی یعنی یہی مختار ہے الاختیار۔ اگر مسح کرنے  
 میں تین انگلیوں سے کم رکائیں تو ظاہر الروایہ میں نہیں جائز ہے۔ الخ ص۔ سر کے مقام سے بعد چہارم مسح کرنے سے فرض آجائیگا۔ مع۔



لیکن قانون کا مسح کرنا سر کے مسح کا نائب نہیں ہوگا۔ کذافی السراجیہ۔ بلکہ قانون کے اوپر سے سر میں سے چاہیے اور اگر سر میں سے  
بعض جگہ منہ ہی ہو اور بعض جگہ بال ہوں پھر اسے بالوں والی جگہ پر مسح کیا تو کافی ہو جو ہرہ نیرہ۔ ثوبی یا قاسمہ پر مسح نہیں جائز ہے  
اور اسی طرح اگر عورت نے: اور حنی پر مسح کیا تو نہیں جائز لیکن جب پانی چھٹکا جاتا ہو اس طرح کہ بالوں پر پہنچ گیا تو پہنچ جانے پر  
یہ مسح جائز ہو گیا۔ مخلصہ۔ لیکن جب ہی جائز ہو گا کہ آسانی اور حنی کے رنگ سے پانی رنگین نہ ہو جاوے۔ وغیرہ۔ اور افضل تو  
یہ ہو کہ عورت اور حنی کے نیچے سے مسح کر لے۔ قاضی خان۔ اور اگر عورت کے سر پر خطاب ہو اور اسے خطاب پر مسح کیا تو جب  
پانی کی تری اس کے خطاب سے مختلط ہو کر مطلق پانی کے حکم سے نکل گئی تو یہ مسح جائز ہو گا۔ مخلصہ۔ پھر غسل سے مسح ہو جائے  
اور ماتم کی ضرورت نہیں حتیٰ کہ اگر نیچہ کا پانی پڑ گیا تو مسح ہو گیا۔ کما نص فی البسوط والمخلصہ۔ اور تین انگلیوں سے کم نہ ہو  
کہ گذرا اور اگر مسح کیا کلمہ کی انگلی اور انگوٹھے سے دونوں کو کشادہ کیے ہوئے ہیں ان دونوں کو منع استدر تیلی کے جو دونوں  
کے بیچ میں ہر سر پر رکھا تو مسح جائز ہے۔ محیط وقاضی خان۔ اور اگر مرد کے دو گیسو سے دراز ہوں جو اس کے سر کے اوپر بندھے  
ہوں جیسے عورتیں کیا کرتی ہیں پس اس کا مسح گیسو کی چوٹی پر واقع ہو تو عامۃً مشائخ کے نزدیک نہیں جائز ہے خواہ وہ دونوں  
گیسو کو چھوڑ دے یا نہ چھوڑے۔ محیط۔ اور اگر اس کی تیلی میں ایسی تری ہو جو ہرن سے لے یا منسول بعض دھونے کے بعد رکھی ہو  
اس سے مسح جائز ہو بھی صحیح ہے اور اگر مسح کے بعد رہے پھر اسے دوسرا مسح کیا تو جائز نہیں ہے۔ مخلصہ وغیرہ۔ اور اگر اس نے ہر  
سے مسح کیا تو کافی ہر حالت میں اور فقہاء نے اس کی تفصیل نہیں کی کہ تری متقاطر ہو یا نہ ہو۔ برہانیہ۔ اور مننون صورت مسح کی  
یہ ہو کہ اپنی دونوں تیلیوں اور انگلیوں کو اگلے سر پر رکھا کر گدی کی طرف بجاوے اسے حور برکہ نام سر کو گھیر لے پھر اسے  
دونوں قانون کو مسح کرے اور رہا یہ طریقہ کہ کلمہ کی دونوں انگلیاں بالکل جدا کیے ہوئے رکھنے ہیں تاکہ اُسے قانون کو مسح کرے  
اور تیلیوں کو اس غرض سے کہ نو دین پر پھر لاوینگے تو سنت میں اس کی کچھ اصل نہیں ہے۔ افصح۔ واضح ہو کہ علماء کے درمیان کچھ  
خلافت اس امر میں نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جو مسح الراس منصوص فرمایا وہ واجب ہے مگر اختلاف اس کے مقدار میں ہے بعض بڑے بڑے  
مالک تمام سر اور ہی احمد سے مرد کے قین ہر اور عورت بن مقدم راس کافی ہے اور شافعیہ سے دو قول ہیں ایک یہ کہ ادنی مقدار ایک  
بال ہے اور یہ اس طرح تصور ہے کہ آنٹی کے سر پر خنار وغیرہ سے سبب ہو اس طرح کہ ایک ہی بال کھڑا ہو۔ یعنی رحم نے کہا کہ یہ بال کم  
کلام ہے کیونکہ شریعت ایسی نادر صورت پرورد نہیں رکھتی کہ اس کے سوچ کر نکالنے میں آنا تکلف ہے۔ دوم قول یہ کہ واجب بن  
بال میں اور یہ قول پہلے سے کچھ کم ضعیف ہے اور ہمارے نزدیک تین انگلیوں کی مقدار باچارم سر کی مقدار ہے جیسا کہ گذرا  
پھر امام مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے مقدار ناصیہ ہونے پر استدلال کیا بقولہ۔ لما روی عنہ بن شعبہ ان النبی صلی اللہ  
علیہ وسلم آتی ساطہ قوم قیال وتوضا و مسح علی ناصیئہ وخفیہ والکتاب مجمل فالتحق بیانا به وجوہ علی الشافعی  
فی التقدير ثبت شعرات وعلی مالک فی اشراط الاستیعاب۔ یعنی آیت کریمہ میں مسح الراس سے قدر ناصیہ مراد ہونا  
اس دلیل سے ہے جو منبرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک قوم کے گھورے پر آئے  
پس آپ نے پیشاب کیا اور وضو کیا اور مسح کیا اپنے ناصیہ اور دونوں موزوں پر۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قدر ناصیہ سے  
فرض ادا ہو گیا اور قرآن میں مسح الراس کی مقدار مجمل ہے جیسا کہ بیان حدیث سے ضروری ہے تو یہی حدیث جس میں کم سے کم مسح کرنا  
آپ کا مردی ہے اس آیت کے بے بیان ہو کر اس سے لاحق ہوئی یعنی کھل گیا کہ آیت میں مفروض قدر ناصیہ ہے اور یہی حدیث  
امام شافعی رحمہ پر حجت ہوئی انکی تجویز میں کہ اپنے اہتمام سے تین بالوں کے ساتھ مسح فرض کہتے ہیں اور یہی حجت امام مالک پر ہے  
و شرط کرنے میں کہ تمام سر کا مسح فرض ہے۔ قول۔ یعنی اگر تمام سر کا مسح مفروض ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرض کیونکر  
شک نہ کرتا نہ ناصیہ پر مسح کا اقتصار کرنے پس امام مالک پر توجہ پوری ہوئی۔ امام شافعی رحمہ کی طرف سے یہ جواب ہے



روایت قرآن کی محفل نہیں ہے جسکا بیان حدیث سے چاہیے ہو بلکہ آیت مطلقہ یعنی جہد پر مسح کا اطلاق ہوتا ہوا اسی قدر مسح فرما  
 جو اور وہ ایک بال یا تین بال پر مسح سے ہو گیا۔ صدر الشریعہ نے جواب دیا کہ لغت میں مسح تو بھیجا ہوتا ہے پیرنے کو کہتے ہیں  
 اور اس میں کچھ شک نہیں کہ بھیجے ہو زمین ایک بال یا تین بال چھو جانے کا نام مسح نہیں کہتا تاہم پھر نا چاہیے پھر نا پھر  
 کی کوئی حد ہوگی اور وہ حد تک نہیں معلوم تھی بلکہ محفل تھی تو حدیث شریف سے اسکا بیان لینا چاہیے تو آیت محفل تھری جیسے  
 ہم کہتے ہیں اور مطلق نہ تھری جیسے آپ فرماتے ہیں اور دوسری دلیل محفل ہونے کی یہ جو کہ آیت میں ہے وہ مسحا برؤسکم  
 اس میں رؤسکم پر تب داخل ہے جیسے تیمم کی آیت میں فرمایا مسحا برؤسکم۔ اس میں بھی وہی صورت ہو کہ وہ جو کلمہ پر تب داخل ہے  
 و لیکن تیمم میں چہرہ کا مسح بارے واپ کے سب کے نزدیک پورا منہ کا مسح کرنا خاک سے مراد ہے اور بیان حدیث میں  
 سے ظاہر ہوا کہ سر کے مسح میں پورا نہیں ہے یا جیسے عرب بولتے ہیں کہ اسحا بالناحیۃ دیوار کو مسح کر دو تو مراد بعض جگہ سے دیوار  
 کا مسح ہوتا ہے اور یہ نہیں کہ تمام دیوار کو چھوؤ تو معلوم ہوا کہ ایسے کام میں مقصود اجمال ہوتا ہے جیسے بیان سے توضیح کر دیا  
 وہی معمول ہو گا تو محفل کے واسطے بیان چاہیے اور وہ حدیث مغیرہ بن شعبہ ہے۔ پھر شافعیہ کی طرف سے سوال ہوا کہ اجماع  
 محفل کا بیان حدیث مغیرہ سے ناصیہ پورا کیونکر معلوم ہوا اس میں تو یہ جو کہ ناصیہ پر مسح کیا تو اس مقام پر مسح معلوم ہوا تو  
 شاید تمھوڑا مسح کیا ہو پورا ناصیہ پھر پورا نہیں یقین ہو سکتا۔ شیخ ابن العمام رحمہ نے کہا کہ اچھا اگر اس میں وہم ہو تو  
 اسکی تائید کے لیے دوسری حدیث لیجیے جو ابو داؤد رحمہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا آپ وضو کرتے تھے اور آپ کے سر پر تھری عمامہ تھا سو اپنے دونوں ہاتھ عمامہ کے نیچے  
 داخل کیے پس اپنا اگلا سر مسح کیا۔ یہ حدیث حجت ہے کہ تمام مقدم الراس مسح کیا اور یہی جو تمھاری جو قسمی ناصیہ پر  
 تھری نصاب بوضع قطر اور وہ سرخ مخطط ہوئے کپڑے ہوتے ہیں اور اسی کے مثل بہتی رح نے عطار سے مرسل روایت کی اور مرسل  
 ہمارے نزدیک حجت ہے پھر اگر اس مقدار سے کم جائز ہوتا تو کبھی ایک بار سا کو جو از تعلیم کرنے کے لیے کرنے جیسے وضو ایک ایک بار  
 دھو کر کیا تھا۔ الفتح۔ حدیث مغیرہ جو مصنف رحمہ نے بہ نسبت قدوری رحمہ ذکر فرمائی یہ دو حدیثیں مغیرہ رحمہ کی روایت سے  
 ہیں کہ قدوری نے دونوں کو جمع کر دیا حدیث اول کو ابن ماجہ نے مغیرہ رحمہ سے مرفوع روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 ایک قوم کے گھر سے پر آئے پس کھڑے ہوئے پیشاب کیا۔ اور حدیث دوم مغیرہ رحمہ سے یہ جو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے  
 وضو کیا اور اپنے ناصیہ دھوا اور دونوں موزوں پر مسح کیا۔ رواہ مسلم و ابو داؤد و النسائی و ابن ماجہ و الطحاوی و اللیثی  
 و البیہقی و الطبرانی و الامام احمد موطا و مختصراً۔ اور یہ حدیث بلا نزاع صحیح ہے اور جو لوگ کہ مفروض مسح الراس کو مقدار ناصیہ سے  
 ہیں ان کے واسطے حجت ہے۔ اگر کہا جاوے کہ فرض تو وہ کہ ایسی دلیل سے ثابت ہو جو قطعی ہے اور بیان حدیث کا ثبوت ہم کو  
 خبر الواحد کے طور پر پہنچا اور وہ قطعی ہے نہ قطعی اور جواب یہ کہ اصل یہ قرار پائی ہے کہ جب آیت محفل کا بیان خبر الواحد سے معلوم  
 ہو جاوے جیسے مسح الراس میں اس حدیث کے بیان سے معلوم ہوا کہ مقدار ناصیہ مراد ہے تو بعد اسکے یہ حکم مضامین محفل ہوتا ہے  
 یعنی آیت سے ثابت ہے کہ مقدار ناصیہ فرض ہے اور حدیث کی طرف جس سے بیان ہوا مضامین نہیں ہوتا اور آیت دلیل قطعی  
 ہے۔ پھر اگر کہا جاوے کہ جب یہ مقدار مفروض ہوئی تو اس سے منکر کا فرض ہونا چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ جواب یہ کہ  
 فرض کی دو قسم ہیں ایک فرض جو اعتقاد و عمل دونوں طرح قطعی ہو جیسے وضو میں غسل اعضائے مشہد مسح الراس تو ایسے  
 فرض کا منکر کا فرض ہے۔ دوم فرض جو اعتقاد میں قطعی نہیں بلکہ عمل کے حق میں ہے جیسے مسح الراس میں ناصیہ کی مقدار تو فرض عمل  
 ہے پس انکار پر تغیر نہیں ہو سکتی جو اور یہ قسم گویا فرض قطعی اور واجب کے درمیان میں ہے تو فرض سے ضعیف اور واجب  
 اتوی ہے پس مراد قول مصنف رحمہ بین مفروض سے فرض عملی جو دقال فی النہایہ فرض دو قسم ہے ایک قطعی جو مذکور ہوئی اور

دوم ظنی اور وہ فرض بر غم مجتہد ہو جیسے قصد و چھپنے لگانے کے وقت ہمارے اصحاب کے نزدیک طہارت مفروض ہے اور اسی ظنی  
 میں مقدار ناصیہ مسح کو مفروض فرمایا ہو یا اصل سے فرض قطعی ہے اور اسی کی تفسیر مقدار ہے تو مقدار کو بھی اصل مسح کے نام سے  
 مفروض بیان فرمایا۔ پھر اس تمام بیان سے معلوم ہوا کہ ائمہ حنفیہ کے نزدیک بیان واسطے آیت بھل کے حدیث ناصیہ ہے اور  
 اسکی مؤید حدیث مقدم الراس ہے جو کہ چارم سر ہے لہذا تقدیر میں انگشت کی مقدار غیر احوط ہونے کا مصنف نے اشارہ فرمایا بقولہ  
 و فی بعض الروایات قدرہ بعض اصحابنا ثلث اصابع الید لایضا اکثر ما ہوا لاصل فی آئہ المسح۔ اور بعض روایات  
 میں مقدار ناصیہ کی تقدیر ہمارے بعض اصحاب نے ہاتھ کی تین انگلیوں کے ساتھ فرمائی کیونکہ تین انگلیاں اکثر ہر آس چیز کا  
 جو آہ مسح میں اصل ہے۔ قال المترجم۔ یہ ترجمہ اس بنا پر کہ قدرہ کی ضمیر مقدار ناصیہ کی طرف ہے یعنی مقدار چارم سر تو مقدار  
 ہے اور بعض اصحاب نے کہا کہ مقدار ناصیہ تقدیر میں انگلیوں ہاتھ کے ہے اور اسکی تحقیق یہ کہ ہمارے ائمہ رحمہ کے نزدیک اتنا  
 آیت بھل ہے جسکا بیان میں انگلیوں یا چارم سر کے ساتھ نہیں بلکہ ناصیہ کے ساتھ وارد ہوا تو یہی ناصیہ بیان ہے پھر اتفاق ہو کہ  
 ہوا سے مسح کے لیے مقام ناصیہ کی خصوصیت نہیں بلکہ سر میں سے جہاں سے مقدار ناصیہ مسح کرے فرض ادا ہو جائیگا اب اختلاف  
 ہے کہ مقدار ناصیہ کس قدر ہے اس میں دو روایا ہیں ایک چارم اور دوم مقدار سے انگشت جیسا کہ امام ابو بکر الجصاص رحمہ سے مذکور  
 ہو چکا بلکہ چارم سر کی تقدیر میں بھی ائمہ کا اتفاق ہے صرف میں انگشت کی مقدار میں دو جہت سے اختلاف کا محل ہے اول یہ کہ  
 مسح ہاتھ پھیرنے سے ہوتا ہے تو انگلیاں تین کافی ہیں یا تین دوم میں انگلیاں مقدار چارم سر ہو تین یا تین ہیں جس نے ہول پر  
 نظر ترک کی وہ دوم میں پڑ گیا کہ مقدار مسح میں تین روایات ہیں مقدار ناصیہ اور چارم سر سے انگشت اور زعم کیا کہ مقدار ناصیہ  
 چارم سر سے کم ہے اور یہ نہیں جانا کہ نفع بھل کا بیان سوائے ناصیہ کے کسی سے وارد نہیں اور اپنی توجہ نہ کو دخل نہیں ہے پھر سوائے  
 ناصیہ کے دوسرے مقام سے مسح کرنے میں مقدار ناصیہ ضرور ہے تو اسکی مقدار چارم سر ہے یا بقدر سے انگشت بھی ہے دو روایا ہیں  
 آئی ہیں اور کلام امام مصنف اس معنی کے لیے مرجع ہے پھر امام مصنف رحمہ نے چارم سر کی تقدیر کو ترجیح دی یہ دو جہت سے  
 اول آئمہ ناصیہ سے چارم سر کچھ زیادہ ہے تو مفروض ادا ہونا یقینی ہو گا تو اسی کو لینا احوط ہے اور دوم آئمہ روایت انس میں سب سے  
 ناصیہ کے مقدم الراس ہے اور سر کے چار کھڑوں کے چار نام علیحدہ ہیں یہ ایک نام چارم کا ہے تو اس سے موافق ہے لہذا اہل  
 متون نے اسی کی تبعیت کی اور اختیار میں اسی کا اختیار ہونا صحیح کہا اور امام مصنف رحمہ نے دوسری روایت کے غیر احوط  
 ہونے کی طرف اشارہ کیا جو بعض اصحاب سے مروی ہے وہی یعنی یہ روایت امام محمد رحمہ سے نو اور میں ہے کہ اگر تین انگلیاں  
 بجعلی رکھ دیں اور انکو نہ کھینچا تو امام محمد کے نزدیک سر و موزہ کی مسح میں جائز ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک  
 نہیں جائز ہے جب تک کہ انکو اتنی دوز تک نہ کھینچے کہ نرمی اسکے چارم سر کو پہنچ جاوے پس شیخین رحمہ نے اس چیز کو اعتبار  
 کیا جس پر مسح مفروض ہے اور امام محمد رحمہ نے اس چیز کو اعتبار کیا جس سے مسح کرتا ہوتا ہے یعنی دونوں ہاتھ کو پس ہاتھ کی دسٹیں  
 انگلیاں ہوتی ہیں اور انکا جو نہائی و حافی انگلیاں یعنی دو اور آدمی ہو میں و لیکن انگلی کا آدھا نہیں تو اسکو پورا داخل  
 رکے پوری تین انگلیاں مقدار رکھی انتہی۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ ناصیہ کی مقدار چارم سر فرار دینے میں بھی ان میں  
 امامون کا اتفاق ہے تین انگلیوں کی مقدار آیا چارم سر ہو جاتی ہے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے اس بنا پر کہ جس مسح ہوا  
 اعتبار ہے جس سے مسح ہوا اسکا اعتبار ہے تو باعتبار اول شیخین کے نزدیک نہیں ہوتی مگر جبکہ چارم سر ہو جاوے اور باعتبار  
 دوم امام محمد کے نزدیک ہو جاتی ہے کیونکہ اصل آہ مسح کا اعتبار ہے۔ اور واضح ہو کہ بعض روایات کا اطلاق غیر ظاہر الروایہ  
 پر آتا ہے جیسا کہ امام مصنف رحمہ نے اطلاق کیا اور شائع تمام الدین کا لکھنے نے زعم کیا کہ یہی روایت اصل میں مذکور تو ظاہر الروایہ  
 ہوئی اور شیخ اکمل الدین نے رو کر دیا کہ ظاہر الروایہ وہ ہے کہ مفروض مسح میں مقدار ناصیہ ہے اور زمین انگشت والی روایت انہو پر

نکافی یعنی اگر کما جادے کہ شایع سید جلال الدین نے کفایہ میں کہا کہ اصح قول پر واجب ہے کہ مسح میں تین انگلیاں ہاتھ کی شہال  
 کجاوین۔ جواب یہ کہ اس مسئلہ کی تخریج مقدمہ پر نہیں بلکہ مسح پر ہے کیونکہ مسح بھیگاہتہ پھیرنے کو کہتے ہیں اور ہاتھ کی پانچ انگلیوں میں  
 تین انگلیاں آدھے سے زیادہ ہوں تو یہاں تک کہ جائز ہو سکتی ہو لہذا امام طحاوی نے اپنی شرح میں کہا کہ اگر ایک یا دو انگلی سے  
 مسح کیا تو ظاہر الروایۃ میں نہیں جائز ہے فتح القدیر میں ہے اور وہ روایت حسین بن انگلیوں پر مسح مقدمہ ہو تو اسکی بعض مشائخ نے  
 اس نظر سے صحیح کہا کہ ہاتھ کا انصاف مسح میں واجب ہے اور ہاتھ میں انگلیاں اصل ہیں اسی وجہ سے اگر کوئی انگلیاں کاٹ ڈالے  
 تو اس پر ہاتھ کی پوری دیت لازم آتی ہے پھر ہاتھ میں سے تین انگلیاں آدھے سے زیادہ حصہ ہیں اور اکثر کا وہی حکم ہو جانا ہے جو  
 اصل کا ہو تو تین انگلیوں سے مسح گویا کل ہاتھ سے مسح ہے تو ان بعض مشائخ نے اگرچہ اس نظر سے اسکو صحیح کہا اور اسل میں بھی  
 مذکور ہے تو یہ امام محمد رحمہ کا قول ہونے پر محمول کجاوے کیونکہ طحاوی و کرخ نے ہمارے اصحاب رحمہ سے ذکر کیا کہ مفروض  
 مسح بقدر انصاف ہے انہی اقوال تحقیق وہ ہے جو مترجم نے ذکر کر دی کہ انصاف و مقدار انصاف و جہاں سر بابتفاق ہے اور اختلاف  
 انگلیوں سے تقدیر کرنے میں ہے حافظہ و السر تعالیٰ اعلم۔ (تنبیہ) ہم نے اوپر حدیث مشیرہ رضی اللہ عنہ کو نقل کیا جس میں کھڑے  
 ہوئے پیشاب کرنا مذکور ہے اور ایک آدم کے گھورے پر یعنی جہاں کوڑا ڈالتے ہیں لہذا تنبیہ کی جاتی ہے کہ دوسرے کی زمین  
 پیشاب کرنا اگر وہ کراہت نہ کرے تو جائز ہے جیسے علماء نے ذکر کیا کہ دست کے باغ سے ٹوٹا کھانا جبکہ دونوں میں انصاف  
 ہو بدون صریحی اجازت کے جائز ہے۔ اور کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی حدیث مذکور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے صحیحین میں بھی  
 مردی ہے کہا گیا کہ یہ عذر سے تھا اور یہ ایک مرتبہ جائز ہونا سکھانے کے لیے تھا لہذا امام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہ سے مردی ہے  
 کہ جو تم سے بیان کرے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے پیشاب کیا کرتے تھے تو اسکی تصدیق مست کرو آپ تو ہمیشہ بیٹھ ہی کر  
 پیشاب کرتے تھے رواہ احمد والنسائی والترمذی باسانید صحیحہ علماء نے کہا کہ بلا عذر کے کھڑے پیشاب کرنا تنزیہی کردہ ہے  
 ابن ہنزلہ نے کہا کہ بیٹھ کر پیشاب میرے نزدیک پسندیدہ ہے اور کھڑے مسلح ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دونوں ثابت  
 ہیں اور طحاوی رحمہ نے کہا کہ کھڑے پیشاب میں مضائقہ نہیں ہے اقوال ہمارے دیارین جو کھڑے پیشاب کرے بسبب مشابہت  
 کفار کے کردہ ہے اور جو مداومت کرے غاصی ہو گا واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر حدیث مشیرہ رضی اللہ عنہ پر مسح کرنا مردی ہے اور اس میں  
 اختلاف ہے ایک جماعت سلف سے جواز منقول ہے اور فقہارین سے اوزاعی و احمد و اسحق و ابو ثور و داؤد جواز کے قائل ہیں  
 اور اکثر فقہاء منع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر علامہ پر مسح ہوتا تو مقدمہ راس پر مسح کرنے کی کیا ضرورت تھی حالانکہ اسی حدیث  
 میں یہ بھی مذکور ہے پس علامہ کے ساتھ سر پر مسح کرنے کے اور علامہ نہیں توڑا اور شاید بقدر مفروض انصاف پر مسح کر کے رکام  
 وغیرہ کی وجہ سے ہاتھی کو بطور تمکیل کے علامہ پر بھیر لیا ہو اور خطاب دینی رحمہ نے کہا کہ سر پر مسح تو منصوص ہے اور علامہ سر میں سے  
 نہیں ہے تو احتمالی چیز کے پیچھے یقین کو نہ چھوڑا جائیگا اور موز و برقیاس مع الفارق ہے۔ مع۔ اگر مسح کے بدل سر و حوڈ لالو  
 اصح یہ کہ مسح ہو گیا اور اظہر یہ کہ کردہ بھی نہیں ہے۔ مع۔ چاروں ارکان وضو ایک بار دہونے دیکھا کہ مسح کے تمام ہونے اور سب  
 بمنزلة واحد فرض ہیں حتیٰ کہ ایک بھی ترک ہو تو غسل باطل ہے اور وضو میں کوئی واجب نہیں ہے بلکہ سنتیں ہیں اور فائدہ  
 سنتوں کا ثواب جمیل ہے اور فرض فعل کے ساتھ فعل میں داخل کرنے سے فرض کا اپنے محل میں پورا کرنا ہوتا ہے یعنی فرض کا جو  
 محل ہے اس میں سنت بھی ادا کرنے سے اکمال ہو جانا ہے اور ہر ایک سنت کا علیحدہ ثواب ہے اور ان میں سے جو ادا کرے ادا ہوئی  
 اور جو ادا نہ کی اسکا ثواب گیا۔ شریعت میں سنت وہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر حوائثیت کی اور سوائے اکیسار  
 یا دوبار کے اسکو ترک نہیں کیا کذا فی المصنوع۔ سنت جیسے مواعظت کی اور سوائے عذر کے اسکو ترک نہیں کیا اور اوبہ کہ  
 اسکو ایک یا دوبار کر کے چھوڑ دیا کذا فی المفید والمزید۔ امام جواہر زادہ رحمہ نے کہا کہ سنت جبکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

بطریق مواظبت کیا ہو یعنی ایک دو بار ترک بھی کیا ہو تو اسے کرنے کا حکم کیا جائیگا اور چھوڑنے والے پر ملامت کیجائیگی کما فی المسامح  
یعنی رحم کرنے کا کہ یہی تعریف بہتر ہے۔ قال وسنن الطہارۃ۔ اور سنن طہارت وضو کی بہت ہیں از انجمل غسل بالمیدین  
مقدم دھونا دونوں ہاتھوں کا پونچھنا تک یعنی جبکہ انکی نجاست خاصہ نہ تھیں مرتبہ تہ قبل او خالھا الا انما قبل ان دونوں  
کے پانی بھرے برتن میں داخل کرنے کے۔ اذا استیقظ المتوضی من نومہ۔ جبکہ توضی اپنے خواب سے جاگے۔ لقولہ علیہ السلام  
اذا استیقظ احدکم من منامہ فلا یغمس یدہ فی الاناء حتی یغسلها مٹا فانہ لا یدری این ہاتھ یدہ۔ بدلیل قول حضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جب جگے تم میں کوئی اپنے خواب سے تونہ ڈبوسے اپنا ہاتھ برتن میں یہاں تک کہ ہاتھ کو دھو دالے  
تین مرتبہ کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ اسکا ہاتھ رات کہاں رہا۔ اقول اس حدیث سے یہ دھونا مطلقاً جاری ہے نزدیک سنت ہے  
خواہ نیند سے جاگے یا نہیں کما فی المبیط والمبسوط۔ اس حدیث کو جماعت صحاح ستہ والوں نے روایت کیا پس اعلیٰ درجہ کی صحیح  
ہر دیکھن صحیح بخاری میں تین مرتبہ دھونا مذکور نہیں اور صحیح مسلم اور ابوداؤد و نسائی و دارقطنی میں تین مرتبہ اور ترمذی و ابن ماجہ  
میں دو یا تین مرتبہ۔ اور طحاوی کی اشاد جید میں ایک یا دو یا تین مرتبہ اور ان روایات میں فلا یغمس نبون تاکید نہیں مگر بزار  
کی روایت میں آیا ہے۔ مع۔ ہاتھ واحد دھو کر دوسرا دھونا کافی چنانچہ حدیث میں ہے اور دونوں دھونا بھی چنانچہ بعض روایات  
میں آیا کہ دونوں پر پانی بھادے۔ صیترح آسان ہو۔ یہ جب کہ نجاست ہاتھ پر ظاہر نہ ہو نہ نجاست زائل کرنا فرض ہے کما فی  
شرح الوقایہ۔ م۔ تاج الشریعہ نے شرح ہدایہ میں کہا کہ دونوں ہاتھوں کا دھونا تو فرض ہے پس سنت انکا مقدم دھونا ہے۔ مع  
اور یہ دھونا فرض سے واقع ہو جاتا ہے اسی واسطے امام محمد رحم نے بعد غسل الوجہ کے کہا کہ پھر اپنی بائیں دھو دے پس یہ ہاتھوں  
کا دھونا فرض ہے کہ اسکو مقدم کر لینا سنت ہے۔ نتیجہ امام سرخسی رحم نے کہا کہ صبح میرے نزدیک یہ کہ ہاتھ مراقب تک فرض دھونے  
کے وقت پھر پونچھنا تک بھی ظاہر و باطن دھو دے کیونکہ اول اقتحاح وضو تھا پس وہ نائب فرض نہوگا کما فی الذخیرہ۔ مترجم  
کتاہر کہ عند التحقیق ہی احوط ہے اور اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا و الحمد اعلم۔ نیند سے جاگنے کے بعد اور تو ہم نجاست  
، وقت سنت ہونا زیادہ ہو کہ ہاتھ دھونا تو خواب سے جاگنے والے اور غیر سب کے لیے سنت ہے اور اسی قول پر اکثر  
علماء میں اویسی ادلی ہے۔ ولان الید آلہ التظہیر فتنس البدایہ بتظیفھا و ہذا الغسل الی الرسغ لوقوع الکفایت بہ فی  
التظہیر۔ اور اس میں دلیل سے یہ ہاتھ دھونا مسنون ہے کہ ہاتھ پاک کرنے کا آہ ہے سو خود اس کے پاکیزہ کر لینے کی ہدایت مسنون ہے  
اور یہ دھونا پونچھنے تک ہے کیونکہ اسی قدر کے ساتھ پاکیزگی کرنے میں کفایت حاصل ہو جاتی ہے۔ اقول اس دلیل سے وجوب  
اس واسطے نہوا کہ ہاتھ کا نجس ہونا متحقق نہ تھا تو پاکیزگی بوجہ شبہ بے اثر ظاہر ہی کے ہوئی تو مسنون ہے یہ شخص کلام تاج الشریعہ ہے  
اور کیفیت دھونے کی یہ ہے کہ اگر چھوٹا برتن موجود ہو تو بائیں ہاتھ میں لیکر ٹکے سے پانی نکال کر دائیں پر تین مرتبہ بھادے۔ انگلیاں  
بایم ٹٹا جاوے پھر دائیں سے بون ہی باباں دھو دے اور اگر چھوٹا برتن نہ ہو صرف بڑا ٹٹا ہو تو بائیں ہاتھ کی طرف انگلیاں  
ٹٹا کر پانی نکال کر دایاں میں مرتبہ صاف کرے کما فی المفہرات۔ اور اگر اس صورت میں ہاتھ برنجاست معلوم ہو تو کسی دوسرے  
جلہ سے اسکو پاک کرے۔ الخلاصہ۔ اور اگر کوئی آدمی پاک ہاتھ کا نہ ملا اور کپڑے یا نہ کسی چیز پاک سے پانی نہ نکل سکا اور نہ دوسرا  
پانی میسر آیا تو تمیم کر کے ناز پرے اور اسکا اعادہ بھی نہیں ہوگا مگر فی المفہرات۔ بہ سنت اگرچہ اسوقت تھی کہ عرب میں نانہ کیطرح  
پانی کے برتن تھے کہ ہاتھ ڈال کر نکالتے اور اب بغیر ہوا لیکن جو سنت ابتدا میں واقع ہو گئی تو برابر قائم رہی ہے اگرچہ سبب نہ رہے  
پھر معتبر تو ہم نجاست ہے تو جس نے تو ہم کیا خواہ رات کی نیند سے جاگا ہو یا دن کی نیند سے یا دن نیند کے تو بغیر ہوا کے  
ہاتھ داخل کرنا پانی میں پردہ ہے۔ یہی مجبور کا مذہب ہے پھر یہی جو حدیث میں آئی تھوڑی لیکن بکایت ترمذی ہے حتیٰ کہ اگر بے ہوش ہو جائے  
تو پانی میں ڈبو دیا تو پانی نجس نہوگا اور واضح ہو کہ پانی کے نیند دوسری ترجمین میں ہی حکم ہے اور واضح ہو کہ حدیث میں خطاب



نہ پائے تو، ناکا افتقار و جوہ تھا چنانچہ ایک جماعت علماء و اسطرت گئے ہیں اسی واسطے محیط و شرح مختصر کرنی و جمعہ وغنیہ  
 و جامع و قدوری میں اسکو سنت کہا ہے اور ابن المزینی نے کہا کہ جو صبح اختیار یعنی سنت ہونا ہی صبح مختار ہے۔ قال الشرح  
 تحقیق و اللہ تعالیٰ اعلم یہ کہ وضو کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ وضو وہ ادا کرے جسکا حکم قرآن میں مذکور ہے یعنی آنکہ حکم الہی  
 غرض اصل کی فراہم داری وضو میں مقصود ہو تو یہ خود عبادت ہے اور منقطع صلوٰۃ بھی ہر دوسرے یہ کہ وضو کو شرط و مفتاح نماز  
 کے طور پر کرے تو خود عبادت نہیں اور غیر عبادت امور میں تسبیح بالاتفاق مستحب ہے پس تسبیح بطور سنت کے وضو قسم اول کے  
 ساتھ اہل حق جو عبادت ہے اور قسم دوم کے ساتھ تو مستحب ہونا اہل حق ہی رحمت حدیث میں امر ذی بال الخ ہے پس یہ اہتمام وضو  
 یعنی اول کا جو جیسے یا ایمان لمن لا یمد۔ یعنی ایمان نہیں جسکا عندہ ہونا فہم و اللہ تعالیٰ اعلم۔ قال ویسبی قبل الاستنجاء  
 و بعدہ جو صبح۔ اور تسبیح پڑھے قبل استنجاء کے اور بعد استنجاء کے ہی صبح ہے۔ اقول کنویر میں اسی کی اتباع کی یعنی  
 نے کہا کہ استنجاء وضو میں سے ہے اور اس میں ابتدا پر تسبیح شروع ہے نفس علیہ فی محیط۔ فروع۔ اگر تسبیح بھول گیا اور میان  
 وضو میں یاد آیا تو اب تسبیح سے اقامت سنت نمولی بخلاف کھانے وغیرہ کے کہ اس میں جب یاد آوے کہ لے کہ بسم اللہ  
 اولاً و آخراً۔ لکھا جانی الحدیث الفتح والنبین لیکن وضو کے درمیان بھی کہ لے کہ وضو خالی نہ رہے سراج و بیج جب شرعاً ہو  
 تو تسبیح نہ پڑھے اور نہ عمل نجاست میں پڑھے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ خدا کے وقت فرماتے اللہم انی اعوذک  
 من الخبث و الخبائث۔ یعنی الہی میں تیرے ساتھ پناہ دھونڈھتا ہوں خبث سے و خبائث سے۔ مراد شیطا طین نردادہ سے  
 استعاذہ ہو گئی الفتح اور دوسری حدیث میں مخرج ہے کہ یہ ہاتھانے شیعانوں کے مجمع کے مقامات میں تو جب تم میں سے کوئی  
 جاوے تو استعاذہ پڑھے جیسا کہ گذرا۔ اور یہ بھی حدیث سے ثابت ہے کہ جس نے استعاذہ پڑھا تو وہ نظر شیطا طین سے مستور  
 رہتا ہے و رد شیطا طین احب کرنے میں۔ م۔ از انجاء مسواک ہے۔ لکھا قال اللہ۔ و السواک لانہ علیہ السلام کان یواظب علیہ و عند فقہ  
 المعالج بالاصح لانہ علیہ السلام فعل کذلک۔ یعنی اور استعمال کرنا مسواک کاسنت ہے کیونکہ حضرت صلعم اس پر موصفت فرماتے اور سوک  
 تو تو انگلی سے مانجے کیونکہ آنحضرت صلعم نے ایسا کیا ہے۔ اقول حدیث میں ہے کہ مسواک کے ساتھ ایک ناز بغیر مسواک کے ناز سے شرکونہ ثواب  
 میں نامہ ہے کہ روایہ ام احمد مسواک پنج مقام پر استقراء سے مستحب ثابت ہوئی اول جب دانت زرد ہوں دوم منہ سے بو متیر ہو سوم  
 نیند سے اٹھے چہارم ناز کو کھڑا ہو پنجم وضو کے وقت اور آٹھیں داخل ہو جبکہ ٹھہرے آوے تو اول مسواک کرے۔ اور مسواک  
 کرنے میں مستحب ہے کہ زمین یا زمین پانی سے ہو اور مستحب ہے کہ مسواک تلخ و دخت کی باشت بھر لائی اور انگلی برابر ہوئی اور نرم  
 اور دانتوں کی جوڑائی میں مسواک کرے نہ بٹائی میں۔ کمانی الفتح۔ اور محیط میں ان امور پر زائد یہ ہے کہ پھر جب لکڑی مسواک  
 نہ ملے تب ابتداء میں ہاتھ کی انگلی بجائے لکڑی کے ہوئی ہے و کذا فی الخیر یہ۔ دقت مسواک دقت مضغیہ ہے۔ النہایہ۔ ہمارے  
 اکثر اصحاب اسی پر ہیں۔ ع۔ اوپر دینچے کے دانت کی مسواک کرے اور دائیں سے شروع کرے۔ جو برہ برہ۔ جسکا مسواک  
 سے مثل کاغذ ہو چھوڑ دے۔ سراج۔ واضح ہو کہ مسواک سنت ہونے میں تین قول ہیں۔ قول اول یہ کہ سنت وضو ہی  
 بدیل حدیث ابو ہریرہ رحمہ کہ اگر میری امت پر شاق نہوتا تو میں انکو ہر وضو کے ساتھ مسواک کا حکم دیتا۔ السانی و ابن خزیما  
 اور اصحاب صحاح ستہ کی روایت میں بجائے وضو کے ناز ہے۔ اور حدیث عائشہ رحمہ سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات  
 یا دن میں جب سو کر جاگتے تو وضو مسواک کر لیتے قبل وضو کرینگے۔ روایہ مسلم و ابوداؤد و اسی دلیل سے ابوداؤد نے کہا کہ مسواک  
 واجب ہے و اسحق سے نقل کیا۔ قول دوم یہ کہ مسواک سنت ناز ہے بدیل حدیث ابو ہریرہ جو اوپر مذکور ہوئی اور اسی سے شافعی نے  
 کہا کہ مسواک سنت ناز ہے حتیٰ کہ جو وضو مسواک کے ساتھ کیا اُس سے جتنی نازیں پڑھیں گے ہمارے نزدیک ہر ناز مسواک کی نفیست  
 کے ساتھ ہر شافعیہ کے نزدیک۔ اب۔ دونوں روایتوں میں موافقت یہ کہ ناز کی مسواک وہی وضو کی مسواک ہے اور خالی ناز



کے لیے مسواک سے بسا اوقات نہایت خوشنودی اور چہ و ضرورتوں میں اختلاف ہو لیکن بالاتفاق خون میں نجاست ہو تو اس سے مسواک سنت الدین ہے اور یہی قول اقویٰ ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے بھی منقول ہے اس صورت میں وغیرہ نماز و طہارت احوال اس میں یکسان ہیں اور دس ہاسکی حدیث ابو یوسف رضی اللہ عنہ کہ چار چیزیں مسواک کی سنت ہیں نختہ و مسواک و طہارت و نکاح و رداہ و حمد و الترتیب اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہ کہ دس چیزیں نعت سے ہیں اور ان میں مسواک کو بھی شمار کیا گیا ہے مسلم و رداہ ابو داؤد عن علی بن ابی حمزہ اور احادیث اس قول کی توثیق بہت ہیں۔ پھر واضح ہو کہ مسنون ثابت ہونے کے لیے مواظبت ضروری اور مواظبت کے ساتھ کبھی ترک بھی ثابت ہو ورنہ مواظبت بلا ترک سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور سب سے قوی دلیل جس سے مسواک پر مواظبت و مواظبت معلوم ہو وہ حدیث ہے کہ دنت و فوات شریف کے عبد الرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہ کی مسواک لیکر مسواک قربانی اور بعد اسکے انتقال فرمایا۔ کما رواہ البخاری۔ اور حدیث مرفوعہ کہ علیکم بالمسواک۔ یعنی لازم ہے کہ مسواک کو کما رواہ البخاری۔ اور فضائل میں کہ مسواک نہ کے ظاہر کرنے والی چیز اور رب عزوجل کی پسندیدہ ہے۔ کما رواہ النسائی و احمد و علقہ البخاری۔ شرح طحاوی میں کہ مسواک سنت ہے خواہ تریب یا خشک ہو تمام اوقات میں خواہ کوئی حال ہو لیکن ہمارے اکثر اصحاب حنفیہ کے نزدیک مسواک سنت و ضروری ہے۔ مہر و شیخ الاسلام میں کہ مضمضہ کی حالت میں مسواک کرنا سنت ہے اور محیط وغیرہ میں دنت استعمال کا دعوہ بیان کیا مگر واضح ہو کہ احادیث مذکورہ بالا میں اگر دلت مواظبت پر ثابت ہو تو عام ہے نہ خصوصاً و ضرورت کے وقت اور احادیث فضیلت سے اسی قدر کافی ہے کہ احباب اس کو کر لیا جاوے لہذا شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ ہے کہ وضو میں مسواک کرنا مستحب ہے۔ انتہی۔ اور ابو عمرو ابن عبد البر نے کہا کہ فضیلت مسواک کی اجماعی ہے اس میں کچھ اختلاف نہیں اور سب کے نزدیک بغیر مسواک کی نماز سے مسواک کے ساتھ افضل ہے۔ واضح ہو کہ زبان پر بھی مسواک کرے چنانچہ ابوہریرہ نے کہا کہ ہم لوگ آئے تو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ زبان پر مسواک کر رہے ہیں کافی اطمینان اور طہارت و بیانی نے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عرض میں مسواک کرنے اور طہارت وغیرہ کی روایت سے جلوہ زور قبول کی مسواک مستحب ہے۔ عورت کے واسطے ملک بجا سے مسواک ہے۔ کذا فی المحيط اور جب مسواک لکڑی کی نہ ہو تو دھن انکلی سے مسواک کرے چنانچہ طہرانی رحمہ نے مجمع وسط میں ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ آدمی نہی میں تیل لگاتا ہے تو وہ مسواک کرے آپ نے فرمایا کہ ہاں تو میں نے عرض کیا کہ کیونکر آپ نے فرمایا کہ انگلی اپنے منہ میں ڈالے۔ زبانی رحمہ نے کہا کہ امام مصنف رحمہ کا قول کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انگلی سے مسواک فرمائی ہے غریب ہے یعنی آپ کا فعل نہیں ثابت ہوتا بلکہ قول البتہ ہے یعنی رحمہ نے کہا کہ علی رضی اللہ عنہ نے پانی منگو کر وضو کیا۔ اس میں ہے کہ علی تو اپنی انگلی اپنے منہ میں ڈالی اور آخر میں ہے کہ کسا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو ہے۔ کما رواہ الامام احمد۔ نفع۔ از بکھلی کرنا دناک میں پانی ڈالنا مسنون ہے کما قال الامام۔ و المضمضہ۔ اور سنت ہے مضمضہ یعنی کلی کرنا۔ کلی کا پانی باہر سپینکا ضرور نہیں ہے۔ والاستنشاق۔ اور دناک میں پانی ڈالنا یعنی الاستنشاق و فی الفتح سنت ہے کہ ان دونوں میں مبالغہ کرنا اسکے لیے جو روزہ سے نہو۔ لان البقی علیہ السلام فعلہما علی المواظبہ۔ دلیل سنت ہونے دونوں کی یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو مواظبت کیا ہے و نہ مضمضہ رحمہ نے عدم ترک کی قید نہ کی جس سے اشارہ ہے کہ یہ دونوں سنت ہو کہ وہ قریب ہو واجب ہیں۔ ع۔ اور فتح میں ہے کہ ان سب روایات میں مضمضہ و استنشاق مذکور ہے تو انہیں مواظبت ثابت ہونے میں شک نہیں ہے۔ و کیفیتہما ان مضمضش مثل شایاخذ کل مرۃ ماء جدیداً۔ اور ان دونوں کے ادا کرنے کی صورت یہ ہے کہ مضمضہ یہ کہ منہ میں پانی لیکر تین مرتبہ کلی کرے ہر بار کے واسطے نیا پانی ہو۔ نفع۔ حدیث میں ہے کہ اگر ہر بار پانی منہ میں پھیر کر نکل گیا تو مضمضہ ادا ہو گیا یہ دلیل ہے کہ کلی کا پانی باہر سپینکا کچھ اسکی صفت میں نہیں داخل ہے اور اگر منہ سے پانی

یوس کر پیا تو کافی نہیں ہے۔ تم مستنشق کہہ لک۔ پھر ناک میں بھی پانی ڈالنا اسی طرح کرے یعنی تین بار ہر بار نیا پانی لیکر ڈالے۔  
 فح اشارہ کیا کہ پہلے کلی کرنا بجز ناک میں پانی ڈالنا ترغیب سنون ہے۔ ہوا لمبائی من وضوء صلی اللہ علیہ وسلم ہی حکایت کیا کہ  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دفنور سے۔ اقول امام مصنف رحمہ نے حضور فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دفنور میں بھی حکایت  
 کیا گیا ہے خود احتمال میں ایک ہے کہ پہلے مضمضہ پھر مستنشق ہی مکی برادرہ قطعی ہے اس میں کچھ شک نہیں کیونکہ کسی روایت میں  
 ایسا عکس نہیں ہے۔ احتمال دوم یہ کہ تین تین مرتبہ ہر بار جدید پانی کے ساتھ مضمضہ و مستنشق مکی ہے تو بعض روایات ایسی ہیں  
 اور بعض دوسری طرح پر ہیں تو مایل یہ ہو سکتی ہے کہ حسن وجہ سنون ہی مکی ہے۔ اور غریب ذکر آویگا اور احتمال اول پر توضیح یہ ہے  
 کہ سنت یہ ہے کہ پہلے تین بار مضمضہ کرے پھر تین بار مستنشق کرے اور ہر بار ہر ایک کے لیے نیا پانی لےوے۔ محیط نرخی۔ اور  
 مضمضہ کی حد یہ ہے کہ تمام منہ میں پانی پہنچ جاوے اور حد مستنشق یہ کہ ہاتھ تک پانی پہنچ جاوے۔ انحصار۔ اگر مضمضہ و  
 مستنشق چھوڑا تو صحیح قول پر گنگنا رہوگا۔ سراج دلج۔ اگر انہی شبلی میں پانی لیا اور اس سے تین مرتبہ اپنے منہ میں اٹھایا  
 اور مضمضہ کر لیا تو جائز ہے اور اگر شبلی سے تین مرتبہ ناک میں اٹھا کر مستنشق کیا تو نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں پانی مستعمل ہو گیا  
 یہ مضمضہ میں محیط۔ اور اگر ایک چلو پانی بیکر بعض سے مضمضہ کیا اور باقی سے مستنشق کیا تو جائز ہے اور برعکس نہیں جائز ہے  
 سراج دلج۔ اگر کسی کے پاس استقدر پانی ہو کہ مضمضہ و مستنشق کرے تو احضار ایک ایک مرتبہ دھو سکتا ہے اور نہ کرے تو  
 تین تین مرتبہ دھو سکتا ہے تو ایک مرتبہ دھونے پر کفایت کرے اور انکو ترک نہ کرے۔ الدر۔ واضح ہو کہ مصنف رحمہ نے مضمضہ و  
 مستنشق پر مواظبت ذکر فرمائی اور یہ قید نہیں لگائی کہ کبھی اسکو ترک بھی کیا جائے تاکہ دلیل ہو کہ یہ دونوں سنت ہو کہ یہ بقرہ  
 واجب میں اور باوجود اسکے ان دونوں کے ترک سے خواہ عمدہ ہو یا بھول سے جو دفنور میں فساد لازم نہیں آتا ولیکن جان کو  
 ترک کرے گنگنا رہوگا اور شایع توام الدین نے قید لگائی کہ مراد مواظبت مع التزم ہے واکمل رحمہ نے بیعت کی اور مستنشق رحمہ  
 نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عبادات میں اس پر مواظبت فرماتے جس میں کمال ہو جیسے اذکار اور اللہ تعالیٰ کی کتاب میں  
 تعبیر اعضا مخصوص کا حکم ہے تو اپنے زیادتی وجوب کا قول اسی دلیل سے ممکن ہے جس سے نسخ ثابت ہو حالانکہ حضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے اعرابی کو دفنور سکھا یا اس میں یہ مضمضہ و مستنشق نہ کو نہیں ہے۔ علامہ مینی رحمہ نے رد کردیا کہ مع التزم کی قید  
 بلا دلیل ہے کوئی روایت ترک کی مثبت نہیں ہے اور حدیث اعرابی میں کوئی ترک نہ کو نہیں اور تیسرا صحابہ رضی اللہ عنہم نے  
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا دفنور حکایت کیا کسی نے ترک نہیں بلکہ سب نے مضمضہ و مستنشق حکایت کیا ہے۔ قال الطبرج  
 پوشیدہ نہ رہے کہ جیسے ترک کی روایت نہیں دیسی جن لوگوں نے دفنور حکایت کیا وہ جمیع اوقات کے استغفار پر دلیل  
 نہیں اور حدیث ام المومنین عائشہ رضہ سے جو معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی نیک عمل کرنے کو مداد مست  
 فرماتے تھے ولیکن بالافتاق اذکار وادعیہ جو اس کثرت سے مروی ہیں کہ شب و روز میں جمیع ادا نہیں ہو سکتے ہیں چنانچہ  
 پس یہ طریق وجوب نہیں ولیکن مضمضہ و مستنشق میں منہ و ناک کے خبیثات پاک ہونے سے زیادہ اہتمام ہے جیسا کہ نفیست  
 میں آویگا تو حق دہی جو شیخ متفق صاحب النہایہ سنناتی رحمہ نے شرح میں کہا ہے اور صحیح دلیل میرے نزدیک حدیث ابوہریرہ  
 باقی رضی اللہ عنہ ہے کہ میں نے عمرہ بن حبہ رضی اللہ عنہ سے سنا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ کیف الوضوء  
 ووضوء کس کیفیت سے ہے فقال ابا الوضوء فانک اذا توضأت فسلت کفیک فانقیضھا وغسلت وجهک ویدیک اے المرقص  
 وسعت راسک وغسلت رجلک انفسلت من عامہ غطایاک کیوم و لیلک اک۔ فرمایا کہ رمل و وضوء سوچ تو نے وضوء کیا  
 پس دونوں ہاتھ دھو کر انکو پاک کیا اور اپنا چہرہ دھو یا اور دونوں ہاتھ کنبیوں تک دھوئے اور اپنے سر پر مسح کیا اور اپنے  
 دونوں پاؤں دھوئے تو تو اپنے عامہ گناہوں سے ایسا پاک ہو گیا جیسے اس دن کہ تجھے تیری مان جنی نہی محمد بن جبر نے

کہا کہ بلاشبہ میرے کانوں نے اسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا اور میرے دل نے اسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حفظ کیا  
 رواہ مسلم والنسائی۔ پھر کیفیت مضمضہ و استنشاق میں وجہ میں اول وہ کہ جو امام معصوم رحمہ نے ذکر کی اہی بویطی اور نزدیکی  
 نے شافعی سے نقل کی کہ یہ افضل ہے۔ وجہ دوم یہ کہ ایک جلو پانی سے ایک بار مضمضہ پھر استنشاق کرے پھر دوسرے جلو دوسرے  
 جود سے ہی کرے۔ یہ صورت جمع کرنے مضمضہ و استنشاق کی ہے اور غزنی رحمہ نے مختصر میں بھی افضل ہونا شافعی رحمہ سے مخصوص  
 کیا اور نووی رحمہ نے کہا کہ یہی اکثر کام شافعی ہے۔ اور حجت انکی حدیث عبد اللہ بن زید بن عامر رضی اللہ عنہ ہے کہ حضور رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم حکایت کیا اور اس میں یہ ہے پھر مضمضہ و استنشاق کیا ایک چلو سے ایسا تین مرتبہ کیا۔ اور اس میں ایک بار  
 سر کا مسح ہے۔ رواہ البخاری و مسلم والاربعة۔ اور ترمذی بن عبد اللہ بن زید سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 کو دیکھا کہ آپ نے ایک چلو سے مضمضہ و استنشاق کیا ایسا تین مرتبہ کیا۔ قال الترمذی حدیث حسن۔ اور حدیث ابن عباس  
 میں ایک ایک بار حضور کا دھونا اور ایک ہی چلو سے مضمضہ و استنشاق مذکور ہے۔ رواہ البخاری۔ اور حدیث بیہقی بنت  
 معمر رضی اللہ عنہا میں تیسویں کا دھونا تین بار و مضمضہ و استنشاق ایک بار و تھم دھونا تین بار دہانہ دھونا تین بار و مسح سر  
 دوبار اور بانوں دھونا تین بار مذکور ہے اور شاید کہ مسح سر اس طرح تھا کہ سمیٹا ہاتھ آگے سر سے پیچھے سر نو اور پیچھے سے آگے سر کو  
 لائے اور یہ درحقیقت ایک ہی مرتبہ ہے اور دلیل وجہ اول حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ جب میں نے پھر ایسی غیلیان دھو کر انکو پاک  
 کیا پھر مضمضہ کیا تین بار پھر استنشاق کیا تین بار آخر تک۔ رواہ الترمذی وقال بذہ حدیث صحیح۔ اور یہ ظاہر ہے کہ مضمضہ و استنشاق  
 اور استنشاق علیحدہ کیا اور مسح دلیل اس پر حدیث کعب بن عمرو رضی اللہ عنہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا سو  
 مضمضہ کیا تین بار اور استنشاق کیا تین بار ہر ایک کے لیے پنا پانی پیتے تھے۔ رواہ الطبرانی اور اسکی اسناد میں یث بن ابی سلم  
 راوی ہے ابو داؤد و یحییٰ بن معین و دارقطنی نے کہا کہ اس میں کچھ کچھ نہیں ہے یعنی توثیق کی اور خود ابو داؤد نے اس حدیث کو  
 مختصر روایت کر کے سکوت کیا یہ دلیل صحت ہے اور منذری نے بھی مختصر السنن میں نقل کر کے سکوت کیا اور کعب بن عمرو رحمہ  
 کے صحابی ہونے کو ذہبی رحمہ نے بیان کیا پس حدیث حسن ہے پھر واضح ہو کہ خلاف ائمہ کے درمیان سنت ہونے میں نہ  
 کیونکہ دونوں طریق مسنون ہیں غیر از ایک افضل و مختار کون ہے تو شافعی رحمہ کے نزدیک موافق روایت غزنی رحمہ کے جمع ہے  
 اسی پر اکثر شافعیہ میں اور موافق روایت بویطی رحمہ کے افضل مختار ہے جیسا کہ ہمارے نزدیک ہے اور یہی افضل ہے اس سے  
 منہ و ناک و دو عضو میں اور ہر ایک کی خطرات عمدہ ہیں اور فضائل میں آدھا کہ منہ میں کلی کرنے سے منہ کی خطرات گرجا  
 اور ناک میں استنشاق سے اسکی خطرات گرجا میں پس اگر ہر ایک کے علیحدہ جدید پانی سے ہمارے موافق  
 حدیث ترمذی و طبرانی کے تو افضل ہے اور اصل مذہب میں یہ روایت نہیں کہ سوا سے اس وجہ کے نہیں جائز ہے۔ واصل علم  
 واضح ہو کہ مضمضہ و استنشاق میں مبالغہ بالاجماع سنت ہے کما فی المبیط و قاضی خان۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر  
 صبرہ کو فرمایا کہ مبالغہ کر مضمضہ و استنشاق میں گر آنکہ تو روزے سے ہو رہا وہ الا لائمہ و صحیح الترمذی۔ از انجملہ دونوں کانوں کا  
 مسح کرنا اتفاق علیہ بشرع ہے اور اختلاف یہ کہ وہ سر کی ہمارے میں شمار کیے جائیں یا علیحدہ شمار ہوں۔ شافعی و ابو ثور کے نزدیک  
 علیحدہ ہیں تو ان کے لیے علیحدہ پانی بیکر تین بار مسح کرنا مسنون ہے اور جمہور کے نزدیک سر میں سے شمار ہیں۔ ابن منذر رحمہ نے  
 کہا کہ یہی ابن عباس و ابن عمر و ابو موسیٰ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور یہی قول عطاء و سعید بن المسیب و حسن بصری و عمر بن عبد  
 العزیز و غنی و ابن سیون و حسن بن ابی الحسن و سعید بن جبیر و قتادہ کا ہے اور یہی مذہب امام ابو حنیفہ و مالک کا ہے اور ترمذی رحمہ نے  
 کہا کہ یہی قول اکثر علما سے صحابہ رضی اللہ عنہم و ان کے بعد والوں کا ہے اور یہی مذہب امام احمد و عبد اللہ بن المبارک کا ہے پس  
 ہمارے نزدیک کانوں کی مسح میں مسنون ہے کہ ایک ہی پانی سے سر پر مسح کرنے کے بعد کانوں کا مسح کرے۔ مع۔ ہذا

امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ وسیع الاذنین۔ اور سبچہ سنون کے دونوں قانون کا مسح ہر۔ طریقہ مسح کو شیخ علوانی و خواہر زادہ رحمہ نے چنگلی سے سنون کہا و سنن ابن ماجہ میں باسناد صحیح ابن عباس رحمہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دونوں قانون کا مسح کیا سو اپنی دونوں کلمہ کی انگلیاں دونوں قانون میں داخل کیں اور دونوں انگوٹھوں کو قانون کھا و ہر پیرا پس قانون کے خاصہ و باطن کو مسح فرمایا۔ یہی اولی و مختار ہے۔ معنی یہ طریقہ بھیجی میں بھی مذکور ہے۔ وہو سننہ ہا و الراس خلاف الشافعی لقولہ علیہ السلام الاذان من الراس۔ یہ مسح سنت ہے (مگر ہمارے وجہور کے نزدیک) سر کے پانی سے بخلاف قول شافعی رحمہ کے اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ الاذان من الراس۔ معنی مصنف رحمہ نے بعد از قول جو حدیث فعلی پر راجع ہوئی ہے اختیار کی اور یہ حدیث صحیح ہے جو متعدد طرق و اسانید سے آئمہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے از انس بن مالک ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ و بخاری نے حضرت ابو امامہ رحمہ سے روایت کی جس میں شہر بن جو شیبہ راوی ہیں جبکہ امام احمد و یحییٰ بن یحییٰ و عجل و یعقوب بن ابی شیبہ نے توفیق کی اور ترمذی نے بخاری رحمہ سے نقد ہونا روایت کیا اور حدیث بروایت شہر رحمہ کی تصحیح کی اور واضح رہے کہ اس حدیث کو سلیمان بن حرب رحمہ نے ابو امامہ پر متواتر اور ابو الربیع نے مرفوع روایت کیا اور مرفوع بوجہ نقد راوی کے مقبول ہے کما تقرری الاصول۔ از انس بن ماجہ نے عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے مرفوع باسناد صحیح روایت کی جسکو ترمذی و ابن دینار و ابن دینار نے قوی کیا۔ از انس بن ماجہ رحمہ نے مرفوع روایت کی۔ ابن القحطانی نے کہا کہ اسناد صحیح ہے اور کہیں ابن عباس رحمہ سے متواتر بھی روایت کی جاتی ہے۔ یہ تو حدیث قوی کی دلیل ہے اور حدیث فعلی بہت ہیں از انس بن ماجہ رحمہ کہ کیا میں تم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور سے آگاہ نہ کروں پھر قوم و حضور ذکر کیا جس میں یہ ہے کہ پیر ایک چلو کیا اس سے اپنے سر و دونوں قانون کا مسح کیا۔ رواہ ابن خزيمة و ابن حبان و الحاکم و ابن مندہ و نسائی رحمہ نے اسی حدیث پر باب مسح کرنے دونوں قانون کا مسح کے ساتھ میں یعنی باب مسح الاذنین مع الراس۔ منقذہ کیا حدیث عثمان رحمہ اسی کے مثل ابو داؤد نے روایت کی اور کیا بیت مسح میں ابن ماجہ کی حدیث ابن عباس اور ترمذی اور حدیث ربیع بن جابر روایت ابو داؤد و طبرانی اور حدیث ام المومنین عائشہ رحمہ بروایت نسائی اسکے واسطے مصرح ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی مسح الاذنین مع الراس تھا اور دلیل شافعی رحمہ حدیث عبد اللہ بن زید ہے کہ جسکو یحییٰ نے باسناد صحیح روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قانون کے واسطے نیا پانی لیا۔ ہم کہتے ہیں کہ اب اس حدیث میں اور جو ہم نے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم کی روایت ذکر کی ہے دونوں میں موافقت ہے کہ فعل تو ایک بار کا ہے تو شاید یہ وجہ ہو کہ انگلی میں تری نہیں رہی تھی تو ضرور ہو کہ جدید پانی سے تر کر لی جادے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ اس ایک مرتبہ کے فعل سے سنت ہونا ثبوت ہو ثابت یہ کہ جواز نکلے۔ اور کثرت سے روایت وہی ہے جو ہم نے بیان کی اور اگر فرض کر لو کہ فعل کی روایت دونوں برابر سی تو قولی حدیث اجماع واضح موجود ہے یعنی الاذان من الراس یعنی دونوں کان سر سے میں۔ اگر کہا جادے کہ یہ تو قانون کی خلقت کا بیان ہے اس حکم طہارت مراد نہیں ہے امام مصنف رحمہ نے جواب دیا کہ والہو ادبیان الحکم دون الحلقۃ۔ مراد اس حدیث میں بیان حکم ہے نہ پیدا ایش۔ پس کیونکہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم توبیدان احکام کے واسطے مبعوث فرمائے گئے تھے حقائق موجودات بیان کر کے کہ نہیں آئے تھے۔ شمس الائمہ شرحی نے کہا کہ اگر مراد بیان قانون کی خلقت کا بیان رکھا جادے تو یہ باطل ہے اس واسطے کہ قانون کی پیدا ایش سر میں لگی ہوئی آنکھوں سے مشاہدہ ہوتا ہے بیان کی کچھ حاجت نہیں یا مراد یہ ہو کہ سر کی طرح ان دونوں کا بھی مسح ہے تو یہ بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ دو عضو کا ایک وظیفہ میں مشترک ہونا اسکو متضمنی نہیں کہ ایک کو دوسرے کی طرف منقذہ کر دیا جادے یا مراد بیان حکم ہے کہ سر کے پانی سے دونوں کو مسح کیا جادے کیونکہ یہ دونوں اسی میں سے ہیں تو یہ بھیجی ہے پس حدیث سے یہی مراد ہے۔ اگر کہا جادے کہ پھر کیوں نہیں جائز ہے کہ فقط قانون کے مسح سے سر کا مسح مسوب ہو۔ جواب یہ کہ

سر کا مسح مفروض ہو اور قانون کا مسح خبر الواحد سے منسوخ ثابت ہوا اور منسوخ سے مفروض ادا نہیں ہو سکتا جیسے خبر الواحد سے ثبوت ہوا کہ حطیم داخل خانہ کعبہ ہو اور خانہ کعبہ کا تہ بنانا فرض ہو لیکن خالی خیم کی طرف توجہ کی نیت کافی نہیں کیونکہ حطیم کا کعبہ ہونا قطعی دلیل سے ثبوت نہیں ہوا۔ (مصرع) مع الزبہ بن ہار سے اصحاب مقدمین سے کوئی روایت نہیں ہے ابو بکر الاسکاف نے کہا کہ ادب ہے۔ اور روایتی رحم نے شافعیہ بن سے کہا کہ امام شافعی رحم نے مسح گردن کو ذکر نہیں کیا اور ہمارے اصحاب نے کہا کہ سنت ہے۔ مع۔ اگر مراد یہ ہے کہ مسح سر میں ہاتھ کو مقدم سر سے روان کر کے گدی تک مسح کرتے ہوئے نکالی کر قانون کا مسح کریں تو طریقہ سنت سے ثابت ہوا ہے چنانچہ فتح القدیر میں حدیث داخل بن حجر رضی اللہ عنہ بروایت ترمذی ذکر کی حسین ہے کہ مسح کیا سر پر نہیں بار و ظاہر دونوں قانون کا نہیں بار اور ظاہر رقبہ پر الخ۔ اور سنن ابو داؤد و مسند احمد میں بھی طلحہ بن معرفت کی روایت سے مسح تمام دی ہے۔ لیکن اس ایک مرتبہ کے فعل سے سنت ہونا ثبوت نہیں ہو سکتا جب تک کہ موافقت نہ ہو۔ اور اگر مسح سر کا قانون کے بعد رقبہ کا مسح مراد ہو تو اسے سنت ہونے پر بلکہ ثبوت پر دلیل چاہیے۔ م۔ قاضی ابوالعباس ابوالحسن وغورانی نے کہا کہ اس میں کوئی حدیث وارد نہیں ہے۔ ابن الصلاح نے کہا کہ حدیث غسل الزبہ ان من الغل۔ یہ حدیث معروف نہیں بلکہ بعض سلف کا قول ہے۔ نووی رحم نے شرح منہج میں کہا کہ یہ حدیث موضوع ہے اور کہا کہ اس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں اور مسح رقبہ سنت نہیں بلکہ بدعت ہے۔ یعنی مع نے کہا کہ ابو جہدہ رحم نے کتاب الطہور میں موسیٰ بن عوف سے روایت کی کہ موسیٰ نے کہا جس نے سر کے ساتھ گدی کو مسح کیا وہ قیامت کے روز رطب سے بچا جائیگا۔ یہ روایت اگرچہ موقوف ہے لیکن مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ ایسی بات میں رائے کو دخل نہیں ہے اور اسی کے مانند ابولعبس نے تاریخ اصہبان میں ابن عمر رحم سے روایت کیا۔ مع۔ اس اثر سے بدعت کے صرف استدلال ثبوت ہوا کہ مسح سر کے ساتھ گدی کا مسح ہوا اور پہلے اول بیان کر دیا کہ یہ تودیکر صحیح سے بھی ثابت ہو لیکن استحباب نکلتا ہے واصلہ عام۔ م۔ واضح ہو کہ ظاہر قانون کو انگوٹھوں کی اندر جانب سے اور باطن کو گھر کی انگلیوں کے باطن سے مسح کرے۔ سراج۔ اور قانون کے مقدم و موخر کو اسی پانی سے مسح کرنا منسوخ ہے جس سے سر کا مسح کیا۔ شرح الطحاوی۔ اقول اور یہ جو بھرا رائق میں لکھا کہ اگر قانون کے لیے نیا پانی بنا بغیر اسکے کہ ہاتھ کی نری جانی رہے تو بہتر ہے۔ یہ روایت خلاف مذہب ہے اور صحیح ہے کہ جواز ہوگا مگر سنت وہی ہے جو اوپر مذکور ہو۔ م۔ اور اگر دونوں قانون کے مقدم کو چہرہ کے ساتھ مسح کیا اور دونوں کے موخر کو سر کے ساتھ مسح کیا تو جائز ہے لیکن افضل وہی اول ہے۔ شرح الطحاوی۔ و تخیل اللہ۔ اور بخلاف سنتوں کے دائرہ کا خیال کرنا۔ فس بعد من بار و حوئے کے اور امام ابو یوسف کے قول پر سنت ہے اور یہی قول لیا گیا ہے۔ زہد ہی۔ اور بسو ط میں ہے کہ یہی صحیح ہے۔ سراج الدراہ۔ اور کیفیت اسکی یہ کہ ہاتھ کی پشت کو گردن کی طرف کر کے دائرہ کے بیچے سے انگلیاں داخل کر کے اوپر کو دے یہی شمس اللہ کروری سے منقول ہے۔ المضمرات۔ اقول یہی نسائی وابن عدی کی حدیث جابر رحم میں مرفوع ہے اور ایسے ہی فعل ابن عمر رحم کا۔ ابن ماجہ و دارقطنی نے روایت کیا۔ یہ تخیل اسکے لیے جو احرام میں نہو۔ الدر لان النبی علیہ السلام امرہ جبریل علیہ السلام بہ لک۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تخیل یہ کہ حکم کیا تھا جبریل علیہ السلام نے فس جبریل علیہ السلام نے حکم کیا بنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم پہنچا یا جبریل مرفوع حدیث انس رحم کہ میرے پاس جبریل نے آکر کہا کہ جب آپ وضو کریں تو اپنی دائرہ کا خیال کیجیے۔ رواہ ابن ابی شیبہ ابن عدی اور اسناد اسکی ضعیف ہے اور ابو داؤد کی روایت انس رحم میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب وضو کیا کرتے تو ایک چلو پانی بکرا پی شک کے بیچ بچا پس اس سے دائرہ کا خیال کرتے اور فرمایا کہ ایسا ہی ہرے رب نے مجھے حکم کیا ہے۔ سیر تخیل لہ سید بن جبرائیل علیہ السلام نے حکم لکھی کے نزدیک واجب ہے اور ابو یوسف و شافعی کے نزدیک سنت ہے اور امام محمد سے بھی یہ ایک روایت ہے اور کہا گیا کہ یہی صحیح ہے

اور محیط میں ہو کہ وہ ادب ہر اور سنون نہیں اور یہی امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما کا قول ہر و لہذا مصنف رحمہما نے فرمایا۔ وقیل ہونستہ عن ابی یوسف وجائز عند ابی حنیفہ و محمد لان السنۃ اکمال النقص فی محلہ والداخل لیس محل النقص۔ اور کہا گیا کہ دائرہ کا خیال کرنا امام ابو یوسف کے نزدیک سنت ہر اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک جائز اس جہت سے ہر کہ سنت تو پورا کرنا فرض کا اسکے محل میں ہونا ہر اور دائرہ کا اندرونی مقام کچھ محل فرض نہیں ہر۔ ف پس اسکا خیال کرنا فرض کا اکمال اپنے محل میں نہ ہوا تو یہ فعل سنت بھی نہ ہوا لیکن چونکہ کبھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ہر لہذا بدعت بھی نہ ٹھہرا تو جائز ہو ائمائی الکافی اور یہی امام ہاک کا قول ہر اور حنفیہ میں مبسوط سے نقل کیا کہ تخیل اللجہ امام ابو حنیفہ رحمہما کے نزدیک مستحب و صاحبین کے نزدیک جائز ہر اور یہی تحفہ میں مذکور ہر۔ اور اصح یہ کہ سنت ہر اور دلائل صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسکو روایت کیا اور ابو داؤد کی حدیث انس رضی اللہ عنہ بالادلالۃ کرتی ہر کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکو ہمیشہ کیا کرتے اور سعید بن منصور نے جابر بن نفیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب وضو کیا کرتے تو اپنی انگلیوں و دائرہ میں خیال کرتے اور آب کے اصحاب جب وضو کرتے تو اپنی دائرہ میں خیال کرتے تھے۔ ترمذی و ابن ماجہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی دائرہ میں خیال کیا کرتے اور ترمذی نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور دائرہ کا خیال کیا۔ ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہر اور علی کبیر میں ذکر کیا کہ بخاری رحمہما نے کہا کہ اس مسئلہ میں سی اصح اور حدیث حسن ہر و رواہ ابن جان والحاکم۔ اگر کہا جاد کہ ابو داؤد کی حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہر کہ ایسا ہی میرے رب نے مجھے حکم کیا ہر۔ پتھقی ہر کہ تخیل اللجہ واجب ہو کیونکہ حکم ہرے وجوب ہر جواب دیا گیا کہ آیت میں حکم وضو خاص بظاہر لجہ ہر اس میں خفا نہیں ہر تو اگر ہم اس حدیث سے بامین لجہ کی تخیل واجب کریں تو گویا خبر الواحد سے کتاب شراہ کو بطریق تفسیر کے منسوخ کریں لہذا ہم نے حکم کو معنی سنت رکھا اور یہی صحیح ہر۔ مع۔ و تخیل الاصلح۔ اور منجملہ سنون کے انگلیوں کا خیال کرنا۔ ف اصلح تو ہاتھوں کی انگلیوں و پانوں کی انگلیوں و دونوں کو شامل ہر اور تحفہ و فنیہ و منافع میں اصلح البیدین و الرطبین مصحح ہر اور اکثر نے اصلح یدین سے سکوت کیا کیونکہ ہاتھوں و منہ و باجوں پانوں و حوٹے میں ہاتھوں کی انگلیوں میں غالباً پانی پہنچ جاتا ہر۔ مع۔ اور تخیل یہ کہ ٹپکنے پانی کے ساتھ بعض کو بعض میں داخل کرنا اور وہ بالاتفاق سنت ہو کہ ہر اور ہاتھوں کی انگلیوں میں بہتر تخیل یہ کہ باہم ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ وایوں میں بچہ کرنے کے مانند ڈالے اور پانوں وایوں میں بہتر تخیل یہ کہ باہم ایک ہاتھ کی جھنگلی کو دائیں پانوں کی جھنگلی میں ڈال کر خیال شروع کرے ہاں تک کہ بائیں پانوں کی جھنگلی پر حرم کرے۔ النہر۔ اور جھنگلی کو بچے کی طرف سے پشت قدم کی طرف اوپر کو خیال کرے۔ لہذا اور عینی رحمہما نے کہا کہ ابو داؤد و ترمذی کی حدیث مسور بن نضر رضی اللہ عنہ میں فقط جھنگلی سے خیال کرنا تو باقی اس کیفیت کی کوئی اصل نہیں ہر۔ مع۔ اور ظاہر ایسی باتوں میں یہ کہ اس طرح یہ فعل اتفاقی واقع ہوا یہ کوئی سنت مقصود نہیں ہر۔ الفتح۔ اور یہ تخیل سنت ہونا اسوقت ہر کہ پانی انگلیوں کے درمیان ہو بچہ چکا ہو اور اگر نہ ہو بچہ شلا بہت بھی ہوئی نہیں تو پانی ہو بچہ نا واجب ہر یہی شرح شیخ الاسلام خواہر زادہ میں ہر۔ مع۔ و التبيين والفتح۔ اور اگر انگلیاں پانی میں داخل کر دین تو تخیل کی حاجت نہیں ہر۔ مع۔ والنہر۔ لقولہ علیہ السلام خللوا اصابکم کیلا یتخللہا نار حنیم۔ تخیل اصلح سنت ہونے کی دلیل یہ حدیث قول ترمذی یہ کہ تم لوگ خیال کر داپنی انگلیوں کا تاکہ اگر درمیان حنیم کی آگ نہ دلاؤ ف من حدیث ان الفاظ سے نہیں بلکہ دائرہ میں رحمہما نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ خللوا اصابکم کیلا یتخللہا نار بالنار یوم القیامہ۔ اور مانند اسکے عایشہ رضی اللہ عنہا سے اور طہرانی رحمہما نے وائل بن مجرہ سے روایت کی کہ ہر سب ضعیف ہیں



لیکن جبرانی کی روایت میں وعید النار صرح ہے کہ جو کوئی پانی سے اپنی انگلیوں میں خلال نہ کرے اللہ تعالیٰ قیامت کے روز  
 آگ سے انہیں خلال کریگا۔ یہ احادیث اگرچہ ضعیف ہیں لیکن حجت اس باب میں حدیث قبط بن صبرہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو وضو کرے تو پہلے سب جگہ پانی پورا پورا چاڑھے اور اپنی انگلیوں کے درمیان خلال کر۔  
 رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ والترمذی وقال حسن صحیح اصحاب عباس رحمہم سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے فرمایا کہ جب تو وضو کرے تو اپنے دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کی انگلیوں میں خلال کر۔ رواہ ابن ماجہ والترمذی  
 وقال حسن غریب۔ ولانہ اکمال الغرض فی محملہ اور تخیل الاصل اس دلیل سے سنت ہے کہ یہ فرض وضو کا اپنے محل میں  
 اکمال ہے۔ فقہ یعنی ہاتھوں کا دھونا فرض ہے اور تخیل سے محل فرض میں اکمال ہوتا ہے تو وضو میں جس چیز سے فرض کا اکمال  
 اسکے محل میں ہو وہ چیز سنت ہوتی ہے پس تخیل نہ کو سنت ہوتی۔ یہاں اشکال ہے کہ تخیل اصابع کے واسطے صیغہ امر یعنی  
 حکم دیا گیا ہے جیسا کہ مصنف رحمہ کی حدیث میں غلطو صیغہ امر صرح ہے اور یہ قاعدہ قرار پایا کہ جس حکم کے نہ پورے کرنے پر عذاب  
 کی وعید ہو وہ واجب ہوتا ہے اور یہاں حدیث مذکور میں وعید عذاب النار موجود ہے تو تخیل واجب ہوتی۔ جیسا کہ مذہب امام  
 داحق کا ہے اور فقہ ہاتھوں کی تخیل میں امام مالک کا ہے۔ جواب دیا گیا جوہر اول آنکہ یہ خبر واحد ہے اور اس سے وجوب جب  
 ثابت ہو کہ قریبہ عدم وجوب نہ ہو اور بیان ترمذیہ ہے کہ اعرابی کو وضو سکھایا اس میں تخیل کا ذکر نہیں اگر واجب ہوتی تو ضرور ہوتا  
 اور یہ جواب رد کر دیا گیا کہ شاید راوی نے ذکر نہ کیا ہو اور یہ اکثر ہوتا ہے۔ وجہ دوم یہ کہ آیت وضو خاص ہے جو بیان کی محتاج  
 نہیں پس اگر واجب دیگر ثابت کیا جائے تو خاص کو بیان سے تغیر ہوگا اور تغیر دینے کے لیے جو خبر نسخ ہے خبر واحد کافی نہیں  
 کیونکہ آیت قطعی ہے اور خبر واحد ظنی ہے دونوں برابر نہیں ہیں۔ لہذا قال صاحب النہایہ آوردہ سوم یہ کہ وعید مذکور اس صورت  
 میں ہے کہ جب انگلیوں کے درمیان پانی نہ پونچا ہو۔ یہ اکل رخ نے سرحدی سے دیکر جواب دیا ہے۔ مع۔ وجہ چہارم یہ کہ تخیل  
 مذکور اس وقت سنت میں شمار ہے کہ جب انگلیوں کے درمیان پانی پونچنا معلوم کرنے کے بعد ہو اور یہ فعل بعد پانی پونچ جانے کے  
 واجب نہیں ہے اور شیخ ابن الہمام رحمہ نے لکھا کہ میرے نزدیک یہ جہت را حدیث اس باب میں ہیں سب وجوب کے واسطے  
 ہیں اور انہیں یہ افادہ مقصود ہے کہ انگلیوں کے درمیان جو پوشیدہ شکن ہیں وہاں پانی پونچنا ضرور ہے اور جائز نہیں کہ آنکہ  
 خشک چھوڑا جاوے اور بعد اسکے خلال کرنا مستحب ہے کیونکہ اس پر موافقت کا ثبوت نہیں ہے بآد جو دیکہ وہ فرض کا اپنے محل  
 میں اکمال ہے انتہی۔ ترجمہ کتاب ہے کہ حاصل اسکا یہ کہ جو احادیث تخیل سنت ہونے کی نہ کو رہو محض وہ مسئلہ مطلوبہ کی دلیل  
 نہیں ہیں بلکہ احادیث میں اس امر کی تاکید ہے کہ وضو میں ہاتھ و پاؤں دھونے میں انگلیوں کے درمیان پانی پونچنا فرض  
 ہے اور اگر خشک رہے تو قیامت کے روز وہاں آگ پونچگی اور واجب ہے کہ سب باغ کر و بر جگہ پانی پونچاؤ اور انگلیوں میں  
 خلال سے پانی پونچاؤ۔ پھر بعد اس پانی پونچانے کے خلال کرنا مستحب ہے جو عدم دلیل موافقت کے لیکن ترجمہ کتاب ہے  
 کہ اس پر کوئی دلیل ہی موجود نہیں سوائے اسکے کہ وہ فرض کا اپنے محل میں اکمال ہے۔ فافہم۔ وقرار الفصل الی الثالث  
 السنون میں سے ہے کہ کر کرنا دھونے کو نین تک۔ فقہ افادہ فرمایا کہ مسح کا کر کرنا سنون نہیں بلکہ جو اعضاے دھونے کے  
 ہیں پس حاصل یہ کہ دھونے کو کر کرنا میں ہاتھ ان اعضاے میں جنہیں دھونا فرض ہے مانند دونوں ہاتھ و چہرہ و پاؤں کے۔ کہانی  
 ایک بار پھر پورا دھونا فرض ہے۔ الفہرہ۔ اور باقی دونوں بار صیح قول پر سنت ہو کہہ میں۔ الجہرہ النہرہ والبحر من السراج۔ یعنی مجموع  
 دوسرا دہرہ دھونا سنت ہے۔ اور یہی حق ہے پس خالی دوسرے کو سنت نہیں کہہ سکتے اور اگر دوسرے تک چھوڑ دیا تو نہیں کہا جائیگا  
 کہ اسے سنت پر عمل کیا۔ الفہرہ۔ پھر ہر ایک بار دھونے کے معنی یہ ہیں کہ پانی سب عضو کو پہنچ جاوے اور جسے اور اس سے  
 تطہرت یکنین۔ ہاتھ دھونا دھونا ہی حجت میں ہے کہ ہر بار عضو کو دھونے میں یہ چاہیے کہ جانتک اسکا دھونا واجب ہے سب کو پانی

پہنچ جاوے پس اگر پہلے بار دھوا اور کچھ خشک رہ گیا پھر دوسری بار میں بھی کچھ خشک رہا پھر تیسرے بار میں سب کو پانی پہنچ گیا تو یہ دونوں تین بار نہوا۔ انحضرت - غفرلہ فیہ - پانی کا شمار معتبر نہیں بلکہ عضو کے پھر پور مغسول ہو جانے کا اعتبار ہے پس ہر بار پورا دھو کر تین بار تک کر کرنا سنون ہے۔ لان النبی علیہ السلام وضامرۃ مرۃ وقال ہذا وضو لا یقبل السراصلوۃ اربعہ وتوضا مرتین مرتین وقال ہذا وضو من یضاعف السرا الا جرمین وتوضا ثلثا ثلثا وقال ہذا وضو فی وضو لا یمیار من قبل فمن زاد علی ہذا ونقص فقد تعدی وظلم۔ اس دلیل سے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا ایک ایک بار پورا دھو کر اور فرمایا کہ یہ وہ وضو ہے کہ اللہ تعالیٰ نہیں قبول کرتا ناز کو بدوں اسکے اور وضو کیا دو دو بار دھو کر اور فرمایا کہ یہ وضو اس شخص کا ہے کہ جسکے لیے اللہ تعالیٰ ثواب کو دنا کر دیتا ہے اور وضو کیا تین تین بار دھو کر اور فرمایا کہ یہ میرا وضو ہے اور مجھے پہلے انبیاء کا وضو ہے سو جس نے اس پر چڑھایا یا اس سے گھٹایا تو اسے حد سے تجاوز اور ظلم کیا۔ سن حدیث تو مجموع ان الفاظ سے معروف نہیں بلکہ کثرے علیہ و علیہ مردی ہیں اور امام مصنف نے ان الفاظ کو جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوئے ہیں جمع کر دیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کر دیا لیکن کسی خاص صحابی معین کی نسبت نہیں کہی تو اس میں مصنف پر کچھ عیب نہیں ہے۔ معنی یہ دو حدیثیں ہیں اول تو قولہ توضا مرۃ مرۃ سے وضو المرسلین میں پہلی اسکو دارقطنی و بیہقی وابن ماجہ و طبرانی نے چند اصحاب رضی اللہ عنہم سے روایت کیا اور سب طرق سے ضعیف ہے اور ابو حاتم رازی رحمہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث ثابت نہیں اور ابو زرہ رازی رحمہ نے کہا کہ وہی حدیث ہے۔ دوم حدیث کو ابو داؤد و نسائی وابن ماجہ نے روایت کیا اور اسکے آخرین میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ وضو ہے سو جس نے اس پر چڑھایا یا اس سے کم کیا تو اسے گناہ کیا اور حد سے تجاوز کیا اور ظلم کیا۔ اسکی اسناد میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ واقع ہے۔ شیخ تقی الدین رحمہ نے کہا کہ جو اس اسناد کو صحیح کہے تو حدیث صحیح ہے اور ابو بکر ابن العربی نے عمرو بن شعیب و حدیث کو ضعیف کہا لیکن اس ضعیف کا کچھ اعتبار نہیں جیسا کہ امام بخاری رحمہ نے امام احمد وابن المدینی و اسحق بن راہویہ و ایک جماعت اندہ سے اسکی توثیق نقل کی ہے۔ معنی کتابوں کہ ترمذی رحمہ نے اس اسناد کی توثیق کی ہے اور عمرو بن شعیب کی توثیق سے اس اسناد کی تصدیق نہیں ہو سکتی ہے مگر آنکہ ادنیٰ درجہ پر بھی آنکہ کچھ مضائقہ نہیں ہے اور قیاس یہ ہے کہ اس روایت میں لفظ او نقص زیادتی موضوع ہے پس صواب یہ ہے کہ جس نے اس عدد پر زیادتی کی اس نے تعدی و ظلم کیا نہ کہی پھر نقص او نقص کے موضوع ہونے پر امام الامام ابن خزیمہ رحمہ نے تفصیل کی ہے جیسا کہ شرح سفر السعادت للشیخ الدہلوی میں مذکور ہے اور دلیل اسکی موضوع ہونے پر یہ بہت قوی ہے کہ علاوہ صورت تعلیم جواز کے بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تین مرتبہ سے کم دھونا ثبوت ہے حتیٰ کہ ایک ہی وضو میں بعض اعضا سے شریف کو دو مرتبہ اور بعض کو تین مرتبہ دھونا جسد السرا بن زید بن عاصم سے مروی ہے اور امام محمد نے کہا کہ یہ بھی اچھا ہے اور تین تین مرتبہ افضل ہے۔ کما فی الموطا۔ رہا یہ کہ صرف ایک ایک مرتبہ دو دو مرتبہ وضو کرنا صحیح بخاری و سنن اربعہ میں ہے اور تین تین مرتبہ وضو کرنے کی حدیث صحیح بخاری و مسلم دونوں میں موجود ہے اور یوں ہی بعض عضو کو دو مرتبہ اور بعض کو تین مرتبہ دھونا بھی امین موجود ہے۔ معنی امام بخاری رحمہ نے کہا کہ اہل العلم نے وضو میں اسراف کردہ جانا اگرچہ نفل نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے تجاوز نہوا۔ اقول اسراف کردہ بخاری جیسا کہ حدیث سعد بن وقاص میں ہے کہ کیا پانی میں بھی اسراف ہے فرمایا کہ ہاں اگرچہ تو دریا سے روانہ ہو۔ رواہ احمد وابن ماجہ۔ معنی رحمہ نے کہا کہ بخاری رحمہ نے اشارہ کیا تین بار سے زیادہ کرنے کی ممانعت پر اجماع ہے۔ لیکن شافعی رحمہ کے کلام میں اظہر ہے کہ تین بار پر زیادتی کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔ اقول یعنی بقرض طمانیت و اعادہ وضو ورنہ تحریم ہونا چاہیے کیونکہ اسراف ہے۔ معنی اگر کہا جاد سے کہ تین بار دھونے کا کیا حال ہے تو میں کہوں گا کہ بہت دھونا تو فرض ہے یعنی جبکہ اسباغ ہو گیا ہو اور دوسرا دھونا سنت ہے اور تیسرا دھونا سنت کا اکمال ہے اور یہی مذہب ہے۔

قال الشرح ہی صبح بود اسرار علم۔ م۔ اور بعض نے کہا کہ دوم سنت اور سوم نفل ہے اور بعض نے اسے برعکس کہا اور شیخ ابو بکر اسکا  
 لے کہا کہ ینون فرض بن کما فی مختصر الجملہ۔ اگر کسی نے سردی کی شدت سے یا کسی پانی کے سبب سے یا کسی اور ضرورت سے  
 ایک ہی ایک بار دھو یا تو گروہ نہیں اور اگر یہ نہ ہو تو ایسا کرنے میں گنہگار ہوگا۔ قلت و کما فی المعراج اور بعض نے کہا کہ اگر  
 ایک ہی ایک بار کی عادت کرے تو گنہگار ہوگا ورنہ نہیں قال الشرح ہی ایچ بود اسرار تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر کما جاوے کہ کیا کسی سے  
 اور پر مشابہت ہو کر دھونے میں بڑائی ہے۔ جواب نہیں کیونکہ اس میں غرہ و تحجیل کی ددازی ہے۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہاتھ کو  
 نفل تک بڑھاتے تو چھایا گیا کہ یہ کیسا وضو ہے تو کہا کہ میں نے اپنے خلیل صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ مومن کے واسطے زیور  
 (جنت میں) وہاں تک پہنچے گا جہاں تک وضو ہو بوجہ یہ صحیح میں موجود ہے۔ اگر کما جاوے کہ کیا وضو میں زیادتی کرنا اور  
 شہد وضو پر وضو کرنا بقتضا سے روایت مذکور گناہ و تعدی ہے تو امام مصنف رحم نے جواب دیا کہ۔ والو عید بعدم روایت  
 یعنی عید بڑائی و تعدی و ظلم کے متعلق برین تقدیر ہے کہ تین مرتبہ کو سنت نہ جانے۔ و۔ یعنی جب یہ اعتقاد کرے کہ کمال سنت  
 تین مرتبہ سے نہیں حاصل ہوئی تو اسے بڑا کیا اور تعدی و ظلم کیا اور اگر اسے یہ اعتقاد ہو کہ ایک طاعت کمال کے لیے کہ شاید  
 ینون مرتبہ اس بلغ نہ ہو بڑھادیا یا اسے اعادہ وضو کی نیت سے بڑھایا تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ مع۔ قلت و کذا فی النہایہ و لیس  
 اقول ایک مجلس میں اعادہ وضو واحد کا جائز ہے کما فی التخلیص یعنی بکراہت تخریہ۔ اور ایک مجلس میں چند بار وضو کرنا  
 مکروہ ہے۔ السراج۔ یعنی مکروہ نحو ہی ہے کیونکہ اسراف ہے اور حدیث میں ہے کہ اتقوا دسوا اس المار۔ پانی کے دسوا سے بچو والحدیث  
 لی الترمذی وغیرہ۔ م۔ جامع میں مذکور ہے کہ جس کپڑے کے دھونے میں جو تیس بار کا پانی پاک و پاک کرنے والا ہے اور عضو جس کے  
 دھونے میں جو تیس بار کا پانی مستعمل ہے اور یہی مقابہ میں ہے اور محیط و وسیع جانی میں ہے کہ عضو جس میں جو تیس بار کا پانی مستعمل ہوگا اگر جبکہ  
 نیت ہو اقول اگر کچھ نیت ہو تو بھی مستعمل کا حکم ہونا چاہیے چنانچہ عجمانی میں ہے کہ بار چارم کا پانی عضو جس میں دھونے میں مستعمل ہے  
 کیونکہ ظاہر تو اس میں تربت ہے حتیٰ کہ اس کے خلاف دلیل قائم ہو اور شرح نظم نفسی میں ہے کیونکہ اس میں معنی تربت ہلکے گئے کیونکہ بریل  
 حدیث وضو پر وضو نور علی نور ہے اسی واسطے پانی اس سے مستعمل ہو جاتا ہے۔ یہ حدیث کتب فقہ میں پائی جاتی ہے اور حدیث کے  
 مستبر کتابوں میں اسکا ذکر نہیں ہے۔ مع۔ عبد اللہ بن زید بن عاصم رحم سے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دو دو بار وضو کیا اور  
 کہا کہ یہ نور علی نور ہے و او زین۔ معنی یہ کہ وضو میں اعضا کو دو بار دھو یا۔ مسئلہ اگر جس کپڑا دھو یا اور تین بار دھونے کا پانی  
 بہادیا اور جو تیس بار دھونے کا پانی رکھ لیا تو اس سے وضو جائز ہے۔ واضح ہو کہ مستحب وہ نفل کہ جسے کرنے میں ثواب اور  
 نہ کرنے پر عتاب نہ ہو۔ قال۔ و یستحب للمتوضی ان ینوی الطہارۃ۔ اور متوضی کے حق میں مستحب ہے کہ طہارت کی نیت  
 کرے۔ و۔ واضح ہو کہ نیت نیت میں کسی شے پر غم ظہری ہے اور شرع میں کسی نفل کے ایجاد کرنے میں اللہ تعالیٰ کی طاعت یا  
 تقرب کا قصد کرنا۔ پس مقصود اشد طہارت و ناز و طاعت وغیرہ کے ضرور ہے۔ نہیں میں لکھا کہ مذہب یہ ہے کہ ایسی عبادت کی  
 نیت کرے جو بدون طہارت صحیح نہیں باحدث در کرنے کی نیت کرے۔ اور فتح القدیر میں ہے کہ رفع حدث کی نیت سے وضو  
 کی نیت کرنا بہتر ہے اور نفل نیت کا دل ہے اور زبان سے بھی کتنا بعض کے نزدیک مستحسن۔ کما فی السراج و ابو ہریرہ۔ اور متفقین  
 کے نزدیک بدعت ہے۔ کما فی حج البحر۔ اور نیت صحیح ہونے کی شرط یہ کہ آدمی مسلمان سمجھا رہا ہو اور طاعت و عبادت کو مقصود کرے  
 اور مطلق طاعت کی نیت کافی نہیں ہے اور مقصود نیت سے یہ کہ عادت میں اور عبادت میں فرق ہو جاوے۔ واضح ہو کہ  
 قدوری رحم نے وضو میں نیت کرنے اور تمام سر کے مسح کرنے اور ترتیب ینون پر مستحب اطلاق کیا تو فتح القدیر وغیرہ میں  
 اعتراض کیا کہ روایت و روایت سے اسکی سند نہیں ہے کیونکہ مشائخ کی روایات اس کے سنت ہونے پر متفق نہیں اور جواب یہ کہ  
 استحباب کا اطلاق متاخرین میں بقایا سنت ہے اور متقدمین فقہاء حتیٰ کہ امام محمد رحم کے کلام میں استحباب کا لفظ شامل سنت

بلکہ واجب شائع ہر ہذا امام مصنف رحم نے تینوں مسئلہ میں تفریع کی کہ یہ متاخرین کے موافق سنت میں چنانچہ فرمایا۔ فالنیت فی الوضوء سنتہ عندنا۔ پس نیت وضو میں ہمارے نزدیک سنت ہر وقت وضو میں نیت کا وقت چہرہ دھونے کے وقت ہے۔ کما فی الجوبہ البرہ النیرۃ۔ چاہیے یہ کہ چونچون تک ہاتھ دھونے کے وقت سے نیت کرے تاکہ سنتوں کا ثواب پاوے۔ کما فی اشہار حدیث صحیح ہر کہ الاعمال بالنیات۔ یعنی جملہ اعمال کا مدار تو نیت پر ہر ہذا اگر متوضی اپنا کبرادھودے یا جاسے ناز کی طہارت کرے تو انہیں بھی نیت کرنا مستحب ہر تاکہ ثواب ہو۔ مع۔ اگر متوضی پانی میں گرایا کسی نے گرا دیا یا آسنے دے یا کو عبور کیا یا کسی کو وضو سکھانے کے واسطے وضو کیا یا گرمی میں ٹھنڈک حاصل ہونے کے لیے اعضاء وضو دھونے تو ہمارے نزدیک وضو ہو گیا اور یہی قول سفیان ثوری واذراعی وحن کا ہے۔ وعند الشافعی فرض۔ اور امام شافعی کے نزدیک وضو میں نیت فرض ہے۔ فقہ یہی قول ربیعہ ذہری و مالک و لیث بن سعد و احمد و اسحق و ابو ثور و ابو عبیدہ و داؤد ظاہری کا ہے۔ واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں وضو کا حکم ناز کے لیے دیا جسکا بجا لانا عبادت اور وہ نیت پر موقوف ہر لیکن وضو خالی عبادت ہی نہیں بلکہ شرط ناز و مفتاح بھی ہر تو مفتاح ہونا بعمت طہارت ہر یا بصفت عبادت ہر اس میں ہمارے و شافعی کے درمیان خلاف ہے۔ مخطا دی نے بسوط رحم سے نقل کیا کہ جس وضو کا قرآن میں حکم ہر وہ عبادت بدون نیت کے حاصل نہیں ہوتی لیکن ناز کے لیے مفتاح ہونا اس پر موقوف نہیں بلکہ مقصود طہارت ہر اور طہارت نیت سے اور بدون نیت دونوں طرح حاصل ہو جاتی ہر کیونکہ پانی اپنی ذات میں ظاہر کرنے والا رکھا گیا ہے۔ انتہی۔ پس وضو بدون نیت کے عبادت نہ ہو گا لیکن پاک پانے کے استعمال سے طہارت ہو جائیگا جس سے ناز ہو سکتی ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ وضو مامور بہ میں ہمارے نزدیک بھی نیت واجب ہے اور بدون نیت کے وضو عبادت نہیں ترک نیت گناہ ہر لیکن وہ ایسی طہارت ہو جائیگا جس سے ناز شروع کرنا جائز ہے۔ اور شافعی رحم کے نزدیک بدون نیت کے نہیں جائز ہے۔ لانه عبادۃ۔ کیونکہ وضو ایک عبادت ہے فلا یصح بدون النیۃ کا لیتتم۔ تو یہ عبادت بدون نیت کے صحیح نہ ہوگی جیسے وضو کے خلیفہ تیمم میں بالاتفاق نیت فرض ہے فقہ عبادت میں نیت بالاجماع شرط ہے بدیل قولہ تعالیٰ۔ واما امر الالیحد واما سر مخلصین لہ الدین۔ یعنی نہیں مامور کہے گئے مگر اس واسطے کہ عبادت کریں اللہ کی اس حال سے کہ خالص کر نیو اسے ہون اسی کے لیے دین کو۔ اخلاص کو حال فراموش یا اور حال شرط ہونا ہے پس ہر عبادت شرطہ خالص ہوئی اور اخلاص نیت خالص ہے اور بدیل قولہ علیہ السلام الاعمال بالنیات جیسا کہ مذکور ہوا پس عبادت وضو بدون نیت نہ ہوگی۔ واما انہ لا یقع قربۃ الا بالنیۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہر کہ ہان وضو کا عبادت ہونا تو بدون نیت نہیں ہو سکتا۔ فقہ حتی کہ اگر نیت نہ کی اور اعضاء دھونے تو یہ وضو عبادت نہ ہوا۔ و لکن یقع مفتاحا للصلوۃ۔ لیکن یہ وضو ناز کے لیے مفتاح ہو جاتا ہے۔ فقہ کیونکہ ناز کی مفتاح طہارت ہے اور طہارت نیت و بدون نیت دونوں طرح متحق ہو جاتی ہے تو یہ وضو ہمارے نزدیک مفتاح ہو گیا۔ لوقوہ طہارۃ باستعمال المظہر۔ کیونکہ وہ پاک کر نیو اسے پانی کے استعمال سے طہارت ہو گیا ہے کیونکہ پانی اپنی ذات میں پاک کرنے والا ہے۔ قال تعالیٰ انزلنا من السماء ماء طهورا تو پانی کی صفت طور فرمائی۔ ابن الہمام نے فتح القدیر میں اقراض کیا کہ طور یعنی خود بہت پاکیزہ ہے تو شاید بدون نیت کے حدیث شرعی کا پاک کرنے والا نہ ہو اگر جہ نجاست حقیقی کو محسوس طور پر پاک کرنا ہے پس اولیٰ یہ ہر کہ جس وضو میں نیت نہ کی تو دلیل اوہمال بالنیات نہ اسکی مفتاح ہونے کی ثبت ہر نہ نفی کرنی ہے تو ہمارے نزدیک وہ مفتاح ہے۔ اگر کما جادے کہ حدیث اوہمال بالنیات میں جملہ اعمال بسوط بہ نیت میں تو وضو کا عمل بدون نیت کے نہ ہوگا جواب یہ کہ اگر یہ زعم ہو کہ مراد یہ کہ عمل ہی موجود نہ ہوگا تو صریح وہم ہے اور اگر یہ زعم ہو کہ عمل موجود ہوگا مگر شرع میں معتبر نہ ہوگا تو ہم کہتے ہیں کہ یہ کلیہ نہیں کیونکہ حلاق و نکاح و گواہی وغیرہ بہت سے اعمال بدون نیت شرعی معتبر واقع ہو جاتے ہیں تو مراد یہ کہ عبادت واقع ہونا بدون نیت نہ ہوگا۔ قال المتر جسہ

حق یہ کہ الاعمال باقیات عبادات وغیر عبادات سب کو محیط ہے پس جو عمل آدمی نے جس نیت سے کیا ہی اسکا ثمرہ جو حق کہ اگر نکاح  
بفرض سنت و حفظ فرج و صلاحیت کیا تو ثواب پر ثواب ہے اور اگر یہ نیت شہوت رانی کیا تو جو از شرعی ہے اور ادا سے شہادت اگر  
یہ نیت اتباع حکم و معاونت حق پر تو ثواب اور اگر یہ نیت فساد ہے تو عذاب ہے بالجہ نیت بد کے واسطے بھی یہی حدیث جنت ہے  
پس ہمارا مقصود یہاں اسی قدر ہے کہ وضو میں نیت نہ تو ثواب نہ ہو اور لیکن فعل حاصل ہو گیا اور وہ ان اعضاء کی طہارت ہے  
اور ہم کہتے ہیں کہ یہ طہارت مفتاح ناز ہو سکتی ہے اور جو کوئی دعویٰ کرے کہ نہیں بلکہ مفتاح ناز ہونے کے لیے وہ وضو جائز  
جو عبادت بھی ہے تو اس پر لازم ہے کہ دلیل لاوے پھر اگر وہ ہم ہو کہ ایسے ہی تیمم جو وضو کا خلیفہ ہے صرف خاک ملنے سے مفتاح ناز  
ہو جاوے تم اس میں نیت کیوں شرط کرنے ہو تو مصنف رحمہ اللہ جواب دیا بقولہ - بخلاف الیتم لان التراب غیر مطہر  
الافی حال ارادۃ الصلوۃ - بخلاف تیمم کے کیونکہ تیمم خاک سے ہے اور خاک تو پاک کرنے والی نہیں رکھی گئی مگر ارادہ ناز  
کی حالت میں نہ یعنی خاک کو شرع نے بالطبع پاک کرنے والا نہیں گردانا مگر بغیر درت ناز کے لیے تو خاک کی تطہیر محض  
تعبہ ہی ہوتی تو اس میں نیت ضرور ہوتی - او ہو بھی عن القصد - یا تیمم میں شرط نیت اسوجہ سے کہ فقط تیمم مخرج از قصد ہے  
نیت یعنی لغت میں تیمم یعنی قصد ہے اور تیمم اسما سے شرعی سے ایک اسم ہے اور اصول فقہ میں معلوم ہوا کہ اسما سے شرعیہ میں وہ  
معانی معتبر ہونا چاہیں جو از راہ لغت کے ان اسما سے ظاہر ہوں لہذا تیمم میں جب نیت قصد کے معلوم ہوئے تو ہم نے اس میں شرعی  
قصد کا اعتبار کیا اور شرعی قصد وہی نیت ہے خالی قصد معتبر نہیں - امام مصنف رحمہ اللہ نے تجسس میں فرمایا کہ تیمم میں جو نیت معتبر ہے  
وہ قصد تطہیر ہی ہے صحیح ہے - مترجم کہتا ہے کہ سیف وغیرہ کی نجاسات مٹی سے پاک کرنے میں نیت شرط نہیں ہے پس سوا سے  
ارادہ ناز کی حالت کے بھی تراب مطہر ہے مگر آنکہ کہا جاوے کہ حدیث حکمی میں نہیں ہے دنیہ نظر والی حاصل وضو عبادت و  
مفتاح صلوۃ دونوں ہیں ہمارے نزدیک اس راہ سے کہ عبادت ہے بدون نیت نہیں صحیح ہے اور اس راہ سے کہ وہ  
طہارت حکمی ہے بدون نیت کے بغیر ثواب کے مفتاح ناز ہے - دنی الدرد وضو مامور بہ میں اور گدھے کے جھوٹے پانی سے  
وضو کرنے میں مانند عبادات مقصودہ کی نیت فرض ہے اور وضو سے غیر مامور بہ میں نیت سنت ہے اور مترجم کہتا ہے کہ یہاں  
اشکالی ہے کہ سنت وہ کہ جس پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہو مع التزک اور ظاہر ہے کہ حضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم نے یہ وضو بہ نیت عبادت کیا تو اس میں بالاتفاق نیت شرط ہے اور خلافت تو چند صورتوں میں ہے مثلاً جب کہ  
میل صاف کرنے کو یہ اعضاء دھو کے یا ٹھنڈک کے لیے دھوئے تو ان صورتوں کا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے  
واقع ہونا غیر متحقق ہے کہانی فتح القدر ہے پس نیت کا سنت ہونا کیونکہ ثابت ہوا - غایت جواب یہ ہے کہ ہم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
کے جملہ وضو تو مشروط بہ نیت پائے کیونکہ دے سب ضرور عبادت ہی تھے لیکن آیت وضو میں حکم طہارت اعضاء سے مفتاح  
ناز ہونے کے آیا اور کوئی دلیل نہیں کہ بدون نیت کے ان اعضاء کی طہارت نہیں ہوگی کیونکہ وضو شرط ناز ہے اور شرط کا حاصل  
کرنا خود مقصود نہیں ہوتا بلکہ مشروط کے واسطے ہوتا ہے تو وضو کے وجود کا مقصد ناز ہے پس اس راہ سے وضو مانند دیگر شرط  
ناز کے ہوا جیسے ستر عورت و طہارت چاہے ناز وغیرہ اور ان میں کسی میں نیت شرط نہیں تو وضو میں بھی شرط نہ ہوگی پس ہم نے  
کہا کہ جو وضو بلا نیت ہو وہ جائز ہے لیکن عبادت نہ ہو اور سنت سے ثابت ہوا کہ اسکو عبادت کہتے تھے تو ہم نے کہا کہ وضو کا  
عبادت کر لینا مستحسن ہے اور وہ نیت سے عبادت ہو جاتا ہے پس ہم نے کہا کہ نیت کرنا طہارت میں سنت ہو کہ وہ ہو لہذا کہا گیا  
کہ اگر نیت ترک کرنے کی عادت کر لی تو گنہگار ہو گا ورنہ ترک سے لائق ملامت ہے - اور انجام تمام مباحثہ کا اس امر پر ہے  
کہ ناز کے لیے حدیث حکمی سے طہارت صرف پانی سے حاصل ہو جاتی ہے یا بدون نیت حاصل نہیں ہوتی ہے اگرچہ اس پر اتفاق ہے  
کہ حقیقی نجاست سے بدون نیت کے پانی سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے غافل و اللہ تعالیٰ اعلم - ولستوعب راسہ بالکسح



اور متوفی کو مستحب ہے کہ اپنے تمام سر کا بھر دوسرے مس کرے۔ ف۔ یہ استحباب بھی قدوری رحم کا اطلاق ہے جو سنت کو بھی شامل ہے لہذا مصنف رحم نے فرمایا کہ۔ وہو السنۃ۔ یہی سنت ہے۔ ف۔ یعنی سر کے مس کرنے میں ہمارے نزدیک سنت یہی ہے کہ ایک پانی سے تمام سر کا بھر دوسرے مس کرے۔ وقال الشافعی السنۃ ہوا تثلیث بمیاء مختلفۃ اعتبارا بالمغسول۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ سنت تو تین مرتبہ مس کرنا مختلف پانیوں کے ساتھ ہے قیاس عضو مغسول کے۔ ف۔ شاید مراد عضو مغسول سے وہ جب کا دھونا منسوں کے جیسے نہہ دناک کہ اس میں تین بار تکرار منسوں کے ایسے ہی مس سر میں تثلیث استحباب سنت ہے۔ و۔ مراد یہ کہ وضو میں مس بھی رکن ہے تو مانند چہرہ و ہاتھ پانوں کے اس میں بھی تثلیث سنت ہوگی۔ جواب یہ کہ مسح کا قیاس مسح پر چاہیے نہ مغسول پر۔ الغایہ۔ مس آسانی پر مبنی ہے اور غسل میں اس سے سختی ہے تو آسانی والے کو سختی والے پر قیاس کرنا فاسد ہے المفید والمزید غسل میں تثلیث سے زیادتی نقصانست ہے اور مس کی تکرار بیکار علاوہ برین تکرار مس سے سیلان ہو کر مس کا نام حاصل پذیر ہوگا اور سنت تو اکمال کے لیے ہے نہ اخلاص کے لیے۔ البدائع۔ امام مصنف رحم نے امام شافعی رحم کی حجت مرن قیاس فاسد پر تصور کی اور کسی حدیث کی حجت نہ لائے مانند حدیث عثمان کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا تین تین بار رواہ مسلم اگر کہا جاوے کہ شاید مس تین بار نہ ہو تو جواب یہ کہ دوسری حدیث عثمان رضی اللہ عنہ میں ہے کہ تین بار سر کا مس کیا اور کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ یوں ہی وضو کیا۔ رواہ ابو داؤد و شیخ ابن الصلاح و نووی رحم نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ اسی کے مثل پہنی کی روایت ہے و اسکی اسناد بھی حسن ہے۔ واضح ہو کہ پورے سر کا مس کرنے میں ہمارے و شافعی رحم کے درمیان اختلاف نہیں بلکہ خلاف یہ کہ ہمارے نزدیک ایک پانی ہے اور ان کے نزدیک تین بار تین تین پانی ہیں اور اسی پر جمهور اصحاب شافعی میں اور رافعی نے ایک وجہ مانند ہمارے حکایت کی کہ منسوں ایک بار ہے اور یہی ترمذی رحم نے حکایت کی اور کہا کہ اسی پر علی اکثر اہل علم کا اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وان کے بعد والوں سے ہے اور ابن ہدی رحم نے کہا کہ کل راویوں نے مس ایک بار کہا اور ابن المنذر نے کہا کہ یہی قول عبد اللہ بن عمر و طلحہ بن معمر و حماد و یحییٰ و مجاہد و سالم و حسن بصری و مالک و سفیان و احمد و اسحق کا ہے اور یہی ابن المنذر نے اختیار کیا۔ ابن سیرین نے کہا کہ مس بار اس دو بار ہے بحديث ربيع بنت معوذکہ دو بار مس کیا اور ایسا ہی عبد اللہ بن زید سے آیا۔ قال المترجم: ظاهر اقبال ادبائے کو دو بار قرار دیا ہے ابو عبید رحم نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ سوائے ابراہیم تیمی کے سلف میں کسی سے پورے تین بار مس آیا ہو۔ ابن المنذر نے تین بار کو انس بن مالک رضی اللہ عنہ و سعید بن جبیر و عطاء سے حکایت کیا اور یہی ایک روایت احمد و داؤد سے ہے مع۔ رہا بیان اسکا کہ استحباب مس سنت ہے اور یہی شرح مبسوط و بدائع و معجم و تحفہ و مفید و ایضاح و دانی و تفسیر میں مذکور ہے اور یہی صحیح ہے اور بیان اسکا کہ ایک ہی پانی سے مس کیا تو امام مصنف رحم نے لکھا۔ ولنا ان السارۃ وضوءا ثلثا ثلثا مس براسہ مرۃ واحدة وقال نبد و ضرور رسول اللہ علیہ السلام۔ اور جاری حجت یہ کہ انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے وضو کیا تین تین مرتبہ اور سر پر ایک بار مس کیا اور کہا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو ہے۔ ف۔ یہ ہم جو اسطہ طہرائی میں موجود ہے اور حدیث غریب ہے اور تضعیف اسکی روایت ابن ابی شیبہ سے ہوئی ہے کہ حدیثنا اسحق بن یوسف الارزق عن ابوبکر بن العلاء عن قتادہ عن انس رضی اللہ عنہ کان یسبح علی الراس ثلثا یا خذ لک مستحار عبد ا۔ یعنی انس رضی اللہ عنہ سر پر تین بار مس کر کے برابر کے لیے بنا پانی لیتے تھے۔ انول یہ اسناد توحید ہے لیکن نعل صحابی ہے اور حجت صحیح ہمارے واسطے حدیث عبد اللہ بن زید میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر کا دونوں ہاتھوں سے مس کیا انکو آگے سے پیچھے لگنے و پیچھے سے آگے لگنے ایک بار۔ یہ حدیث صحیح بخاری و مسلم و سنن اربعہ میں ہے اور شاید معنی یہ ہوں کہ اگلے سر کا اور پچھلے سر کا مس کیا چنانچہ روایات آویں۔ اور سنن اربعہ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حکایت وضو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں باوجود



تین تین بار دھونے کے مسح سر اکیس بار اور یوں ہی ابو داؤد کی حدیث ابن عباس اور دارقطنی کی حدیث عثمان رضی اللہ عنہما کے ایک بار ہو۔ اگر کہا جاوے کہ دلائل شافعی میں ابو داؤد کی روایت عثمان رضی اللہ عنہ کی باسناد حسن ہے جس میں تین بار مسح الراس ہے جواب یہ کہ ابو داؤد رحمہ اللہ نے خود فرمایا کہ عثمان رضی اللہ عنہ کی جملہ صحیح احادیث ولایت کرنی ہیں کہ سر کا مسح اکیس بار تھا کیونکہ انھوں نے وضو کو تین تین بار ذکر کیا اور سبحون نے کہا کہ سر کا مسح کیا اور کوئی عدد نہیں بیان کیا انتہی۔ اور بیہقی رحمہ اللہ نے کہا کہ چند غریب وجوہ یعنی کزور راویوں سے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کیا جاتا ہے جس میں سر کا مسح تین بار ہے ولیکن ان راویوں کی روایت باوجود حفاظت نقات کی مخالفت کے اہل علم و معرفت کے نزدیک کچھ بھی حجت نہیں ہے۔ انتہی۔ اور دارقطنی نے کہا کہ حدیث علی رضی اللہ عنہ میں صرف ابو حنیفہ نے خالد بن علقمہ سے تین مرتبہ مسح کی روایت کی ورنہ دیگر جماعت نقات حفاظ نے خالد بن علقمہ سے ایک مرتبہ مسح کی روایت کی ہے اور کہا کہ باوجود اسکے ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے کہا کہ مسح سر ایک مرتبہ ہے۔ قال المرحم دارقطنی رحمہ اللہ کو یہی دلیل کافی تھی کہ ابو حنیفہ نے ایک ہی مرتبہ کی روایت کی ولیکن اُسے نیچے کے راویوں میں سے کسی سے وہم ہوا ہے علاوہ برین امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی تہلیل مسح کا انکار نہیں کرتے بلکہ برابر بنی پانی لینے کو ثابت نہیں کہتے ہیں چنانچہ امام مصنف رحمہ اللہ نے کہا۔ والذی یروی من التہلیل محمول علیہ بار واحد۔ اور وہ جو روایت کیا جاتا ہے تین مرتبہ مسح کرنے کا فعل تو محمول ہے ایسی تہلیل پر جو ایک ہی پانی سے ہو۔ فتنہ کیونکہ مردی اسی قدر ہے کہ تین مرتبہ مسح کیا اور اس سے یہ لازم نہیں کہ ہر بار کے لیے بنی پانی لیا ہو۔ پھر چونکہ عام روایات صحیحہ میں ایک ہی مرتبہ مسح آیا ہے تو یہ روایت تہلیل کی محمول ہے کہ ایک ہی پانی سے تین مرتبہ مسح کیا ہے۔ واضح ہو کہ صحیح روایات میں مسح الراس مسح ایک بار مردی ہے اور دوبار بھی صحیح روایت میں آیا جیسا کہ کزور ولیکن راوی نے اقبال داد بار کو دو مرتبہ قرار دیا کیونکہ عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ نے دوسری صحیح روایت میں اقبال داد بار کے ساتھ فرمایا کہ ایک بار مسح کیا تو معلوم ہوا کہ اسی کو ابن عیینہ رحمہ اللہ نے دو مرتبہ قرار دیا ہے پس اسی طرح سر پر ہاتھ بھرنے کو تین مرتبہ روایت پر محمول کیا حالانکہ مقصود اس سے ایک ہی پانی سے استیعاب ہے اور اس سے انکار نہیں ہے بلکہ مصنف رحمہ اللہ نے کہا۔ وہو مشروع علی ماروی عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ۔ اور یہ تین مرتبہ ایک ہی پانی سے استیعاب مسح کا مشروع ہے بنا برآں کہ جو ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مردی ہوا ہے۔ فتنہ حسن بن زیاد نے مجدد میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی کہ اگر ایک ہی پانی سے تین بار اپنے سر کا مسح کیا تو بھی مننون ہوگا۔ یعنی رحمہ اللہ نے گمان کیا کہ یہ روایت صحیح نہیں کیونکہ اس صورت میں صحیح یہ کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اول بار پانی مستعمل ہو کر دوسری دوسری بار مستعمل پانی ہوگا بوجہ اسکے کہ ہر بار فرض دیگر ادا ہوگا اور صحیح روایت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے یہ کہ تہلیل ترک کی۔ ترجمہ کتاب کہ نہیں بلکہ جو امام مصنف رحمہ اللہ نے اشارہ کیا وہی صحیح ہے اور پانی مستعمل نہوگا کیونکہ اسکو حکم واحد اقامت سنت کا ہوگا جیسا کہ نہایت غایتہ بیان سے غریب آویگا۔ اور یہ جو کہا کہ ہر بار فرض ادا ہوگا اس جہت سے مستعمل ہوگا تو یہ صحیح نہیں کیونکہ اسنے اقامت سنت کا قصد کیا نہ تکرار فرض کا ورنہ ایک مرتبہ بھی استیعاب ممکن نہیں کیا تم نہیں دیکھتے کہ اول مرتبہ جب اسنے چارم سر تک مسح کر کے استیعاب کے لیے آگے ہاتھ بڑھایا تو کیا دوسرے چارم پر اور تیسرے دو چارم پر ہاتھ مستعمل ہے کہ ہر بار فرض ادا ہو حالانکہ یہ کسی کا قول نہیں ہے اور واضح ہو کہ تہلیل مسح یعنی استیعاب ہے یعنی تین بار میں قطعی استیعاب کر لیا جیسے اقبال داد بار سے مقصود استیعاب ہے بان اگر مسح کے وقت سر پر غبار ہو اور اسنے غبار پر ہاتھ لگائے تو اب پانی بنا لینا چاہیے۔ کافی الدرد وغیرہ بالجلد تہلیل مسح سے خوب استیعاب مقصود ہے پس مننون ایک پانی سے استیعاب ہے خواہ ایک نفل مسح میں یا تین مسح میں جو پس تہلیل اسی ایک پانی سے تین مسح پر محمول ہے نہ بار بار اسنے پانی لینے پر۔ ولان المفروض ہوا مسح و بالتکرا یصیر غسلاً کیونکہ مننون ناقصا مسح الخف۔ اور اسلئے کہ مفروض تو مسح ہے اور تکرار کے ساتھ وہ دھونا ہو جائیگا تو ایسا مسح مننون نہوگا پس مسح سر مانند مسح موزہ کے ہو گیا۔ فتنہ یعنی بننے تہلیل مسح کو اس واسطے سے پانی سے تہلیل مننون نہیں کہا بلکہ ایک ہی پانی سے

استیعا ب مسنون کما کہ سنت تو فرض کا اکمال ہوتی ہے اور مفروض و ضروری مسح ہر اور نہ پانی سے مسح کو تین مرتبہ مکرر کرنے سے غسل ہو جائیگا تو غسل ہو کر مسنون ہوگا کیونکہ اسے فرض مسح کا اکمال نہیں کیا بلکہ مسح کو غسل سے بدل دیا پس ہو گیا ہر مسح سر کا ہاتھ مسح موزہ کے۔ یعنی قیاس اس کا مسح موزہ پر ٹھیک ہے پس جیسے وضو میں مسح موزہ میں ثلث مسنون نہیں دیکھے ہی مسح سر میں ثلث مسنون نہیں ہے۔ بخلاف الغسل۔ بخلاف غسل کے یعنی قیاس مسح سر کا مغسول کے غسل پر ٹھیک نہیں کیونکہ غسل تو مسح کے خلاف ہے۔ لہذا لا یغزہ التکرار۔ کیونکہ غسل کو کرنا کچھ مضر نہیں ہوتا۔ فقہ یعنی غسل مکرر ہونے سے زیادہ پاکیزہ ہے۔ غسل ہو جاتا ہے کیونکہ ایک مرتبہ دھونا بھی دھونا ہے اور تین مرتبہ خوب پاکیزہ دھونا ہے وہ مکرر دھونے کی وجہ سے مسح ہو جائیگا بخلاف مکرر مسح کے نہ پانی سے کہ وہ مسح سے نکل کر غسل ہو جائیگا۔ بالجملہ ثابت ہوا کہ مسح سر میں ایک پانی سے استیعا ب کرنا سنت ہے۔ ذی البیضی صحیح بخاری و مسلم میں حدیث مالک رحمہ اللہ سے عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضور نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو حکایت کیا آئین ہے کہ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تویر میں اپنا ہاتھ ڈالا پس اس سے اپنے سر کا مسح کیا تو دونوں ہاتھوں کو اقبال کیا اور دوبار کیا ایک بار تا آخر حدیث اور معنی یہ کہ دونوں ہاتھ سر پر رکھ کر آگے سے پیچھے کو لگئے اور پیچھے سے آگے کو لگائے یہ ایک بار مسح کیا۔ دلی بندہ معنی اقبال کے اگلا سر دوبار کے پچھلا سر یعنی ما قبل و ما بعد چنانچہ آج اس حدیث کو بانی چاروں اصحاب صحاح نے بھی روایت کیا اور ابن عیینہ رحمہ اللہ نے اپنی روایت میں مسح اقبال و دوبار کو دوم مرتبہ مسح کرنا روایت کیا حالانکہ دوسرے ثقات نے ایک مرتبہ کی تصریح کی ہے اور ربع بنت معوذ رضی اللہ عنہا کی روایت میں بھی ہے کہ اپنے سر کا مسح کیا دوبار پہلے موخر سے مقدم کو پھر مقدم سے موخر کو یہ روایت ابو داؤد میں ہے اور یہ بھی درحقیقت ایک ہی بار ہے کہ عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ کی روایت میں اقبال پھر دوبار ہے۔ دالہ اعلم اور امام محمد رحمہ اللہ نے موطا میں اپنے شیخ امام مالک رحمہ اللہ کی سند سے روایت کی کہ عبد اللہ بن زید نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو دیکھنے کے لیے پانی منگوایا پس اپنے ہاتھوں پر جا کر انکو دوم مرتبہ دھویا پھر کلی کی پھر اپنا چہرہ دھویا میں مرتبہ پھر اپنے دونوں ہاتھ دھوئے کہیں تک دونوں مرتبہ پھر مسح کیا اپنے مقدم سر سے بھانٹک کہ اپنے دونوں ہاتھوں کو گدی تک لے گئے پھر دونوں کو پھیر لائے وہاں کہ جہاں سے شروع کیا تھا پھر اپنے دونوں ہاتھوں کو دھوئے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے بعد اس حدیث کے کہا کہ یہ اچھا وضو ہے اور تین میں مرتبہ سب سے اچھا وضو ہے اور دوم مرتبہ کافی ہیں اور ایک مرتبہ اگر پورا عضو دھو دے تو وہ بھی جائز ہے اور یہی ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے پھر یہی کیفیت مسح مشہور ہے کہ ابتدا سے سر سے شروع کرے۔ اور یہی عامہ علماء کا قول اور یہی صحیح ہے اور نسائی کی حدیث ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ اپنے دونوں ہاتھ اگلے سر پر رکھ کر انکو پیچھے سے تک لے کہیں پھر انکو کھینچے ہوئے کاٹون تک لائیں پھر انکو کاٹون تک پھینچ لائیں۔ اور طلحہ بن معمر کی حدیث میں مقدم سر سے شروع گدی تک لجا کر کاٹون کے نیچے سے نکالا۔ رواہ ابو داؤد و الطحاوی۔ اور حدیث نسائی میں عبد اللہ بن زید سے ہون ہے کہ دونوں ہاتھوں سے مسح کیا پس دونوں سے اقبال کیا اور دوبار کیا پچھلے سے تک پھر ان کو کھینچا گدی تک پھر لٹایا موخر سے تک۔ اور ابو داؤد کی روایت میں موخر سے شروع کیا پھر مقدم سے۔ اور ایک روایت میں مسح کیا اپنا سر جو اگلا ہے اور جو پچھلا ہے اور زرارہ رحمہ اللہ کی روایت ابو بکرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ مسح کیا اپنا سر اور جو اگلا ہے اور جو پچھلا ہے اقبال کرتے تھے اپنے دونوں سے اس کے مقدم سے موخر تک اور موخر سے مقدم تک۔ اور ابن سلیم نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور اس میں ہے پھر مسح کیا اپنے باطن لچہ اور گدی کا۔ بالجملہ یہ بہت سی صورتیں ہیں متوفی جو صورت چاہے اختیار کرے اور ہمارے بعض اصحاب نے روایت عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ اختیار کی ہے۔ اور واضح ہو کہ بسوط میں یہ روایت منصوص ہے کہ پانی کو حالت اشغال میں استعمال ہو جانے کا حکم نہیں دیا جاتا کافی النہایت۔ اور مسنون میں حکم پورے سر کو مستوجب ہے جیسے مغسول میں ہے پس جس طرح کہ منسولات میں عضو کے اشغال میں پانی استعمال نہیں ہو جاتا

ایسے ہی مسح میں سنت مسح ٹھیک ادا کرنے کی حالت میں پانی کے مستعمل ہو جانے کا حکم نہ ہوگا لیکن ہاتھ کی انگلیوں میں سے  
کم سے کم میں انگلیاں ہونا واجب ہوتا کہ اکثر بجائے گل کے جو با دین حتیٰ کہ اگر ایک ہی انگلی سے سر کے چاروں طرف مسح کیا  
تو اصح قول میں نہیں جائز ہے۔ قول۔ اس سے یہ اعتراض دفع ہو گیا کہ جب ایک پانی سے چاروں طرف مسح مفروض ادا کیا تو آب  
مستعمل ہو گیا پھر باقی سر کا مسح آب مستعمل سے کیونکر جائز ہوگا اور خلاصہ جواب یہ کہ جب تک سنت پوری ادا ہو تب تک مستعمل  
ہونے کا حکم نہ ہوگا خواہ ایک مرتبہ میں استیعاب کرے یا تین مرتبہ میں استیعاب کرے۔ فافہم۔ و ترتیب الوضوء۔ اور متوفی کو  
مستحب ہے یعنی اس پر موقوف سنت ہے کہ وضو کو مرتب ترتیب ادا کرے۔ فیبداء بابداء اللہ تعالیٰ مذکورہ۔ پس شروع کرے اس کے  
ساتھ جس کے ذکر سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا۔ فت یعنی اللہ تعالیٰ نے جس کا ذکر شروع کیا بندہ اس سے فرمانبرداری شروع کرے  
و بالیاس من۔ اور شروع کرے دہن سے۔ فت یعنی اعضاء میں دائیں سے شروع کرے۔ اور امام مصنف رحم نے امام ہمدانی  
کے اصح استیعاب کی بیان اس طرح تفصیل کی کہ ترتیب نہ سنت ہے اور تیام من مستحب ہے چنانچہ کہا۔ فالترتیب فی الوضوء سنتہ  
عندنا۔ پس ترتیب تو ہمارے نزدیک سنت ہے۔ وعند الشافعی فرض لقولہ تعالیٰ فاغسلوا وجہکم الا یہ والفاء للتعقیب  
اور شافعی رحم کے نزدیک ترتیب فرض ہے بلیل قولہ تعالیٰ فاغسلوا وجہکم الا یہ اور فار واسطے تعقیب کے ہے۔ فت اللہ تعالیٰ نے  
آیت کریمہ میں اول چہرہ دھونا پھر دونوں ہاتھ دھونا پھر سر کا مسح کرنا پھر دونوں پاؤں دھونا بیان فرمایا ہے تو ہمارے اسباب کے  
نزدیک اسی ترتیب سے وضو کرنا مسنون ہے حتیٰ کہ اگر تقدیم و تاخیر کر دے تو وضو ہو جائیگا لیکن متوفی لائق ملامت ہے حتیٰ کہ اگر  
ایسی عادت کر لے تو گنہگار ہوگا اور یہی قول زہری درجہ دیکھی و کحول و عطار بن السائب کا اور مالک و افرائی و ثوری و یث بن سعید  
و داؤد کا و شافعی رحم کے شاگرد زہری کا ہے اور نفوسی نے کہا کہ یہی قول اکثر علماء کا ہے اور اسی کو ابن المنذر نے اختیار کیا اور یہی حضرت  
علی دابن مسعود دابن عباس سے مروی ہے۔ اور امام شافعی رحم نے کہا کہ ترتیب فرض ہے اور یہی قول امام احمد و اسحق و ابو ثور و قتادہ  
و ابو عیینہ کا اور امام مالک کے شاگرد دابن منصور کا ہے اور دلیل شافعی رحم کی ایک یہ کہ جو مصنف رحم نے ذکر فرمائی جسکی تقریر یہ کہ فاء  
تعقیب کے لیے مع وصل آتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا انکم تو ارادہ قیام نماز کے پیچھے ہی ملا ہوا تھا  
دھونا چاہیے تو جب جب نماز کا ارادہ آدے تو لازم ہے کہ اس کے پیچھے نہ دھو دے تو جب نہ دھونا چاہیے ہو تو اس کے بعد باقیوں کی  
ترتیب ہوتی کیونکہ اسکے بعد وایرکم الی المرافق۔ ہر دو اعضاء اور واسطے ترتیب کے آتا ہے چنانچہ فراہم سے داد کا ترتیب کے  
واسطے ہونا شافیہ نے نقل کیا ہے پس معلوم ہوا کہ فاغسلوا حکم سے اس طرح ترتیب واجب ہے اور جواب آدیا کہ فار تعقیب وہ ہوتی ہے  
جو عطف ہونہ ہر فار و اور و ترتیب کے لیے نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل شافیہ کی یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اول دھونا چہرہ و ہاتھوں کا پھر  
پس میں مسح کرنا پھر دھونا پاؤں کا ذکر فرمایا اگر ترتیب واجب نہ ہوتی تو فیمن و دھوئے فالے اعضاء ایک ساتھ دھو نہ مسح ہر  
بیان ہوتا اور جواب یہ کہ ہاں ترتیب ان اعضاء وضو میں بلاشبہ مقصود ہے و لیکن اس حد تک قصد نہیں کہ اگر ترتیب نہ ہو تو وضو  
باطل ہو پس اگر اس ترتیب سے بیان نہ ہوتا حالانکہ ترتیب مقصود ہے تو لازم آتا کہ علیحدہ کلام سے ترتیب رکھنے کا اظہار فرمایا جتنا  
و لیکن اللہ تعالیٰ نے بدون اسکے مسح الراس کے بعد غسل قد میں ایسی خوبی اعجاز سے بیان فرمایا کہ پاؤں کا غسل ہونا بخوبی  
سمجھ لیا گیا اور مسح سر و عطف کا اقتباس نہیں راہ اس طرح کہ ار حکم الی الکعبین۔ فرمادیا تو الی الکعبین سے معلوم ہو گیا کہ مسح مقصود  
نہیں کیونکہ مسح کعبین یعنی دونوں نختہ تک نہیں ہوتا بلکہ ساق تک ہونا ہے پس غسل مراد ہے اور چونکہ غسل مسح میں اقتباس نہیں ہوا  
لہذا زبان کے پرھنے میں ار حکم بالکسر بھی جائز ہے کیونکہ جو ابھوار مسح بجا است اقتباس ہے اور بیان اقتباس نہیں ہے و ہذا حق حقیق  
و تحقیق اثیق اور اسی پر جامع محقق اور توفیق متحقق ہے۔ رہا جواب دلیل اول کا تو مصنف رحم نے فرمایا۔ ولنا ان المذکور  
فیہا حرف اللوا و وہی لطلق الجمع باجمع اہل اللغۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آیت میں حرف اللوا مذکور ہے اور فار مطلق جمع

نور بحکم تعقیب  
پس نماز کے بعد  
عین پر ہے  
پھر ہاتھ  
درجہ اول

کرنے کے واسطے آجی اسرائیل نعت کا اجماع ہے۔ فت۔ نخاع البصرین و کوفین کا بھی اتفاق ہے۔ ابو علی فارسی نے ذکر کیا کہ بخیرین  
اجماع کیا کہ داد و مطلق جمع کے لیے آجی اور امام الخاۃ سبوح نے اسکو اپنی کتاب میں شترہ مقام پر ذکر کیا۔ پس اگر کوئی اپنے خادم  
سے کہے کہ بازار سے گیون و جانول و گوشت و شکر خرید لاؤ، اسے داد کے ساتھ کہا پس وہ جائے گیون پہلے خریدے اور چاہے  
شکر پہلے خریدے غرض یہ کہ ان سب مجموعہ کو خرید دے کوئی ترتیب مقصود نہیں ہے۔ جب یہ معلوم ہو تو قولہ تعالیٰ اذ انتم الی المصلو  
فاغسلوا وجہکم و ایدیکم الخ کا حاصل یہ ہوا کہ جب تم نماز پر کھڑے ہونے کا ارادہ کرو تو چہرہ و ہاتھ وغیرہ یہ مجموعہ طہارت کر دو یعنی  
اعقاب تطہیر جزء الاغضاء۔ تو نا و نقیب اسکو تقضی ہوئی کہ قصد نماز کے پیچھے ان جلا اغضاء کی طہارت کرو۔ فت۔ امام بخیرین  
شائعی مذہب نے کہا کہ چارے اصحاب شافعیہ تو داد کو ترتیب کے لیے کرنے میں تکلف کرتے ہیں اور فاسد مثالین دانتے ہیں  
اور حال یہ کہ داد کچھ ترتیب کو نہیں چاہتا۔ اور امام نووی رحم نے کہا کہ یہی بات ٹھیک ہے۔ بالجہ ثابت ہوا کہ ترتیب تو مفروض نہیں  
اور اگر ایک آدمی وضو کی نیت سے پانی میں گھس پڑا غوطہ مار کر تو بالا اجماع وضو ہو گیا پس اگر ترتیب فرض ہوتی تو نہونا اور  
تیمم کی حدیث عامرہ بن بے ہاتھوں کا مسح بھر چہرہ کا مسح مذکور ہے کما فی الصحاح۔ پس ترتیب نہیں ہے۔ پھر چونکہ طہارت حضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم بواجبت ترتیب تھی لہذا ہم نے کہا کہ ترتیب سنت ہے۔ والبدوۃ بالمیامن فیصلہ۔ رہی ابتدا بیامین تو وہ  
تفصیل ہے۔ فت۔ میامن جمع مینہ و امین۔ اور مراد یہ کہ میامن سے ابتدا کرنا سنت نہیں بلکہ فیصلت ہے اسی کو امویین مستحب  
اور مندوب کتے اور فقہاء کے نزدیک مستحب بلکہ حضرت صنف نے بھی کیا اور کبھی جوڑا اور مندوب حکومت ایک دو بار کیا یا مرتب ترتیب  
دی ہوا بخر وغیرہ۔ اور صنف رحم نے میامن مستحب ہونے پر استدلال کیا۔ لقولہ علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ یحب الیما من  
فی کل شئی خشی الفعل والسرعل۔ اصل حدیث تو ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے اسطرح ہے کہ کان رسول اللہ صلی اللہ  
علیہ وسلم یحب الیما من فی کل شئی خشی فی طورہ و تفرجہ و شانہ کلہ۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میامن کو ہر چیز میں پسند  
فرمایا کرتے تھے حتیٰ کہ اپنی طہارت وضو میں اور جوئے پہننے میں اور بالون میں کنگھی کرنے میں اور اپنے جلا امور میں۔ رواد ابو ہریرہ  
و سلم و الاربعہ۔ ابو ہریرہ رحم سے مرفوع روایت ہے کہ فرمایا جب تم وضو کرو تو اپنے داہنوں سے شروع کرو۔ رواد ابو داؤد و ترمذی  
داہن جان و ابن خریہ و البیہقی۔ ام المؤمنین عائشہ رحم سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا داہنا ہاتھ رہتا تھا  
دائیں طور و طعام کے اور بائیں رہتا تھا واسطے استنجاء جو چیز اذی سے ہو۔ رواد ابو داؤد وغیرہ۔ اور انس بن مالک سے  
روایت ہے کہ جب تو مسجد میں داخل ہونا چاہے تو دائیں پاؤں سے شروع کر اور جب نکلے تو بائیں سے شروع کر قال انس کہ  
صحیح علی شرط مسلم۔ لہذا علماء نے اتفاق کیا کہ داہنے کو مقدم رکھنا برا ہے امر میں مستحب ہے جو از قسم کریم ہو جیسے وضو و غسل میں  
اور کپڑا و جوتا و موزہ و پانجامہ وغیرہ پہننے میں اور مسجد میں داخل ہونے اور سواک کرنے دوسرے ٹکانے و ناخن کاٹنے و موچین  
کترنے اور نفل کے بال اکھاڑنے اور سر منڈانے میں اور نماز کے ختم کا سلام کرنے اور پانجامہ سے باہر آنے اور کھانے پینے میں  
اور مصافحہ کرنے اور حجر اسود کو بوسہ دینے میں اور پاک چیز لینے دینے اور سواکے انکے دیگر امور کریمی میں ہر ایک کے بر خلاف  
امور میں بائیں کو مقدم کرنا مستحب ہے جیسے ناک سے زینت حاتم کرنے اور استنجا کرنے اور پانجامہ کے اندر قدم بھانسنے اور  
مسجد سے باہر آنے میں اور موزہ اتارنے و جوتا اتارنے و کپڑا و پانجامہ اتارنے اور سواکے انکے دیگر ایسے امور میں جو کریمی نہیں  
ہیں۔ واضح ہو کہ وضو میں بائیں سے جواز حضرت علی رحم سے مروی ہے کہ جب میں نے وضو پڑھا کر لیا تو مجھے پیر و انیس کہ میں نے  
بائیں سے شروع کیا یا بائیں سے شروع کیا رواد اللہ از غلطی و البیہقی داہن الی شیعہ۔ اور ایسا ہی ابن مسعود سے مروی ہے۔ صحیح۔ بالجہ  
میامن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو محبوب ہونے سے بہ لازم نہیں کہا پھر بواجبت بھی جو مستحب ہوا لیکن حدیث ابو ہریرہ جہد  
ابو داؤد و ابن ہمام و ابن خزیمہ جو مذکور ہوئی اور روایات وضو سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و علی بن ابی طالب کے وضو میں میامن کی

مواہبت فرمائی جو فوق یہ کہ تیا میں بھی سنت ہے۔ مہنت۔ اور تخصیص جواب حدیث الشریعہ یہ کہ مواہبت جو نہ میں شک نہیں بلکہ سنت  
 اور قسم ہر ایک سنت ہدی بطریق عبادت دوم سنت زائد بطریق عادت تویا میں قسم دوم بطریق عادت سے ہے جیسا کہ امام مصنف کے  
 استدلال حدیث سے سمجھا گیا پس یہ سنت وضو میں مستحب ہے۔ ہم صحیح قول پر تیا میں مستحب ہے اور اعضا سے وضو میں سب میں تقدیم  
 دائیں کی بائیں پر مستحب ہے سوا سے دونوں کا نون کے الجوسرہ۔ اور سوا سے دونوں کا نون کے اور اگر متوضی کا ہاتھ ایک ہی ہو یا ایک  
 ہوجہ مریض کے کام نہ ہو سکے تو اب دائیں کا نون کو پھر بائیں کو مسح کرے الجوسرہ۔ طہحات۔ موالات وضو میں سنت ہے کہ۔ دوت۔  
 اور موالات کی حد یہ کہ ایک عضو شک نہ ہو نہ ہاتھ قبل اسکے کہ متبادل وقت کے اندر اسکے بعد کا عضو محدود سے اور سخت گرمی و  
 ہوا کا اور شدت سردی کا اعتبار نہیں ہے اور متوضی کی حالت یکساں رہنے کا اعتبار ہے الجوسرہ۔ اور تفریق وضو میں جب ہی کردہ ہے  
 کہ بلا عذر ہو اور اگر کسی عذر سے موالات نہ کر سکے تفریق کرے مثلاً وضو کا پانی ہو چکا تو وہ پانی لیے گیا یا مانند بسے کوئی عذر پیش کیا  
 تو ایسی صورت میں صحیح قول پر تفریق میں مضائقہ نہیں ہے اور اسی طرح اگر غسل کرنے یا نیم کرنے میں تفریق واقع ہوئی تو مضائقہ نہیں ہے  
 السراج۔ اور شہلہ سنتوں کے ہاتھوں و پاؤں کی انگلیوں کے سروں سے شروع کرنا۔ الفتح والجمہط کلی کرنے کو ناک کے اندر  
 دھونے سے مقدم کرنا ہمارے نزدیک سنت ہے اظہار۔ مضیفہ و اشتقاق میں بابت کرنا بھی سنتوں پر شرح الطحاوی۔ اگر جبکہ روزہ ہو  
 ت۔ مضیفہ میں بابت غرہ ہر انگلی۔ اشتقاق میں بابت یہ کہ تھون سے پانی بانس تک پڑھاوے محیط۔ چاہیے کہ اس پانی کو شک نہ ہو  
 گمانی حدیث اسی میں ہم۔ اور تھون میں ہر شہلہ سنتوں کے استہجار کرنا تھون یا دھیلون سے یا جو آنگے قائم مقام ہو۔ اور پانی سے تنہا  
 کرنا اور اگر حضرت صلعم کے وقت میں اب تھا اگر آپ کے بعد زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں مانند تراویح کے سنت ہو گیا مضیفہ و اشتقاق  
 میں قریب رکھنا اور دونوں میں بابت کرنا سوا سے حالت موم کے۔ اور موالات کرنا یعنی یہ کہ افعال وضو کے در بیان ایسا مل نہ کرے  
 جو وضو میں سے نہ ہو۔ دائیں سے شروع کرنا۔ ہاتھ پاؤں کی انگلیوں کے سروں سے شروع کرنا۔ مع۔ مقدم سر سے مسح شروع کرنا  
 سنت ہے اگرچہ ہی۔ منع۔ دھونے میں احتضار کو ملنا ہمارے نزدیک سنت ہے اظہار۔ رہا بیان مستحبات کا اور مکروہات کا  
 تو مستحبات جو تھون میں نہ کر رہیں مرنے و دہن۔ ایک تیا میں دوم مسح رقبہ۔ پس تیا میں کا بیان ہو چکا اور مسح رقبہ میں تحقیق یہ کہ  
 محیط میں کھٹا کہ مسح رقبہ کو امام محمد رحم نے کتاب میں نہیں ذکر کیا اور فقہ ابو جعفر کہنے کہ مسح رقبہ سنت ہے اور اسی کو اکثر علماء نے  
 لیا اور فقہ ابو بکر بن ابی سعید کہنے کہ سنت نہیں ہے اور اسی کو ایک جماعت نے لیا اور خلاصہ میں ہے کہ مسح رقبہ ادب ہے  
 ذکرہ الطحاوی۔ اور فتح القدیر میں لکھا کہ مسح رقبہ دونوں ہاتھوں کی پشت سے کرنا مستحب ہے اور مسح حلقوم بدعت ہے اور  
 کیا گیا کہ مسح رقبہ بدعت ہے بلکہ مسح سر کے ساتھ۔ حدیث داؤد بن جبر و غیرہ میں لکھا کہ ظاہر رقبہ پر مسح کیا انتہی۔ آداب وضو میں  
 میں از انہو وقت وضو کے قبلہ رخ ہو۔ وضو سے خارج ہو کر برتن کو دوسرے خانہ کے وضو کے لیے بھر رکھے۔ جس کپڑے سے  
 موضع استہجار پونچھے جو ان سے اعضا نہ پونچھے۔ وضو کے اورد کے لیے خود اہتمام کرے اور بعد فراغ وضو کے گئے جہاں تک  
 العلم و بحک اشہد ان لا الہ الا انت استغفرک و اتوب الیک (محو انسانی موقوفاتی ایوم والیق) واشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان  
 محمد امجدہ و رسولہ (متفق علیہ) اور بھی بعد فراغ کے یا در بیان وضو کے پڑھے الحمد للہ جللی من التوابین و اجللی من المتطہرین و الحمد  
 وغیرہ (متفق) اور بعد فراغ ہونے کے دو رکعت نماز تہجد وضو پڑھے۔ محیط۔ اور وضو کے پہچے جو پانی سے جلد رخ کھڑا ہو کر وضو  
 یا سب پانی لے اور شی کے برتن سے وضو کرے اور کپڑوں پر پانی پھینکے سے چائے کوڑھے والا ہی مافتح۔ اور شمس والا کہ طوالت  
 نے لکھا کہ چاہے کھڑے ہو کر یا پانی سے یا بیٹھے اور اسی کو فتح القدیر میں اختیار کیا اور حنی نے لکھا کہ حضرت علی رضی عنہ سے مری ہو کہ  
 ایسا کیا اور بعض نے لکھا کہ کھڑے پانی پیا کردہ ہے اگرچہ جو سے وضو کو اصاب دھرم کو۔ شرح کتاب کہ اور سلطان متدین کے  
 جہ کے کو غرض کہ جس پانی کی کچھ کریم جو اور ابن عمر رضی عنہ سے روایت ہے کہ حضرت علی رضی عنہ وسلم کے وقت میں ہم کھائے اس



حال میں کہ جلتے ہوئے اور پتے اس حال میں کہ کھڑے ہوئے۔ رواہ الترمذی۔ قول یہ حالت غدر پر محمول ہے جیسے خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ٹکی ہوئی مشک سے کھڑے ہوئے پانی پیا اور صبح ہوا کہ جس نے بلا غدر کے پیا تھا اس سے ذکر ادا پس صبح ہمارے مذہب میں کراہت ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ ہمارے فقہار نے کتاب الشہادۃ میں عادل کی صفت میں یہ بھی کہا کہ خلاف مروت افعال نہ کرے مانند راستہ میں کھانا پینا وغیرہ اور یہی احادیث سے محقق ہے۔ م۔ اور ہر عضو کی طہارت پر سیم اندر پڑے۔ ت۔ ہر عضو کی طہارت پر اشہدان لا الاکالا اسد دانشمدان محلہ رسول اندر پڑے۔ ت۔ اور نام افعال میں نیت قربت کو ساتھ رکھے محیط۔ اور غزونی رحم نے بڑھایا کہ برتن تین مرتبہ دھو دے اور اسکو بائیں طرف رکھے اور اگر برتن ایسا ہو کہ جس سے چلو سے پانی نکلتا ہو تو دائیں طرف رکھے اور برتن کی دھکی پر ہاتھ رہے نہ اس کے منہ پر اور اعضا کو نرمی و آہستگی سے دھو دے اور وضو میں جلدی نہ کر اور دھونے دھنے و خلل کرنے میں مبالغہ کرے اور چہرہ و دونوں ہاتھوں و دونوں بانوں کی حدود سے بڑھا دے تاکہ حد و تک و حوزہ یقینی ہو جاوے اور سجلی چھٹکی سوراخ کان میں داخل کر کے حرکت دے اور انگوٹھی کو اتار دے یا دھلی انگوٹھی کو حرکت دے یعنی جب پانی پہنچنے کا علم ہو گیا ہو ورنہ واجب ہے اور اسکی خبر گیری رکھے اور استنجاء کی حالت میں اسکو اتارے اگر بائیں ہاتھ میں ہو اور بعد استنجاء کے شروعات میں جلدی کرے اور انگوٹھی پر اگر اللہ تعالیٰ کا نام ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام ہو تو حالت استنجاء میں اتار دے اور عرہ و سحیل کو بڑھا دے اور خبر گیری رکھنا چاہئے انگوٹھ کے کو یوں میں پانی پہنچنے کی اور دونوں نچنے و اتریوں دگر اوٹلوں کی۔ و فی البدائع اور خلف بن ابوبکر رحم نے کہا کہ جثرون میں اعضا پر نیل کی طرح پانی لگا کر نب دھو دے و فی خزائنہ اہل البیت مضمصرہ دستنشاں داہنے ہاتھ سے اور ناک جھاڑنا بائیں سے ادب ہے۔ و فی السراج۔ برتن کی ٹوٹی تین مرتبہ دھو و فی محیط۔ اور بانوں دھونے میں سنت یہ ہے کہ برتن دائیں ہاتھ میں لیکر دائیں بانوں کے اوپر سے ڈال کر بائیں ہاتھ سے پلے پس تین مرتبہ دھو کر پھر بائیں بانوں پر اسی طرح پانی ڈال کر پلے۔ و فی الفتح وغیرہ وقت سے پہلے وضو کا اہتمام کرے۔ اور وقت سے پہلے وضو کرے سوائے اس شخص کے جسکا وضو نہ ٹھہرا ہو مثلاً ناسور سے مواد جاری ہو۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک اول وقت نماز کا وضو انہی ہی باتنک کہ جب وقت میں گنجائش نہ رہے تو اب وجوب مضیق ہو گیا کہ تاخیر کی گنجائش نہیں تو اب وضو بھی واجب ہے تو یہاں واجب سے پہلے بلکہ وقت کے اندر نماز کا وضو واجب وضو ہے اس سے پہلے نفل وضو افضل ہے تو عام قاعدہ یہ کہ نفل سے واجب افضل ہوتا ہے اس قاعدہ سے یہ مسئلہ مستثنیٰ ہے اور دو مسئلہ دیگر یعنی قرضدار کو جب تک دست ہو ملت دینا واجب ہے اور معاف کر دینا واجب نہیں بلکہ نفل ہے لیکن عفو افضل ہے اور سلام کرنا سنت اور جواب سلام واجب ہے لیکن ابتدا سلام کرنا افضل ہے ذکرہ فی الدرر السراج و تنویر میں ہے کہ ولی نیت کے ساتھ زبان سے بھی کہنا مستحب ہے۔ قول بلکہ ترک افضل ہے۔ اور در مختار میں بعد وضو کے روال سے پوچھنا ادب قرار دیا۔ یہ بھی سو ہے اور صحیح یہ کہ نہ پوچھنا افضل ہے اور اگر پوچھا تو مصلح ہے اسی کو شرح سفر السعاده میں ترجیح دی اور عینی رحم نے لکھا کہ ہمارے مذہب میں پوچھنا مضائقہ نہیں اور یہی ہمیں میں اختیار کیا اور علماء نے تصریح کی کہ جس فعل کی نسبت مضائقہ نہیں لکھا جاوے اسکا ترک افضل ہے۔ و فی التمر حیرہ اوپر سے دھونا شروع کرے فی الضررات۔ اور پاک جگہ وضو کرنے جیسے کیونکہ آب وضو کا احترام ہے۔ التمر۔ اور ہر وضو دھونے کے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے جنہیں۔ شرح الطحاوی و تبیین وغیرہ میں ہے کہ مضائقہ کے وقت پڑھے۔ اللہ اعنی علی تلاوۃ القرآن و ذکرک و شکرک و حسن عبادک۔ انہی مجھے فوت دے قرآن کی تلاوت و اپنے ذکر و شکر و عبادت کی۔ دستنشاں کے وقت کہے۔ اللہ اعنی راضی راضی و لا ترضی راضی النار۔ انہی مجھے جنت کی خوشبو سرگمنی نصیب کیجو اور دوزخ کی بدبو مجھے نہ سونگھائیو۔ قول یہ میدان قیامت میں ہوگا۔ اور چہرہ دھونے وقت کہے۔ اللہ اعنی و بیض و جی بوم بیض و جہ او سیاہک و تسود و جہ اعدائک۔ انہی میرا چہرہ روشن فرمائو اس دن کہ جس میں میری محبت و سلطنت کے چہرہ روشن اور مجھے عداوت دالے بند دن کے چہرہ سیاہ ہونگے۔ اور دایان ہاتھ دھونے وقت کہے۔ اللہ اعنی کتابے



یعنی وحاشیہ حساب میرا۔ انہی مجھے عطا کر میرا مال میرے دائیں اور میرا حساب مجھے آسان کرے۔ بائیں ہاتھ دھونے وقت کے  
 کر۔ اللہ تعالیٰ کتابی شمالی دامن دراز خیر۔ انہی مجھے میرا مال بائیں نہ دیکھو اور نہ دراز میری پشت سے۔ اور مسح سر کے وقت کے  
 اللہ تعالیٰ تخت نعل عرشک یوم نعل الاصل عرشک۔ انہی مجھے اپنے عرش کے سایہ میں بیجو جس دن کہ سو اسے میرے سایہ عرش  
 کے سایہ میں ہو۔ قانون کے مسح کے وقت کے کہ۔ اللہ تعالیٰ من الذین یستمعون اقوال فیستمعون حسنہ۔ انہی مجھے انہیں کر دے جو بات  
 پر کان دہرتے سو بہت اچھی بات کی پیروی کرنے میں۔ اور مسح رقبہ کے وقت کے۔ اللہ تعالیٰ رقیب عن النار۔ انہی میری گردن کو  
 جہنم سے نزا کر دے۔ دایاں پاؤں دھونے وقت کے۔ اللہ تعالیٰ تہمت تہمت علی الصراط یوم تزل الاقدام۔ انہی میرے قدموں کو صراط  
 طابت رکھو جس دن کہ لوگوں کے قدم پھسلینگے۔ اور بایاں پاؤں دھونے وقت کے۔ اللہ تعالیٰ اجل ذنبی مغفور اوسعی مشکورا و تجارتی نسیج  
 الہی کر دے میرا گناہ بخشا جو اور میری ساری ثواب پائی ہوئی اور میری تجارت بغیر خسارت۔ علامہ شیخ الاسلام عینی رحم نے ذکر کیا  
 کہ امام نووی نے روضہ میں کہا کہ اسکی کچھ اصل نہیں۔ وہ امام شافعی و مجہور نے کچھ نہیں ذکر کیا اور شرح مذهب میں کہا کہ اسکو مستفہد میں نے  
 نہیں ذکر کیا۔ ابن الصلاح نے کہا کہ اس میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے۔ رافعی رحم نے کہا کہ یہ خبر صالحین سے مروی ہے۔ قول یہ حدیث  
 ابن حبان و مستغفری عابن عساکر و دہلی نے روایت کی و لیکن کوئی اسناد متروک و مجہول دوہی سے خالی نہیں کہا ذکر و ایسی ذلی لعیط  
 آب وضو خود بھرے اور شیخ و بری رحم سے روایت ہے کہ مضافہ نہیں کہ خاتم اپنے آقا کو وضو کر دے۔ فی ایضی۔ اور صحیح مسلم میں ہے  
 حجۃ الوداع میں ہو کہ پھر اسامہ رضی اللہ عنہ نے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں پر وضو کا پانی ڈالا۔ اور حدیث نمبر ۲۷۸۸ میں ہے  
 کہ پھر تین نے پانی ڈالا تو آپ نے نماز کا وضو فرمایا پھر اپنے موزوں پر مسح کیا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور صفوان کی حدیث میں ہے  
 کہ میں نے حضور و منہ میں پانی ڈالا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا رواہ ابن ماجہ فی السنن و البخاری فی التاریخ و الکبیر  
 پھر ذکر تشہد احادیث صحیحہ میں حضور سے فراغت کے بعد پھر پانچ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی خالی نہیں کہ تم میں سے وضو کرے پس اسکو جو چاہے پھر کہے کہ اشہدان لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ  
 و اشہدان محمد عبدہ و رسولہ مگر اگر اس کے لیے آٹھون دروازے جنت کے کھول دیے گئے جس دروازے سے چاہے داخل ہوگا  
 رواہ مسلم اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت پکاری جادینگی قیامت کے روز  
 غنچکین بوجہ آثار وضو کے سو تم میں سے جس سے ہو سکے کہ اپنے غرہ کو بڑھا دے تو ابسا کرے رواہ البخاری و مسلم۔ عقبہ بن علی  
 رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں خالی ہر کوئی مسلمان کہ وضو کرے سو اسکو اچھی طرح کرے  
 پھر دو رکعتیں پڑھے انہیں اپنے دل و چہرہ سے متوجہ ہو کر کہ اس کے لیے جنت واجب ہو گئی رواہ مسلم۔ اور حضرت عثمان کی حدیث  
 میں ہے کہ وہ دون رکعتوں میں اپنی نفس سے بائیں نہ کرے تو اس کے چھپے گناہ مٹا ہو گئے رواہ البخاری و مسلم۔ اور حضرت عثمان  
 رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے وضو کیا پس اسکو اچھی طرح کیا تو اسکی خطائیں اس کے بدن  
 سے نکل جاتی ہیں یہاں تک کہ اس کے ناخنوں کے نیچے سے نکل جاتی ہیں رواہ البخاری و مسلم۔ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے  
 کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب وضو کیا نہ ہو مومن نے پس مضمضہ کیا تو خطایا نکل گئے اس کے منہ سے اور جب آنے سے  
 کیا اپنے ناک میں پانی ڈال کر سنکا تو خطایا اسکی ناک سے نکلے اور جب چہرہ دھو یا تو خطایا اس کے چہرہ سے نکلے حتیٰ کہ اسکی آنکھوں کے  
 کے نیچے سے نکلے پھر جب اس نے ہاتھ دھوئے تو خطایا اس کے ہاتھوں سے نکلے حتیٰ کہ اس کے ناخنوں کے نیچے سے نکل گئے پھر جب  
 سر کا مسح کیا تو خطایا اس کے سر سے نکل گئے یہاں تک کہ اس کے قانون سے نکل گئے پھر جب اس نے پاؤں دھوئے تو خطایا اس کے پاؤں  
 سے نکل گئے حتیٰ کہ اس کے پاؤں کے ناخنوں کے نیچے سے نکل گئے پھر اسکا مسجد کو جانا اور نماز پڑھنا۔ اس کے دسے زیادہ ہے  
 رواہ مالک و النسائی۔ یعنی آخر قطرہ پانی کے ساتھ اللہ تعالیٰ ببادینا ہر اور حدیث میں فوائد ہیں اول یہ کہ مضمضہ طہرہ اور استنشاق

علحدہ پتھر و فضل ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔ دم بہ کہ ہاتھ دھونے کے وقت خطا یا خارج ہوئے ناخون تک سے تو اول مرتبہ جو چونکہ ہاتھ دھونا سنت علحدہ ہے اور وہ فرض میں محسوب نہ کرنا۔ ستر ہے جیسا کہ مترجم نے مسئلہ میں تنبیہ کی ہے۔ سوم یہ کہ سر کے مسح میں کاٹون تک خطا یا خارج ہونے میں اشعار ہر کہ کاٹون کا شمار مسح میں ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔ چہارم ناخون کے نیچے پانی پہنچنا ضروری ہے۔ اور سنت مضمضہ و مستشق و استیعاب سر و مسح الاذین سنن ہو کہ وہ میں ساہو بر پرہ رنہ کے مرفوع حدیث میں فرمایا کہ بھلا میں تم کو ایسی چیز پر آگاہ نہ کر دوں جس سے اللہ تعالیٰ گناہوں کو میثنا اور درجات بلند کرتا ہو صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا کہ ہاں یا رسول اللہ! آپ ضرور بتلادیں فرمایا کہ بھر پور وضو کرنا ایسی حالتوں پر کہ نفس پر ناگوار ہوتا ہے اور بہت قدم اٹھانا مسجدوں تک اور انتظار کرنا ناز کے بعد ناز کا پس ہی تو رباط ہے ہی تو رباط ہے۔ رواہ مسلم و مالک و الترمذی۔ واضح ہو کہ اگلے انبیاء علی نبینا وعلیہم الصلوٰۃ والسلام و انکی امتیں بھی وضو سے ناز پڑتی تھیں اگرچہ اگلی امتوں کے وضو کم ہوں لیکن انکے وضو کا اثر غرہ و جمیل نہ تھا چنانچہ مسند احمد کی حدیث ابو الدرداء میں ہے کہ میری امت واسے نضر مجھ میں آثار وضو ہو گئے انکے سوا کسی ایسا شخص نہ تھا کہانی لشکوہ یعنی میں انکو اس شان خاص سے اور امتوں سے ممتاز پہچان لوں گا اور فضائل وضو بہت ہیں جس قدر ذکر کیا گیا اہل ایمان کیواسطہ کاٹنی وانی ہے۔ پھر وضو میں قسم ہے ایک فرض جو کہ حدیث کی حالت میں ناز کے قیام کے وقت فرض ہے۔ دم واجب کہ جو طواف خانہ کعبہ کے لیے ہے حتیٰ کہ اگر بے وضو طواف کیا تو ہو گیا اور قربانی کرنا لازم ہے اور ترک واجب ہوا۔ سوم وضو مستحب اور اسکا شمار نہیں ہو سکتا مگر منجھ اس کے سونے کے واسطے اور ہر وقت پاک رہنے کے واسطے و قیمت کے بعد اور شرع حوالی کے بعد اور فقہ سے بننے کے بعد مستحب ہے اور اتنا بھو وضو جو پھر ناز کے لیے نازہ وضو کرنا اور ازنا بھو غسل میت کے لیے وضو کر لینا مستحب ہے۔ کروہات وضو و چہرہ پر زور سے پانی مارنا۔ بائیں ہاتھ سے مضمضہ و مستشق اور دائیں سے ناک جھانکنا بدون غصہ کے غفرانہ ابی الیث۔ تین بار نئے پانی سے سر کا مسح کرنا اتھو و تہیین و انفع۔ انس رضی سے مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک صاع سے پانچ ہز تک غسل کرتے اور ایک مہ سے وضو فرماتے رواہ البخاری و مسلم۔ تین بار دھونے سے زیادہ کرنا۔ انفع۔ کسی کا لفظ مشکوٰۃ کی روایت میں نہیں لیا۔ دنی اوجیز کر دے۔ اپنے واسطے کوئی برتن خاص کرنا کہ وہی اس سے وضو کریگا نہ اور کوئی جیسے مسجد میں اپنے لیے جگہ خاص کرنا کردہ ہے عالمگیریہ۔ حلقوم کا مسح کرنا قاضیخان و البحر۔ پانی میں اسراف کرنا کردہ ہے اگرچہ اور باہر ہو تو شیخ و ع اور در مختار میں اسکو کراہت تحریمی کہا لیکن امام محمد کی اصل میں ہے کہ ادب سے ہے کہ پانی میں اسراف کرے اور نہ کمی کرے۔ اتھلا صہ یہ مرجع ہے کہ کردہ تنزیہی ہے و جو الصبیح۔ م۔ اور یہ اس پانی میں ہے کہ خود اسکی ملک ہو یا مانند آب دریا کے محمول صاع ہو اور اگر کسی نے طہارت یا وضو کرنے والوں پر پانی دفت کیا تو اس پانی میں اسراف کرنا بلا طاعت حرام ہے۔ البحر۔ وضو میں آدمیوں کی بائیں کرنا۔ المیٹ۔ اور اگر کوئی ضرورت پیش آئی کہ بغیر کلام کیے نقصان ہوتا ہو تو کلام کرنا ترک ادب نہیں ہے البحر۔ جس کپڑے سے موافق استنجاء کو پوچھا اسی سے اعضاء وضو پوچھنا کردہ ہے۔ المیٹ۔ اور سوا سے ایسے کپڑے کے پاک سوال سے پوچھنا چاہیے ہی افضل ہے لیکن پوچھا تو ہمارے نزدیک مضائقہ نہیں ہے حکام۔ زبان سے نیت کرنا اصح یہ کہ کردہ ہے اور مسیح رقبہ میں اختلاف ہے مرجع یہ کہ ادب ہے اور اولیٰ یہ کہ سر پر شعیاب کا ہاتھ گدی تک لیجا کر وٹ کر پشت انگلیوں کی طرف سے رقبہ کا مسح کر کے تب کاٹون کا مسح کرے۔ کہا اشاریہ فی انفع۔ عورت کی طہارت سے بچے پانی سے وضو کرنا۔ یا نجس جگہ میں یا مسجد کے اندر گرنا کہ کسی برتن میں اس طرح کرے کہ طہارت مسجد میں نہ گرے۔ اندر۔ اور پانی میں تھوک یا زہیٹ کرنا۔ انفع۔ ریح لکھنے سے استنجاء واجب ہے کہ وغیرہ۔ پانی سے ہاتھ جھانکنا۔ نفع سراج۔ د۔ و حوب کے جملے پانی سے وضو کرنا منہج ہے۔ انفع مسئلہ اصل ہام محمد بن ہر اگر وضو میں کسی امر میں شک پڑا پس اگر قاخ ہونے سے چلے ہو تو وضو میں ہیں کہ اگر بلا شک ہے تو جس بات میں شک ہے اسکو کرے اور اگر بلا شک ہیں تو اسپر لازم نہیں ہے اور اگر قاخ ہونے کے بعد ہو تو کسی صورت میں

اس پر کچھ نہیں ہر کذا فی الخلاصہ و کذا فی الفتح۔ پھر واضح ہو کہ یہ وضو اس وقت تک رہتا ہے کہ کوئی ناقض نہ پیدا ہو ورنہ حدیث ہو کہ وضو ٹوٹ جائیگا پس ناقض کا جتنا ضرر ہے لہذا امام مصنف رحمہ کے ناقض کو بیان فرمایا۔

**فصل فی ناقض الوضوء۔** یہ فصل وضو کے ناقض کے بیان میں ہے۔ ناقض جمع ناقضہ کی۔ اور ناقض جب معانی کی طرف

منفات ہو جیسے نقض وضو یا نقض عمد تو مراد یہ کہ جو فائدہ اس سے مقصود تھا وہ نہ رہا تو نقض وضو سے وضو کا فائدہ مثلاً نماز مباح ہونا جاتا رہا۔ منع۔ پھر واضح ہو کہ ناقض وضو یا تو امور خارجی ہیں یعنی بدن سے خارج ہونے والے یا داخلی یعنی داخل ہونے والے یا آدمی کی حالت میں پھر اول یعنی خارج یا تو سبیلین سے خارج ہیں یعنی دورا ہوں یا سخا نہ یا پیشاب سے یا غیر سبیلین مانند زخم وغیرہ سے خارج ہیں پھر سبیلین سے خارج بطریق عادت ہوں جیسے یا سخا نہ یا پیشاب خواہ بغیر عادت جیسے خون و کثیرا وغیرہ اور اسی طرح غیر سبیلین میں جیسے پیپ و لہو وغیرہ اور دوم یعنی داخل تو سبیلین کی راہ سے مانند خضہ وغیرہ کے اور غیر سبیلین کی

راہ سے بغض طعام علی ماسبائی۔ اور سوم یعنی حالت آدمی تو خواہ بطور عادت ہو جیسے خواب یا بغیر عادت مانند مغلوبی عقل و مقہرہ کے۔ اور واضح ہو کہ سبیلین خود مقام نجاست نہیں ہر جگہ نجاست باطن سے فقل ہو کر ان دونوں راہوں پر اگر ظاہر ہوئی ہے لہذا فتح اقصیٰ میں لکھا کہ سبیلین پر نجاست ظاہر ہونے سے خروج متحقق ہو جاتا ہے۔ اول یہی محط میں صرح ہے اور سوائے سبیلین کے سبیلان ہوتے ہیں خروج متحقق ہو ورنہ سبیلان یہ کہ اوپر چڑھ کر زخم کے سرے سے دھلک جاوے کذا فی محیط السرخسی اور یہی اصح ہے التمر الغائی۔ لیکن دھلکنا اگر کوئی کسی وجہ سے حالہ کہ اگر رد کرتا تو دھلک جاتا تو ایسی صورت میں دھلکنا متحقق ہوا چنانچہ یہ امام محمد رحمہ کے ایک مسئلہ میں منصوص ہے جیسا کہ آویگا۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ سبیلین میں اگر روک دے تو جب تک وضو ناقض نہیں ہے جیسا کہ آویگا۔ قال ابنی رحمہ اللہ بیان چار

فیودین۔ اول یہ کہ نجاست کا خروج چاہیے کیونکہ خود نجاست ناقض نہیں جب تک کہ وہ نہ نکلے ورنہ نجاست تو تمام بدن میں بھری ہے کسی کو ہمارت ہی حاصل نہ ہوئی۔ دوم یہ کہ بدن سے زندہ آدمی کا بدن مراد ہے کیونکہ مردہ کو اگر وضو کرادیا اور غسل دے دیا پھر اسکے بدن سے کچھ نکلا تو غسل دوبارہ لازم نہیں بلکہ وہی جگہ دھو دے چنانچہ آویگا۔ سوم تجاوز کرنا۔ یعنی اپنی جگہ سے تجاوز ضرور ہے تو یا سخا نہ و پیشاب کی دونوں راہوں میں جب ہی نجاست ظاہر ہوئی تو تجاوز ہو گیا کیونکہ جگہ اسکی انت یا مشا نہ ہے اور سوائے دونوں سبیلین کے صرف ظاہر نہیں بلکہ تجاوز کرے ورنہ صرف ظاہر نکلا دیگی خارج نہیں ہوگی۔ قید چارم یہ کہ بسنا ایسے موضع کی طرف ہو جس کوئی الجواب کہ نہ حکم ہے اور معنی نی الجو کے یہ کہ خواہ وضو میں یا غسل میں اس جگہ کے پاک کرنے کا حکم ہو۔ اول غمی کہ اگر آنکھ کے ایک کنارہ سے خون نکل کر اندری اندر دوسرے کنارہ آیا اور باہر نہ نکلا تو وضو نہ ٹوٹا کیونکہ آنکھ کے اندر دھونا وضو یا غسل کسی میں واجب نہیں ہے برخلاف اسکے اگر آنکھ کے بالہ سخت سے نیچے نرم تک آگیا اور باہر نہ نکلا تو وضو ٹوٹ گیا کیونکہ غسل میں ناک کے اندر دھونا واجب ہے۔ پھر واضح ہو کہ امام مصنف رحمہ نے ناقض میں سے خارج از سبیلین کی دونوں قسم متعاد و غیر متعاد کو اور خارج از غیر سبیلین میں سے خون و غیرہ کثیرا۔ اور حالت آدمی سے نیند و مغلوبی عقل و مقہرہ کو ذکر فرمایا فقال رحمہ اللہ۔ المعانی الناقضۃ للوضوء کل ما یخرج من السبیلین۔ جو معانی کہ توڑنے والے وضو کے ہیں (از انجمن) نکلنا بر اس چیز کا جو سبیلین سے نکلتی ہے۔ وفت یعنی ظاہر ہوتی ہے اور سبیلین سے مراد زندہ مرد و عورت کے یا سخا نہ و پیشاب کی دونوں راہوں میں پھر ان دونوں راہوں سے یا سخا نہ و پیشاب و غیرہ اور دومی و مذمی و مبیہ تو عادت کے موافق نکلتی ہیں اور کبھی کبھارے دستک بڑھ خلاف عادت نکلتے ہیں پھر جو حسب عادت ہو بالادعای ناقض ہے اور جو چیز خلاف عادت خارج ہو جیسے مقہرہ کثیرا یا کثیری نکلے تو اسکے ناقض وضو ہونے میں اختلاف ہے ہرے نزدیک وہ وضو توڑتی ہے اور یہی قول سفیان و ازراعی و ابن المبارک و شافعی و احمد و اسحق و ابو ثور کا ہے۔ اور امام مالک و قتادہ رحمہ نے لکھا کہ وہ ناقض نہیں اور امام مالک نے شرط کی کہ ناقض وہ کہ موافق عادت ہو انتہی اور مصنف رحمہ نے کل ما یخرج سے لکیر عالم اسو اسٹ لکھا کہ متعاد اور غیر متعاد دونوں کو شامل ہو۔ اگر کہا جاوے کہ یہ کلیہ تو متساویان عین صمد تون سے جب کہ عورت کی فرج سے یا مرد کے

مانزہ سے ریح خارج ہوئی یا کثیرا نکلا تو دور دانیوں میں سے اسی پر کہ وضو نہیں ٹوٹتا ہے فتح القدر میں جواب دیا کہ عورت کی فرج سے ریح کا اکثر سے نکالنا اس لیے کہ مستثنیٰ کو یعنی بان یا کہ بان بہ قاعدہ کلیہ باستثنا سے ان دونوں کے ہر اور ہی ریح جو مرد کے مانزہ سے ہو تو وہ ریح نہیں بلکہ پھر کہ ہو تو وہ ایسی ہو اگر جیسے کسی کے پست میں زخم ہو اور اس سے ہوا نکلے۔ اول اولیٰ کہ ہون جواب دیا جائے کہ مراد اس لیے سے ہر وہ جس کے سبیلین سے خارج ہوتا ہے مراد جس سے عین نجاست نہیں بلکہ جبین صفت نجاست ایجاد ہے جیسے ریح عین نجس ہو کر نافع ہوتی ہو بخلاف اس ریح کے جو عورت کی فرج سے نکلے کیونکہ فرج محل علیٰ ہر نجاست تو ریح مجاہد نجاست نہوتی پس نافع نہیں وہ نظر و لیکن کثیر سے و کثرت کا استثناء ضرور ہو گا اشد اشد المصنف رحمہ فیما یاتی۔ پھر خارج سبیلین کی نافع ہون پر استدلال کیا۔ لقولہ تعالیٰ اد جا را حد شکم من الغائط الا یہ۔ یا کوئی نہیں سے غائط سے آیا انا یہ۔ فت۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے غائط سے آنے پر رد حاکم بانی نہ تو ہم لازم کیا۔ اور غائط حقیقت اس جگہ کو کہتے ہیں جان آدمی اپنی حاجت سے خارج ہوتا ہو اور اجماع ہو کہ خالی غائط سے آثار طہارت کو نہیں تو عزت واجب تک کہ کوئی چیز سبیلین سے نہ نکلے کیونکہ اگر ایک شخص وضو کے ساتھ ہو اور یا سخا نہ تک جا کر واپس آیا تو اس سے وضو ساقط نہ ہو گا بلکہ آیت میں کنا یہ ہو اس چیز سے جو غائط میں جانے سے لازم آتی ہو یعنی کوئی چیز نکالنا اور وہ خروج نجس ہو جس خروج نجس پر تیمم لازم کیا تو معلوم ہوا کہ علت تیمم کی خروج نجس از سبیلین ہو جبکہ بانی ہوا در جب یہ علت تیمم میں معلوم ہوئی تو وضو میں بھی ثابت ہوئی کیونکہ تیمم تو وضو کا بدل بحالت پانی نہونے کے ہر اور چیز کہ بدل میں سبب ہو وہی اصل میں سبب ہوئی ہو تو وضو کا سبب یہ ہو کہ دونوں مابون میں سے کسی راہ سے کوئی نجس چیز خارج ہو یہی مطلوب تھا۔ وقیل لیسوال اصحابی اللہ علیہ وسلم والحدیث قال ما یخرج من السبیلین۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ اور حدیث کیا ہو تو فرمایا کہ جو نکلے دونوں مابون سے۔ فت۔ یہ استدلال حدیث سے ہو لیکن یہ حدیث معروف نہیں مگر دارقطنی رحمہ کے غرائب ماہک میں مرفوع روایت کی کہ میں توڑتی وضو کو کمرہ نکلے آگے سے پیچھے سے۔ یہ روایت ضعیف ہو۔ اگر کہا جاوے کہ تمہارا تو قول یہ بھی ہو کہ جو عادت کے موافق نکلتی ہو وہ اور جو خلاف عادت نکلتی ہو وہ دونوں وضو توڑتی ہیں تو خلاف عادت کے نقص پر کیا دلیل ہو جواب اسکا یہ ہو جو مصنف رحمہ نے فرمایا۔ وکلز ما عاتہ فتناول المتقاد وغیرہ۔ اور کلمہ ما عام ہو تو شامل ہو عادت کی چیز اور غیر عادت کی چیز سب کو۔ فت۔ ما عام ہر وہ ایک جماعت علماء نے تصریح کی کہ کلمہ ما عام ہو یعنی کسی خاص کے واسطے نہیں بلکہ عام ہو اسکا ترجمہ جو چیز۔ پس جو چیز کہ سبیلین سے خارج ہو عام ہو کہ وہ معتاد ہو یا غیر معتاد ہونا نقص وضو ہو اور یہی مطلوب تھا پس ساقط ہوا قول ماہک رحمہ کا کہ غیر معتاد چیز نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ واضح ہو کہ مقصد سے براز خواہ قلیل نکلے یا کثیر ہو وضو واجب کرتا ہو اسی طرح ریح جو مقصد سے نکلے اور اسی طرح پیشاب خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو وضو توڑتا ہو محیط۔ جو ریح کہ مانزہ سے یا عورت کی فرج سے نکلے وضو نہیں توڑتی یہی صحیح ہو لیکن اگر عورت ایسی ہو کہ اسکی فرج مقصد کے درمیان کا پر اوہ پٹ کر ایک سوراخ ہو گیا ہو تو اسکی فرج سے ریح نکلنے میں اس کے حق میں وضو کر لینا مستحب ہو البوہرۃ البیرونی فت۔ آدمی کے پست میں ایسا زخم ہو کہ جو تک ہو نہ جا ہو اس سے ریح نکلے تو وضو نہیں توڑی جیسے ڈکار بد بودار البقینہ۔ اگر پیشاب مانزہ کی دُندی میں اُترا تو وضو نہیں توڑا اور اگر غصہ کی کمال تک اُترا تو وضو توڑا الذخیرہ۔ اور یہی صحیح ہو الفتح میں جنہیں المصنف البحر۔ اگر عورت کے اندر روئی فرج سے پیشاب نکلا اور باہر ہی فرج سے نہیں نکلا تو وضو ٹوٹ گیا اخصان۔ اگر مرد کے مانزہ میں زخم ہو کہ اس کے سرے پر دو ہوا دین ایک وہ کہ جس سے ایسی چیز نکلتی ہو جو پیشاب کے بحرے میں جاری ہوتی ہو اور دوسرے سے وہ نکلتی ہو جو بحرے بول میں نہیں جاری ہوتی تو اول بمنزہ اخیل کے بحرے سے پیشاب ظاہر ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا اگرچہ باہر اور دوسرے سے جب تک نکل کر نہ بے وضو لازم ہو گا اور اگر مرد کو پیشاب نکلنے کا خوف ہو تو اس نے اپنی اخیل کے اندر روئی بھری اور اگر روئی ہوئی تو اس سے پیشاب نکل آتا تو اس میں کچھ نہیں ہو اور اسکا وضو نہ ٹوٹتا یا تک کہ تری روئی پر ظاہر ہو اخصان۔ یہی

صحیح ہے۔ م۔ انفتح شمس اللہ جلوائی نے کہا کہ آدمی کی کلنج مقصد سے نکلتے ہی وضو ٹوٹ جائیگا الغیرہ۔ مذی وضو توڑتی ہوئی بدن کی  
دری دینی اگرچہ با شہوت نکلے مثلاً کوئی بوجھ اٹھایا یا دوسرے سے گرا اور مٹی نکل گئی تو وضو واجب ہو محیط۔ مذی پسیدی مائل  
رفیق جو کہ جو رو کے ساتھ طاعت کرنے میں شہوت سے نکلتی ہو اور اسکے مقابل عورت سے قذی ہر تیسرین۔ اگر عورت نے اپنی فرج  
میں انگلی ڈال کر نکالی تو فرج کی کچھ رطوبت کانٹے سے وضو ٹوٹا۔ انفتح سرفہ نظر قان رطوبۃ الفرج مختلف نہی۔ م۔ کیرا اگر مقصد سے  
نکلا تو حدث ہر القاضی خان۔ اور اگر ناکرہ کے سوراخ میں کچھ پٹکا یا پھر اس سے نکلا تو وضو نہیں توڑیگا جیسا کہ صوم میں ہر نظیر ہے  
اور اگر تیل سے حنفہ کیا پھر وہ با تو وضو اخلوہ کو مبط السخسی۔ اور جو چیز کہ پیچے کی طرف سے اندر ہو پکے پھر نکلے تو وہ قاضی  
وضو ہے کیونکہ وہ تری سے خالی ہوگی مگرچہ وہ چیز پوری داخل نہ ہو یا بن طور کہ ایک کنارہ اس کے ہاتھ میں ہوا و چیز مگر دری۔  
یہاں تک تو خارج از سبیلین کے ناقض وضو ہونے کا بیان ہوا اب غیر سبیلین سے خارج چیز کے ناقض کا بیان فرمایا۔ از انھو  
والدم ایضاً اذ اخر جامن البدن۔ اور نو افض وضو سے بن خون اور کچھ لمو جید و لون بدن سے نکلے یعنی سوائے سبیلین کے  
بدن کے کسی مقام سے ظاہر ہونے۔ فتجا وزا الی موضع یلحقہ حکم التطیر پس ظاہر ہو کہ شہادہ کیا ایسے مقام کی طرف جس کو پاک  
کرنے کا حکم لاحق ہے۔ ف یعنی سوائے سبیلین کے دوسرے مقام سے خروج میں فقط نجاست کا ظاہر مہنا کافی نہیں ہو بلکہ سبیلان  
شرط ہو پس خون اگر سر زخم پر چڑھا یعنی نہ با تو اس سے وضو نہ ٹوٹیگا اگرچہ اسے سر زخم سے زیادہ گھیر لیا نظیر یہ اور اس مسئلہ کے  
جنس کے مسائل میں فتویٰ اسی پر ہو کہ وضو نہ ٹوٹیگا محیط۔ پھر سبیلان کے واسطے اسی قدر کافی ہو جائیگا کہ جتنے کی قوت ہمارے  
کسی ترکیب سے پہنچے نہ ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا چنانچہ امام محمد رحم نے اصل میں فرمایا کہ اگر زخم سے فیصل خون نکلا پس اسے بوجھ ڈال  
پھر نکلا اور پھر اسے اسی طرح بوجھ ڈالا پس اگر خون ایسی حالت پر ہو کہ اگر وہ چھوڑ دیتا تو بہ نکلتا تو اسکا وضو ٹوٹ جائیگا اور اگر نہیں  
بتا تو نہیں ٹوٹےگا اور اسی طرح اگر اس خون پر راکہ یا خاک ڈال دے پھر دوبارہ ظاہر ہوا اور اسے راکہ ڈال دے پھر اسی طرح تو بھی  
حکم اسی تفصیل سے ہو کہ اسکو جمع کیا جاوے گا الغیرہ۔ کچھ کہو دو خون و سپید اور پانی جراثیم کا و چھائے کا ذات کا اور چوٹی  
اور انگوٹھا کا اور کان کا جبکہ بیماری کی وجہ سے ہو صحیح قول پر سب یکساں ہیں از اہدی۔ م۔ وافی طائفہ۔ اور وضو توڑی ہوئی  
ہر تو جبکہ شہوت بھر کے ہو۔ ف کہہ بھر کے تو وہ ہر کہ جسکو بدن مشقت و کلفت کے رد کرنے کے ہی صحیح ہو محیط السخسی۔ بالکل  
امام معتز رحم نے سبیلین کے سوائے خارج ناقض تین چیزیں بیان فرمائیں خون و کچھ بشرطیکہ اگر ایسے موضع پر نہ ہوں جسکے وضو نکلا  
حکم ہو اور تو جبکہ شہوت ہو تو ہمارے نزدیک جو غیر سبیلین سے خارج ہو وہ بھی ناقض وضو ہے۔ وقال الشافعی الخارج من غیر  
السبیلین لا ینقض الوضو۔ اور امام شافعی رحم نے فرمایا کہ سبیلین کے سوائے بدن سے جو چیز خارج ہو وہ وضو نہیں توڑتی۔  
لما روی انہ علیہ السلام قاضی فلم یوضا۔ بدیں اسکے کہ مردی ہو کہ حضرت علیہ السلام نے تو کی پھر وضو نہ کیا۔ ولان غسل  
غیر موضع الاصابۃ امر تعبیدی ینقصر علی مورد الشرع و ہوا مخرج المتعاد۔ اور بدیں اسکے کہ دھونا سوائے اس جگہ کے  
جہاں نجاست ملے ہو ایسا امر ہر کہ بندگی کے طریقہ پر اللہ تعالیٰ نے ہلکا اسکا مکلف کیا ہو سو مورد شرع پر مقصور رکھنا چاہیے اور  
مورد شرعی تو مخرج متعاد ہے۔ ف یعنی عقل تو چاہتی ہے کہ جہاں نجاست ملے اسکو دھویا جاوے و لیکن سوائے اس جگہ کے  
وضو کے اعضاء دھونا اللہ تعالیٰ نے ہم پر بندگی و فرمانبرداری کے واسطے فرض کر دیا ہو تو چاہیے کہ برخلاف تہاس کے جہاں شرع  
وارد ہوئی ہو اسی تک مقصور رکھیں کیونکہ تہاس کو دخل نہیں ایسے امور میں جو تعبیدی ہیں اور بیان درود شرع صرف سبیلین سے نکلتے ہیں  
وضو کا ہر قوم اسی پر مقصور رکھیں اور سوائے مخرج متعاد کے دوسری جگہ سے نجاست نکلنے پر وضو واجب نہ کریں۔ اسکا جواب  
ہے جو کہ شرح کا درود صرف سبیلین مخرج متعاد پر مقصور نہیں بلکہ خون و غیرہ میں بھی شرع وارد ہوئی ہو تو ہم شرع کے ہر دی سے کتنے ہیں  
تہاس سے نہیں کہتے بن عبادہ اسکے شرع نے سرور میں علف معقول کر دی ہو چنانچہ فقیر سے اویلا کافی ایسی۔ واضح ہو کہ جو



بجس چیز کو سوائے راہ پانچا نہ پیشاب کے دوسری جگہ سے خارج ہو وہ ہمارے علمائے رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک وضو توڑتی ہے اور ہمارے علمائے کما قول اسیمین معانی پر قول حضرات خلفائے اربعہ و باقی مشرہ بشرہ بالختہ و عبد اللہ بن مسعود و عبد اللہ بن عمر و زید بن ثابت و ابو موسیٰ اشعری و ابو الدرداء و ثوبان رضی اللہ عنہم و کبار محدثین تابعین رحمہم اللہ سے اور یہی مذہب ہے سفیان ثوری و حسن واذرائی و اسحق بن راہویہ کا۔ خطابی رحمہ نے جو علمائے شافعیہ میں سے معروف ہیں کہا کہ یہی قول اکثر فقہاء رکھا ہے اور کہا کہ خون بننے والے سے اکثر فقہاء کے قول پر وضو ٹوٹ جاتا ہے یہی اقویٰ اور اسی کا اتباع اولیٰ ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا اور شافعی رحمہ کے نزدیک نہیں ٹوٹتا اور یہی امام مالک کا قول ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ابن عباس و ابن ابی اوفیٰ و جابر و ابو ہریرہ سے اور تابعین میں سے ایک روایت میں سید بن السیب سے اور سالم و قاسم و ربیعہ فقہائے مدینہ و طاؤس و کحول سے اور فقہاء میں سے ابو ثور و داؤد سے مروی ہے اور شافعی رحمہ کے دلائل میں سے ایک تو حدیث جو مصنف رحمہ نے ذکر فرمائی اور اسکا کتب حدیث میں نشان نہیں ہے ان یہ ہے کہ آپ نے فری توئمہ و عودا لا توکما گیا کہ آپ نماز کا وضو نہیں کرتے تو آپ نے فرمایا کہ نماز کا وضو یوں ہی ہے۔ جواب یہ کہ یہ حدیث غریب ہے اور مشہور کے ساتھ معارض نہیں ہو سکتی ہے اور مترجم کشاف کہ علاوہ اسکے اس سے یہ کہاں لازم آیا کہ وضو نہیں ٹوٹا بلکہ اسوقت وضو نہ کیا۔ اور دلیل دوم حدیث ابو ہریرہ رحمہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا وضو الا من صوت اور ج نہیں وضو مگر آواز یا بوسے۔ رواہ الترمذی۔ جواب یہ کہ بالاجماع توافق وضو کا انحصار صوت و یرج میں نہیں ہے کیونکہ ہاتھ نہ پیشا بھی ناقض میں تو معلوم ہوا کہ خروج ریح میں شک کرنے کی صورت میں وضو ان دونوں وجوہ پر واجب ہے چنانچہ عبد اللہ بن زید بن عاصم سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص نے شکایت کی جبکہ نماز میں تخیل ہوتا تھا کہ وہ کوئی چیز پاتا ہے تو فرمایا وہ بے معرفت حتیٰ یسمع موتا و یبصر یا۔ نماز سے نہ پھرے حتیٰ کہ آواز سن جائے یا دیکھ لے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور ابو ہریرہ رحمہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذا وجد احدکم من یبغض شیئاً فاشغل علیہ و اخرج منہ شیئاً ام لا فخذ منہ من الممسح حتیٰ یسمع موتا و یبصر یا۔ جب تم میں کوئی اپنے پیٹ سے کوئی چیز پادے تو اس پر شبہ ہو کہ اس میں سے کوئی چیز نکلی یا نہیں تو وہ ہرگز مسح سے نکل نہ جادے یا نہ شک کہ آواز سنے یا نہ پادے۔ رواہ مسلم۔ دلیل سوم شافعی رحمہ کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ ذات الرقاع کو نکلتے ہوئے فرمایا کہ آج رات میں کون ہماری نگہبانی کریگا تو ایک مرد انصاری و ایک مرد ماجرہ نے جواب دیا کہ ہم پس دونوں درہ ہمارے نگہبانی کو گئے وہاں ماجرہ بیٹ گیا اور انصاری نماز میں کھڑا ہو گیا پھر مشرکوں میں سے ایک آیا اور اسے سواد انسان دیکھ کر میں تیرا سے جب انصاری کو جان جانے کا خطر ہوا تو اسے ماجرہ کو جگایا جب ماجرہ نے خون روانہ دیکھا تو کہا کہ پہلے کیوں نہ جگایا تو کہا کہ میں ایسی سویت پر تھا تھا کہ اگر مجھے خوف نہ ہوتا کہ جسکا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا وہ ضائع نہ کروں تو میں نہ جگانا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خبر ہو چکی تو آپ نے دونوں کو دعا دی۔ تمام حدیث بخاری نے تصدیقاً اور ابو داؤد و ابن حبان و دوہرطی و بیہقی و غیرہم نے سنداً روایت کی۔ اشد لال یہ کہ اسیمین وضو و اعادہ نماز کا حکم نہیں مذکور ہے۔ جواب یہ کہ ذرا سوئے سے یہ کیونکر لازم آیا کہ وضو نہیں ٹوٹتا شاید حکم کیا ہو راوی نے بیان نہ کیا یا نماز تہجد ہو غیر لازم تو ضرورت نہو یا زعمی باطل اس واقع نہ تھا سوائے قولہ علیہ السلام الوضوء من کل دم سائل۔ ہماری دلیل قول حضرت علیہ السلام کا کہ ہر خون بننے والے سے دھو ہے۔ فت مینی واجب ہے کیونکہ کل من یا تو جزو بعض کا فائدہ دیتا ہے جیسے الاذان من الازان من الازان کا من سر سے میں یعنی سر کا جزو میں یا ایک کے دوسرے پر شفع ہونے کا جیسے النہار من طلوع الشمس طلوع آفتاب سے دن ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وضو دم سائل کا جزو یا بعض نہیں تو تفریع کا ہوا اور یہ سببیت ہے کیونکہ جس پر تفریع ہوا اسکا سبب ہونا ضروری تو معنی حدیث کے یہی ہونے کہ دھو واجب ہوتا ہے ہر خون سائل سے۔ کہانی شرح تاج الشریعہ ہی حدیث تو اسکو دارقطنی رحمہ نے ضعیف طریق سے روایت کیا اور عینی رحمہ نے کہا کہ حدیث مرسل ہے اور مرسل ہمارے نزدیک محبت ہے اور تفریع اقدیر میں کہا کہ اسکو ابن عدی نے کمال میں دوسرے طریق سے روایت کیا اور کہا کہ میں اسکو نہیں جانتا کہ حدیث احمد بن حنبل

اسی روایت میں ہے کہ  
خانیہ جو کہ رسول  
جس کے اسکا کتب حدیث  
کتابہ کا ہے کہ یہ  
مذہب ہے کہ یہ  
بجانب اس کے کہ  
بکتاب کا ہے کہ یہ  
نہ وضو واجب ہے  
کہ وضو واجب ہے  
جو وضو واجب ہے  
جی وضو واجب ہے  
نہ وضو واجب ہے  
جو وضو واجب ہے



اور یہ راوی ایسا ہے کہ اہل حدیث سے حجت نہ لیا جاسکے و لیکن کھن جادو سے کیونکہ لوگوں نے باوجود اس کے ضعف کے اس کی حدیث کو  
 اٹھایا ہے انتہی و لیکن ابن ابی حاتم نے کتاب المصلیٰ میں کہا کہ جیسے اس کی حدیث لکھی اور بارے نزدیک اسلام تہ صدق ہو انتہی۔ اور  
 بھی بارے واسطے حجت حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ فاطمہ بنت ابی جہش نے اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں  
 ایسی عورت ہوں کہ مستحاضہ ہوں ہوں سو طہر نہیں ہوتی تو کیا میں نماز چھوڑ دوں تو فرمایا کہ نہیں یہ تو رک ہو اور حیض نہیں ہے تو جب  
 حیضہ آوے تو نماز چھوڑ دے اور جب وہ مریجاوے تو اپنے سے خون دھو ڈال پھر وضو کر ہر نماز کے لیے بیاٹک کہ پھر وہی وقت آوے  
 رواہ احمد و الترمذی و صحیح بخاری کی روایت میں ہے کہ ہشام بن عروہ نے کہا کہ میرے باپ عروہ بن الزہر نے بیان کیا پھر تو ہر نماز  
 کے لیے وضو کر بیاٹک کہ پھر وہی وقت آوے۔ بعض نے اعتراض کیا کہ یہ قول آخری عروہ ابن الزہر کا ہوا۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ  
 ہشام نے اپنے باپ کی روایت ظاہر کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے یوں کہا۔ کیونکہ حدیث میں دونوں میں  
 خطاب ثابت ہے کہ میں معنی پھر اس عورت تو وضو کر تو معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی عورت سے کہا ہے اور اگر عروہ  
 اپنی طرف سے کہتے تو یوں کہتے کہ پھر چاہیے کہ وہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے لیے وضو کیا کرے دیکھو کہ ترمذی ہم نے حدیث کو صحیح کیا  
 اور یہ جو دارقطنی رحمہ نے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے دوائے اور نماز پڑھی اور وضو نہ کیا اور جان بچھنے دوائے  
 تھے اس جگہ سے زیادہ نہیں دھویا۔ تو اول تو حدیث ضعیف ہے کچھ معارض حدیث بخاری وغیرہ کے نہیں ہو سکتی دوم اس سے  
 اس قدر ثبوت ہوا کہ اس وقت وضو نہ کیا بلکہ اس صحیح حدیث سے ثابت ہوا کہ چون سائل خارج ہونے سے وضو واجب ہوتا ہے  
 وقولہ علیہ السلام من قار اور عرف فی صلوۃ فلیصرف ولتوضا ولین علی صلوۃ مالم یسلم۔ رد بیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کے کہ جس نے قرئی یا کسیر چوئی نماز میں تودہ پھر جادوے اور وضو کرے اور بنا کرے اپنی نماز پر جب تک کہ کلام نہ کیا ہو۔ و  
 ابن ماجہ نے ام المومنین صدیقہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ من اصابہ نقی اور عات اولس اندی ظینصرف  
 اور یعنی جسکو پیو پچی قر یا کسیر یا فلس یا ندی تودہ پھر جادوے ام۔ اول فلس کے معنی آگے آؤنگے اصا سین ندی کا بھی ذکر ہے جس سے  
 وضو باطل واجب ہے۔ م۔ اور اس حدیث کو دارقطنی نے بھی روایت کیا اور کہا کہ ابن جریر کے شاگردوں میں سے حافظ نے نقل  
 روایت کیا ہے۔ انتہی۔ اور اس حدیث کے ایک راوی اسمیل بن عیاش میں کلام کیا گیا و لیکن محصل یہ کہ اسمیل نے جو روایت  
 اہل شام سے کی وہ قوی ہے جیسے یہ حدیث ہے اور جو اہل حجاز سے کی وہ غلط ہے کافی انقرب اور ابن عدی نے کہا کہ اسمیل بن عیاش  
 کبھی تو ابن جریر عن ابن ابی بلک من عائشہ رحمہ مرفوع متصل روایت کرتا ہے اور کبھی عن ابن جریر عن ابیہ مرسل روایت کرتا ہے اور  
 جواب یہ کہ ابن عیاش رحمہ فقہ ہے۔ یہی بن معین وغیرہ نے اس کی توثیق کی اور یعقوب بن سیان نے کہا کہ وہ ثقہ عدل ہے اور یزید  
 بن ہارون نے کہا کہ میں نے اس سے بڑھکر حافظ حدیث نہیں دیکھا پھر کیا ضرر ہے کہ ایک ثقہ نے اس حدیث کو روایت کیا  
 استاد مرسل دوم سند سے روایت کیا اور اگر ہم مان لیں کہ یہ حدیث مطلقاً مرسل ہے تو بھی کچھ فرز نہیں کیونکہ مرسل ہمارے دعاتہ علماء کے  
 نزدیک مقبول حجت ہے۔ مع۔ اس حدیث کو بیہقی نے دارقطنی کے طریق سے من ابن جریر عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
 مرسل روایت کیا اور کہا کہ یہی صحیح ہے۔ پھر بیہقی نے شافعی رحمہ سے نقل کیا کہ بر تقدیر صحت اس حدیث کے معنی یہ کہ وضو سے مراد  
 خون دھونا ہے نہ وضو شرمی اور جواب دیا گیا کہ وضو سے مراد بیہنا صحیح نہیں ورنہ جب خون دھونے کے لیے نماز سے پھرے  
 تو بالاطفاق نماز باطل ہو جائیگی اس پر بنا کر نادرست تھوگا۔ منع۔ بنا کر کہنے کے یہ معنی کہ جان تک نماز پڑھی ہو اسی پر باقی کو  
 لاکر تمام کر دے۔ م۔ اور فلس وہ کہ مثلی سے خارج ہوا ورنہ دن مثلی کے۔ اور امام احمد ابو داؤد و ترمذی و نسائی رحمہ نے جہنم  
 کی حدیث سے ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرئی پس وضو کیا۔ مہدان نے کہا کہ  
 پھر میں ثوبان رضی اللہ عنہ سے دمشق کی مسجد میں ملا تو میں نے ابو الدرداء رحمہ کی یہ حدیث اُسے بیان کی تو ثوبان نے نہ

حدیث میں ثوبان رضی اللہ عنہ سے دمشق کی مسجد میں ملا تو میں نے ابو الدرداء رحمہ کی یہ حدیث اُسے بیان کی تو ثوبان نے نہ

کے ہیں "م  
ہذا رحمت  
اور سنی نبی  
خضر ابودرد  
تہذیب میں  
۱۷

سبیلین کے موجب زوال طہارت ہوگی کیونکہ کسی مقام کی خصوصیت کو دخل نہیں ہے۔ توجہ طہارت نازل ہوگئی تو وقت ناز کے وہ خود طہارت کر لگا اور وہ وضو ہے جس میں چار اعضاء پر اقتصاد ہے۔ ہذا حاصل کلامہ۔ ولیکن فاضل الہادیہ نے اعتراض کیا کہ ایک جگہ سے نجاست نکلنے پر اگر اسی جگہ کی طہارت گئی تو معقول ہے ولیکن وضو واجب نہیں اور اگر سب بدن کی طہارت گئی تو عقل میں نہیں آتا پس مصنف کا اسکو معقول کہنا صحیح نہیں ہے اور جواب مترجم کی طرف سے یہ کہ امام مصنف کے اور نیز شیخ ابن العمام کے قول میں طہارت سے عسی عقلی نہیں جیسے فاضل الہادیہ نے عقلی کھائی بلکہ مراد شرعی طہارت ہے پس اصل سبیلین سے خروج نجاست پر اللہ تعالیٰ نے شرعی طہارت لازم کی تو معلوم ہوا کہ شرعی طہارت نازل ہوگئی تھی ولیکن طہارت بدن میں صرف اعضاء وضو پر اقتصاد کرنا غیر معقول ہے لہذا اس میں کوئی قیاس دخل نہیں کر سکتا اور تحقیق یہ کہ امام شافعی رحمہ کی دلیل قیاسی یہ تھی کہ سوائے موضع نجاست کے اعضاء وضو پر حونا ایک امر قیدی ہے تو اسکے واسطے جان کی نجاست نکلنے پر یہ امر قیدی رکھا گیا یعنی سبیلین کی نجاست نکلنا تو اسی تک اقتصاد رہے امام مصنف رحمہ نے اسکے جواب میں کہا کہ طہارت کا زوال بوجہ خروج نجاست کے ہاں مشبہ معقول ہے کیونکہ اسی پر طہارت شرعی کا حکم فرمایا گیا کہ خروج نجاست کی وجہ سے بدن کو شرعی طہارت نہ رہے پھر طہارت میں اقتصاد وضو پر البتہ غیر معقول ہے ولیکن جب کہ خروج نجاست کی علت سے غیر سبیلین میں بھی زوال طہارت کا حکم ہوا تو شرعی طہارت یعنی چاروں اعضاء پر اقتصاد بھی متعدی ہوا لہذا اصل امام شافعی رحمہ کے طور پر خروج نجاست سبیلین سے نظیر غیر سبیلین امر قیدی خارج قیاس ہے اور ہمارے نزدیک خروج نجاست سبیلین سے نظیر لازم آتا تو معقول قیاسی ہے ولیکن صرف چاروں اعضاء وضو پر اقتصاد کرنا قیاسی نہیں ہے۔ چونکہ معقول قیاسی علت سے حکم شرعی ہم سے غیر سبیلین کو سبیلین پر قیاس کر کے خروج نجاست پر نظیر لازم ہونا معلوم کیا تو معقول قیاسی کے ساتھ ہونے پر طریقہ غیر قیاسی تھا وہ بھی متعدی ہوا فافہم واسر تعالیٰ اعلم۔ واضح ہو کہ قیاس کی بحث تو اصول فقہ میں ہے ولیکن بیان ضروری توضیح یہ کہ آیت وحدیث توثبت یعنی حکم ثابت کرنے والی ہیں اور قیاس ہمارا ثبوت نہیں بلکہ منظر ہے یعنی آیت یا حدیث کا حکم جن جن چیزوں کو شامل ہے وہ بعض تو مذکور ہیں خواہ آیت میں یا حدیث میں اور بعض مذکور نہیں تو امر تعالیٰ نے علماء کو حکم دیا کہ علی قیاس سے سمجھیں کہ یہ حکم کس غیر مذکور کو شامل ہے یا یہ غیر مذکور کس حکم میں داخل ہے پس بذریعہ قیاس کے اجتہاد کر کے جو معلوم کیا ہے اس پر ثواب دیا تو قیاس صرف ظاہر کرنے والا ہوا اور متبر قیاس مجتہد کا ہے پس قیاس میں ایک اصل ہے وہ کہ جو آیت یا حدیث میں مذکور ہے جیسے بیان آیہ میں سبیلین مذکور ہیں۔ دوم فرع ہے کہ جو آیت یا حدیث میں مذکور نہیں جیسے بیان سوائے سبیلین کے۔ ثواب بنے ہو چکا کہ غیر سبیلین سے اگر نجاست نکلے تو کیا وضو کرنا واجب ہوتا ہے یا نہیں تو عالم مجتہد کے دیکھا کہ یہ تو آیت میں مذکور نہیں ہے مگر سبیلین مذکور ہیں تو اسے قیاس کرنا چاہا جس سے ظاہر ہو کہ آیت کا حکم اسکو شامل ہے یا نہیں۔ اور قیاس کی شرط اول یہ ہے کہ جس اصل پر فرع کو قیاس کرنا چاہتے ہو وہ کسی دوسرے نص سے مخصوص الحاکم نہ ہو یعنی یہ مخصوص نہ ہو کہ یہ حکم فقط اسی اصل کے لیے مخصوص ہے مثلاً خزیہ رضی اللہ عنہ کی ایکلی گواہی پر فیصلہ کیا حالانکہ وہ گواہ ضرور میں تو اس پر قیاس کر کے اور کسی کی ایکلی گواہی پر فیصلہ اسوجہ سے نہیں ہو سکتا کہ یہ حکم حضرت خزیہ رضی اللہ عنہ کے واسطے مخصوص ثابت ہوا ہے ثواب دوسرے کو اس پر قیاس کرنا نہیں جائز ہے۔ شرط دوم یہ کہ اصل مذکور قیاس سے معدول نہ ہو۔ جیسے رمضان میں بھوے سے کھانا کیونکہ روزہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ قیاس چاہتا ہے کہ ٹوٹ جائے جیسے ناز میں بھوے سے کلام کرنے میں ناز ٹوٹ جاتی ہے۔ شرط سوم یہ کہ فرع جسکے حکم کے لیے قیاس ہوا اس میں کوئی نص صریح نہ ہو ورنہ جب نص موجود ہو تو قیاس باطل ہے جیسے یہی بھوے سے روزہ میں کھانا پینا کیونکہ مخصوص ہے کہ روزہ نہ ٹوٹتا ثواب قیاس کرنا باطل ہے۔ شرط چارم یہ کہ جس علت کی وجہ سے اصل میں حکم ہے وہ سمجھ میں آوے اور اس بارہ میں اسکی نظیر اسکے فرع ہوا اور حکم بھی متعدی ہو اور یہ امر مجتہد کی شان ہے کہ حکم کی جہت دریافت کرے اور فرع کو اسکی نظیر اور حکم کا متعدی ہونا جانے۔ اب ہمارے مسئلہ میں کہ غیر سبیلین سے خروج نجاست سے وضو ہوگا یا نہیں۔ اسکا قیاس امام شافعی کے نزدیک سبیلین پر درست نہیں تو غیر سبیلین کا حکم

وہ ہوا کیونکہ جس جگہ سے نجاست نکلے اُس جگہ کا دھونا تو مقول ہے یعنی عقل میں آنا ہر اور غیر جگہ کا دھونا عقل سے باہر ہے جیسے خروج  
 نجاست سبیلین سے اعضاء و دھور کا دھونا واجب ہے تو یہ عقل سے باہر ہے اگرچہ ہم جانتے ہیں کہ حق عزوجل حکیم علیم نے یہ حکم  
 پر حق دیا تو یہ امر تعبدی ہے اور سبب اس کا عقل سے باہر ہے۔ اور ہمارے ائمہ اصحاب کے نزدیک غیر سبیلین کا قیاس سبیلین پر  
 درست ہے کیونکہ سبیلین سے نجاست نکلنے پر طہارت لازم آتا یعنی شرعاً طہارت لازم آتا ہے سمجھ لیا اگرچہ جہتی کنہ اسکی ہر کو معلوم  
 ہو مگر یہ معلوم کہ شرعی طہارت والا اگر غلط سے آوے تو اسکی طہارت جانی رہے اور اس پر طہارت کرنا واجب ہے بقولہ تعالیٰ اوجا  
 احد منکم من الغلط الا یہ۔ تو ہم نے جان لیا کہ خروج نجاست سے شرعاً طہارت زائل ہو جاتی ہے ورنہ شرع کیوں طہارت کا حکم فرماتی  
 اور وہ طہارت و دھور پر تو اب یہ اصل دو معنی کو شامل ہے ایک معنی مقول ہیں اور دوسرے معنی غیر مفہوم ہیں۔ یعنی مقول یہ کہ خروج نجاست  
 سے دو جگہ کی طہارت شرعاً جاتی رہتی ہے ایک جگہ تو مخرج ہر جان سے نجاست نکلتی ہے یعنی سبیل پینا نہ و سبیل پشیاہ کیونکہ یہ جگہ تو پہلے  
 ظاہر تھی جب نجاست نکلی تو نجس ہو گئی دوسری جگہ باقی تمام بدن ہے کیونکہ حادث ہو کر طہارت جاتی ہے اور جب متوضی کو حادث ہوا  
 تو طہارت زائل ہو کر دوسری نماز کے لیے اس پر طہارت واجب ہوئی اور حادث ایسے معنی ہیں کہ اسکے کڑے نہیں ہو سکتے تاکہ کہا جاد  
 کہ اسکا موضع خدان موصوفہ حادث ہے اور دیگر موضع نہیں تو جب حادث ہوا تو تمام بدن کو صفت حادث یعنی شرعی بے طہارتی کی  
 صفت ہو گئی پس یہ معنی تو مقول و مفہوم ہوئے اور دوسرے معنی غیر مفہوم ہے کہ حادث کی صفت کے ساتھ امد تعالیٰ نے طہارت  
 میں صرت چار اعضاء و دھور کا حکم فرمایا تو یہ مفہوم نہیں ہو سکتا کہ چار اعضاء دھونے سے تمام بدن کا حادث کیونکہ زائل ہوا  
 و لیکن جیسے مقام سبیلین کی نجاست نکلنے سے ہم نے جانا کہ طہارت زائل ہوئی خواہ بوجہ اسکے کہ حادث کے جزو نہیں ہو سکتے ہیں  
 یا اس لیے کہ اسر تعالیٰ نے غلط کے بعد طہارت شرعی کا حکم دیا ہے تو ہم نے حق جانا کہ غلط سے طہارت زائل ہو کر حادث ہوا اسی طرح  
 ہم نے حق جانا کہ انھیں اعضاء و دھور کا دھونا اس حادث کا زوال ہے۔ احوال اصل غلط میں یہ دو معنی ایک مفہوم اور دوم غیر مفہوم  
 ہیں اور فرع یعنی غیر سبیلین جس سے خروج نجاست کو سبیلین پر قیاس کرنا ہے تو ہمارے علمائے قیاس سے استنباط کیا کہ سبیلین سے  
 خارج ہوا حادث تھا کیونکہ نجس خارج تھا بدلیل قولہ تعالیٰ اوجا احد منکم من الغلط۔ اور یہ نص ہے جس سے حادث کی علت نجاست  
 مفہوم ہے کیونکہ حکم سلق بدن و صف ہے کیونکہ اسکی نجس میں ہی علت ہے یعنی خون جسے نکلنے سے طہارت جاتی ہے بقولہ تعالیٰ  
 بسا لونک عن المحيض قل هو اذی الایہ۔ تو اذی یہ علت خصوص ہے یعنی پیدی۔ تو غلط میں بھی نقص طہارت بوجہ خروج پیدی  
 ہے پھر ہمارے اصحاب نے غیر سبیلین میں بھی خروج نجاست کی صفت پائی تو حکم اول کو اسکی طرف متعدی کیا کہ طہارت ٹوٹی اور  
 حادث جاری ہوا پس حکم دوم بھی متعدی ہوا اور وہ طہارت میں چار اعضاء و دھور پر اقتصار ہے کیونکہ اگر یہ متعدی نہ ہو تو حکم نص  
 متغیر ہو جادے جس سے قیاس فاسد ہو پس لامحالہ متعدی ہوا۔ موعنا یہ۔ پھر جب امام مصنف رحم کی دلیل قیاس وغیرہ سے  
 ثابت ہوا کہ غیر سبیلین سے نجاست نکلنا مثل سبیلین کی نجاست نکلنے کے ہے تو سوال وارد ہوا کہ سبیلین میں تو نجاست  
 کا صرف خروج مجہر ہے یعنی خروج ہوا اور دھور ٹوٹا پھر غیر سبیلین میں کیوں خروج کے ساتھ سیلان ہونا بھی شرط کیا گیا چنانچہ  
 اصل مسئلہ میں من گدرا کہ خون و کچھ لو بدن سے خروج کر کے بہ جاوین ایسے موضع کی طرف کہ اسکو حکم تطہیر دیا گیا ہے تو اصل  
 سے زیادہ فرع میں یہ شرط سیلان کی کیوں لگائی یہ کیا فرق ہے تو امام مصنف رحم نے جواب دیا بقولہ۔ غیر ان الخروج انما  
 یتحقق بالسیلان الی موضع یحق حکم التطہیر و کل النعم فی التقی۔ یعنی معتبر تو اصل و فرع دونوں میں صرت خروج ہے  
 بات اتنی ہے کہ خون و کچھ لو میں خروج جب ہی متحقق ہو گا کہ سیلان ہو ایسے موضع کی طرف جسکے واسطے دھور یا غسل میں ک  
 کرنے کا حکم لاحق ہوا ہے اور تو میں جب ہی کہ ٹٹھ بھر ہو۔ ف سیلان ایسے موضع کی طرف ہو جسکے پاک کرنے کا حکم  
 ہوا ہے موافق اصل ہے تاکہ آنکھ کے اندر سیلان سے احتراز ہو جکا دھونا بالکل واجب نہیں ہے کیونکہ وہاں دھور نہ ہوگا

باوجودیکہ خروج ہوا سوجہ سے کہ اصل سبیلین میں خروج ایسے موضع کی طرف تھا جسکو غسل میں پاک کرنے کا حکم خروج میں بھی  
 یہی رہتی کہ اگر قصد کا خون و حار سے نکل گیا اور ہاتھ پر نہ لگا تو بھی خروج ایسے موضع کی طرف ہوگا پس سبیلان ہونا  
 اور ایسے موضع کی طرف جسکا حکم تطہیر ہو دونوں موافق اصل کے خروج متحقق ہونے کے لیے ہیں۔ لان بزوال القشرۃ  
 نظر النجاستہ فی محلها فتکون بادیہ لا خارجہ۔ کیونکہ خالی پوست اتر جانے سے نجاست کا خروج زمین بگاڑنے محل میں  
 خور ہوگا تو وہ نجاست بادیہ یعنی ظاہر ہونے والی کلا دلی نہ خارج ہونے والی۔ ف۔ کیونکہ خروج تو باطن سے ظاہر کی طرف  
 انتقال ہوا خون جب تک اپنی جگہ میں رہے اسکو نجاست کا حکم نہ دیا ورنہ کوئی غبارت پر نہوسکتا نوچھدکا اترنے  
 سے وہ خون جو انجام کو بننے سے بچس ہوتا ابھی صرف اپنی جگہ میں کھل گیا ہوا خارج نہیں ہوا۔ اگر وہ ہو کہ نجاست  
 جب مقعد پر ظاہر ہو تو اسکو بھی بادیہ کو حالاکہ و ضرورت جاتا ہر لندا فرمایا۔ بخلاف السبیلین لان ذاک لم یطع لیس  
 بموضع النجاستہ فیستدل بالظہور علی الانتقال والخرج۔ برخلاف دونوں راہوں پچانہ و مشاب کے اس لیے  
 کہ یہ جگہ کچھ نجاست رہنے کا ٹھکانا نہیں ہر تو وہاں نجاست ظاہر ہونے سے سمجھا گیا کہ وہ اپنی جگہ سے منتقل ہو کر حار  
 ہوئی ہر۔ ف۔ پس معلوم ہوا کہ مقبہ و حقیقت خروج ہوا خروج کا متحقق ہونا سبیلین میں اس طرح کہ نجاست اپنے ٹھکانے  
 سے منتقل ہو کر راہ پچانہ یا راہ مشاب کے منہ پر آجاسے حتیٰ کہ نایزہ کی دندھی تک قطرہ ہونے سے ضرورت تو ٹھیک اور  
 سوائے سبیلین کے خالی طور نجاست سے یہ نہیں متحقق ہو سکتا کہ اپنی جگہ سے منتقل ہوئی کیونکہ ہر حال کے نیچے خون  
 ہر تو کھال کی آڑھٹ جانے سے صرف نظر آیا اگر جگہ سے منتقل ہونا تو جب ہی معلوم ہو کہ بے اور صدر الشریعہ اصغر رحم نے  
 افادہ کیا کہ بننے سے یہ بھی معلوم ہوگا کہ خون نہیں ہر کیونکہ جس نقطہ وہی خون ہر کہ بنے والا ہو حتیٰ کہ جگر یعنی کلیجی جگہ خون  
 بستہ ہر منہ ص مباح ہر بالکل خون و فیج میں تو خروج کا متحقق سبیلان ہوا اور فیج میں خروج ہونے کے لیے صرف منہ بھرنا یا نچا  
 تو اسکی دلیل بیان فرمائی۔ بقولہ۔ وعلیٰ القم ان یکون بحال لا یکن ضبطہ الا بتکلف لانه یخرج ظاہرہا فاحتر خارجا  
 یعنی چونکہ نہ بھر منہ یہ ہر کہ ایسے حال پر ہو کہ جسکا روک لینا بہ دن تکلف کے نامکن ہر تو اسی قدر ہونا اسکا خروج ہر کیونکہ ظاہر  
 وہ منہ سے خارج ہوگی تو خارج ہی اعتبار کی گئی۔ ف۔ فائدہ اس اعتبار کا یہ کہ اگر ایک شخص غلیظ طبیعت کی تو اسقدر ماندی  
 جسکو آنے بہت کلفت سے روکا اور پھر نکل گیا تو اسکا و ضرورت ٹوٹ گیا کیونکہ یہ خروج کے حکم میں ہر کیونکہ ذکا خروج ہی کہ منہ بھر  
 ہو۔ م۔ بھر منہ بھر کس قدر ہوتی ہر اس میں اتوال ہیں۔ م۔ یہ کہ جو امام مصنف رحم نے کہا ہر الفتح یہی صحیح ہر غلیظ السخسی۔ اگر  
 کہا جاسے کہ توجہ نجس ہو توجہ ہی وہ منتقل ہو کر منہ کے اندر آئی تو روان ہو کر ایسے موضع کی طرف آگئی جس کو غسل میں  
 پاک کرنے کا حکم واجب ہر کیونکہ کلی کرنا واجب ہر تو منہ میں تو آنا خواہ تھوڑی ہو یا بہت ہو ظاہر خارج ہوگی تو منہ بھر کی قید  
 اور اسکا خارج اعتبار کرنا کیا معنی میں جواب یہ کہ اندر منہ کے دو شبہ ہیں ایک شبہ میں وہ شرعاً باطن شمار ہوا چنانچہ روزہ اور  
 پنا تھوکر نکل جاسے تو روزہ نہیں ٹوٹتا۔ در و صورت میں چہرہ کا اندر منہ و حونا فرض نہیں ہوا دوسرے شبہ میں وہ خارج  
 اعتبار ہوا چنانچہ روزہ و ار منہ میں کلی کا پانی بجا دے تو روزہ نہیں ٹوٹتا تو منہ کے دونوں شبہ کا لحاظ رکھا پس کہا کہ تھوڑا  
 تو جبکہ بکلفت و مشقت روک سکے تو ناقض و ضرور نہیں بلحاظ باطن و من اور اگر منہ بھر یعنی اتنی تو ہو کہ بکلفت نہ روک سکے  
 تو ناقض ہر لحاظ ظہور و من۔ منع۔ اور حق یہ کہ قوی صورت میں و من کو داخل اعتبار کیا گیا و لیکن قلیل تابع رین خفیف النجاست  
 ہوا و منہ بھر تو جبکہ بدن کلفت نہیں روک سکتا تو یہ تو بمنزلہ خارج ہر۔ اور آدھکا کہ نجاست تو خفیف ہر یا غلیظ ہر۔ م۔  
 و قال زفریح قلیل القی و کثیرہ سواد۔ اور زفریح نے کہا کہ تھوڑی تو آدھ بہت تو دونوں برابر ہیں۔ ف۔ دونوں  
 سے و ضرورت جاتا ہوا یہ قیاس ظاہر ہر کیونکہ جب دلیل سے معلوم ہوا کہ جو چیز غیر سبیلین سے نکلے وہ بھی حدیث ہر تو



واجب ہو کہ اس میں بھی قلیل و کثیر برابر ہو۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ جس کا نکلنا حدیث ہے اور اگر یہ کہ قلیل جس میں کہی کہ حدیث  
 نہیں مگر زفر رحمہ کے نزدیک بخلاف سبیلین کے کہ جو کچھ نکلے نجاست غلط ہے۔ م۔ و کذا لا یشرط السیلان اعتباراً بالخرج  
 المتعاد ولا طلاق قولہ علیہ السلام القلس حدیث۔ اور یوں ہی زفر رحمہ خون وغیرہ میں سیلان کی شرط نہیں کرتے  
 بلیل قیاس بخرج متعاد یعنی بقیاس سبیلین خیم قلیل یا کثیر یا سیلان کی شرط نہیں و بدیل اطلاق قولہ علیہ السلام کہ قلس  
 حدیث ہے۔ و ف۔ یعنی قلس کو علی الاطلاق حدیث فرمایا کوئی قید قلیل یا کثیر کی نہیں ہے۔ یہی قول سفیان ثوری و حسن مجاہد  
 کا ہے۔ کہا گیا کہ قلس وہ کہ بھر نہ ہو اور جو کم ہو اور کہا گیا کہ برعکس اسکے تو بھر نہ ہو اور قلس کم اور اسی پر دلالت کرنا ہے  
 قول امام محمد فان قلس اقل من ماء الفم۔ اور حضرت مجاہد و عطاء بن سنی نے فرمایا کہ لا یدھون فی القلس حتی یکون القی۔ یعنی  
 قلس میں دھونہ نہیں یہاں تک کہ نہ ہو کما ذکرہ النسائی۔ اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے فرمایا کہ قلس وہ ہے جو تلی کے وقت  
 معدہ سے خارج ہو اور نہ وہ کہ سکون نفس کے ساتھ ہو۔ اور مغرب اللہ بن ہر کہ قلس وہ کہ خلق سے نہ بھر یا کم نکلے  
 اور وہ تو نہیں بھر اگر عود کرے تو فری۔ پھر اس حدیث کو دارقطنی رحمہ نے روایت کیا اور اس میں سوار بن مصعب راوی  
 شریک ہے۔ مع۔ یہ حدیث ضعیف ہے اور کچھ اس حدیث کی ضرورت نہیں بلکہ اسمیل بن عباس کی حدیث جو ہماری  
 دلیل میں گزری وہ کافی ہے کیونکہ اس میں بھی تو مطلق ہے کثیر و قلیل کی قید نہیں تو اس سے استدلال ہو سکتا ہے کہ بوجہ  
 اطلاق کے قلیل تو بھی ناقص ہے جیسے قلیل مذی ناقص ہے۔ مع۔ و لنا قولہ علیہ السلام لیس فی القطرة والقطرین  
 من الدم وضوء الا ان یکون ساکناً۔ اور ہماری دلیل ایک توبہ حدیث یعنی خون سے ایک قطرہ یا دو قطرہ میں وضوء  
 نہیں یعنی واجب نہیں مگر یہ کہ وہ خون ساکن ہو۔ و ف۔ اسکو دارقطنی رحمہ نے ابو ہریرہ رضی سے مرفوع دو طرق سے روایت  
 کیا اور دونوں ضعیف ہیں اور مراد قطرہ دو قطرہ سے قلیل ہے جو بننے والا نہ ہو استثناء سائل کا استثناء منقطع ہے کیونکہ وہ  
 نقاط توبہ سیلان کے ہو گا پس مراد قطرہ سے قلت ہے ورنہ حقیقی قطرہ اگر باجاوے تو بالاتفاق نقص کر لیا تو قطرہ دو قطرہ  
 بمعنی قلیل اور میں قطرہ کثیر یعنی سائل ہیں۔ مع۔ و قول علی رضی عنہ احدث جملہ او دسعة کما الفم۔ اور دوم  
 قول علی رضی عنہ جبکہ انھوں نے جملہ حدیث شمار کیے ان میں کہا اور دسعة کہ نہ کو بھرے۔ و ف۔ ابن الاثیر رحمہ نے نہایت کہا کہ  
 دس بمعنی دفع اور کہا کہ اسی لغت پر ہے حدیث علی رضی عنہ پھر مواجب وضوء ذکر کر کے کہا و دسعة کما الفم مراد ایک کما  
 فری۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ اثر غریب ہے۔ زطیعی۔ مع۔ و لیکن جہتی رحمہ نے خلائیات میں ابو ہریرہ رضی سے روایت کی  
 کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اعادہ کیا جائیگا وضوء سات چیزوں سے۔ چشما بٹکنے سے اور بننے واسطے  
 خون سے اور نرسے اور دسہ سے جو نہ بھر جو اوہ مضطجع کی نیند سے اور مرد کی ناز میں تھکے سے اور خون نکلنے سے جہتی  
 نے کہا کہ ضعیف ہے کیونکہ اس میں سهل بن عفان اور جبار و بن زبیر دونوں راوی ضعیف ہیں۔ مع۔ ابن الہمام نے بعد ذکر  
 دلائل شافعی و زفر ابو حنیفہ رحمہ کے کہا کہ ان سب میں سے ہمارے واسطے حدیث فاطمہ بنت ابی حبیش و حدیث اسمیل بن  
 عباس و حدیث ابو الدرداء یہ تینوں حجت حاصل ہوئیں کہ آنکے معارض کوئی حدیث نہیں ہے اور اگر ہم بطور منزل کے یہ  
 مان لیں کہ انکی صحت و قوت و مراحت کے باوجود اخبار شافعی و غیرہ معارض ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ تعارض کی صورت میں اصل  
 یہ کہ اول توفیق و بجاوے جب وہ نامکن ہو تو البتہ ترجیح وغیرہ ہوگی تو ہم نے بیان توفیق دیدی کہ جو شافعی رحمہ نے خون  
 و قی میں وضوء نہ کرنے کی روایت کی مراد یہ کہ وہ خون ساکن نہ تھا اور قلیل تھی اور جو زفر رحمہ نے وضوء واجب ہونے کی روایت  
 کی مراد یہ کہ وہ کثیر و خون ساکن میں ہے جیسے ہماری احادیث میں تو سب میں توفیق ہو گئی لہذا مصنف رحمہ نے ہر تقدیر  
 منزل و معارضہ تسلیم کرنے کے فرمایا۔ و اذا تعارضت الاخبار کمل ما رواہ الشافعی علی القلیل و ما رواہ زفر علی الکثیر



اور جب اخبار باجم معارض ہوئے یعنی ہم نے معارض مان لیا تو اب توفیق رہنے کے واسطے محمول کے جادین وہ جو شافعی نے روایت کیے ہیں قلیل پر یعنی قلیل وغیرہ مسائل میں وضو نہ کیا اور جو زفر رحم نے روایت کیے وہ کثیر پر۔ یعنی کثیر بنیٰ بنیٰ ضرور واجب کیا ہے۔ فتہ یہی جواب زفر رحم کے استدلال کا ہے کہ اخبار مشافہ میں تو عدم نفص کے اخبار سے مراد قلیل ہے اور نفص کے اخبار سے مراد کثیر ہے تاکہ دونوں میں توفیق ہو جاوے ورنہ بعض اخبار کا بالکل چھوڑنا لازم آویگا اور یہ جائز نہیں جب تک باجم متفق کرنا ممکن ہو۔ رہا زفر رحم کا قیاس کہ غیر سبیلین کے حدیث میں قلیل کثیر بھی مانند سبیلین کے پانچا نہ دیشاب کے قلیل کثیر کے برابر ہے تو جواب اسکا سبیلین وغیرہ سبیلین میں فرق ہے۔ والفرق بین المسکین ما قدمناہ۔ اور یہ فرق جو مسلک متعاد وغیرہ متعاد دونوں میں ہے وہ ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے۔ فتہ بقولہ غیر ان الخرج انما یحقق الخ یعنی غیر سبیلین میں خروج نجاست جمعی ہو گا نہ خون وغیرہ میں سیلان ہو اور تو میں منہ بھر ہو بخلاف مسلک متعاد یعنی سبیلین کے کہ وہاں انتقال سیلان کے بعد مخرج کے شے پر نجاست ظاہر ہوئی تو یہ ظاہر قلیل ہوئی مگر کثیر تھی کیونکہ سیلان ہو کر لگی ہے۔ اسکا حاصل متوضی کے بدن سے خروج دو طرح ایک راہ سبیلین سے دوم راہ غیر سبیلین سے اور جو چیز خارج ہو وہ بھی دوسم کی ایک نجس دوم خود پاک۔ خواہ وہ عادت پر ہوں یا خلاف عادت ہوں پس سبیلین سے جو نجس نکلے یعنی ظاہر ہو خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو خواہ عادت پر ہو جیسے بول دیر یا غیر عادت ہو جیسے خون وہ ناقض وضو ہے اور اگر سبیلین سے پاک چیز نکلے پس اگر کثیر یا پتھری ہو تو ناقض ہے کما مرع۔ تا ضیخان اور مصنف رحم بھی اشارہ فرمادینگے اور اگر ریح ہو تو متعدد سے اسکا نکلنا ناقض ہے اور اگر ریح و مخرج سے ناقض نہیں ہے۔ اور رہا سبیلین کے تو وہاں سے کثیر یا پتھری و گوشت کا ٹکڑا وغیرہ پاک کا نکلنا ناقض نہیں اور نجس کا نکلنا ناقض ہے اور تو میں شے بھر ہو یا ہی خروج ہو فافتم۔ ولوقاء متفرقا بحیث یجمع یلا الفم۔ اور اگر متوضی نے کئی بار بار بار شے بھر سے کم قری جو کہ ایسی حالت پر ہے کہ اگر جمع کر دیا جاوے تو شے بھر دے۔ فتہ تو ہر بار کی قرناقص وضو نہیں لیکن جمع کر کے ناقض ہے تو کیا جمع کجا دیلی یا نہیں تو جواب یہ کہ صاحبی رحم کے نزدیک اختلاف ہے۔ فعند ابی یوسف رحم یعقبر اتحاد مجلس پس امام ابو یوسف رحم کے نزدیک مجلس کا متحد ہونا معتبر ہے۔ فتہ حتی کہ اگر ایک جلسہ میں متفرق قری ہو خواہ متلی ایک ہو یا نہ تو جمع کیاوے۔ وعند محمد رحم یعقبر اتحاد السبب وهو التخیان۔ اور امام محمد رحم کے نزدیک سبب کا متحد ہونا معتبر ہے اور سبب اسکا متلی ہے۔ فتہ پس اگر ہر بار کی قری کا سبب یعنی متلی متحد ہو چاہے ایک مجلس میں ہو یا کئی مجلس میں ہو وضو ٹوٹ جائیگا کانی میں ہے کہ یہی اصح ہے اور واضح ہو کہ بیان چار صورتیں ہیں دو نہ کو رہو میں اور تیسری صحت یہ کہ مجلس و سبب دونوں متحدہ میں تو بالاتفاق جمع کرنا لازم اور وضو ٹوٹ جائیگا اور چوتھی صورت یہ کہ مجلس متحد نہیں اور سبب بھی متحد نہیں تو بالاتفاق جمع لازم نہیں اور وضو نہیں ٹوٹے گا۔ ع۔ ثم مالا یكون حدثا لایكون نجسا۔ پھر جو چیز کہ حدیث نہ ہو یعنی اسکے سبب سے حدیث کا حکم نہ ہو تو وہ چیز نجس نہ ہوگی۔ یرحمی ذلک عن ابی یوسف۔ یہ حکم امام ابو یوسف سے روایت کیا جاتا ہے۔ فتہ یہ مسئلہ وقایہ الروایہ کے متن میں داخل ہے پس قلیل اور خون جو مسائل نہواہر مانند اسکے جو چیز ایسی ہیں انسان سے خارج ہو کہ جس سے وضو نہ ٹوٹے وہ حکما نجس بھی نہیں ہے اور عینی میں ہے کہ خون جو کہ زخم سے ہے بلکہ ایسے موضع کی طرف سیلان ہو جس کے حصے کا حکم دیا گیا ہے تو وہ قول ائمہ کے موافق پاک ہے اور یہ قول ابو یوسف ہے اور اسی کو کفری رحم کے لیا ہے اور یونہی ہر وہ چیز جو وضو نہ ٹوٹے مانند قلیل قری وغیرہ کے۔ سوائے خون استخاضہ کے پاک ہے اور ابو عبد اللہ قلاسی و محمد بن سلمہ و ابو نصر و ابو القاسم و ابو علیث اسی پر فتویٰ دیتے تھے۔ ع۔ و هو اصح لانه لیس نجس حکما حیث لم یقتض الطہارۃ اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ وہ حکم شریع کی راہ سے بالکل نجس نہیں کیونکہ اس سے طہارت نہیں ٹوٹی۔ فتہ کیونکہ اگر اسکی نجاست کا حکم ہو تو لازم آوے کہ اس سے حدیث ہو کیونکہ اسوائے سبیلین کا قیاس سبیلین پر ہے اور سبیلین سے ہر خارج کا

نافض ہونا بوجہ نجاست کے ہر تو غیر سبیلین میں جو نجس ہو وہ نافض ہوگی و لیکن دلائل سے معلوم ہوا کہ مثلاً قلیل انفر نافض نہیں  
تو بالضرور وہ نجس بھی نہیں ہے۔ اعتراض کیا گیا کہ استخاضہ کا خون و زخم کا خون جو مردم جاری رہتا ہے تو وضو اس سے نہیں ہوتا  
جب تک کہ نازاں کر کے تو لازم آتا ہے کہ یہ بھی نجس نہ ہو۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ وہ حدث ہے لیکن بوجہ معدہ درسی کے اسکا اثر ظاہر  
نہیں ہوتا یہاں تک کہ وقت نکل جاوے اور ہو الصبح کہنے میں امام محمد کے قول سے احتراز ہے کہ وہ نجس ہے اور شیخ ابو بکر اسکان  
و ابو جعفر ہندوانی ازراہ احتیاط اسی پر فتویٰ دیتے اور صحیح قول ابو یوسف ہے حتیٰ کہ اگر قرعہ و حبیبہ و لون کے کپڑوں میں  
پس یا رطبت جذب ہوئی بدون اسکے کہ اپنی جگہ سے ہی ہو تو چاہے درم سے زائد ہو جاوے اور بار بار بھر جاوے  
وہ مانع ناز نہیں ہے اگرچہ کثیر ہو اور اسی پر فتویٰ ہے رفع۔ اور اگر اسکو ردی سے لیکر پانی میں ڈال دیا تو پانی نجس نہوگا۔ ع۔  
وہذا اذا قام مرہ۔ اور یہ حکم تو کا جو نہ کور ہوا اسوقت ہے کہ جب اسنے فرمایا ہو تلخ یعنی صفرا یا ب۔ او طعاما۔ یا طعام یعنی  
کھانا۔ او ماء۔ یا پانی۔ ف۔ یعنی جب یہ منہ بھر ہو تو نافض و ضرور ہے اور فتادی میں ہے کہ اگر پانی پیکر صاف پانی ذکر دیا وضو  
موت گیا۔ ہ۔ فان قام لم یغیر نافض عند ابی حنیفہ و محمد و قال ابو یوسف نافض اذا قام طلاء الفم۔ پھر اگر متوضی  
نے بلفم فرمایا تو وہ امام ابو حنیفہ و امام محمد کے نزدیک وضو توڑنے والا نہیں یعنی اگرچہ منہ بھر ہو اور امام ابو یوسف اسنے کہا کہ  
توڑنے والا ہے جبکہ اسنے منہ بھر فرمایا ہو۔ ف۔ بلفم کبھی دماغ سے طلق کی راہ اُتر آتا اور فرمایا ہو اور کبھی معدہ سے جڑھ کر  
فرماتا ہے۔ تو امام مصنف رحم نے فرمایا کہ۔ و الاختلاف فی المرتقی من البوٹ اما النازل من الراس فغیر نافض بالاتفاق  
لان الراس لیس بموضع النجاستہ۔ یہ اختلاف اس بلفم میں ہے جو کہ جوف معدہ سے جڑھ کر فرمایا ہو اور زیادہ کہ سر سے  
اُتر کر فرمایا ہو تو وہ ممنون امامون کے نزدیک بالاتفاق نافض نہیں (کیونکہ نجس نہیں) اسلئے کہ سر تو کچھ بھی نجاست کا مقام  
نہیں ہے۔ ف۔ جوف معدہ البتہ محل نجاست ہے تو اس سے جو بلفم آیا تو محل نجاست سے آیا لیکن اختلاف یہ کہ وہ نجس  
ہو یا نہیں۔ لابی یوسف اسے نجس بالمجاورہ۔ تو امام ابو یوسف کی دلیل یہ کہ جوف سے جڑھنے والا بلفم بوجہ اتصال  
نجاست کے نجس ہو گیا ہے۔ ف۔ یعنی بلفم اگرچہ خود نجس نہیں لیکن جوف موضع نجاست میں مجاور ہونے سے نجس ہو کر  
نافض ہے۔ ولہذا نہ لزوج لا تخللہ النجاستہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ بلفم ایک زوج چیز ہے چکنی لسیار ہے تو اسکے اندر  
نجاست پیوست نہوگی۔ ف۔ پس شاید اوپر سے کچھ نجاست لگ جاوے۔ و ما یصل بہ قلیل و القلیل فی القی  
غیر نافض۔ اور جو نجاست اسکے ساتھ لگتی ہے وہ قلیل ہے اور فریق قلیل کچھ نافض و ضرور نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ قلیل کو سیلان  
نہیں اور غیر سبیلین میں سیلان ہی خروج ہے تو طرح ہی نہ پایا گیا۔ عیادی رحم کا سیلان اس مسئلہ میں ابو یوسف کے قول  
کی حجت تھاجی کہ عیادی مکرہ جاننے کے آدمی بلفم کو چادر کے گوشے سے لیکر اس چادر سے ناز پڑھے۔ کما فی الفتاویٰ الغیریہ۔ اور  
جامع محبوبی میں ہے کہ اس اختلاف کا مرجع یہ کہ امام ابو یوسف کے نزدیک بلفم نجس ہے اور ان دونوں کے نزدیک نہیں۔ مع۔  
و لو قام و ما و هو علق یعبر فیہ طلاء الفم لانه سودا و محترقہ۔ اور اگر متوضی نے ایسا خون فرمایا جو کہ تھکا بندھا ہوا ہو تو نافض  
میں معتبر ہے کہ وہ منہ بھر ہو اسلئے کہ وہ جلا ہوا سودا ہے۔ ف۔ یعنی خون نہیں ہے اور سودا محترقہ کا خروج معدہ سے ہے اور  
جو معدہ سے نکلے وہ حدث نہیں جب تک منہ بھر نہ ہو۔ مع۔ خون گرم تر ہے تو بالطبع رفیق سیال ہے اور یہ خون بستہ ہے تو سردی  
و خشکی رکھتا ہے اور سودا سرد و خشک ہے تو یہ اصل میں خون تھا اگر جل کر سودا ہو گیا کیونکہ صفرا و دھون و بھو و سودا و من سے  
جو خلط جلتے وہ سودا محترقہ ہو جاتی ہے۔ م۔ و ان کان مالعاً۔ اور اگر یہ خون فریق بنے والا ہو۔ ف۔ لکذا لک عند محمد  
اعتباراً بسائر انواعہ۔ تو بھی امام محمد رحم کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی منہ بھر ہونا معتبر ہے بقیاس اسکے بانی انواع کے۔  
ف۔ اور بانی انواع پانچ میں کھانا و پانی و زہر و صفرا و سودا و ہون ہی امام محبوبی رحم نے ذکر کیا ہے۔ نہا۔ اس میں ملل ہے

کیونکہ مردہ نوہی صفر ہر جہ - جواب یہ کہ مردہ سے مراد سودا مخترقہ ہے اور اسکو مردہ سودا بھی کہتے ہیں - م - حاصل یہ کہ دیگر انواع میں بھرتہ ہونا شرط ہے تو امام محمد کے قیاس میں خون ردان میں بھی یہی شرط ہے - وعندہما ان سال بقوۃ نفسہ یتقض الوضوء وان کان قلیلاً - اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اگر یہ خون اپنی ذاتی قوت سے بہا تو وضو ٹوڑیگا اگر ہر مقدار میں قلیل ہو - ف - ذاتی قوت سے یہ مراد کہ تھوک وغیرہ کے سیلان پر بہاؤ نہ تھا بلکہ خود اس میں اتنی قوت تھی کہ سیلان کرے تو اس صورت میں قلت کا لحاظ نہ ہوگا بلکہ مانند خون سائل کے نافض وضو ہے - لان المعده لیست بحل الدم فیکون من قرعہ فی الجوف - کیونکہ معدہ تو کچھ بھی خون کا مقام نہیں ہے تو وہ جوت کے اندر کسی قرعہ سے آیا ہے - ف - اور قرعہ کے خون میں سیلان موضع تعمیر کی طرف معتبر ہے وہی بیان بھی معتبر ہوگا - و لو نزل من الراس الی مالان من الانف لقص الوضوء - اور اگر خون اتر اسے ناک کی نرم جگہ تک تو اسے وضو ٹوڑ دیا - بالاتفاق الوصول الی موضع لم یحقہ حکم التطہیر فتحقق الخرج - اس پر بنون الامون کا اتفاق ہے کیونکہ یہ خون ایسی جگہ تک بہا کہ ہونچ گیا کہ اسکو پاک کرنے کا حکم لاحق ہے یعنی غسل میں پس سیلان یعنی خرج متحقق ہو گیا - ف - بیان فروع ضروریہ میں اگر ذاتی قوت سے مسور برابر بندھا خون گرا تو وہ وضو نہیں ٹوڑیگا - الخلاصہ - اگر خون تو کیا پس اگر وہ سر سے آگیا پس اگر خون سائل ہو تو بالاتفاق وضو ٹوڑیگا اور اگر بندھا ہوا ہو تو بالاتفاق وضو نہیں ٹوڑیگا اور اگر وہ سر سے چڑھا پس اگر خون بستہ ہو تو بالاتفاق وضو نہیں ٹوڑیگا مگر جبکہ منہ سے جاری ہو جائے اور اگر خون سائل ہو تو امام ابو حنیفہ - ج - کے قول پر وضو ٹوڑیگا اگرچہ منہ سے نہ ہو شرح المنہ - اور یہی مختار ہے - تبیین - اور اسی کو عامہ مشائخ نے صحیح کہا ہے - البدایہ - اگر دلی کو سوراخ ذکر میں اندر غائب کر دیا تو نکلنے سے وضو ٹوٹ جائیگا اگرچہ تری نہ ہو - اگر مقدمین حقہ کیا تو اس میں تری معتبر ہے بشرطیکہ اسکا ایک کنارہ خارج ہو اور اگر بالکل اسکو غائب کر دیا تو جب نکلے وضو ٹوٹ جائیگا بدون اس تفصیل کے کہ تری ہو یا نہ ہو کمانی القنادی و النجیس - الفتح - اور قاضیان میں دو درجہ ہیں اور صحیح یہ کہ جب بالکل غائب نہ ہو تری و بدلو کا اعتبار ہے - جس عورت کے پیچانہ دوطی کی راہ میں پشکر ایک ہو گئی تو اس سے دلی کرنا حلال نہیں مگر جب جانے کہ نازہ راہ پیچانہ میں نہ جائیگا اگر ایسی عورت کی فرج سے بانی نکلے تو اس پر وضو مستحب ہے - اگرچہ دالی چیز یا خشک کو دماغ میں چڑھا یا اسکا یا بھر دہ نکلے تو وضو نہیں ٹوڑیگا - مجموع النوازل میں ہے کہ کسی کے زخم میں خون یا پیپ نہیں پھر وہ حمام میں یا حوض میں گھسا اور بانی اس کے زخم میں داخل ہو کر بہا تو وضو نہیں ٹوڑیگا - ج - اگر زخم کو باندھا پس بندش کے اوپر تری بھونے تو وضو ٹوٹ گیا بشرطیکہ حالت یہ ہو کہ اگر بندش نہ ہو تو رطوبت یہ نکلے کیونکہ اگر یہ نہ ہو اور فیصل اس زخم پر گر کر کھا کر تر ہو جاوے وہ حدت نہیں ہے تھوک کے برابر خون نکلا تو وضو ٹوٹا - الفتح - یہ استحسان ہے تو خون زائد ضرور ناقض ہے اور اگر خون مغلوب ہو تو ناقض نہیں ہے - مع - جب زنگ سرخ ہو تو خون غالب یا برابر ہو اور اگر زرد ہو تو تھوک غالب ہے - شرح الوقایہ والجمع - متضمنی کے کان سے کچھ ہو یا پیپ باز رو یا نکلے اگر بغیر درد کے نکلا تو ناقض نہیں اور اگر درد سے نکلا تو ناقض ہے - المحیط - والذخیرہ والتبیین - اگر نہانے میں ایک شخص کے کان میں پانی بھر ہوا پھر پھر کر اس کے ناک سے نکلا تو اس پر وضو نہیں ہے - المحیط - اور نصاب میں کہا کہ یہی صحیح ہے اتنا مار خانہ - لیکن اگر پیپ ہو کر نکلے تو ناقض ہوگا المنہرات - اگر سر زخم پیپ بھر کر پھول کر جب قدر تھا اس سے بڑا ہو گیا تو صحیح ہے کہ وضو نہ ٹوٹا - المحیط - امام محمد کے نزدیک ٹوٹا اور درایہ میں اسی کو مختار کہا اور ادلی اولیٰ ہے الفتح - اس پر فتویٰ ہو گا - ج - اور مسبوط شیخ الاسلام میں ہے کہ سر زخم پر درم آگیا پس اس میں کچھ ہو یا پیپ وغیرہ ظاہر ہوئی تو وضو نہ ٹوڑیگا جب تک درم سے تجاوز نہ کرے - الفتح - یہی خود پاک ہے جیسا کہ امام مصنف نے بنجیس میں اختیار کیا اور یہی صحیح ہے الزاہدی - لیکن یہی کا خروج مقدمہ سے ناقض ہے - ت - راکل و تھوک و رینٹ و

آنسو و پسینا و کف پاک ہن - ع - د - پانی زخم اور جھالوں کا اور ناف و کان و جھانی کا جبکہ کسی بیماری سے ہوا صحیح قول بر سب  
یکسان ہن - الزام ہی دالفتح دالعینی عن المجتبی - اور اسی بنا پر فقہار نے کہا کہ جبکہ آنکھ میں رمد ہو اور اس سے پانی بہے  
تو اس پر وضو واجب ہے پھر اگر برابر جاری ہو جاوے تو ہر وقت کے لیے وضو واجب ہے - اور جنس و فتاویٰ قاضیخان  
میں ہے کہ جب آنکھ میں غریب ہو جس سے پانی جاری ہو تو وضو توڑیگا کیونکہ مثل زخم کے ہے اور وہ آنسو نہیں ہے اور اگر اسکی  
مات سے زرد پانی نکل کر بہا تو وضو توڑا کیونکہ وہ سپر رقیق ہو گیا اور غریب کو یہ مین درم ہوتا ہے الفتح - اور حسن سے مروی  
ہے کہ جھالے کا پانی وضو نہیں توڑتا حلوائی رح نے کہا کہ اس میں خارش و جھپک والوں کو گنجائش ہے - اگر سوئی گھس جائے  
یا چھری لگ جائے سے خون نے چڑھ کر جمید سے زیادہ جگہ لی تو صحیح قول پر حدیث ہے کہ زانی الیہنی - اور وضو نہیں ٹوٹتا  
اگرچہ سر زخم سے زیادہ جگہ لے اظہیر یہ - اور اس جنس کے مسائل میں عدم نقض پر فتویٰ ہے محیط - وقایہ الروایہ و کثر وغیرہ  
میں ہے کہ منجملہ نواقض کے امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک اشخاصاً مباشرہً فاحشہً ہر نجاست امام محمد کے - اور معنی اسکے  
یہ کہ مرد و عورت دونوں ننگے بدن کسی حائل چیز کے بدن سے بدن ملا دیں اور مرد کا آلہ عورت کے واسطے منتشر ہو اگرچہ  
کچھ خارج ہو اور معنی نے کہا کہ ظاہر الروایہ میں یہ شرط نہیں کہ ذکر فرج سے رگڑ جاوے و لیکن حسن بن زیاد کی روایت میں  
شرط ہے اور یہی اظہر قول اسی کو شرح وقایہ میں لیا - اور قنیہ میں کہا کہ دو عورتوں کا باہم ایسا کرنا اور مرد اور طفل کا باہم  
ایسا کرنا ناقض ہے اور معراج الدرایہ میں دو مرد کا ایسا کرنا ناقض لیا - اور عالمگیریہ میں قنیہ سے نقل کیا کہ عورت کی طہارت  
ٹوٹنے میں مرد کا آلہ منتشر ہونا شرط نہیں ہے - انتہی - اور امام محمد رح کے نزدیک خالی اس مباشرت سے وضو نہیں ٹوٹتا جب  
کہ مذی وغیرہ خارج نہواور یہ قیاس ہے محیط - اور زاد و نصاب میں ہے کہ قول امام محمد رح کا صحیح ہے اور مضمرات میں ہے کہ یہی  
صحیح ہے اور یتایع میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے انا مار خانہ - اور حقائق منقورہ میں بقالی سے نقل کیا کہ ہمارے اصحاب سے روایت  
ہے کہ مباشرت فاحشہً سے وضو نہیں ٹوٹتا جب تک کوئی چیز ظاہر نہواور یہی صحیح ہے - شیخ الاسلام - مترجم کتاب ہے کہ اس مسئلہ میں قول  
امام محمد رح قیاس ہے اور قول شیخین استحسان ہے اور موافقت مجہور اسی میں ہے تو بلاشبہ احوط یہی ہے لہذا اصحاب متون نے  
اسی کو لیا ہے اور عام ابتلا و نہیں ہے تو اظہر یہ کہ فتویٰ احوط پر دیا جاوے والد تعالیٰ اعلم صحیح بنی الدرامختار - محیط میں ہے کہ متوضی  
کے بدن میں کلنی چپٹ گئی اُسے خون چوس لیا پس اگر کلنی چھوئی ہو تو وضو نہ ٹوٹتا جیسے کبھی و مجتہد کے چوسنے میں نہیں ٹوٹتا  
اور اگر کلنی بڑی ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا جیسے چونک کے چوسنے میں ٹوٹتا ہے محیط السرخسی دالفتح - ع - ت - جو خون کہ اپنی  
جگہ میں ظاہر ہو گیا اور نہیں با پس اسکو روئی سے پوچھ کر روئی پانی میں ڈال دی تو وہ پانی نجس نہوگا - الفتح - مجتبیٰ میں حسن رح  
سے روایت ہے کہ اگر طعام یا پانی متبادل کیا پھر اسی وقت ذکر دیا تو وضو نہ ٹوٹتا کیونکہ وہ پاک ہے کہ اسکا استعمال نہیں ہوا اور  
نجاست قلیل ہے تو حدیث نمونے سے نجس نہوئی - یوں ہی اگر طفل نے دودھ پیکر اسی وقت ذکر دی تو پاک ہے کہا گیا کہ یہی  
مختار ہے - حسن - اور یہی صحیح ہے معراج - و لیکن در مختار میں اسکو ناقض قرار دیا جبکہ مدد تک پہنچ جاوے اگرچہ اس میں نہ پھیرا  
اور کہا کہ نجس نجاست غلیظہً ہے اگرچہ طفل کی دودھ پیکر اسی وقت ہو اور یہی صحیح ہے کیونکہ اسکو نجاست سے مخالفت ہوئی  
چنانچہ جلی رح نے ذکر کیا ہے اور اگر کھانا پانی و دودھ مرت اپنے نلے سے لوٹ آیا ہو تو بالاتفاق ناقض وضو نہیں ہے انتہی  
مترجم کتاب ہے کہ شیخ الاسلام معنی رح نے کہا کہ قرین نص صحتا منہ بن چنانچہ نہ رین - نوچنے جانا کہ قلیل قرین دہن کو حکم مل  
ہے اور کثیر قرین حکم ظاہر ہے - مع - اور ظاہر ہے کہ قلیل تو حدیث نمونے سے حکماً نجس نہیں ہے بوجہ اسکے کہ نجاست قلیل ہے تو  
منع الغدیر میں اسی دلیل پر مسئلہ مجتبیٰ کو جو حسن رح سے مروی ہے اور طفل کو متفرع کیا اور اسی پر دوسرے مسئلہ اتفاق کی  
تفریع کی کہ قنیہ میں ہے کہ اگر بہت سے کپڑے یا سانپ جو تھ بھر میں نہ کی تو وضو نہ ٹوٹتا اذ تیسرے مسئلہ اتفاق کی تفریع

کی کہ اگر بلغم و طعام ملا ہوا تو کیا پس اگر طعام کا غلبہ ہو اور وہ اس حالت پر ہو کہ نہ ہوتا تو نہ سمجھ لیتا تو وضو ٹوٹ جائیگا اور اگر ایسے حال پر ہو کہ اگر نہ سمجھ لیتا تو اختلاف ہو اور اگر دونوں برابر ہوں تو وضو نہ ٹوٹے گا کذا فی الطہارۃ۔ قول صاحب سرخسی میں ہے کہ اگر بلغم کسی چیز طعام وغیرہ سے مخلوط ہو پس اگر طعام نہ سمجھ لیتا تو وضو ٹوٹا نہیں جاتا۔ اور یہی عینی نے ذکر کیا ہے۔ بھیشج ابن الہمام نے کہا کہ صلوٰۃ الحسن میں ہے کہ غالب کا اعتبار ہو اور اگر دونوں برابر ہوں جو برابر کا اعتبار غلبہ ہو انتہی۔ شیخ نے کہا کہ یہ ادلی ہے۔ اور لکھا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ کھانا پانی تو کیا وہ کسی آدمی کو نہشت در ہاشت لگ گئی تو وہ نماز سے منع نہیں ہے۔ حسن نے کہا کہ نہیں منع ہے جب تک فاحش نہ ہو انتہی۔ اور یہ مقتضی ہے کہ نرکی نجاست خفیفہ ہے لیکن یہ اشکال سے خالی نہیں کیونکہ کچھ خلاف و تعارض نہیں ہے بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ حکم مسئلہ اس صورت پر محمول کیا جاوے کہ کھانا و پانی اسی وقت ذکر دیا جائے کہ جب ایسی تو فاحش ہوئی تو لگمان پر غالب ہو کہ مانع جواز کی ہے۔ اس میں نجاست آگئی ہے اور فاحش نہ ہونے کی صورت میں اس سے کم ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ اصح وہی ہے جسکی تصحیح معراج الدرایہ میں ہے و اصرا علم۔ اور سوتے آدمی کے پیٹ سے جڑھ کر نہ سمجھ لیتا ہے جو رال ہے اگر زرد ہو یا بدبو ہو تو بیخ ابو نصر رحمہ کے نزدیک تو سے لاحق کی گئی ہے اور ابو الیث کے قول میں مانند بلغم کے ہے۔ الفتح۔ اور بخیر میں ہے کہ رال کسی طرح کی ہو پاک ہے اور ایسی پر فتویٰ ہے۔ الطحاوی اور اسی کو در مختار میں لیا ہے اور کہا کہ برخلاف اس پانی کے جو مردہ کے منہ سے ہے کہ وہ نجس ہے۔ اور لکھا کہ پیپ کا حکم اتد خون کے ہے یعنی پیپ اگر خون سے زائد یا برابر ہو تو ناقض وضو ہے ورنہ نہیں اور لکھا کہ ریشہ سے منہ تھوک کے ملنے کے مانند ہے یعنی اگر ریشہ سے خون یا پیپ ملا ہو تو وہی حکم ہے جو تھوک سے خون ملنے کا ہے۔ بھروا صیح ہو کہ خروج سے وضو ٹوٹنے کے مسائل تو مذکور ہوئے لیکن صرف داخل ہونے سے نقض تو دخول حشفہ ہے اور رہا قول علیہ السلام توفسأوا ما ست النار یعنی جس چیز کو آگ نے مس کیا اس سے وضو کر دو۔ رواہ مسلم تو آگ کا بٹکا کھانے سے وضو ہے لیکن یہ نسخ ہے۔ محی السنہ نے کہا کہ بحديث ابن عباس رضی اللہ عنہما کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کا دست یعنی پکا ہوا کھایا پھر نماز پڑھی اور وضو نہ کیا رواہ البخاری و مسلم۔ قول ادریون ہی حدیث سوید بن نعمان جہین ستر کھانے سے مرت کلی کی وضو وضو نہ کیا۔ لہذا رواہ البخاری۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ ہم بکری کے گوشت سے وضو کریں فرمایا کہ چاہے وضو کر اور چاہے نہ کر۔ پوچھا کہ ہم اونٹ کے گوشت سے وضو کریں فرمایا کہ ہاں اونٹ کے گوشت سے وضو کر الحدیث رواہ مسلم۔ پس حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اونٹ کے گوشت سے نسخ نہیں ثابت ہوتا ہے بلکہ حدیث جابر رضی اللہ عنہما کہ کان آخر الامور من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک وضو ما ست النار یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ باتوں میں سے آخری بات یہ تھہری کہ آپ نے وضو ترک کیا اس سے جسکو آگ نے مس کیا ہو۔ سیوطی رحمہ نے اسکو ازہار متناثرہ میں احادیث متواترہ سے شمار کیا پس یہ البتہ صحیح ہے غیر از نیکہ یہ عام ہے اور اونٹ کے گوشت سے وضو خاص ہے اور وہ قولی و مرفوع اور صحیح کی حدیث ہے اور یہ فعلی و اخبار صحابی وغیرہ صحیحین کی حدیث ہے لیکن جمہور کے نزدیک اونٹ کے گوشت سے وضو واجب نہیں ہے پس مستحب ہے کہ اس سے وضو کر لیا جاوے و اصرا علم و آخر فصل میں آدیا۔ رہا نواقض میں حالت متوضی تو اس قسم سے مباشرت فاحشہ کا ذکر ہوا اور اسی قسم سے نوم یعنی خواب ازراہ حکم شرعی کے ناقض ہے کما فی الیضی۔ بحديث علی رضی اللہ عنہ کہ بندہ چوڑکی دونوں آنکھیں میں پس جو کوئی سو جاوے وہ وضو کرے۔ رواہ ابو داؤد۔ جب آنکھ سوئی تو گرہ کھل گئی رواہ الدارمی عن معاویہ رحمہ اللہ حدیث ابن عباس کہ وضو اسیر جو کر دے سے سو یا کیونکہ جب کر دے سے لیتا تو اس کے مفصل ڈھیلے ہو گئے رواہ ترمذی و ابو داؤد۔ لہذا امام مصنف رحمہ نے نواقض میں بیان فرمایا۔ والنوم مضطجعا۔ اور وضو تو ثنی ہے نہ بندہ در حالیکہ کر دے



پر ہو۔ او متکنا۔ یا کہ دیگر ہو۔ فن یعنی ایک کو لہ پڑکھ دیکر جھکی ہو پس یہ معنی تور کا ہے یعنی ورک پر۔ جو اسرار و ایضاح میں مذکور ہے۔ النایہ۔ او مستند الی شئی لوازیل لسطح۔ یا کسی چیز سے ٹیک لگا کر ہو کہ اگر وہ چیز وہاں سے ہٹادی جاوے تو یہ شخص گر پڑے۔ فن پس ان تین ہیأت کے سواے نیند ناقض نہیں ہے۔ وقایہ۔ سونے والے کی تیرہ حالتیں ہیں نوم مضطبع و متورک و کبہ دیگر اور یہ ناقض و ضرر ہیں اور بچھے و چارزانو اور پائون پھیلائے اور معنی اور کتے کی طرح انعکاسے اور سوار و پیدل و کھڑے و رکوع و سجود میں اور یہ ناقض نہیں اور واضح ہو کہ مستند نوم باختیار طحاوی ناقض ہے چنانچہ ذکر کیا کہ اگر متوضی کسی چیز کی طرف استناد کر کے یا ہاتھوں پر ٹیک دیکر سو یا اور یہ حال ہے کہ اگر تکیہ یا ٹیک ہٹادی جاوے تو گر پڑے تو یہ حدیث ہے اسی کو امام قدوری و امام مصنف رحمہ اللہ نے اختیار کیا اور اسی کو بہت سے مشائخ نے لیا لیکن خلف نے روایت کی کہ ابو یوسف نے ابو حنیفہ سے سوال کیا کہ متوضی کسی چیز سے استناد کر کے سو گیا تو فرمایا کہ اگر اس کے دونوں چتر زمین پر مضبوط ہوں تو اس پر ضرر نہیں ہے ورنہ جیسی حالت ہو اور اسی کو عامہ مشائخ نے لیا اور یہی صحیح ہے بدائع مضطبع میں مذکور اور یہی ہر تفسیر تریہ کافی میں ہے۔ ع۔ خزائن الفتن میں بھی مختار ہے عمام بھی صحیح ہے تبیین۔ لیکن نقض و ضرر کے قول کو ابن الہمام رحمہ اللہ نے توی کہا کیونکہ مناط نقض کا حدیث ہے نہ فیند پر لیکن جبکہ فیند سے وہ مخفی ہو تو مدار حکم کا ایسی صورت پر رکھا گیا جہاں حدیث کا منہ ہے اسی واسطے کھڑے در کعبہ و ساجد کی نوم ناقض نہیں اور مضطبع کی ناقض ہے کیونکہ اس سے ڈھیلان پورا ہو جاتا ہے اور یہی اس قسم کی استناد میں پایا جاتا ہے کیونکہ اسکو خالی ٹیک روکے ہے اور ایسے انتہاء کی ڈھیل ہونے سے بڑے متعدد لگاؤ و خرچ و یلح کو مانع نہیں ہے حالانکہ کسی فوت و مانع توی پہلی خصوصاً ہمارے زمانہ میں کھانگی مقد از زائد ہوتی ہے انتہی ہفت۔ دنی العالمگیریہ۔ مضطبع باطلات ناقض ہے خواہ نماز میں ہو یا خارج ہو اور یہی حکم نوم بحالت تورک کا ہے یا میں طہ کہ کسی ایک ورک پر سو یا۔ البدائع۔ اور یوں ہی بحالت استسقاء گدی پر سونا ناقض ہے ساجد۔ اور اگر کھڑے ہوے اسطرح سو یا کہ دونوں چتر دونوں اتریوں پر شبیہ مشکب کے ہے تو اس پر ضرر نہیں ہے صحیح ہے محیط سرخی۔ ذخیرہ میں ذکر کیا کہ دونوں سرین اتریوں پر اور پیٹ رالون پر شو کے بل اوندھے کی طرح ہو تو ضرر نہ ٹوٹتا اور سواے ذخیرہ کے مذکور ہے کہ اگر چارزانو سو یا اور سرزانوں پر ہو تو ضرر نہ ٹوٹتا یہ مخالفت و خیر کے ہے ساجد۔ انول کا سر یہ کہ دونوں تلودن پر بیٹھا کہ دونوں انگوٹھے مل گئے گویا ناگین جو تڑون سے موٹھ حون کی طرح نکل میں تو اس وقت میں پورا استساک موجود اور واضح ہے نقض ہے۔ خانم۔ م۔ اور اگر مستند ایسی چیز کی طرف سو یا کہ اگر وہ ہٹالی جاوے تو گر پڑے پس اگر اسکی عقد زمین سے اونچ گئی تو بالا جماع ناقض ہے۔ تبیین۔ مریض اگر کروت سے نماز میں سو گیا تو صحیح ہے کہ اسکا ضرر نہ ٹوٹا۔ محیط و التبیین و البجر۔ اور اسی پر فتویٰ ہے النہر۔ اور امام ابو یوسف نے کہا کہ اس پر ضرر نہیں ہے یہی صحیح ہے۔ ع۔ پس حاصل یہ ہوا کہ جو نوم کہ رکاوڑاں کر کے الکل ڈھیل کر دے وہ ناقض ہے تو وہ نوم مضطبع و متورک و مستند برودہ مذکور ہے۔ لان الاضطجاع سبب لا شرخا لمفائل فلا یعری عن خروج شئی عاۃ۔ کیونکہ اضطجاع یعنی کسی پہلو پر لیٹنا سبب ہے چتر پید کے ڈھیلے ہو جانے کا تو خالی نہ ہو کسی چیز کے نکلنے سے از روہ عادت کے۔ فن۔ کیونکہ عادت سے معلوم ہوا کہ ضرر کچھ نہ کچھ ریلح بیاختہ نکل جاتے ہیں سو استساک عاۃ کا نتیقن ہے۔ اور حیات کہ عادت کی راہ سے ثابت ہو وہ ایسی ہے کہ گویا استساک نہیں ہے۔ فن۔ پس اسکو نیزہ تبیین کے قرار دیکر شرح میں حکم ہوا کہ عیند اس ہیأت کی ناقض ہے جس میں یہ عادت جاری ہو۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی چٹانہ گیا بھر اسکو اپنا ضرر ٹوٹنے میں شک ہو تو حکم دیا جائیگا کہ اسکا ضرر ٹوٹ گیا۔ عنایہ۔ والا لگا ویزیل مسکۃ البیضۃ مڑوال المقعد عن الارض۔ امتیکہ لگانا تو ایسی چیز ہے کہ بیداری کا رکاوڈ بنا ہو جو اس کے کہ عقد زمین سے اٹھ جاتی ہے۔ فن۔ تو بہرہ اولیٰ خواب میں مسک ہا لکل کھو دیا۔ و یبلغ الاشرخا فی النوم غایۃ ہذا النوع من الاستناد۔ اور بیونچہ تا ویلا بن نہ بن اپنی انتہاء درجہ کو بوجہ اس قسم کے استناد کے۔ فن۔ سند تکیہ میں سے ٹیک لگا دین اور استناد سند پر



تیک دیکھ دینا پس جب استناد ایسا ہو کہ اگر سند کو نکال دین تو وہ گر پڑے تو ایسی استناد سے استرخاء کامل و اپنی انتہا کو پہنچ جائیگا لیکن نہ گرنے سے کچھ وسم نہ کرو۔ غیر ان السند بمنعہ من السقوط۔ مرث اتنی بات ہے کہ جس چیز پر تیک چڑھ اسکو گرنے سے روکے ہو۔ وسم تم نہیں دیکھتے کہ اسکی حالت بالکل ایسی ہے جیسے زمین پر مٹھی کے نیچے زمین پر اگر زمین نیچے سے خار کر کے گرا دی جاوے تو وہ بھی گر پڑے پس جبکہ نقص و ضرر کا مناسط پورے استرخاء پر ہو تو بیان بھی نقص لازم آیا تو یہ مسئلہ اگرچہ مبسوط میں مذکور نہیں بلکہ محاذی رحم نے ذکر کیا ہے جیسا کہ نمایہ میں ہے لیکن روایت کے ساتھ مستنبط ہے لہذا فقہار میں سے اہل روایت نے اسکو اختیار کیا ہے اور یہی ادلی ہے اور اسی کو تاج الشریعہ نے یابہر الجملہ کمال استرخاء سے یہ صورت میں نیند کی توافقی و ضرور ہیں۔ بخلاف حالتہ الیقائم والقعود والركوع والسجود۔ برخلاف اسکے سونا بجائے قیام و قعود و رکوع و سجود کے۔ وسم یعنی کھڑے و بیٹھے و رکوع کی ہیأت و سجود کی ہیأت پر سونا نقص نہیں کرنا۔ فی الصلوۃ۔ خواہ نماز میں و غیر ہا ہذا صحیح۔ اور خواہ غیر نماز میں ہو یہی صحیح ہے۔ وسم یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ پس ابن شجاع کا قول صحیح ہوا کہ یہ ہیأت حالت نماز میں نقص نہیں اور غیر نماز میں نقص ہے کیونکہ ظاہر الروایۃ میں دونوں میں فرق نہیں ہے۔ لان بعض الاستساک باقی اذ لو زال لسقط فلم تیمم الاسترخاء۔ اسلئے کہ ان حالات نوم میں کچھ استساک باقی رہ گیا ہے کیونکہ اگر استساک بالکل زائل ہو جاتا تو وہ ضرر گر پڑتا اور جب کچھ باقی رہا تو استرخاء پورا نہ ہوا۔ وسم پس و ضرور نہیں ٹوٹ گیا کیونکہ نیند قائم مقام خروج کے نہوگی غایت یہ کہ اسوقت خروج ریح و غیرہ میں کچھ شک ہے اور و ضرور ہونا یقینی تھا تو شک سے یقین نہیں بنایا جائیگا۔ مع۔ قائم و قاعد کی نیند اگرچہ زمین پر یا محل میں ہو اور راکع و ساجد کی نیند اگرچہ نماز میں کسی طرح ہو و ضرور نہیں ٹوڑتی اور یہی حکم نماز سے خارج ایسی نیند کا ہے سوائے ہیأت ساجد کے کہ خارج نماز میں یہ شرط ہے کہ اپنی ہیأت مستنہ پر ہو کہ پست کو رانوں سے اٹھائے اور بازو کو پہلو سے ہٹائے ہو اور اگر یہ ہیأت نہ ہو تو و ضرور ٹوٹ جائیگا۔ الفتح والبر۔ پھر واضح ہو کہ جن صورتوں میں نیند سے و ضرور نہیں ٹوٹتا ہے تو ظاہر الروایۃ میں یہ فرق نہیں کہ متوضی بوجہ غلبہ نیند کے سو گیا ہو یا عمد سو گیا ہو بہر صورت و ضرور نہیں ٹوٹ گیا اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ پھر جو کچھ دلیل مذکور ہوئی ہے قیاس ہے لہذا امام نے فرمایا۔ والا اصل فیہ قولہ علیہ السلام لا و ضرور علی من نام قاعاً او قاعدا اور اکعاً او ساجدا انما الوضوء علی من نام مضطجعا فانہ اذا نام مضطجعا استرخت مفاصلہ۔ اور اصل اس باب میں یہ حدیث ہے کہ نیند و وضوء اسیر جو سوا کھڑے یا بیٹھے یا ہیأت رکوع یا ہیأت سجود میں۔ و ضرور تو اسی پر ہے جو مضطجع سوا کیونکہ جب وہ مضطجع سوا ہو تو اسکی جوڑ بند ڈھیلے پڑ گئے۔ وسم زلیعی نے کہا کہ یہ الفاظ غریب ہیں اور ابو داؤد و ترمذی نے ابن عباس سے روایت کی کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ سجدہ میں سو گئے حتی کہ سونے کی آواز غلیظ یا نفع میں نے سنی پھر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے گئے تو میں نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ تو سو گئے تھے فرمایا کہ و ضرور نہیں واجب ہوتا اگر آپ سر جوڑتے سو دے کیونکہ جب اسنے مضطجع کیا تو اسکی مفاصل ڈھیلے پڑ گئے۔ انتہی۔ اسکو امام احمد و طبرانی و ابن ابی شیبہ و دارقطنی و بیہقی نے روایت کیا اور اکثر روایات نے حدیث کو ضعیف اور راوی ابو خالد و الانانی زید بن عبد الرحمن پر حج کی ہے اور ابن جریر طبری رحم نے اسکو صحیح کہا اور ابو خالد کی نسبت فرمایا کہ وہ عدالت و امانت سے حدیث کو مرفوع روایت کرتا ہے یا عی نے اسکو مدعی بن ہلال عن ابی ہریرہ مرفوع کیا اور عرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کیا اور ابو خالد راوی کی نسبت یحییٰ بن عیین و احمد و نسائی نے کہا کہ مضائقہ نہیں ہے ابو حاتم نے کہا کہ حدوق ثقہ ہے۔ ابن عدی نے کہا کہ اسکی احادیث صحیح ہیں۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ سیوطی رحم نے بدور سافرو میں ابو خالد کی توثیق پر تھیس کی ہے۔ م۔ بالجہ جو بیٹے بیان کیا اگر تو اسکو نال سے دیکھے تو ترے نزدیک یہ حدیث درج حسن سے اتنی نہیں ہے اور اگر یہ صحیح نہ ہوتا

تو ہم بیان کر چکے کہ خالی نیند کچھ وضو توڑنے والی نہیں ہے بلکہ مظنہ حدث ہے تو جس نیند میں حدث کا مظنہ ہو وہ قائم مقام  
 حدث ہے یہی استدلال کافی ہے۔ معنی۔ چند حدیث میں سجدہ میں سوتے ہوئے کی تفصیلت وارد ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ ملا کہ پر  
 اسکی طاعت جسم سے نکلے تو فرماتا ہے امدیہ بلا وضو نہیں تو رکوع مثل نیام اعلیٰ ہے۔ م۔ اگر سجدہ تلاوت و سجدہ شکر میں سویا  
 تو وضو نہ ٹوٹا کیونکہ نماز و خارج نماز برابر ہے جیسا کہ تصحیح ہو چکی اور سجدہ سوہ میں بدرجہ اولیٰ نہ ٹوٹا اور اس میں جو اختلاف روایا  
 نقل کیا جاتا ہے اس کے غلط ہونے کا حکم دینا چاہیے۔ معنی۔ اگر بیٹھے سویا اور جھک جھک پڑتا ہے جس میں بسا اوقات اسکی  
 مقعد زمین سے اٹھ جاتی ہے تو حلوئی رحم نے کہا کہ ظاہر مذہب میں وضو نہیں ٹوٹتا کا ضیق خان۔ مراد اولیٰ ہے۔ انفسح  
 اگر بیٹھے سویا پھر نہ کے بل پا کر وٹ گرا کر نور اجاگ کیا تو وضو نہ ٹوٹا اور اگر سوتا پھر کر جاگا تو ٹوٹ گیا۔ البتہ میں۔ اور یہی پر  
 فتویٰ ہے کہانی انحصار۔ اور حلوئی رحم نے فرمایا کہ ظاہر مذہب اب وضو رحم یہ ہے کہ اگر مقعد زمین سے زائل ہونے سے پہلے جاگا  
 تو نہ ٹوٹا اور اگر بعد کو جاگا تو ٹوٹا۔ کہا گیا کہ یہی مستند ہے۔ انفسح۔ اور اگر چارزا تو سویا وضو نہ ٹوٹا۔ اسی طرح اگر تورک اسطرح کیا کہ  
 دونوں پانوں ایک جانب پھیلائے اور چوتھوں کو زمین پر لگایا تو نہ ٹوٹا۔ انحصار۔ نگلی پیٹھ کے جو پایہ پر سوار سویا اگر وہ ہوا  
 زمین یا چڑھاؤ پر چلا تو نہ ٹوٹا اور اگر وہ اتار پر چلا تو وضو نہ ٹوٹا محیط۔ یعنی سوار جھکے گا تو چوتھوں اسکی پیٹھ سے اٹھ جائیگے۔ م۔  
 اگر پیٹھ پر زمین یا بالان ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا۔ اگر تورک یا اسکے اندر پانوں لٹکائے سویا تو حدث ہے کا ضیق خان۔ سوئی معنہ  
 ہو گیا یعنی عہ طاری ہوا کہ عقل کاموں و بانوں میں بیوقوفی آگئی تو وضو نہ ٹوٹا البتہ۔ حلوئی رحم نے فرمایا کہ وٹ سے  
 لیٹے اونگہ جانے کا ذکر نہیں ہے اور ظاہر یہ کہ حدث نہیں کیونکہ نعم طیل ہے انفسح۔ اور ابو علی رازی و ابو علی دقاق نے  
 کہا کہ اگر اسے پاس کی عام باتیں نہ سمجھتا ہو تو حدث ہے اور اگر ایک دو کے سوا سب سمجھتا ہو تو حدث نہیں۔ انفسح۔  
 و لیکن محیط میں سمجھنے کی شرط نہیں کی بلکہ سننے پر اکتفا ہے چنانچہ کہا کہ حالت اضطرار یعنی وٹ لینے میں اگر کھنا دو چال  
 سے خالی نہیں یا خفیف ہوگا یا قلیل ہوگا اگر قلیل ہے تو حدث ہے ورنہ حدث نہیں ہے اور خفیف و قلیل میں فرق یہ کہ  
 جو اسکے پاس کیا جاتا ہے اگر اسکو سنتا ہے تو اونگہ خفیف ہے اور اگر اسپر قائم احوال منتفی ہوتے ہیں جو اسکے پاس کہیگا تو  
 قلیل ہے محیط۔ اب اسای فتویٰ شمس اللہ منقول ہے الذخیرہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سونا ناقض وضو و حدث  
 نہیں تھا بقولہ علیہ السلام تنام غیاہ و لا تنام طیبی۔ میری آنکھیں سوتی ہیں اور میرا قلب نہیں سوتا ہے۔ لاوی  
 ذخیرہ نے کہا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات سے تھا کہ آپ کا وضو و حدث کرنا لینے سے نہیں ٹوٹتا تھا اور اس میں  
 احادیث صحیحہ ہیں۔ ابن القطن رحم نے کہا کہ فقہاء نے اجماع کیا کہ نوم قلیل ناقض وضو نہیں لیکن مزی رحم نے خلاف  
 کیا ہے اور اجماع کیا کہ وٹ کی نیند ناقض وضو ہے۔ شافعی کے اقوال میں سے صحیح یہ کہ اگر مقعد کو کسی چیز سے روک کر  
 سویا تو ناقض نہیں خواہ ناز ہو یا غیر ناز ہو خواہ خواب دراز ہو یا نہ ہو۔ نووی رحم نے کہا کہ یہی جواب ہے۔ مالک رحم کے  
 مذہب میں خواب طویل قلیل وضو توڑتا ہے بلکہ خلاف اور خواب کوتاہ خفیف نہیں توڑتا یہی معروف ہے اور خفیف اگر وٹ تک  
 ہو تو وضو مستحب ہے۔ معنی۔ واضح ہو کہ جیسے نیند فطرت ہے مظنہ حدث سے حدث کے قائم مقام ہے یون ہی اغمار و جنون میں  
 اور فرق دونوں میں یہ کہ اغمار میں عقل مغلوب ہو جاتی ہے اور جنون میں عقل مسلوب ہو جاتی ہے پس یہ دونوں بھی  
 حدث ہیں لہذا امام مصنف رحم نے لواقض وضو میں شمار کیا۔ والعلیہ علی العقل بالانحاء۔ اور ناقض وضو  
 غلبہ ہو جانا عقل پر بوجہ اغمار کے۔ ف۔ مطلق اغمار کو ناقض نہیں کہا کیونکہ فتور اعضاء سے سو کہ بھی اغمار کہتے ہیں  
 بلکہ ناقض وہ اغمار کہ دماغ پر سرد و طبع کا ٹرس کے چھا جانے سے عقل مغلوب ہو جاوے۔ جب یہ منہم دفع ہو تو وہ  
 شکیات ہو جاتا ہے۔ یعنی رحم نے کہا کہ انہما علیم السلام پر اغمار جائز ہے۔ اور درمختار میں کہا کہ انہما علیم السلام کا اغمار



تو وضو بھی ٹوٹ گیا۔ الفتح۔ اگر شہر کے باہر جانور پر نفل بن مقصد کیا تو بالاتفاق وضو ٹوٹا اور اگر دشمن سے بھاگنے میں ناز میں  
ایار کیا اور مقصد کیا تو بالاتفاق ٹوٹا۔ مع۔ قول جابہ کہ دشمن سے خوف کے مانند وزندہ و کھیرہ کا بھی حکم ہو۔ م۔ اور مقصد  
تیم کو باطل کرتا ہے وضو کو باطل کرتا ہے اور غسل کی طہارت کو باطل نہیں کرتا۔ اور کہا گیا کہ غسل کے ضمن میں جو وضو کی طہا  
تھی وہ باطل ہو جاتی ہے پس اگر غسل کرنے والے نے بعد غسل کے ناز میں مقصد کیا تو ناز گئی اور اسکو جائز نہیں کہ اسکے بعد  
بغیر نئے وضو کرنے کے ناز پڑے۔ المحیط۔ اور یہی صحیح ہے۔ التاثر خانہ و کذا فی الفتح۔ یہ ظاہر اس وضو میں جو نہانے کے ضمن  
میں حاصل ہو گیا تھا بدون نیت کے اور اگر وضو کر کے غسل کیا ہو تو یہ مستقل وضو مقصد سے باطل ہو گا۔ م۔ ط۔ اگر ناز میں  
بے اعتبار حدث ہو گیا اور غسل نے پھر کر وضو کیا تا کہ باقی ناز تمام کر لے تو وہ حکماً ناز کے اندر ہو پس بعد وضو کے  
مقصد کیا تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ الفتح۔ یعنی محیط میں ہے کہ وضو ٹوٹ جائیگا۔ اور قتادہ ہی مرغینانی میں ہے کہ نہیں ٹوٹا۔ مع۔  
اور اگر قصد اخیر میں قدر تشدد کے بعد یا سبوح سو میں مقصد کیا تو وضو ٹوٹ گیا۔ کما فی المحیط۔ مع۔ اور اگر سلام کے وقت عمد  
مقصد کیا تو وضو کیا ناز نہیں۔ کما فی الشرح البالیہ اور یہ مفید ہے کہ اگر عمدہ نہ ہو تو ناز بھی باطل ہوگی۔ م۔ اور اگر اس حالت میں امام نے  
مقصد کیا پھر قوم نے مقصد کیا تو امام کا وضو گیا اور مقتدیوں کا نہیں کیونکہ امام کے نعرے سے مقتدین ناز سے باہر ہو گئے تھے  
بر خلاف اسکے اگر امام نے سلام پھیرا بعد کو مقتدیوں نے مقصد کیا تو مقتدیوں کا وضو باطل ہوا اور خلاصہ میں کہا کہ اصح یہ کہ  
مقتدیوں کا وضو نہیں باطل ہوا۔ الفتح۔ اگر ناز میں حدث ہوا اور پھر کر بنا کر کرنے کو وضو کیا دیکھیں مسیح کرنا سر یا موزہ کا بھول  
گیا پھر ناز شروع کر کے مقصد کیا تو وضو نہیں ٹوٹا کیونکہ بغیر اس طہارت کے ناز پڑھنے سے ناز باطل ہوئی تو مقصد ناز کے  
باہر ہوا جو ناقض وضو نہیں اور اگر ناز شروع کرنے سے پہلے مقصد کیا تو وضو ٹوٹ گیا۔ کما فی الدر۔ بالجملہ بوجہ حدیث کے ہم  
قیاس ترک کرنے اور کتنے میں کہ مقصد بشرائط مذکورہ نافض وضو ہے۔ والقیاس اتہا لا تنقض۔ اور قیاس یہ ہے کہ مقصد  
نافض ہو۔ وہ قول الشافعی۔ اور یہی قیاسی قول امام شافعی رحمہ کا ہے۔ فن۔ اور یہی قول امام مالک و احمد و ابو ثور و  
داؤد کا اور حضرت ابن مسعود و جابر رضی اللہ عنہما سے اور وہ وقاصم و سید بن اسیب و ابو بکر بن عبد الرحمن و خارج بن زید و کل  
وسلمان بن بشار سے مروی ہے۔ لانیس بخارج بحسب و لہذا لم یکن حدثنی صلوٰۃ النجاستۃ و سجدة التلاوة و خارج  
الصلوٰۃ۔ کیونکہ یہ شریعتی مقصد کوئی نہیں نکلنے والی چیز نہیں ہے جو ناقض ہوئی ہے اور اسی واسطے یہ مقصد ناز جائزہ میں اور  
سجدة کلاوت میں اور ناز سے باہر حدث نہیں ہوا۔ فن۔ اگر خارج بحسب ہوتا تو ہر صورت میں حدث ہوتا۔ و لہذا قولہ  
علیہ السلام لا من ضحک منکم مقصدہ علیہ الصلوٰۃ و الصلوٰۃ جمیعاً۔ اور ہماری حجت یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم نے لوگوں کو خبردار کیا کہ جو شخص تم میں سے مقصد سے ہنسنا تو وہ وضو و ناز و دونوں کو اعادہ کرے۔ فن حدیث  
مقصد کو نیچے لکھا ہے رضی اللہ عنہم نے مرفوع روایت کیا اور طبرانی رحمہ نے ابو العالیہ رحمہ سے روایت کی کہ ابو موسیٰ اشعری نے  
نے کہا کہ اس درمیان میں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ناز پڑھتے تھے کہ ایک شخص آیا اور مسجد کے گڑھے میں گر پڑا  
اور اسکی آنکھوں میں صفت نظر کی بیماری تھی تو ناز میں بہت لوگ ہنس پڑے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان  
لوگوں کو جو ہنسے تھے وضو و ناز اعادہ کرنے کا حکم دیا۔ بہت ہی نے اسکو خلافات میں ذکر کر کے اسطرح مطول کیا کہ جامع  
تقا نے اسکو ابو العالیہ سے مرسل روایت کیا ہے۔ مع۔ یہ حدیث سند و مرسل دونوں طرح مردی ہے اور جامع اہل حدیث  
نے اسکے مرسل استناد کے صحیح ہونے کا اقرار کیا ہے اور مدار مرسل کا ابو العالیہ ہے اگرچہ اسکو حسن بصری و ابراہیم نخعی و غیر  
نے بھی روایت کیا مگر ان سب نے ابو العالیہ سے سنا ہے پھر جب مرسل صحیح ہوئی اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے تو  
ضرور ہم کو کہنا چاہیے کہ وضو ٹوٹ گیا اور ابو العالیہ ثقافت تابعین سے ہیں اور سند یہ حدیث کئی صحابہ رضی اللہ عنہ سے

مروی ہر از سجدہ اسلم اسناد جو ابن عدی نے کامل میں یقین بن الولید کے طریق سے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ اور یقین صدقہ  
 بن اوزاعہ کی حج بیان دفع ہر کیونکہ بقیہ رحم نے وفات کہا کہ ہم سے عمر بن قیس نے حدیث بیان کی۔ سن۔ اور عجب کہ  
 ابن الجوزی نے تحقیق میں امام احمد سے نقل کیا کہ مرسل و حدیث ضعیف کو قیاس پر مقدم کرنے میں حالانکہ بیان نوی مرسل  
 کو مستند بھی جدید ترک کر کے قیاس کو یا اور امام مالک کے نزدیک بھی مرسل حجت ہے۔ انوں اور بیان تو مستند یقین بن الولید حجت  
 ہے اور یہ حج مسلم کے راویوں میں سے صدول ہے۔ پیشی رحمہ اللہ نے شافعی رحمہ اللہ سے۔ روایت کی کہ اگر ناز میں مقعدہ  
 کی حدیث صحیح ہو جاوے تو میرا ہی قول ہے ابن الجوزی رحمہ اللہ نے کہا کہ امام احمد نے کہا کہ مقعدہ میں کوئی حدیث صحیح نہیں  
 ہے۔ وہی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس میں کوئی خبر ثابت نہیں ہے۔ بن کثاہون کہ شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ مرسل اگر کسی وجہ سے  
 مستند روایت ہو تو اس کے موافق کیا جاوے اور یہ حدیث مرسل و مستند دو طریق سے ثابت ہوئی تو شافعیہ کا یہی قول ہونا چاہیے  
 ابن حزم نے کہا کہ شافعیہ و مالکیہ پر بھی لازم ہے کیونکہ شدت نوازش سے وہ عدد مر اسبیل سے خارج ہے۔ بن کثاہون کہ  
 خلافہ پر بھی لازم کیونکہ وہ تو خالی مرسل سے اجتناب کرنے میں مع۔ بالجملہ حدیث حجت ہے۔ و مثلاً ترک القیاس  
 اور ایسی نص کے ہوتے ہوئے قیاس ترک کیا جائیگا۔ فن۔ کیونکہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس نہیں جائز ہے پس نص  
 کو لیا گیا لیکن چونکہ اس نص میں قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے اور نہ کوئی علت ظاہر ہوتی ہے تو ایسے نص کو جان وارد ہر وہ  
 رکھنا چاہیے۔ و الاثر و رد فی صلوۃ مطلقہ۔ اور یہ نص وارد ہوتی ہے صلوۃ مطلقہ میں۔ فن۔ یعنی ناز مع رکوع  
 و سجود والی میں جو کہ کامل ناز ہے۔ فیتقصر علیہا۔ پس ایسی ہی مطلقہ ناز پر اقتضار کیا جائیگا۔ فن۔ پس حکم کو سوائے اسکے ناز  
 جائزہ و سجدہ تلاوت و ناز و ظل و ناز ناز کی طرف متعدی نہیں کر سکتے۔ اور حاصل جواب شافعی رحمہ اللہ کے قیاس کا یہ ہے کہ ان  
 قیاس ہمارے نزدیک بھی یہی ہے کہ مقعدہ <sup>نہیں</sup> نص نہ ہو لیکن ہم نے ایک نص معروف جسکی اسناد مرسل صحیح و مستند حسن حجت و بالی  
 تو غلط قیاس جس مورد میں پانی اور وہ صلوۃ مطلقہ ہے اس مورد تک ہم نے قیاس ترک کیا اور باقی میں ہمارے نزدیک  
 بھی حکم بالقیاس ہے خبر ازینکہ تم نے اس نص کو ترک کر کے دہان بھی قیاس برعل کیا۔ پھر واضح ہو کہ اس میں کچھ شبہ نہیں  
 راحوط ہمارا مذہب ہے کیونکہ جسے ناز کو تکمیل کے ساتھ ادا کیا اور مقعدہ ایسی چیز ہے کہ خارج ناز اگرچہ ناقص و ضرور نہیں لیکن  
 حق آثار و حدیث میں اسکی مذمت و اس سے مانفت وارد ہے۔ و المقعدہ مایکون مسموعا لہ و نجیرانہ و الضحک مایکون  
 مسموعا لہ و ن جیرانہ و موعلی ماقیل لفسد الصلوۃ و ون الوضوء۔ اور مقعدہ وہ ہے جو آدمی کو خود سنائی دے  
 اور اسکے پاس والوں کو بھی سنائی دے۔ اور ضحک وہ کہ خود اسکو سنائی دے اور پاس والوں کو نہ سنائی دے اور ضحک بنا براس قول  
 کے جو کہا گیا ہے ناز کو فاسد کرتا ہے وضوء کو نہیں۔ فن۔ اور سہم کچھ بھی مستند نہیں ہے اور طبرانی و ابویعلی و دیگر مفسرین نے حدیث جابر رضی  
 روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی ناز پڑھانے آئے تھے پس ناز میں قسم فرمایا تو جب پھرے تو آپ نے قسم کو پوچھا گیا  
 آپ نے کہا کہ میکائیل و ہر روایت طبرانی و ترمذی و بیہقی و غیرہ کے گذرا اور اسکے بازو پر غبار تھا میرے موجد میں نہ تھا تو میں نے  
 قسم کیا الحدیث۔ پھر مقعدہ فوہا عھا مویا جو لے سے بریا چوک کر جو برابر جو خواہ دانت کھلیں یا نہ کھلیں اور نیم کو بھی توڑتا ہے  
 ت۔ اب رہا پاک چیز کا بدن سے نکلنا اور اخراج وغیرہ کا بیان تو امام مصنف رحمہ اللہ نے کیا۔ و العاۃ یرجی عن الہ برفاقتہ  
 وہ کثیرا و تعدد کے اندر سے نکلنا ہے وہ وضوء توڑتا ہے۔ فن۔ جیسے ریح و ککریون کا نکلنا ناقص ہے۔ ت۔ کثیرا جب  
 دیر سے لکے تو حدیث ہے اور اگر عورت کی ترح سے یا مرد کے ذکر سے نکلے تو بھی اور ککریون کا نکلنا بھی حدیث ہے۔ فناوی  
 قاضیخان۔ کثیرا جو سر زخم سے گرا ناقص نہیں محیط۔ اور عرق مدنی جسکو رشتہ کہنے میں یعنی شرماء تو وہ بزرگ کثرت کے ہے  
 پس اگر اس سے پانی بے توناقص وضوء ہے۔ الظہیرۃ۔ فان خرجت من راس الجحج۔ اور اگر کثیرا سر زخم سے نکلا



فت یعنی سوارے دبر کے کین سے نکلا۔ اوسط اللحم منہ لا ینقض۔ یا زخم سے گوشت گرے تو یہ کوئی ناقض نہیں ہے۔  
 والمراد بالعبادة الدودة۔ دابہ سے مراد کبیرا ہے۔ وبذلک ان النجس ما علیہا۔ اور یہ حکم ضرورہ توڑنے کا اس جہت سے  
 کہ نجس تو اسی قدر ہے جو کبیر سے ہے۔ فت کیونکہ خود کبیرا نجس نہیں ہے پس جو اس پر لگا دی نجس نہ کہ گیا۔ وذلک لعل۔ اور  
 یہ نجاست بہت قلیل ہے۔ فت لیکن سبیلین میں قلیل دکنہ سب ناقض ہوتی ہے جب خروج ہو اور غیر سبیلین میں اس قدر کہ  
 سیلان متحقق ہو لہذا دونوں میں فرق ہوا۔ و جو حدث فی السبیلین۔ امدودہ حدث تھما سبیلین میں۔ فت چنانچہ  
 دبر سے دابہ نکلنے میں نقص کا حکم دیا اور سبیلین مقام پچانہ و پشاب و دونوں ہی تو فرج عورت و ذکر مرد سے بھی ناقض ہے چنانچہ  
 افاضیخان سے مصرح نڈرا۔ وون غیر ہما فاشبہ الحشاء والنفسار۔ اور غیر سبیلین میں یہ حدث نہ تھما تو مشابہ ہو گیا  
 وکاروبائی کی پھسکار کے۔ فت یعنی سبیلین میں گویا بانی کی پھسکار اور ناقض ہے اور غیر سبیلین میں گویا دکار و دوا  
 اگر کہا جاوے کہ غیر سبیلین میں قلیل سے خروج متحقق نہیں ہوتا ہے اور جب نکلنا تم نے مان لیا تو وہ حدث اند سبیلین  
 جواب یہ کہ خروج جو مدار حکم ہے یعنی سیلان وہ نہیں پایا گیا تو یہ خروج یعنی ظهور ہوا تو حدث نہیں ہو گا۔ المداو عن الکافی  
 اگر دبر کے بافرج ذکر کے نکلے کبیرے کو پانی میں ڈال دیا تو پانی پاک نہیں رہا اور اگر زخم کے کبیرے یا زخم کے گڑے گوشت  
 کو پانی میں ڈالا تو پاک رہا اس سے طہارت جائز ہے۔ م۔ امام ترمذی رحم نے ذکر کیا کہ کبیرم نے فرمایا کہ اختلاف ہے  
 ریح خود نجس ہے یا نجاست پر مرد سے نجس ہوتی ہے اور نتیجہ خلاف اس صورت میں کہ بیگناہ یا بجا نہ پہنے ہو اور اس وقت  
 ریح خارج ہوئی انما یہ۔ امام مصنف رحم کے نزدیک خود پاک ہے۔ مگر مقعد میں نجاست کی مجاورت سے نجس ہوتی  
 تو دبر کی ریح سے نقص ہے۔ بخلاف الریح الخارجة من القبل والذکر لانهما لا یثبث عن محل النجاست۔  
 بخلاف اس ریح کے جو عورت کی فرج و مرد کے ذکر سے نکلے کہ وہ نجس نہیں کیونکہ وہ محل نجاست سے نہیں اٹھتی ہے۔  
 فت پس ریح فرج و ریح ذکر ناقض نہیں ہے فی الجہرہ ہوا صحیح۔ پس محل نجاست تو دبر ہے اور فرج میں دبر سے آنے کی  
 راہ نہیں ہے۔ حتی لو كانت المرأة مفضاة لستحب لها الوضوء لاحتمال خروجها من الدبر۔ حتی کہ اگر ایک عورت  
 مفضاة ہو یعنی کسی بہت سے اسکی فرج و مقعد کے درمیان کی جھلی چٹکر درمیان میں راہ ہو گئی ہو تو ایسی عورت کی جب  
 فرج سے ریح نکلے تو اسکو وضوء کرنا مستحب ہے کیونکہ احتمال ہے کہ ریح اس کے دبر سے نکلے ہو۔ فت اور واجب اس لیے  
 نہیں کہ یقین نہیں ہے اور وضوء کا ہونا متیقن ہے تو ثبوت جانے کا حکم بھی یقین پیل سے ہو سکتا ہے نہ غالی احتمال سے۔  
 فرج۔ اگر عورت مفضاة کو اس کے خاوند نے تین طلاق وین بھر چاہا کہ حلالہ کے بعد نکاح کرے اس عورت نے دوسرے  
 شوہر سے نکاح کیا اور دوسرے شوہر نے اس سے ذمہ لیا تو یہ شوہر اول پر حلال نہوگی جب تک کہ حل نہ رہا دوسرے  
 کیونکہ احتمال ہے کہ شاید وہی اس عورت کے دبر میں واقع ہوئی ہو نہ فرج میں کذا فی نوامد الطیور یہ۔ ع۔ جب یہ احتمال ہے  
 تو ایسی عورت سے اس کے شوہر کو جماع کرنا حرام ہے اور قاضیخان میں کہا کہ اگر اس صورت میں حلال ہے کہ بدون تعدی  
 کے اسکی فرج میں جماع ممکن ہو۔ الفتح۔ فروع۔ دیگر وضوء حدث میں شک ہوا اور پہلے دونوں میں ایک کا یقین تھا تو پہلی  
 رہے مگر اگر دوسرے کی تائید ہو جاوے چنانچہ امام محمد رحم سے روایت ہے کہ متوضی کو اپنا یا سخا نہ جانا معلوم ہوا اور قبل  
 نکلنے کے فضاے حاجت میں شک ہوا تو اس پر وضوء واجب ہے۔ اگر وضوء کے واسطے مع برتن بیٹھنے کا علم ہے اور محل قیام  
 کے اسکو پورے کرنے میں شک ہوا تو اس پر وضوء نہیں ہے۔ اگر ذکر سے بستی چیز میں یوں شک ہوا کہ پانی ہے یا پشاب ہے  
 پس اگر پانی کے استعمال کا زمانہ قریب تھا یا بار بار ایسا ہوا تو رہنے دے ورنہ وضوء کا اعادہ کرے بزعلات اسکے  
 اگر کسی ایک پر اسکا گمان غالب ہو تو وہی رکھے۔ اگر یقین ہو کہ متوضی کوئی عضو دھونا چھوڑ گیا ہے اور اس میں شک ہے کہ



وہ کون عضو ہو تو مجموع نوازل کے موافق بایان پانوں دھودے کہ وہی آخری محل ہر افق۔ اور اگر شک ہو کہ پانی خمس تو نہیں ہوا یا کپڑے کی طہارت میں یا جہر و کو طلاق تو نہیں ہوئی یا ملک یا عہد می یا نظام آزاد تو نہیں ہوا تو اس شک کا کچھ غما نہیں ہر کمانی اندر من الاشباہ غرض کہ شک و احتمال سے شین کا زوال نہیں ہوتا ہر۔ عالمگیر۔ جو شخص و ضرور ہر ہوا اور حدت کا شک کرے تو ضرور ہر ہوا اگر حدت ہر ہوا اور طہارت میں شک کرے تو حدت ہر ہوا اور بیان تعری نہیں جائز ہر، خلاصہ۔ فان تشتت نقطۃ۔ اگر چھالے کا پوست اتارا۔ فقال منها مار او صمد او غیرہ۔ سو یہ نکلا اس سے پانی یا زرد پانی یا سوا سے اس کے۔ ان سال عن راس الحج نقض۔ پس اگر سر زخم سے یہ نکلا ہو تو ضرور ٹوڑا۔ فت۔ کیونکہ زخم سے خروج سیلان یا گیا۔ وان لم یسل لا ینقض۔ اور اگر نہیں بہا تو ناقض نہوگا۔ وقال زفر ینقض فی الوحمین اور زفر دم نے کہا کہ دونوں صورتوں میں ناقض و ضرور ہر۔ فت۔ خواہ لکل کر سر زخم سے ہے یا نہ ہے۔ وقال الشافعی لا ینقض فی الوحمین۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ دونوں صورتوں میں ناقض نہوگا۔ فت۔ خواہ ہے یا نہ ہے۔ وہی مسالۃ الخراج من غیر السبیلین۔ اور یہ مسئلہ تو خارج از غیر سبیلین کی فرع ہر۔ فت۔ پس شافعی رحم تو خارج از غیر سبیلین کو ناقض ہی نہیں کہنے تو ان کے نزدیک خواہ ہے یا نہ ہے سب صورت میں ناقض نہیں ہر خواہ خمس ہو یا نہ ہو۔ اور زفر دم اگرچہ خارج جس از غیر سبیلین کو ناقض کہنے میں لیکن سیلان کی شرط نہیں کرنے چنانچہ گذرا۔ بقولہ وکذا لا یشرط سیلان اعتباراً بالخروج المستاء۔ یعنی جبے سبیلین میں خروج معتبر سیلان شرط نہیں اسی طرح غیر سبیلین سے جس نکلنے میں خروج معتبر سیلان شرط نہیں ہر تو چھالے سے پانی یا زرد آب یا کچھ ہو نکلنے میں جب صرف خروج شرط ہر سیلان ضرور نہیں تو دونوں صورتوں میں وضو، لوٹ گیا اور ہمارے نزدیک سبیلین میں نجاست اپنی جگہ سے قتل ہو کر خارج ہو کر مخرج پر ظاہر ہوئی بخلاف غیر سبیلین کے کہ وہاں جب اپنی جگہ سے ہے تو خروج اپنی جگہ سے ظاہر ہو تو سیلان ضرور ہر پس اس مسئلہ میں چھالہ جان سے چھوٹا ہو اگر سر زخم پر چرچہ کر پانی یا زرد آب و حلا کا تو ناقض ہر ورنہ ناقض نہیں ہر۔ فافہم۔ اور امام ابو حنیفہ سے روایت کیا جاتا ہے کہ اگر چھالے سے خالی پانی نکلا تو ناقض نہیں اگرچہ سیلان ہو۔ یہ روایت ظاہر صحیح نہیں کیونکہ یہ اس بنا پر ہے کہ یہ پانی خمس نہیں ہر اور یہ خلاف تحقیق ہر۔ ویدہ الخجہ منجستہ۔ اور یہ سب یعنی پانی و پب و کچھ ہو و غیرہ خمس میں۔ لان الدم ینضج فیصیر قحاً ثم یزداد نضجاً فیصیر صلباً ثم یصیر ماء۔ کیونکہ خون فاسد بکتا ہر پس کچھ ہو جاتا ہے پھر زیادہ بکتا ہر تو پب ہو جاتا ہر پھر وہ رقیق ہو کر پانی ہو جاتا ہر۔ فت۔ پس خمس میں بغیر اسے طریقہ سے نہوا کا پاک ہو جاوے مثلاً گو بر کی راکھ ہو تو وہ خمس ہی رہا پس خروج خمس سے نقض ہوا۔ ہذا اذا قشر ما فخرج بنفسہ۔ حکم نقض اس صورت میں ہر کہ چھالے کو قشر کیا تو مواد خمس خود بخود نکلا ہر۔ واما اذا عصر ما فخرج بعصرہ فلا ینقض لانه مخرج وکیس بخارج واندرا علم۔ اور اگر خود نہ نکلا بلکہ جب اس چھالے یا قرحہ کو دبا کر پھوڑا پس اس کے پھوڑنے سے مواد نکلا تو وہ وضو نہیں توڑیگا کیونکہ وہ خارج نہیں بلکہ خارج کیا گیا ہر واندرا علم۔ فت۔ حاصل یہ کہ ناقض وضو تو خروج نجاست ہر اور غیر سبیلین میں خروج کے معنی اپنی جگہ سے سیلان ہر پس جب قرحہ سے نجاست نے سیلان نہ کیا تو وہ خارج ناقض نہیں پھر اگر خود متوضی نے اخراج کیا تو اس صورت میں آیا نقض وضو ہوگا یا نہیں تو امام مصنف رحم نے فرمایا کہ حکم خروج میں نقض نہوگا کیونکہ مواد اخراج سے مخرج ہو یعنی نکالا گیا اور خارج نہوا یعنی خود نکلنے والا نہوا از معتبر نقض میں خارج نہیں ہر نہ مخرج خمس۔ واندرا تعالیٰ اعلم۔ اور علامہ انزاسی امیر کاتب اتقانی رحم نے اپنی شرح غایۃ البیان میں کہا کہ قرحہ کی خلاصہ میں ہر کہ پھوڑ کر نکالنے کی صورت میں ہی نقض وضو ہر اور ہمارے بعض مشائخ اسی پر ہیں اور یہی میرے نزدیک بھی مختار ہے کیونکہ احتیاط اسی میں ہر اگرچہ لوگوں کے حق میں آسانی کا قول تو وہی ہر جو امام مصنف رحم نے ذکر کیا اور

استحقاق اسکی میری طرف سے یہ کہ اخراج کو خروج لازم ہو تو لزوم یعنی اخراج کے ساتھ لازم یعنی خروج بھی متحقق ہوگا۔ اور شایع اکل رحم نے آپس پر اعتراض کیا کہ اخراج کچھ مخصوص عاید نہیں ہر اگرچہ اخراج مستلزم خروج ہو تو خروج کا ثبوت اخراج کے ساتھ غیر تعہدی ہو تو اسکا کچھ اعتبار نہ ہوگا انتہی اور طحاوی نے بھی جواب دیا کہ احتیاطاً مد باب عبادت ہی ہو کہ اسے خروج کا اعتبار کیا جاوے اور امام شری کے جامع میں ہو کہ اگر قرعہ پڑا اور پھوڑنے سے خون نکلا تو وضو ٹوٹ گیا اور یہ حدیث عمدہ ہو جیسے قصد و حجامت اور کافی میں ہو کہ اصح یہ کہ تخرج بھی ناقض ہر انتہی۔ اور شیخ ابن الہمام رحم نے بھی غایۃ البیان کی تائید کی کہ اخراج و عدم اخراج کی کوئی تاثیر اس حکم میں ظاہر نہیں ہوتی بلکہ نقض وضو تو نہیں کے نکلنے پر ہوا دیکھتے جیسے خروج سے متحقق ہونا ہر دیکھتے اخراج سے تو مانند قصد کے ہو گیا انتہی اور نویر میں اسی کی نصیحت کی کہ جو جس خارج ہو یا خارج کجاوے دونوں برابر ہیں انتہی۔ قال المترجم تحقیق اس مقام پر یہ ہو کہ مدار نقض کا خروج نہیں ہو ہر دو لیکن نہیں وہ کہ جسکو شایع نے اعتبار فرمایا اور یہ فریبیلین میں دبی ہر سیلان کرے خواہ بالفعل یا بقوت اور حسین یہ صفت نہ وہ شرعاً نہیں ہر اگرچہ نعت و حرمت میں اسکو نہیں کہا جاوے پس اس مسئلہ میں انجام کو کلام اس میں ہو کہ جس قرعہ کے مواد کو سیلان نہیں اور نہ فوت ہو تو متوضی کی اپنی فوت و کیر سیلان کرنے سے اس میں صفت نجاست کی شرعاً مغیر ہو جائیگی یا نہیں۔ اور قیاس قصد و حجامت پر عمل تامل ہو کیونکہ یہ حدیث عمدہ اسی وقت ہوگا کہ نشتر دوا آنے سے خروج خون ساکی کا ہوا ہوا اگرچہ نشتر دوا یا اور خون کا سیلان نہ ہو تو نقض نہیں ہوگا اگر یہ مراد ہو کہ خود اس مقام نشتر کو پھوڑا جس کا خون کا سیلان ہوا تو یہی میں مسئلہ مذکور ہو کہ یہ سیلان شرعاً اس خون کے نہیں ہونے کے حکم کو کافی ہر یا نہیں جیسے قرعہ پھیل اگرچہ جس عرق ہو تو شرعی نہیں یا جیسے خن غیر سائل کو پھوڑا تو وہ اگرچہ خون ہر لیکن شرعاً نہیں ہے۔ اور بعض ائمہ فقہاء نے سیلان کا اعتبار کیا ہر نہ اسلحہ کا یعنی سیلان کر دینے کا اور یہ میں سے شیخ ابن الہمام کے قول کا صفت ظاہر ہو کہ اخراج کی تاثیر نہیں بلکہ مدار خروج نہیں ہر تھادہ پایا گیا میں کتابوں کہ ان اعتبار تو بیشک خروج نہیں کا ہر کچھ شرعی نہ تہو ہر اور وہ اسوقت ہوگا کہ نجاست خود سیلان کرے اب کلام اس میں کہ متوضی جب اپنی فوت سے سیلان کرادے تو کیا اسکا اعتبار ہو پس سیلان تو پایا گیا لیکن یہ سیلان کیا شرع نے نہاست ہونے کا حکم دینے میں اعتبار کیا یا نہیں تو امام مصنف رحم نے کہا کہ نہیں اور یہی قیاس کا اختیار ہر اس واسطے کہ نہاست و طہارت کسی چیز کی اپنی طرف سے بدون نص کے مخدوش ہر آیات میں دیکھتے کہ امام شافعی و مالک و احمد و ایک جماعت ائمہ فقہاء تو خود ردان خون کو بھی ناقض نہیں سمجھتے کہ جن بوجہ اس کے کہ اُن کے نزدیک اجتہاد میں نص نہیں ملتی ہر پس مدار نجاست شرعیہ کا حکم لگانے میں نص شایع پر ہوا دیکھتے کوئی نص ایسی نہیں پائی کہ جس سے بلکہ طوم ہو کہ خود سیلان کر دینے سے بھی شرع میں خارج نہیں کا حکم ہو جاتا ہو صدر الشریعہ اصغر رحم نے شرح وقایہ میں کہا کہ سائل اس واسطے کہا کہ جب مخرج سے متجاوز نہ ہو تو ہمارے نزدیک ناقض نہیں ہر اور زفر رحم کے نزدیک ناقض ہر اور اسی طرح اگر قرعہ پھوڑا تب اس نے حجاز کیا اور نہ اس حالت پر کہ اگر نہ پھوڑا تو وہ نہاست نہ کرنا تو بھی ناقض نہیں۔ اسی طرح اگر دانتوں سے کوئی چیز دہائی یا زمین خول کیا یا ناک میں انگلی ڈالی پس انگلی بزخون کا اگر دیکھا جائے یا اسے ناک سے نکال دیا یا ناک جھاڑ کر خون نکالنا عمدہ حدیث ہو تو کیوں نہیں کہا جاوے کہ اعتبار نجاست شرعیہ میں خود سیلان کا ہر مگر آنکہ کوئی دلیل قائم ہو جان اگر یہ حکم احتیاط کی راہ سے ہو تو معاف نہیں ہر اور شیخ الاسلام نے کہا کہ مجموع النوازل میں ہو کہ قرعہ جب پھوڑا گیا پس اس سے بہت خون نکلا دیکھیں ایسی حالت پر تھا کہ اگر نہ پھوڑا جاتا تو نہ نکلتا تو وہ وضو نہیں توڑیگا اور یہی عام ہر جب سوئی یا کانا جو نکلا اور خون نکلا دیکھیں سیلان نہیں ہوا۔ ذخیرہ میں کہا

کہ اس حکم میں نظر ہر اور کہا کہ اس جنس کے مسائل میں فتویٰ یہ کہ وضو نہ ٹوٹ جائیگا۔ انتہی۔ اور امام مصنف رحمہ کے شاگرد  
شمس المائتہ کروری نے اس مسئلہ میں احتیاطاً تفسیر وضو اختیار کیا ہے چنانچہ عالمگیری میں ہے کہ اگر ترہ سے خون نکلا جو رو  
سے اور اگر نچوڑا نہ جاتا تو نہ نکلنا تو بقول مختار تفسیر وضو ہے۔ گدائی ابو جبر کروری۔ اور یہی ایشہ ہے۔ اقصیہ۔ اور یہی ابو جبر  
ہے۔ شرح المنیہ طبعی۔ فت۔ بیان بعض نوافض دیگر ائمہ کے نزدیک ہیں جو ہمارے اصحاب کے نزدیک نوافض نہیں۔ اور  
وقایہ میں ہے کہ چھونا عورت کا اور ذکر کا ہمارے نزدیک نوافض نہیں ہے اگر سچے ذکر کے شرعاً آگے کی کس جاد سے تو  
عورت و مرد دونوں کو شامل ہے لیکن معروف نص جو شافعی رحمہ وغیرہ نے پیش کی اس میں بلفظ ذکر ہے۔ اور مبنی رحمہ نے اس  
مسئلہ میں بہت توضیح کی اور انتخاب یہ کہ مس الذکر سے وضو نہ ٹوٹتا ہمارا مذہب ہے موافق ہے بقول حضرت عمر رضی اللہ عنہ  
بن مسعود ابن عباس و عمار بن یاسر و زید بن ثابت و خدیجہ بن الیمان و عمران بن حصین و ابوالدرداء و سعد بن ابی وقاص  
رضی اللہ عنہم یونہی ابن عبد البر نے نقل کیا اور تابعین سے بقول حسن بصری و سعید بن المسیب سے اور فقہاء میں شافعیان  
توری سے۔ اور طحاوی رحمہ نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے کوئی معلوم نہیں جو جس نے مس الذکر سے  
وضو واجب ہونے کا فتویٰ دیا جو سوا سے عبد الرحمن بن عمر رضی اللہ عنہ کے اور امام مالک و شافعی و احمد نے اختلاف  
شرائط کے ساتھ مس الذکر سے وضو واجب کیا اور حجت انکی حدیث بسره بنت صفوان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
نے فرمایا کہ من مس ذکرہ فلیتوضأ۔ یعنی جو اپنا ذکر چھوئے وہ وضو کرے۔ رواہ احمد و ابوداؤد و النسائی و ابن ماجہ و الترمذی  
و صحیح اور بیہقی نے کہا کہ بہر حال یہ حدیث بشرط بخاری ہے۔ یعنی رحمہ نے اس پر حرج کی کہ یحییٰ بن یسین نے کہا کہ میں حدیث میں  
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہوئیں ایک حدیث مس الذکر دوم بدون دلی کے نکاح نہو تا سوم ہر مسکر حرام ہے  
اور یہ جو بعض اہل عصر نے کہا کہ یہ قول یحییٰ بن یسین سے ثابت نہیں تو بلا دلیل تعصب ہے اور ابن الجوزی رحمہ کا قول صرف  
نفی ہے کوئی دلیل ثبت نہیں ہے اور بخاری رحمہ نے جو اسکو اس باب میں صرح شی کیا تو مراد یہ کہ دیگر روایات سے بہتر ہے اور  
اور اگر ہم تسلیم کریں کہ صحیح ہے تو آگے ایسی ہی صحیح حدیث حلق بن علی کی اسکے معارض ہے تو توفیق کے لیے ہم نے کہا کہ مراد  
مس الذکر سے پیشاب ہے یا وضو سے مراد دھونا۔ اور طحاوی نے کہا کہ رجحہ رحمہ نے کہا کہ اگر میں اپنا ہاتھ خون یا حیض میں  
رکھوں تو میرا وضو نہ ٹوٹے تو پھر مس الذکر تو آسان ہے تاویل شیخ ابن العلام رحمہ نے جواب دیا کہ مس الذکر کناہ حدیث  
ہے کیونکہ اکثر اس سے مذی وغیرہ نکل تہے سے نفقہ وضو ہے۔ اور ترجمہ کے نزدیک اسے وہی ہے کہ کناہ مساس ذکر سے  
مباشرت ہو یا وضو سے مراد دھونا کیونکہ طبرانی نے عجم کبیر میں حدیث طلح بن علی مرفوع روایت کی کہ من مس ذکرہ فلیتوضأ  
اور یہ روایت اگر جہ معلول ہے مگر مذکورہ بالا اسانید سے سکوت حاصل ہے لیکن طلح بن علی رضی اللہ عنہ سے دوسری  
روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ آدمی نے نازین اپنا ذکر چھو تو فرمایا کہ ہل جو الا بضعہ شک  
یعنی وہ کچھ نہیں سوا اسکے کہ تیرے بدن سے ایک ٹکڑا ہے رواہ ابوداؤد و النسائی و الترمذی اور کہا کہ اس باب میں یہ  
اسی ہے اور اس حدیث کو ابن جان نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے اس حدیث میں تو کوئی تاویل ظاہر نہیں ہے اور علی  
بن المدینی نے کہا کہ حدیث بسره سے حدیث حلق بہتر ہے۔ اور ابن العلام نے کہا کہ یہ مرد کی روایت سے اور وہ عورت کی  
روایت سے ہے یہ بھی وجہ ترجیح ہے۔ میں کتابوں کے انصاف ہی ہے کہ دونوں احادیث ثابت ہیں اور ایک کو دوسرے کا ناسخ  
کناہ دلیل ہے اور علاوہ اسکے جب توفیق دینا ممکن نہ تو البتہ ایک کو مسخ یا ترک کیا جاوے اور یہاں توفیق عہد ممکن ہے  
کیونکہ حدیث حلق خود مس الذکر سے وضو کی موجود اور حدیث دیگر یہ کہ ذکر ایک بضعہ ہے تو معلوم ہوا کہ مس الذکر کے معنی  
صرف چھونے کے نہیں ہیں کیونکہ نازین البتہ صرف چھونا ممکن ہے اور اس سے وضو یا ناسخ کا حکم نہیں دیا تو چھونے سے

وضو نہیں ٹوٹتا پس دوسری حدیث میں اللہ کو طلق و سہرہ سے مروی ہر وہ بقصد جماع یا مباشرت مجرورہ ہر جس سے کچھ نکلے تو بے یا مباشرت بلا حائل میں کچھ نہ نکلے تو بھی وضو واجب ہر دوسرے تعالیٰ اعلم۔ ازاں بعد عورت کا چھونا شافعی وغیرہ کے نزدیک ناقض ہر اور ہمارے نزدیک کچھ نہیں اور کافی ہر جگہ حدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ میں رات میں سوئی اور میرے پانوں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قبلہ یعنی جاے سجدہ پر جوئے تو جب آپ سجدہ فرماتے تو مجھے سہلے پس میں اپنے پانوں سمیٹ لیتی بھر جب کھڑے ہوتے تو میں پانوں پھیلا لیتی اور ان دونوں گھروں میں چراغ نہ تھے سداہ اپنا کپڑا مسلم من وجوہ۔ اور یہی ام المومنین رضی اللہ عنہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعض ازواج کا بوسہ لیا پھر ناک نکلے اور وضو نہیں کیا۔ روادہ ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ۔ اور جو مذہب امام شافعی رحمہ کا ہر وہ بھی ایک جماعت صحابہ و تابعین و فقہاء کا مذہب ہر اور فقہاء میں سے ایک جماعت کا یہ مذہب ہر کہ عورت کے چھونے و بوسہ لینے معنی کہ اسکی تسبیح چھونے سے بھی جب تک غرضی وغیرہ نہ نکلے وضو واجب نہیں ہوتا اور یہی ہمارے اصحاب کا قول ہر اور قول قائلے اور لایسم النساء الا یہ من طمسہ کنا یہ مجامعہ سے ہر آہ قرطبی رحمہ نے کہا کہ شافعی رحمہ کے مذہب پر لازم آتا ہر جو کوئی عورت کو تھپڑ یا لٹ ماروے اسپر وضو واجب ہوا اور میں تو نہیں جانتا کہ یہ کسی کا قول ہو۔ منجملہ ناقض کے امام احمد واسحق بن راہویہ و ابو ثور و محمد بن اسحق و یحییٰ بن یحییٰ کے نزدیک اونٹ کا گوشت ہر کہ اسکے کھانے سے وضو واجب ہر اور جہور علماء کے نزدیک وہ ناقض نہیں ہر کذا ذکرہ العینی۔ ولیکن دلائل بالکل نہیں ذکر کیے اور مترجم نے سابق میں فی الجملہ ذکر کیا ہر قتذیر ازاں بعد امام احمد کے نزدیک میت کو غسل دینے سے وضو واجب ہر مع۔ واضح ہو کہ نازک کے وضو سے اگر منکر ہو تو کافی کیونکہ آیت واحادیث قطعیہ کا انکار ہر اور اگر مصحف مجید چھونے یا دیگر اسکے مانند وضو سے منکر ہو تو کفیر ہوگی واللہ تعالیٰ اعلم۔ چھونا عورت کا مرد کو یا مرد کا عورت کو ناقض وضو نہیں المبحث۔ اپنا ذکر یا غیر کا ذکر چھونا ہمارے نزدیک حدیث میں ہر الزام۔ غیر کا ذکر چھونا بلا ضرورت حرام ہر اگرچہ حدیث نہ ہو

**فصل فی الغسل**۔ یہ فصل احکام غسل کے بیان میں ہر۔ ف۔ جو کہ وضو کی حاجت نہ آئی تھی اسکو غسل پر مقدم کر کے اس میں ہر کی طہارت کو بیان کیا اور کتاب النہی میں بھی اول وضو بھر غسل کا بیان ہر۔ عنایہ یعنی قولہ تعالیٰ وان کتم جنہا فاعلموا انہ فیہ اور اگر تم جب جو تو اچھی طرح طہارت کرو یعنی غسل کرو۔ واضح ہو کہ امام مصنف رحمہ نے فرائض غسل کو اور سنن غسل کو ہتھکڑی وضو کے علاوہ بیان فرمایا ولیکن مضمفہ واستنشاق کی فرضیت پر اتفاق نہیں ہر تو ظاہر فرض سے مراد وہ کہ جو فرض قطعی تھا فرائض علی و دونوں کو شامل ہر اور غسل سے مراد وہ کہ جو نہ تھا فرض ہو پس فرض نہلانے میں تو مضمفہ واستنشاق فرض یعنی فرض ہر اور ہر وہ نہ تھا جو سنت ہر تو اس میں ہر دونوں بھی سنت ہیں ہر در نہیں ہیں جیسا کہ بھرا اراق میں مصرح ہر۔ وفرض الغسل۔ یعنی جو نہ تھا فرض ہر اسکا فرض ایک دھونا ہر وہ۔ المضمفہ والاستنشاق غسل سائر البدن۔ کلی کرنا و ناک میں پانی ڈالنا اور باقی تمام بدن دھونا۔ ف۔ پس حدیث میں ہر ایک ہی فرض ہر متعدد نہیں ہیں ولیکن چونکہ مضمفہ واستنشاق میں امام شافعی وغیرہ کا خلاف تھا لہذا مصرح ذکر کر دیا۔ اسی وجہ سے فرائض غسل نہیں فرمایا جیسے وضو میں متعدد فرائض ہیں۔ ہر ہر دھونا ایک مرتبہ ہر ہر فرض ہر اور مسنون آگے آویگا اور آیات الروایہ میں کہا کہ ملنا فرض نہیں ہر اور عالمگیری میں ہر کہ مضمفہ واستنشاق کی وہی حد ہر جو وضو میں گزری من الخلاصۃ۔ اور اگر پانی کو تھپڑ بھر گھونٹ سے پی گیا تو مضمفہ کا ہی ہو گیا اور چوس کر کافی نہیں۔ ف۔ اور پانی نہ پینے بلکہ ہر پھیلنا بنا برا صیح قول کے شرط نہیں خلافاً فی بوسہ اور اگر اس کے داخون میں گڑھے ہوں یا رخنہ ضعیف طعام یا میل تر بھرا ہو تو جائز ہو جائیگا۔ کذا فی التجبیس ذلک اور اسے تفصیل والی ایضاً لفظ۔ اور دانتوں کی کھر کیوں یا رخنوں میں تر میل پوری طہارت سے نہ نہیں ہی اصح ہر۔ از ابدی ہر اور اسی پر فتوے

ہو یا جاوے۔ الدر۔ اور خشک میل جوانک میں جو رہ مانع ہے۔ الزامی۔ جیسے چبائی ہوئی روٹی و گوند حاکم۔ الصدر و الفتح۔ ہی  
 اصح ہوا الدر۔ اور غسل سے جو چھینٹیں برتن میں برین مضر نہیں بخلاف اسکے جبکہ کل اس میں ٹیکا۔ اور غسل میں ایک عضو کی تری  
 کو دوسرے عضو کی طرف منتقل کرنا جبکہ متعاطر ہو جائے ہر بخلاف وضو کے۔ جنب کو روایہ کہ اسے تعالیٰ کا ذکر کرے اور  
 کھانے پینے جبکہ کلی کر لی ہو اور نہانے سے پہلے اپنی جود کے پاس جاوے۔ اور قسقی میں ہر کہ اگر اعلان ہو ہو تو نہانے  
 سے پہلے نہ جاوے۔ اور تمام بدن دھونے میں جبکہ انگوٹھی یا کان کی بانی تنگ ہو تو اس کا حرکت دینا واسطے پانی ہو بخانیہ  
 واجب ہر اور اگر سوراخ میں بانی نہواں غالب گمان ہو کہ پانی بننے کے وقت اس میں پہنچ جائیگا تو خیر ورنہ تکلف پانی ہو بخاں  
 الصدر و الفتح۔ و لیکن سوسے پانی کے تنگا وغیرہ داخل کرنے کا تکلف نہ کرے الصدر و البحر۔ اور اگر بانی انار کر عید بند ہو گیا  
 ایسا کہ تکلف سے پانی بہانے میں پہنچا اور غفلت کرنے میں نہ پہنچا تو بہاوے۔ الصدر۔ اور زان کے اندر پانی داخل  
 کرنا واجب اور انگلی ڈال کر پانی پہنچانے کے لیے مبالغہ کرنا چاہیے محیط السخسی۔ بے خنہ کیے ہوئے نے اگر غسل خبیث  
 میں غلف کے اندر پانی داخل کیا تو جائز ہو محیط اور یہی مختار ہو واقعات اناطنی ہی اصح ہو لیکن داخل کرنا مستحب ہو۔ کافی الفتح۔ اور جان  
 پانی پہنچانے میں مرجع نہیں ایک بار وہاں پانی پہنچانا فرض ہو جیسے کان و بھنوں و موچیں و زان و در بیان و ارجی و مرد کے  
 سر کے بال اگرچہ گوند وغیرہ سے مے ہوں و عورت کی فرج خارج۔ ت۔ اور جان پانی پہنچانے میں مرجع ہو واجب نہیں  
 جیسے آنکھوں کے اندر۔ کمانے محیط السخسی۔ اگرچہ جس سر نہا ہو اور کان کی بانی کے مے ہوے جمید میں اور غلف کے  
 اندر۔ ت۔ متاخون میں گوند حاکم مانع طہارت ہر اور میل و میل نہیں مانع۔ الصدر۔ اور شہری و دیہاتی برابر میں اونا خون میں  
 نمی و کثیر مانع نہیں اور جو رنگ کرنے والے دھڑا بنانے والے کے آخن میں جو وہ مرجع کے مانع نہیں۔ التفسیر۔ اور عورت کی  
 سندی مانع نہیں الصدر۔ اگرچہ جرم حار ہو اسی پر فتویٰ دیا جاوے الدر۔ میل لگا یا بھر غسل کا پانی بیا یا چکنائی سے نہ لگا  
 تو بھی کافی ہر الصدر۔ اگر ظاہر بہن بر محیل کی کھال یا چبائی روٹی لگ کر خشک ہو گئی اسکے نیچے پانی نہ پہنچا تو نہیں جائز  
 اور اگر بجائے اسکے کسی کی بیٹ یا بھڑ دھو کی سیٹ ہو جائے۔ محیط۔ اگرچہ ایک کے چھلکے اچھے ہو کر ادبے ہو گئے مگر جلد و  
 طرف سے مے ہوں کہ آنکے نیچے پانی نہیں پہنچا تو مضائقہ نہیں پھر جب اگر جادین غسل و دھواں واجب نہیں ہر التفسیر۔ عورت  
 پر خارج فرج کا دھونا طہارت جنابت و حیض و نفاس میں واجب و وضو میں مسنون ہر محیط السخسی۔ سفادی غیابہ میں ہر کہ  
 غسل کے وقت عورت اپنی انگلی فرج میں داخل نہ کرے یہی مختار ہو۔ تا مار غایہ۔ اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ الفتح۔ پانی ہر  
 میں غالب گمان معتبر ہر الصدر و الدر۔ اور فساد واجب نہیں مگر ایک روایت میں ابو یوسف سے واجب ہر اور شاید یہ بوجہ  
 خصوصیت صیغہ اطروا کے جو دھونے میں مبالغہ کے لیے دھالت کرتا ہر اور مبالغہ طے سے ہر الفتح۔ بالکل تمام بدن کے پاک  
 کرنے میں ہمارے نزدیک نہ کے اندر و ناک کے اندر بھی داخل ہو۔ و عند الشافعی ہماستان فیه۔ اور امام شافعی  
 کے نزدیک غسل میں مضمفہ دستنشق سنت میں۔ نقولہ علیہ السلام عشر من الفطرۃ ای من اسنہ و ذکر منها المضمفۃ  
 و الاستنشق۔ بدلیل قولہ علیہ السلام دس چیزیں طہارت سے یعنی سنت سے ہوں اور اس میں دس میں مضمفہ دستنشق  
 کو بھی بیان کیا۔ فس۔ تو یہ بھی سنت ہوئیں۔ ولہذا کانا سنن فی الوضوء۔ اور اسی جہت سے یہ دونوں وضو  
 میں سنت ہیں۔ فس۔ حالانکہ چہرہ دھونا فرض وضو ہر پس اگر یہ بھی ظاہر بدن ہوتے تو چہرہ دھونے میں فرض ہوتے۔  
 واضح ہو کہ یہ دلیل پوری ہونا اس پر موقوف ہر کہ طہارت کے معنی سنت ہوں یعنی حیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوا طہیت  
 فرمائی۔ مع الزک ایماناً۔ امام مصنف رحم نے پوری حدیث نہیں ذکر فرمائی جو یہ ہر کہ ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رحم نے فرمایا  
 کہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دس چیزیں طہارت سے ہیں۔ قص الشارب۔ موچیں تراشنا۔ دھواں و لہینہ



دارحی چوڑا دکنی رکھنا۔ واسواک۔ استعمال سواک۔ واستنشاق الماء۔ پانی ناک میں چڑھا کر صاف کرنا۔ وقص الاظفار  
تاخن تراشنا۔ غسل ابراجم۔ انگلیوں۔ کے پور و پور بندھا کرنا۔ دعت الابطال۔ بغل کے بال اکھاڑ ڈالنا۔ وخلق العائش  
موسے زہار موندنا۔ وانتقاص الماء یعنی استنجا۔ قول یہ تفسیر و کعبہ اور ابو داؤد کی حدیث غار میں اغفار لیمہ کی جگہ ختنہ  
کرنا اور انتقاص الماء کی جگہ انتضاح مذکور ہے اور انتضاح سے مراد بعد وضو کے قلیل پانی آگے فرج پر چڑھ کر دینا تاکہ دسواک  
دور ہو۔ انتقاص بقاف و صاد ہی یعنی استنجا رکھا گیا کہ صواب بفاء و صاد ہی یعنی انتضاح دیکھن نووی رحمہ نے کہا کہ صواب  
اولیٰ ہی یعنی استنجا بمع ساقول پھر بہتر کہ انتضاح سے بھی خفیض استنجا مراد ہو۔ م۔ اور خطابی رحمہ نے کہا کہ فطرت کی تفسیر اکثر  
علماء رحمہ نے سنت سے ذکر کی پس معنی یہ کہ سنت سے یہ باتیں ہیں اور ابن الصلاح نے کہا کہ یہ اشکال سے خالی نہیں ہیں  
تو وی رحمہ نے کہا کہ کچھ اشکال نہیں بلکہ یہی صواب ہے کیونکہ صحیح بخاری میں ابن عمر رحمہ سے مروی ہے من استنقص الشارب دعت الابطال  
و تقلم الاظفار یعنی سنت سے ہے جو صحیحین میں تھا بغل کے بال اکھاڑنا اور ناخنوں کا تراشنا۔ مع ترجمہ کشا ہے کہ اشکال باقی ہے  
جو وجہ سے آدل ختنہ کرنا۔ استنجا امام شافعی کے نزدیک فرض میں اور دوم یہ کہ فطرت کی چیزوں میں بعض سنت ہونا کچھ  
بعد نہیں تو اس سے یہ لازم نہیں کہ فطرت و سنت کے ایک سنی ہو جادین اور سب سنت ہوں اور تحقیق یہ ہے کہ یہ دس چیزیں  
فطرت یعنی پاکیزہ طبیعت کے برتاؤ سے ہیں اور اول ان باتوں کا حکم حضرت ابراہیم علیہ السلام کو دیا گیا چنانچہ تولد تعالیٰ اور نبی  
ابراہیم رحمہ بہ بکلمات فائزین آقا کی تفسیر صحیح میں مذکور ہیں پس حاصل یہ ہوا کہ یہ سنت دین میں سے ہیں اور اصطلاحی سنت  
تو یہ ہے کہ جسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطریق عبادت کہا ہو مع ترک ایمان۔ اور طہارتی پیدائش پاکیزہ کی سنت میں سے  
مگر یہ کہ بعض ہر درجہ عبادت ہوں بعض ہر درجہ جنت و عادت ہوں اور سنن الامور میں سے بحث نیامین میں ہم نے حدیث  
سے ذکر کیا کہ نیامین اگرچہ مواظبت کے ساتھ سنت ہے لیکن سنت ہر درجہ عادت ہے اور کلام اس سنت میں ہر درجہ عبادت  
جو ادنیٰ ہے کہ کچھ منع نہیں کہ بعض سنن العادہ کے امور جب کسی عبادت کے اندر مشتمل ہوں ہر درجہ مواظبت تو وہ اس  
عبادت کے اندر عبادت ہی ہو جادین کیونکہ تحقیق یہ کہ مرئین خصوصاً مرسلین علیہم السلام کے جملہ افعال و اقوال و اعمال  
ہر درجہ عبادت ہیں پس جواب یہاں جاری طرف سے دو طور پر ہے اول اس طرح کہ ان امور کا دین میں سے ہونا کچھ واجب  
کوایع نہیں یعنی دین بھی ہیں اور واجب ہیں۔ دوم یہ کہ امام شافعی رحمہ نے خود انہیں سے ختنہ و استنجا کو واجب کہا تو فطرت  
سے ہونا کچھ نافع و واجب نہیں ورنہ جو انکا جواب ان دونوں میں رہی ہمارا جواب مضمفہ و استنشاق واجب ہونے میں ہے  
م۔ اور وضو میں مضمفہ و استنشاق کا سنت ہونا لازم نہیں کرتا کہ غسل میں فرض نہوں آیا نہیں دیکھتے کہ امام احمد وغیرہ  
کے نزدیک یہ دونوں تو وضو میں بھی واجب ہیں پس معلوم ہوا کہ انکی فطرت میں سے ہونے سے صرف یہ ثابت ہوا کہ  
دین میں سے ہیں رہا یہ کہ سنت ہیں یا واجب ہیں تو دوسری دلیل چاہیے۔ ولنا قولہ تعالیٰ وان کنتم جنبا فامطروا  
امر بالاطہار۔ اور ہمارے پاس وجوب مضمفہ و استنشاق کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وان کنتم جنبا فامطروا۔ تو حکم  
دیا اطہار کا۔ ف۔ یعنی طہر بشہید ہا و اطہار بشہید ہا و دونوں مبالغہ و تکلف سے طہارت کرنے کے معنی میں ہیں تو لازم آیا کہ  
خوب اچھی طرح جانتیک مگر ہر طہارت غسل کر لو جبکہ جنب ہو۔ و ہو تطہیر جمیع الجسد۔ اور یہ خوب پاک کرنا نام بدن کا ہے  
ف۔ خطابی رحمہ نے اعترض کیا کہ اس سے مضمفہ و استنشاق کی فرضیت نکالنا اندرونی بدن کو ظاہری بدن داخل کرنا ہوا  
اور یہ اہل سنت کے خلاف ہے کیونکہ بشرہ تو آگے نزدیک ظاہری بدن ہے اور کچھ رناک کا اندر رہیں سے نہیں ہے۔ یہ اعتراض  
کچھ نہیں ہے کیونکہ بشرہ و ظاہری بدن کی خصوصیت خطابی رحمہ نے کہا کہ جس سے بھی ہے بلکہ حق یہ کہ بندوں کو تمام بدن کی تطہیر  
کا حکم دیا ہے کیونکہ فامطروا۔ میں تعبیر مبالغہ کی اضافت بندوں کے جسم کی طرف ہے تو یہ ہر بندہ و مکلف کا نام بدن ہوا اور حکم



شرع کا بقدر وسعت و بقدر ممکن ہر جہاں ہر توبہ کا ہر جہاں پانی ہو چنانچہ اگر ہر وہ حکم کے تحت میں داخل رکھا اور ظاہر ہو کہ کشتہ  
میں اور ناک میں اگر حقیقی نجاست لگی ہو تو بالاتفاق دھونا ممکن و واجب ہر پس بیان بھی لازم ہوا اور کوئی حرج و مشقت اس سے  
پیش نہیں آتی ہر نجاست ہیٹ کے اندر کے کہ وہ اگرچہ بدن میں سے ہر لیکن متغیر ہے لہذا مصنف رحمہ نے فرمایا۔ الا ان ما تعذر  
ایصال الماء الیہ خارج۔ لیکن جان پانی ہو چنانچہ متغیر ہو وہ خارج ہے۔ فـ۔ بالجواب بدن اس حکم میں داخل ہر مرتبہ  
وہ خارج ہے جان پانی ہو چنانچہ متغیر ہو خواہ تعذر حقیقی ہو جیسے پس میں یا رنگوں میں خواہ تعذر علمی ہو یعنی سر یا بوجہ حرج کے  
مدفوع ہو جیسے آنکھوں کے اندر چنانچہ عینی رحمہ نے ذکر کیا کہ آنکھوں میں اگرچہ نجس سرسہ لگا ہو تو بھی اندر دھونا واجب نہیں  
اور کمال رحمہ نے کہا کہ جیسے حقنہ کی کھال کے اندر دھونا بوجہ حرج کے واجب نہیں۔ اقول اور حرج کی صورت میں اوپر مذکور ہو چکی  
اور بعض آویٹگی اور شہہ دناک کے اندر کچھ حرج نہیں اور کیونکہ حرج ہو گا حالانکہ تم بھی مسنون کہتے ہو تو کیا حرج جو شرعاً مدفوع ہو وہ  
مسنون ہے۔ ہرگز نہیں بلکہ کچھ حرج اس میں نہیں تو حکم قرآن ان دونوں کو شامل ہے جیسے حکم حدیث یعنی قولہ علیہ السلام تحت کل  
شعرۃ جناۃ فلبوا الشعر و انقوا البشیرۃ۔ یعنی ہر بال کے نیچے جنابت ہے تو تم لوگ ترک کرو بالوں کو اور شہرا کر و بشیرہ کو دھو لے اور  
والترندی و ابن ماجہ وغیرہم۔ اور ناک کے اندر بال موجود ہیں اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوعہ میں ہے کہ جس نے ایک بال  
کی جگہ چھوڑی جان پانی نہ ہو چنانچہ اس کے ساتھ آنس جنم میں ایسا دیا برتا دیا جائیگا حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں سے  
میں اپنے سر کا دشمن بن گیا۔ رواہ احمد و ابوداؤد وغیرہما باسناد حسن ذکرہ یعنی۔ اور وضو پر اس کا قیاس ٹھیک نہیں کیونکہ  
غسل جنابت کا مدار توفیقہ جنابت پر ہے۔ بخلاف الوضو۔ بر خلاف وضو کے۔ فـ۔ کہ وضو میں جمیع کی تطہیر کا حکم نہیں  
ہے۔ لان الواجب فیہ غسل الوجه۔ کیونکہ واجب وضو میں تو دھونا وجہ کا ہے۔ فـ۔ یعنی جس سے مواجہہ در و برو ہونا  
واقع ہوتا ہو۔ والمواجہۃ فیہا متعدتہ۔ اور شہہ کے اندر ناک کے اندر ایسی حالت ہے کہ ان دونوں سے پوری مواجہت  
نہیں ہوتی ہے۔ فـ۔ لہذا مواجہت نہونے سے انکا دھونا واجب نہیں مگر مسنون بوجہ تکملہ کے اور بوجہ اسکے کہ ناک و شہہ کے  
خطائین تو محل جادین چنانچہ حدیث میں مذکور ہو چکا۔ رباح حدیث فطرت میں جو مضمضہ و استنشاق کا ذکر بطریق سنت ہوا تو  
امام مصنف نے اسکو وضو پر محمول کیا بقولہ۔ والمراد بارودی حالہ الحدیث۔ اور مراد مروی فطرت میں آلتا سنت  
ہونا بحالت حدیث ہر نہ بحالت جنابت۔ بدلیل قولہ علیہ السلام انہما فرضان فی البجائۃ سنتان فی الوضو۔ بدلیل اس  
حدیث کے جس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مضمضہ و استنشاق کو جنابت میں فرض فرمایا اور وضو میں سنت فرمایا ہے۔ فـ  
یہ جواب بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ فطرت سے ہی سنت مراد ہے جس میں کلام ہر دور نہ کچھ حالت حدیث پر محمول کرنے کی ضرورت  
نہیں کیونکہ فطرۃ الدین میں سے ہونا منافی نہیں کہ یہ واجبات فطرت دین سے ہوں۔ کما فی الفتح۔ اور یہ جو حدیث ذکر کی  
مراد اس سے حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مضمضہ و استنشاق میں مرتبہ کرنا جناب کے لیے  
فریضہ کر دیا رواہ الدارقطنی والحاکم وابن عدی والبیہقی اور اس میں ضعف ہے لیکن مبنی سنے کے کہ انکے ثقات راویوں نے اسکو  
ابن سیرین سے مرسل روایت کیا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ مرسل ہمارے دعاویہ علماء کے نزدیک محبت ہے جبکہ تابعی ثقہ ہو پس ثابت  
ہو کہ غسل جنابت میں مضمضہ و استنشاق بدلیل کتاب و سنت فرض میں ہیں۔ فروع رہا غسل سنت تو ظاہر ہے کہ یہ دونوں غسل  
سنت میں مسنون ہیں۔ کما فی البیہقی فی فہرست میں اگر مضمضہ یا استنشاق یا کوئی جزو بدن بھول گیا پھر نماز پڑھی تب یا  
آیا اگر نماز نفل ہو تو اعادہ واجب نہیں کیونکہ اسکا شروع کرنا صحیح نہوا تو لازم بھی ہوئی تو قضاء واجب نہیں۔ و اگر جب  
و عاتقہ و بیت ایسے مقام پر جمع ہوئے جان ایک کے غسل کو مبلح پانی کافی ہے تو جناب اولیٰ ہے یعنی اسی کو یہ پانی طہا  
چاہیے اور میت و حائض کو تکمیل کر دیا جاوے۔ الفتح۔ ایک مرد پر غسل واجب ہوا وہ ان اور مرد میں تو غسل ترک کر گیا

اگرچہ اسکو وکین یعنی ضرورت ہو اور اگر ایک عورت پر غسل ہو اور وہ مردوں کے درمیان یا مردوں و عورتوں کے درمیان ہو  
 تو غسل میں تاخیر کرے یعنی تیمم کرے اور اگر فقط عورتوں کے درمیان ہو تو نہیں۔ اور اگر مرد درمیان مردوں و عورتوں کے  
 یا فقط عورتوں کے ہو تو اختلاف ہے جیسا کہ مسائل کو ابن الشنہ نے توضیح سے بیان کیا ہے اور عورت کو جانیے کہ تیمم کر کے نماز  
 پڑھے۔ رہا استنجا تو وہ ان سب صورتوں میں ترک کیا جاوے اگر فرض، الغسل کا بیان ہو گیا۔ وسنتہ۔ اور غسل سنت  
 ان میں ادا لغسل فیغسل یدیه۔ یوں ہے کہ ابتدا کرے بغسل پس اپنے دونوں ہاتھ دھو دے۔ فہو یوچون مک  
 ین مرتبہ۔ الملقط۔ سب سے اول نیت کرنا رفع جنابت کی مسنون ہے پھر ہاتھ دھونے کے وقت نسیہ اللہ تعالیٰ پڑھے۔ البجہ  
 و فرج۔ اور اپنی فرج کو۔ فہو یوچون مک۔ اور ظاہر اول ہے اور بعد ہاتھوں کے فرج دھونے کا صریح فی الملقط  
 م۔ اور فرج دھونے کی تقدیم غسل میں سنت ہے خواہ وہاں نجاست ہو یا نہ ہو جیسے باقی بدن پر وضو مقدم کرنا سنت ہے خواہ  
 حدث ہو یا نہ ہو۔ استثنیٰ غسل کے وقت حدث نہ ہونے کی یہ صورت کہ جنابت کے نہانے سے معذور ہو اور تیمم کیا و لیکن وضو  
 سے معذور نہیں تو وضو کر کے نماز پڑھے پھر بنوز وضو نہ تھا کہ عذر جانا رہا تو غسل کے واسطے مسنون وضو کر کے اگرچہ موجود  
 ہے۔ م۔ و نیز بل النجاستہ ان کانت علی بدنہ۔ اور زائل کرے نجاست کو اگر اسکے بدن پر ہو۔ فہو یوچون مک۔ اور سب سے دھو کر  
 کتنی کے زائل کرے کما گویا اشارہ ہے کہ خواہ دھو کر یا رکڑ کر یا جازت شرعی زائل کرے تاکہ وہ پھیل نہ جاوے۔ م۔ اور نجاست  
 استدر ہو کہ وہ مستبر ہے کیونکہ امام ترمذی رحم نے شرح جامع صغیر میں کہا کہ تغریق میں ابو عصمہ سے مروی ہے کہ اگر رسول کے  
 ناکون برابر نجاست کی حیثیت میں ہو پھر وہاں پانی ہو پھر پانی نہیں ہوگا۔ قول یہ امام حمید الدین ضریر رحم کی  
 شرح سے منقول ہے۔ ع۔ تم یوضا وضوہ للصلوۃ۔ پھر وضو کرے جیسے اپنی نماز کے لیے وضو کرتا ہے۔ فہو یوچون مک  
 اس وضو میں سر کا مسح کرے تو جواب یہ کہ ہاں۔ فاضحان۔ اور یہی متن میں ظاہر ہے اور یہی صحیح ہے۔ الزاہدی والفتح۔ بالبحر  
 مع مسح سر کے پورا وضو کرے۔ الارجلین۔ سوائے دونوں پاؤں کے۔ فہو یوچون مک۔ انکو بالفعل نہ دھو دے یہی حضرت  
 میمونہ رضی کی حدیث میں منصوص ہے۔ اور مبسوط میں ہے کہ تاخیر کرنا دونوں پاؤں دھونے کی جہی کہ دونوں پاؤں پانی میں  
 رہتے ہوں اور اگر تھیر یا تختہ یا نیٹ پر ہوں تو تاخیر نہیں ہے۔ اتنی یہ ظاہر حدیث عائشہ رضی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 جب جنابت سے غسل فرماتے تو پہلے دونوں ہاتھ دھوئے پھر وضو کرتے جیسے نماز کے لیے وضو کرتے پھر انگلیاں پانی  
 میں ڈبو کر اسے پاؤں کی جڑوں میں خلل کرنے پھر پانی اپنی تمام جلد پر سب پر بہا دیتے۔ رواہ البخاری و مسلم و یحییٰ و ابی  
 الحار علی راسہ۔ پھر پانی بہا دے اپنے سر پر۔ فہو یوچون مک۔ ظاہر اس سے بہانا شروع کرے۔ و سائر جسدہ ثلثا۔ اور باقی سب  
 بدن پر تین مرتبہ۔ فہو یوچون مک۔ انہیں سے پلا مرتبہ فرض ہے اور باقی دوست میں بھی صحیح ہے۔ السراج۔ اور پانی بہانے کی کیفیت میں  
 یہ ہے کہ دائیں موندھے پر تین مرتبہ پھر بائیں پر تین مرتبہ پھر سر و باقی بدن پر تین مرتبہ بہا دے معراج الدراجہ۔ اور یہی صحیح ہے  
 الزاہدی۔ یہ قول حلوانی رحم کا ہے اور اسی کو درمنی وغیر میں صحیح کہا اور نویر میں لیا ہے۔ م۔ اور کہا گیا کہ اول سر سے شروع کرے  
 اور یہی ظاہر کتاب یعنی ہدایہ اور ظاہر حدیث میمونہ رضی ہے۔ الفتح۔ یہی صحیح ہے اور اسی سے درر کی تصحیح کو ضعیف کیا جاوے پھر  
 قول یہ جو در مختار میں کہا کہ یہی ظاہر الروایہ ہے یہ سہو ہے بلکہ فتح القدیر میں ظاہر کتاب سے مراد ظاہر کتاب ہدایہ ہے ورنہ اس  
 بارے میں کوئی ظاہر الروایہ نہیں ہے۔ م۔ تم غشی عن ذلک المكان فیغسل رجلینہ۔ پھر اس جگہ سے جہان غسل کیا ہے  
 ہٹ کر دونوں پاؤں دھو دے۔ فہو یوچون مک۔ یعنی تین مرتبہ۔ بکذا حکلت میمونہ فیغسل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 یوں ہی حکایت فرمایا ام المومنین میمونہ رضی اللہ عنہا نے غسل فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کاف۔ جماعت اصحاب  
 صلح نے ام المومنین میمونہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے پانی رکھا جس سے

آپ غسل فرمادین پس آپ نے دونوں ہاتھوں پر ڈھال کر دریا میں مرتبہ آنکھ دھویا پھر دایمیں سے بائیں پر ڈھال کر نکال کر دھو کر  
 پھر زمین سے اپنا ہاتھ ملا پھر منہ دھو کر کھانسی کیا پھر اپنا چہرہ و دونوں ہاتھیں دھو کر پھر اپنے سر کو دھو کر دایمیں میں مرتبہ پھر  
 اپنے بدن پر پانی بھرا پھر اس مقام سے ہٹ کر دونوں ہاتھوں دھو کر۔ کذا فی الفتح اور دوسری روایت میں بعد دونوں  
 ہاتھوں دھو کر کے مذکور ہے کہ پھر تین چلو اپنے سر پر ڈالے پھر اپنا پانی بدن دھویا۔ اور بعض روایات میں ہے کہ پھر وضو کرنا  
 جیسے نماز کا وضو کرتے تھے۔ کذا فی البیہقی۔ حدیث میں دلیل ہے کہ شوہر اپنی زوجہ سے خدمت سے۔ م۔ اگر جب نے پانی کے  
 اندر اتنی دیر تک غوطہ مارا کہ وضو غسل ہو جاوے تو سنت پوری کر لی ورنہ نہیں۔ الفتح۔ پانی خواہ دریا و نہر ہو یا تالاب  
 و حوض ہر مانند برستا ہو اس میں اتنی دیر تک توقف کرے۔ کذا فی الدرذیہ۔ و انما یؤخر غسل رجلیہ لانہما فی مستنقع  
 الماء المستعمل فلا یفید الغسل۔ اور دونوں ہاتھوں دھو کر کے تاخیر اسی واسطے ہے کہ دونوں ایسی جگہ میں ہوں کہ غسل  
 پانی مان جمع ہوتا ہو تو انکا دھونا مفید ہوگا۔ حتی لو کان علی لوح لایؤخر۔ حتی کہ اگر کسی تختہ پر نہا ہو تو ہاتھوں دھو کر  
 میں تاخیر نہ کرے۔ و نہ در مختار میں لکھا کہ ہاتھوں دھو کر کے تاخیر نہ کرے اگرچہ ایسی جگہ ہو جہاں پانی جمع ہوتا ہو کیونکہ  
 معتد بہ کہ آب مستعمل ظاہر ہے۔ اقول صحیح نہیں اس واسطے کہ ظاہر مذہب امام ابو حنیفہ رحمہ کا آب مستعمل کی نجاست ہے لیکن وجہ  
 حج وغیرہ کے فتویٰ اس پر ہے کہ وہ ظاہر ہے اور بیان کوئی حج نہیں تو ظاہر مذہب پر اعتماد ہوگا۔ اور روایت مسوٹا اور گندری  
 اور عالمگیریہ میں ہے کہ پھر اپنے غسل سے ہٹ کر دونوں ہاتھوں دھو کر۔ اور وضو کر کے سوائے دونوں ہاتھوں  
 کے پھر اپنے بدن پر تین مرتبہ پانی بہا دے پھر دونوں ہاتھوں دھو کر۔ مگر نہ اسی ٹھکانے۔ وقایۃ الروایۃ۔ یہ حکم اس وقت ہے  
 کہ اگر مستعمل جمع ہونے میں ہو لیکن جب وہ تختہ یا پھر پر ہو تو دونوں میں تاخیر نہ کرے۔ البوسریہ۔ اور اصح یہ کہ اگر جمع الماء میں  
 نہ ہو تو دونوں ہاتھوں پہلے دھو کر۔ کذا فی البیہقی۔ ع۔ لیس علی المرأة ان تنقض صفائہا فی الغسل اذا بلغ  
 الماء اصول الشعر۔ اور نہیں واجب ہے عورت پر کہ کھول ڈالے اپنی صفائے کو یعنی بچیدہ بالوں کو جبکہ ہوجے جاوے  
 پانی آسکے بالوں کی جڑوں میں۔ فقوٰلہ علیہ السلام لام سلمۃ بن کیفیک اذا بلغ الماء اصول شعرك۔ کیونکہ حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا کو فرمایا کہ یہی کفایت کرتا ہے جبکہ پانی تیرے بالوں کی جڑوں میں پہنچ جاوے۔  
 و نہ صحیح مسلم وغیرہ میں ہے کہ ام المؤمنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں ایسی عورت ہوں کہ اپنے  
 سر کے موے بانٹہ کو سخت باندھتی ہوں سو کیا میں غسل جنابت میں اسکو کھول ڈالوں تو فرمایا کہ نہیں بلکہ مجھے تو یہی کافی ہے  
 کہ اپنے سر پر تین چلو ڈال پھر اپنے اوپر پانی بہا دے سو تو پاک ہو جائیگی۔ اس حدیث کا مقتضی یہ ہے کہ عورت پر بھگونا واجب  
 نہیں ہے۔ و لیس علیہا بل ذواہبا ہو الصحیح۔ اور عورت پر گیسو سے بانٹہ کے بالوں کا نہ کرنا بھی واجب نہیں ہے صحیح ہے۔  
 و نہ یہ احتراز ہو گیا بعض مشائخ کے قول سے کہ تین بار نہ کرنا اور ہر بار پونچھنا واجب ہے اور صلوة البتالی میں ہے کہ صحیح ہے۔  
 کہ ذواہب کا دھونا واجب ہے اگرچہ دونوں قدم سے بھی ترے ہوں اور مسوٹ بکر میں ہے کہ عقاص کے شعب میں پانی پہنچانا  
 واجب ہونے میں مشائخ کا اختلاف ہے انتہی اور اصح یہ کہ نہیں واجب ہے بدلیل اس حصر کے جو حدیث صحیح مسلم میں مذکور  
 ہوا۔ الفتح۔ اصح یہی ہے کہ نہ کرنا واجب نہیں ہے۔ الصدر۔ لما فیہ من الحجج بخلاف اللیغہ لانه لا یرح فی البصا الماء  
 الی اثنا ثلثا۔ کیونکہ گیسو نہ کرنے میں عورت کے حق میں حج و شقت ہے برخلاف دائرہ کے کہ دائرہ کے اندر پانی پہنچنا  
 میں کچھ حج تصور نہیں ہے۔ و نہ یہ حکم اس وقت ہے کہ بال گوندھے ہوں اور اگر عورت کے بال کٹے ہوں تو انکے درمیان  
 پانی پہنچانا واجب ہے جو کہ عدم الحج کے جیسے دائرہ میں۔ اور مرد پر واجب ہے کہ اپنی دائرہ کے درمیان پانی پہنچا  
 جیسے دائرہ کی جڑوں میں پانی پہنچانا واجب ہے اور جیسے مرد پر اپنے ٹکے بالوں کی جڑوں میں پانی پہنچانا واجب ہے۔

ہے۔ التلاطم۔ اگرچہ گندھے ہوئے جون۔ لطمہ لطمہ خسی۔ جیسے علوی و ترکی ہونے میں اور یہی احوط ہے۔ الصدر۔ اور اگر عورت کے بالوں کی جڑوں میں پانی نہ پہنچ سکے شامعدت نے اپنے سر میں کوئی مصالحہ خوشبودار اسطرح بھرا کہ بالوں کی جڑوں میں پانی نہیں پہنچتا تو عورت پر واجب ہو گا کہ اسکو دور کرے تاکہ پانی جڑوں میں پہنچے۔ السراج الوہاج۔ اور یہی صحیح ہے۔ الصدر۔ اگر عورت کو سدھ و حونا ضرر کرتا ہے اور شوہر نے اُس سے وطی چلائی تو شوہر سے انکار نہ کرے بلکہ غسل میں سر کا حونا چھوڑ دے اور کہا گیا کہ اسپر سح کر لے البرخیدی القستانی۔ واضح ہو کہ غسل میں وضو مقدم کیا تو بعد غسل کے وہی وضو کافی ہے بدلیل حدیث ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد غسل کے وضو نہیں فرماتے تھے بلکہ وضو والا ربعة۔ ع۔ آداب میں سے ہے کہ پانی میں اسراف و کمی نہ کرے اور نہ اتنے وقت قبلہ کے رد و نہوا و زمین بار دھونے میں سے اول بار ملے اور ایسی جگہ نہا دے جہاں اسکو کوئی نہ دیکھے اور کوئی کلام نہ بولے اور بعد غسل کے رومال سے پوچھے۔ المنیہ۔ اور مرد کو چاہیے کہ سر کے بالوں کی جڑیں چلے بھگی انگلیوں سے خلال کر لے کہانی حدیث عائشہ فیما تقدم من ذکرہ۔ قال المعانی الموجبة للغسل۔ یعنی وہی علل و اسباب جو غسل کے موجب ہیں۔ فقہ یہ معانی جو بیان غسل کے موجب بیان ہوئے ہیں یعنی انزال و دخول و حیض و نفاس یہ درحقیقت جنابت کے موجب ہیں غسل کے موجب نہیں ہیں بنا برہنہ صحیح کے جو ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالیٰ سے ثابت ہوا ہے کیونکہ یہ اسباب تو طہارت غسل کو توڑ دیتے ہیں موجب کیونکہ ہونگے۔ ذکرہ السنناتی النہایہ۔ اور انزاسی رحمہ نے جواب دیا کہ مراد یہ ہے کہ یہ معانی غسل کو واجب کرتے ہیں اور یہ عرض نہیں کہ انکے ہونے سے غسل کا وجود ہوتا ہے حتیٰ کہ اعتراض وارد ہو کہ یہ چیزیں کیونکہ غسل کے ساتھ جمع ہونگی حالانکہ جو موجب ہو وہ تو جس چیز کی موجب ہو اسکے ساتھ جمع ہونا چاہیے کہانی غایۃ البیان۔ و حاصل جواب یہ کہ غسل کے وجود کے موجب نہیں ہیں بلکہ غسل کے وجوب کے موجب ہیں اور تحقیق یہ ہے کہ شرعی اسباب بذات خود موجب نہیں ہوتے کیونکہ موجب درحقیقت اللہ تعالیٰ پر دلکھن اُس نے اسباب ظاہر کر دیے کہ جسے ہم دانت ہوں کہ اب اللہ تعالیٰ نے ہم پر یہ حکم واجب کیا پس انزال وغیرہ معانی مذکورہ تو جنابت کے موجب ہیں اور جنابت موجب غسل ہے پس یہ معانی درحقیقت تو غسل واجب ہونگی علت کی علت ہیں۔ واضح ہو کہ شیخ الاسلام خواہر ارادہ کے بسوط میں مذکور ہے کہ اغتسال واجب ہونے کا سبب تو ارادہ ہے ایسی چیز کا جس کا کرنا بوجہ جنابت کے حلال نہ تھا۔ یعنی جیسے نماز کا ارادہ یا دخول مسجد کا ارادہ وغیرہ۔ انزاسی رحمہ نے اسپر اعتراض کیا کہ ان معانی سے تو غسل کرنا واجب ہو جاتا ہے خواہ ارادہ پایا جاوے یا نہ پایا جاوے۔ اور کہا کہ اگر کوئی کما جادے کہ سبب اغتسال کے واجب ہونے کا جنابت یا مانند اسکے حیض و نفاس ہے تو اعتراض نہو۔ اور ہمارے عامہ مشائخ کے نزدیک وجوب غسل کا سبب قیام الی الصلوٰۃ و ارادہ اس امر کا جو بوجہ جنابت کے حلال نہ تھا۔ لہذا گانی میں کہا کہ سبب عند منی ذی وق النہ۔ تو جنابت کو موجب قرار دیا۔ اور تاج الشریعہ رحمہ نے شرح ہدایہ میں فرمایا کہ یہ معانی بدن کو نجس کرنا ہیں جن موجب اغتسال نہیں ہیں بلکہ اغتسال کا واجب ہونا تو ارادہ فائز ہے لیکن جبکہ ان نجاسات کی وجہ سے بدن نجس ہو کر پاک کرنے کے قابل ہو۔ مع۔ اور اولیٰ یہ ہے کہ یوں ما جادے کہ وجوب غسل کا سبب وہ چیز کہ جنابت کے ساتھ حلال نہ تھی الفتح۔ اذ حق یہ کہ ارادہ کا نفع ضرور ہے اور مراد ارادہ سے وہ ارادہ ہے جو شروع کے ساتھ لاحق ہونے والا ثابت ہوا اور درحقیقت موجب وہ چیز جو بدن غسل حلال نہ تھی لیکن وہ چیز تو ابتداء سے انتہا تک طہارت چاہی ہے اور اس کا وجود مقدم چاہیے کیونکہ موجب کا وجود اپنے سبب سے مقدم ہونا بدیہی ضروری ہے اور وہ بوجہ عدم طہارت کے اور نیز اس لیے کہ اسی کے واسطے طہارت شرط ہے بدون اس طہارت کے نہوگی لہذا ارادہ اسکا قائم مقام ہوا ہی تو اللہ تعالیٰ اذ انتم الی الصلوٰۃ اسی اذ انتم انقیام الی الصلوٰۃ۔ میں مضمر ہے و لیکن یہ ارادہ وہ ہو گا جو بتقدیر انہی غرضوں میں ایسا ثابت ہو کہ شروع سے لاحق ہوا صرف اتنی بات

کہ اہادہ ناز سے اغتسال ہوا پھر ناز نہ پڑھی تو طہارت ہو گئی مگر ارادہ موجب نہ تھا کیونکہ اس نے غسل مذکور کے ساتھ ناز پڑھی اور اس سے بہت سے اشکال مرتفع ہوتے ہیں فائدہ تعالیٰ اعلم۔ پھر معانی موجبہ وہ ہیں ایک جنابت جو دو سبب سے ہوتی ہے ایک انزال منی بدون دخول خشفہ کے دوم دخول خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ دوم حیض و نفاس۔ اور دین مکتا ہون کہ غسل واجب کا موجب ایک امر سوم بھی کھنا چاہیے اور وہ میت مسلمہ کا غسل بطریق وجوب کفایہ ہے۔ ثانیہ۔ م۔ بالجملہ امام مصنف نے غسل کے معانی موجبہ کو بیان کیا۔ انزال المنی علی وجه التدفق والشہوۃ۔ انزال منی کا بروجہ دفع و شہوت کے وقت کہ در شہوت کے ساتھ نزدل ہو پس جنابت کے دو سبب ہیں سے ایک یہ کہ بدون خشفہ ذکر اندر کرنے کے انزال منی ہو خواہ چھوٹے سے خواہ دیکھنے سے خواہ ہاتھ سے دلق لگانے سے یا اختلام سے۔ کما فی محیط السرخسی۔ من اجل والمرأۃ۔ خواہ مرد سے یہ انزال متحقق ہو یا عورت سے۔ حالۃ النوم والیقظۃ۔ خواہ سوتے میں ہو یا جاگتے میں۔ وقت اگر کما جاد سے کہ سوتے آدمی سے منی خارج ہونا موجب غسل ہے اگرچہ شہوت سے نہ تو مصنف رحم نے کیونکہ شہوت کی شرط لگا دی۔ جواب دو تگا کہ قیاس تو یہ تھا کہ بلا شہوت کی صورت میں غسل واجب نہ ہو لیکن ائمہ علماء رحم نے استحسان کو لیکر غسل واجب رکھا کیونکہ بدون شہوت ہونا معلوم نہیں ہو سکتا تو ظاہر یہی کہ وہ شہوت اختلام کے ساتھ خارج ہوئی ہے۔ سفناتی رحم نے نہایت میں کہا کہ دفع و شہوت کا لفظ علی الاطلاق تو امام ابو یوسف رحم کے قول پر ٹھیک ہے کیونکہ انھیں نے خروج منی کے وقت دفع و شہوت کی شرط کی ہے اور امام اعظم رحم کے قول پر ٹھیک نہیں ہے تاکہ ان دونوں نے یہ شرط نہیں لگائی ہے حتیٰ کہ دونوں نے کہا کہ جب منی اپنی جگہ سے شہوت جدا ہوئی تو غسل واجب ہے اگرچہ بدون دفع و شہوت نکلی ہو اور انزار سی رحم نے غایۃ البیان میں جواب دیا کہ نہیں بلکہ یہ سب کے قول پر ٹھیک ہے کیونکہ جب اس صفت کے ساتھ منی کا انزال ہوا جو امام مصنف رحم نے ذکر کی تو بلا اتفاق عجب کے نزدیک وہ موجب غسل ہوئی کذا فی المعینی اور میں کہتا ہوں کہ انزال منی کا بشہوت تو سب کے نزدیک معتبر ہے لیکن آیا وہ شہوت تادم خروج شرط ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے امام اعظم رحم کے نزدیک شرط ہے امام ابو یوسف رحم کے نزدیک نہیں۔ جیسا کہ مابعد میں بیان فرمایا ہے اور صحیح اعظم رحم کا قول ہے لہذا تاج الشریعہ رحم نے وقایۃ الروایۃ میں مسئلہ کو یوں تعبیر کیا کہ انزال منی ذی دفع و شہوۃ عند الانفصال۔ پس صریح ہے کہ یہی مذہب واضح و قسطنانی نے نقل کیا مجموع النوارل میں ہے کہ ہم ابو یوسف رحم کا قول لیتے ہیں کیونکہ اس میں مسلمانوں کے واسطے آسانی ہے لیکن در مختار میں اس کا اختیار باوجود مخالفت متون و ترک مذہب کے عجب ہے مرن ہوا تو بعض وجوہ ضرورت میں بہت ہے فیلیحفظ۔ اور شرح مغرب السلی تحقیق کیے گا۔ پھر دفع منی اپنے مقام سے شہوت جدا ہونے میں ہر دلیل قول تعالیٰ ظہر من ذی دفع۔ پس ضرور عورت کی منی میں بھی دفع مضمحل صریح ہے انھی چلی و تبعہ القسطنانی۔ اگرچہ محیط میں مہل ہے اور در مختار میں زعم کیا کہ صحیح نہیں با حتمال آنکہ مرد کی منی دفع کے تابع عورت کی منی کو دفع کہا گیا ہو قول اس زعم کو باطل کرنا ہر اسکے آگے۔ قول تعالیٰ ینخرج من بین الصلب والترائب۔ کیونکہ من بین الصلب تو منی مرد ہے اور ماہ دفع جو من بین الترائب ہے وہ منی عورت ہے کیونکہ تغلیب مجاز تو اختصار اور جملہ صفت البصلح ہے دونوں کا جمع ہونا بدون حقیقت کے عیب بلاغت پس صفت حقیقی ہر ایک کی دفع ہے اور مد دل ظاہر سے غیر موجب ہر زمانی محیط ان منیہا لایکون واقفاً بمعنی ظاہر الدفع اور یعنی رحم نے جو طول دیا ہے پھر اجماعاً نہیں ہونا چاہیے فاحفظ۔ پس مرجع دفع کا شہوت ہے تو اس کا وجود مثبت دفع دونوں میں ہے اگرچہ انزال بجات دخول میں ظہور بطریق حسن ہے اور بطریق دخول صرف مرد میں بطریق ظہور سبب جنابت اور دفع شہوت ہے خواہ خواب میں ہو یا بیداری میں خواہ مرد سے یا عورت سے۔ بدلیل حدیث ام سلیم رضی اللہ عنہا جس نے اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ حق سے استیفاء نہیں فرماتا، صلا عورت پر بھی غسل ہے جبکہ اسکو اختلام ہو فرمایا کہ ہاں جبکہ وہ پانی دیکھے دینی روایت پس حضرت







حسن صحیح اور امام احمد رحمہ کی روایت میں ہر دو اذاعتہ غسل و اذالم یکن خافظا فاعقل۔ یعنی جب تو منی خذف کرے تو اغتسال کر اور جب منی خافظ نہ ہو تو غسل کر۔ خذف و نفع دونوں لغو کے سب حروف نقطہ دار میں منی و نفع جب آب و نفع نہ ہو تو اغتسال واجب نہیں ہے پس یہ تو مضموم ہر اور الماء عام ہر اور عموم پر نہیں کیونکہ مذی دوسری میں باجماع غسل واجب نہیں ہر تو مضموم ہوا کہ خصوص مراد ہر اور وہ بدلیل مذکور و بعد یت علی رضی اللہ عنہ مار و نفع ہر یعنی بحال شہوت نازل ہونے والا۔ پھر واضح ہو کہ کہا گیا کہ الماء کا حکم اختتام کے حق میں ہر یہی ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہر جیسا کہ ترمذی رحمہ نے روایت کیا در وادہ الطبرانی بسند حسن اور بھی کہا گیا کہ الماء من الماء منسوخ ہر چنانچہ شافعیہ میں سے ہی اسناد میں ہے کہ بہ ابتداء اسلام میں رخصت تھی پھر منسوخ ہو گئی کثانی الشکوۃ اور تین احادیث میں مریح نسخ وارد ہوا ہر ایک یہ کہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ الماء من الماء تو ابتداء اسلام میں رخصت تھی۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ۔ دوم جو کہ عروہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا کہ بعد فتح مکہ کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جماع بدون انزال سے خود غسل کیا اور لوگوں کو اس سے غسل کرنے کا حکم دیا۔ رواہ ابن جہان فی صحیحہ۔ سوم رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کو اول میں تو جماع بدون انزال کے واقعہ میں انما الماء من الماء کا حکم کیا تھا رافع رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد اسکے ہکو غسل کا حکم دیا۔ صحابی رحمہ نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔ مع۔ اور کبھی بطریق منزل کہا جاتا ہے کہ اجماع ہمارے تمہارے احادیث متعارض ہیں تو صرف آیت سے استدلال رہا اور وہ ہمارے واسطے حجت ہے۔ اور کبھی جواب دیا جاتا ہے کہ الماء من الماء عام ہر و لیکن مذی دوسری کے وجہ سے عموم بالجماع مراد نہیں ہر تو خاص خصوص یعنی یہ ہوا کہ مذی بہ شہوت خارج ہو تو غسل واجب ہر اور یہی ہمارا مذہب ہے۔ ثم المعبر عند ابی حنیفہ و محمد الفصحاء عن مکانہ علی وجہ الشہوت۔ پھر انزال بشہوت میں منبر تواتر ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک منی کا جدا ہونا اپنے ٹھکانے سے بطریق شہوت ہے۔ فہم پس اگر اپنے اصل ٹھکانے سے بطور شہوت جدا ہوئی تو کافی ہر اگرچہ خروج کے وقت شہوت نہ ہو۔ و عند ابی یوسف رحمہ ظورہ ایضا۔ اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک اغتسال کے منی کا ظور بھی ہر وجہ شہوت ہونا چاہیے۔ فہم یعنی ظور کے وقت بھی شہوت ہونا اغتسال واجب ہونے کے لیے شرط معتبر ہے۔ اعتباراً بالخروج بالمرأۃ۔ کیونکہ امام ابو یوسف نے قیاس کیا منی کے خروج و ظور کو اسکے اپنے ٹھکانے سے جدا ہونے پر۔ فہم کیونکہ مرأۃ کا اور خروج کا ایک حال ہے۔ اذ اغتسل متعلق بہا۔ کیونکہ اغتسال واجب ہونا تو دونوں پر متعلق ہے۔ فہم یعنی جب ہی غسل واجب ہو گا کہ منی اپنی جگہ سے زائل ہوا اور خارج بھی ہو جاوے ہر دونوں ہوں حتی کہ اگر اپنی جگہ سے زائل ہو و لیکن خارج نہ ہو تو غسل واجب نہیں اور جب خارج ہو تب واجب ہر اس پر اتفاق ہے تو ثبوت ہوا کہ دونوں سے غسل متعلق ہے اور جبکہ زائل ہونے کے وقت شہوت شرط ہے تو خارج ہونے کے وقت بھی شہوت شرط ہے۔ سم۔ ولہذا نہ متنی وجب من وجہ فالاحتیاط فی الایجاب۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے واسطے حجت یہ کہ غسل جب ایک وجہ سے واجب ہو تو احتیاط یہی کہ وہ واجب کیا جاوے۔ فہم یعنی قیاس تو اسی کو چاہتا ہے لیکن باب عبادت میں احتیاط واجب ہے تو ہم نے دیکھا کہ جب منی اپنے ٹھکانے سے بشہوت زائل ہوئی تو غسل واجب ہونے کی ایک وجہ پائی گئی پھر جب شہوت سے خارج ہو تو دوسری وجہ بھی غسل واجب ہونے کی پائی جاوے لیکن جب شہوت سے خارج نہ ہوئی تو یہاں یہ صورت پیدا ہوئی کہ دونوں وجہ میں سے ایک وجہ ایجاب غسل کی موجود اور ایک وجہ نہیں ہے تو ہم نے اسکو درمیان میں پایا دو صورتوں کے ایک یہ صورت کہ منی جدا ہونے پر بھی شہوت نہ تھی اور خارج ہونے پر بھی شہوت نہ تھی تو بالجماع غسل واجب نہیں۔ دوم یہ کہ جدا ہونے کے وقت شہوت موجود اور خارج ہونے کے وقت شہوت موجود نہ ہو باجماع غسل واجب ہے۔ سوم یہ کہ جدا ہونے کے وقت شہوت موجود و لیکن خارج ہونے کے وقت نہیں ہے پس

اسکو یا نوا دل صورت کے ساتھ لاقی کریں مگر احتیاط نہیں ہے۔ یا دوم صورت کے ساتھ لاقی کریں اور اسی میں احتیاط ہے بخیر و جود  
 اول یہ کہ خروج منی میں شرط شہوت کی محل اجتہاد ہے حتیٰ کہ ایک جماعت مطلق خروج منی سے غسل واجب ہونے کے قائل ہیں  
 خواہ شہوت ہو یا نہ ہو۔ اگرچہ محل اجتہاد میں صواب ہمارے نزدیک یہی کہ شہوت شرط ہے اور عدم شرط مرجح ہے لیکن احتمال  
 خطا کا ہے کیونکہ اجتہاد محل خطا و صواب ہے۔ دوم خروج کے وقت شہوت کی شرط کرنا یہ اس صحیح اجتہاد پر قیاس ہے تو اس میں  
 جانب مرجح کو تقویت ہوگی لہذا یہ قوی ہو کہ خروج کے وقت شہوت ہو یا نہ ہو غسل واجب ہے۔ سوم یہ کہ واجب کر کے غسل  
 کر لینے میں کوئی دغدغہ نہ رہا کیونکہ اگر واجب نہ تھا تو بھی کچھ نقصان نہیں ہے بخلاف اسکے اگر واجب تھا اور قیاس میں خطا  
 ہوئی تو نقصان ہے لہذا ہم نے دیکھا کہ ایک وجہ ايجاب موجود ہے یعنی زوال کے وقت شہوت موجود ہے اور دوم خروج کے وقت  
 جانب مرجح کی قوت ہو گئی ہے یہ دوسری وجہ ايجاب کے قائم مقام موجود ہے تو ہم نے کہا اگر زوال کے وقت شہوت ہو اور  
 خروج کے وقت نہ ہو تو بھی غسل واجب ہے۔ یہی وہ تحقیق ہے جسکا ترجمہ نے اوپر دہرایا تھا واللہ اعلم بالصواب اور اس سے  
 ظاہر ہوا کہ امام اعظم و امام محمد کا قول ہی صحیح و احوط ہے اور تاج الشریعہ وغیرہ علماء متقیین نے اسی کو متون میں لکھ کر کیا تو یہی ظاہر اللہ ہے  
 جو پس جو در مختار وغیرہ میں لکھا اسکا اعتبار نہیں اور اسپر فتویٰ دینا نہیں جائز ہے مگر حسب ضرورت کیونکہ حج و ضرورت کی  
 صورتیں متشکیک ہوتی ہیں کما صحیح ہے فی الظہیر یہ دغیر ہارم۔ اور بتایا ہے کہ امام ابو یوسف کے قول پر وجوب غسل کی نفی کرنے میں  
 اس صورت میں عمل کیا جاوے کہ آدمی کسی کے گھر کا مکان ہو اور اسکو احکام ہو اور یہ جسکے بیان مکان ہے اس سے جہا کرتا ہے  
 وہ اس امر سے خوفناک ہو اگر اسکے دل میں سیری طرے سے یہ شک نہ ہو جاوے کہ اسکے بیان کسی عورت سے ملوث ہوا ہو کہ ا  
 فی البیضاء۔ بالجملہ اگر احکام وغیرہ میں مرد کی منی اپنے ٹھکانے سے جدا ہوئی لیکن نائزہ کے ٹٹھ پر ظاہر ہوئی جب تک ظاہر نہ ہو  
 تینوں امور کے نزدیک غسل واجب نہ ہوگا۔ قاضیخان و الفتح۔ اگر احکام مواظبت پائی مگر انزال خارج میں نہواضی کہ آنے و خروج  
 کے ناز بڑھی بھر منی نکلی تو اسپر غسل واجب ہوا۔ الذخیرہ و لیکن اس ناز کا اعادہ نہیں کریگا اسی طرح اگر ناز میں احکام ہو اگر انزال  
 نہ ہوا یا شک کہ آنے ناز کو تمام کیا بھر انزال ہوا تو ناز کا اعادہ نہیں مگر غسل واجب ہوا۔ الفتح۔ ناز میں احکام یوں کہ شلا سجدہ  
 میں یا ایسے طور پر سو گیا کہ وضو نہیں ٹوٹا اور خواب دیکھا پھر چونک کر ناز تمام کر لیا بھر انزال ہوا اسی طرح اگر بیداری میں  
 قوی تصور سے ہوا اور نزل خروج کے نام کی ہی حکم ہے پھر لائق ہے کہ مسئلہ ذخیرہ بقول اعظم رحمہ و محمد رحمہ ہو کیونکہ ظاہر اسکو شہوت  
 کے بعد وضو کر کے ناز بڑھی ہے تو خروج بلا شہوت ہوا اور امام ابو یوسف کے نزدیک خروج بلا شہوت میں وجوب غسل نہیں ہے  
 م۔ وجہ قول اعظم و محمد رحمہ یہ ہے کہ جناب تھنا سے شہوت با نزال ہے پس جب منی اپنی جگہ سے انفصال کے ساتھ شہوت پائی گئی  
 تو اسم جنابت صادق آگیا اور یہ یقینی ہے کہ حکم وجوب غسل ثبوت ہو لیکن بالاتفاق بدون خروج کے ثبوت حکم نہیں ہوتا  
 تو اس سے انفصال ایک وجہ سے ہوا جو قوی ہے دوسری وجہ سے ہوا جو ضعیف ہے اور احتیاط دین میں واجب اور  
 دو وجہ میں قوی بر عمل ہے تو غسل واجب ہونے کا حکم ہوا۔ الفتح اس میں اشارہ ہے کہ یہ فرض علی ہے قتال فیہ۔ م۔ بھر امام ابو یوسف  
 کے اختلاف بر کئی مسائل متفرع ہوتے ہیں۔ ازاں بعد یہ کہ کسی عاوت کی طرف نظر کی کہ منی اپنے مقام سے ناکل ہوئی یا شبلی سے  
 ترقی لگائی یا جو د سے سوائے فرج کے جماع کیا یا احکام ہوا اگر چونک کر آنے اپنے نائزہ کا سرا کو دیا یا یا شک کہ اسکی شہوت  
 ٹھنڈی ہو گئی بھر چھوڑ دیا پس منی بلا شہوت نکلی تو ان دونوں کے نزدیک غسل واجب و امام ابو یوسف کے نزدیک  
 نہیں واجب ہے۔ الخلاصہ۔ ازاں بعد جماع کے قبض سونے یا پیشاب کر لینے یا جلنے کے غسل کر لیا بھر ناز بڑھی بھر اس سے  
 بلا شہوت منی نکلی تو دونوں کے نزدیک غسل کا اعادہ کرے اور ابو یوسف کے نزدیک نہیں و لیکن بالاجماع ناز کا اعادہ  
 نہیں کریگا۔ الذخیرہ۔ اور اگر پیشاب کرنے یا سونے یا جلنے کے بعد غسل کیا تھا بھر منی نکلی تو بالاتفاق غسل کا اعادہ نہیں

کرے گا۔ الفتح۔ اگر سونے یا پشاپ کرنے یا چلنے کے بعد اس سے منی نکلے تو بالاتفاق غسل واجب نہیں ہر کمانی المبطوطہ میں لکھتا ہے  
 ع۔ وکذا فی التبعین۔ فتاویٰ طبریہ میں ہے کہ پشاپ کر چکا پھر اس سے منی نکلے اگر اسکا نازہ تندی میں نہ ہو تو اس پر غسل نہیں اور  
 اگر تندی پر ہو تو اس پر غسل واجب ہے۔ الفتح۔ اور یہی خلاصہ میں ہر قال ابن الہمام اور محل اسکا یہ ہے کہ تندی ہونے سے مراد یہ کہ  
 شہوت نسوی اور اسی شہوت سے وہ منی نکلی ہو بدیل آنکہ نجس میں کہا کہ اسوجہ سے غسل واجب ہے کہ خروج و انفصال بدقیق  
 و شہوت پایا گیا۔ الفتح۔ فعلی بذایہ غسل بالاتفاق واجب ہے۔ م۔ قال الکمال رحمہ اللہ امام ابو یوسف کے نزدیک یہ کہ وجود موجب  
 میں شک ہو تو غسل واجب ہوگا اور امام اعظم و محمد رحمہ کے نزدیک احتیاطاً واجب ہوگا کیونکہ احتمال موجب قائم مقام وجود  
 موجب ہے۔ پس اگر ایک شخص نے جاگ کر اپنے کپڑے یا ران پر تری پانی اور اسکو اخلام یا د نہیں اور شک کیا کہ مذی ہو یا  
 منی ہو تو دونوں کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب و ابو یوسف کے نزدیک نہیں کیونکہ وجود موجب میں شک ہے اور ان  
 دونوں کے نزدیک احتیاطاً و قیاساً واجب یعنی شاید منی تری گرمی و ہوا سے رقیق ہو گئی اور جبکہ اسکو اخلام یا د ہو اور  
 اسے رقیق پانی یا با تو بالاتفاق واجب ہوتا ہے یونہی ہی اخلام یا د نہ ہو تو یہی ہونا چاہیے ہاں اگر تینوں ہو کہ مذی ہو تو بالاتفاق  
 واجب نہیں ہے۔ قال الکمال۔ ولکن فہم کے ساتھ تینوں کی کوئی راہ نہیں ہے۔ اور اس میں قول امام ابو یوسف کا از راہ  
 قیاس کے قوی ہے اور اسی کو خلف بن ایوب و ابو اللیث نے لیا ہے اور قول امام اعظم و محمد کا از راہ احتیاط قوی ہے نجس  
 میں کہا کہ اسلئے کہ فہم تو مظنہ اخلام ہو تو یہ تری اسی پر محمول ہوگی۔ الفتح۔ یعنی اور فہم مظنہ غفلت بھی ہے تو اخلام یا د نہ رہا  
 پس تری اخلام فراموش پر محمول ہوئی اور یہ جو شیخ ابن الہمام رحمہ نے فرمایا کہ فہم کے ساتھ تینوں کی راہ نہیں ہے یہ محل تال ہے  
 اس واسطے کہ منی رقیق ہو جانے میں بھی احتمال کو قائم مقام کیا گیا ہے تو مراد تینوں سے جرم خاطر جلیبہ میں ہر حقیقت میں اس واسطے  
 لفظ یقین نہیں بلکہ تینوں کی یعنی ترکیب استدلال سے یقین پیدا کر لینا تو معنی یہ کہ اگر جرم خاطر ہو جاوے کہ یہ مذی ہو تو یہی  
 مدار ہوگا۔ دالہ اعلم۔ اگر عورت نے بعد جماع شوہر کے غسل کر لیا پھر اس سے شوہر کی منی نکلی تو اس پر وضو پر غسل نہیں ہے  
 المبطوطہ۔ اور فہم میں ہے کہ منی عورت کی زرد اور مرد کی سفید ہوتی ہے پس اگر زرد ہو تو اس پر غسل ہے اور اگر سفید ہو تو اس کے شوہر  
 کی اس پر غسل نہیں ہے۔ ع۔ قول حدیث میں ہے کہ مرد کی منی سفید گاڑھی ہوتی ہے اور عورت کی زرد تیلی ہوتی ہے و دونوں  
 میں سے جو منی اوپر ہو جاتی ہے اسی کے مشابہہ ہوگا ہر سکا رواہ الامام مسلم فی صحیحہ اور فقہاء نے گاڑھی و تیلی کا بیان اس واسطے  
 نہ کیا کہ اصل حالت پر اسکا بقاء نہیں رہا ہر اور کہا گیا کہ تازہ ہو تو تیلی کی بو اور خشک ہو جاوے تو اندھے کی بو آ جاتی ہے  
 م۔ اگر مرد جاگا اور اپنے بچھونے یا ران یا کپڑے پر تری پانی اور اسکو اخلام یا د ہو تو اسکی منی یا ندی ہونے میں خواہ  
 شک ہو یا یقین ہوا اس پر غسل واجب ہے اور اگر یقین ہو کہ یہ ودی ہو تو اس پر غسل نہیں ہے۔ المبطوطہ۔ یہ آسان ہے اور اسی کو لیا  
 جاوے کیونکہ گرم ملکوں میں اکثر پسینے سے تری ہوتی ہے پس اگر مطلقاً تری پر ہو تو باوجود اسکے جرم کے کہ پسینا ہے اس پر  
 غسل واجب ہوگا۔ م۔ اور اگر اس نے تری دیکھی لیکن اسکو اخلام یا د نہیں ہے اگر تینوں ہو کہ ودی ہو تو اس پر غسل نہیں اور اگر تینوں ہو کہ  
 منی ہو تو اس پر غسل واجب اور اگر تینوں ہو کہ ندی ہو تو غسل نہیں اور اگر یہ شک پڑا کہ یہ ندی ہے یا منی ہو تو امام ابو یوسف نے کہا کہ  
 غسل واجب نہیں جب تک کہ اسکو اخلام یا د نہ آوے اور امام اعظم و امام محمد رحمہ نے کہا کہ غسل واجب ہے۔ یونہی شیخ الاسلام  
 نے ذکر کیا۔ امام ابو علی نسفی رحمہ نے کہا کہ نوادر ہشام میں امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ مرد جاگا اور اسے اپنے نازہ پر تری پانی  
 اور اخلام یا د نہیں پس اگر خواب میں جانے سے پہلے اسکا نازہ تندی پر ہو تو اس پر غسل نہیں مگر جبکہ وہ یقین کر لے کہ یہ منی ہے  
 اور اگر سو جانے سے پہلے اسکا نازہ ساکن بغیر تندی کے ہو تو اس پر غسل واجب ہے۔ خمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ یہ مسئلہ بہت  
 واقع ہوتا ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں تو اسکو یاد رکھنا واجب ہے۔ المبطوطہ۔ وجہ یہ کہ خواب سے پہلے تندی سے انزال ہوتا

تری اب تک نہ رہتی مگر آنکہ بہت جلد جاگ گیا ہو اور بعد سکون کے خواب میں اختلام کی تندی سے خروج ہو کر جاگا ہو لیکن درخت  
 میں اختلام یا دوسوئے کی صورت میں جو ہر انفقہ سے نقل کیا کہ لیکن اگر کر دت سے سویا ہو تو اس پر غسل واجب ہے اور لوگ  
 اس سے غافل ہیں انتہی و لیکن حق یہ کہ کر دت دے کر دت کی تفریق ہے وجہ ہے اور عینی رحم نے مصرح کہا کہ نجاست النائم ولو  
 مضطجعا انتہی اور عالمگیر یہ میں ہے کہ اگر مرد بیٹھے سویا یا کھڑے یا چلتے پھر جاگا اور تری پانی تو یہ صورت میں اور جب کہ وہ کر دت سے  
 سویا ہو برابر میں کذا فی المبحث۔ پس یہ روایت معتد ہے۔ فاحفظہ ہم۔ اور اگر جاگا اور اسکو اختلام و لذت انزال یا دہر مگر آنتے تری  
 نہ پانی تو اس پر غسل نہیں ہے۔ اور ظاہر الروایۃ میں عورت کا بھی اسی تفصیل سے حکم ہے کیونکہ عورت کے واسطے اسکی منی کا اسکے  
 فرج خارج تک نکلنا اس پر غسل واجب ہونے کی ضرورت ہے اور اسی پر فتویٰ ہے معراج الدرایہ۔ میں گناہوں کہ یہ اسوقت ہونا  
 چاہیے کہ دلیل یقین انزال کی نہ ہو اور اگر حمل سے یقین انزال ہو جاوے مثلاً بد دن جماع کے اسکی فرج میں باہر سے منی پڑ گئی  
 و حاملہ ہو گئی تو اس پر غسل اسی وقت سے واجب ہو گا جب سے منی پڑی ہے ہم۔ اختلام میں عورت مثل مرد کے ہے یعنی ظاہر الروایۃ  
 میں اور سوائے روایت اصول کے امام محمد سے مردی ہے کہ اگر عورت کو یا دا اختلام و انزال ہو مگر وہ منزل نہیں ہوئی ہے تو اس پر  
 غسل واجب ہے۔ حلوانی رحم نے کہا کہ یہ روایت نہ بجا دی گئی۔ ابو جعفر رحم نے کہا کہ اگر اسکی فرج خارج تک نکل آئی تو اس پر غسل  
 واجب در نہ نہیں ہے۔ کمال رحم نے روایت نو اور کو نفوت دی اور بیان کیا کہ ظاہر الروایۃ کی وجہ حدیث ام سلمہ رضی اللہ  
 عنہا ہے یعنی جو اوپر بند کور ہو چکی کیونکہ اس میں وجوب غسل اسوقت رکھا کہ جب وہ پانی دیکھے حیث قال نعم اذ ارات الماء یعنی منی  
 روایت نو اور کی وجہ دوسری روایت ام سلمہ رضی اللہ عنہا ہے کہ جب عورت نے اپنے خواب میں وہ دیکھا جو مرد  
 دیکھتا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذ ارات ذاک فلتغسل۔ یعنی جب عورت ایسے دیکھے تو وہ غسل کرے۔ لیکن  
 حدیث اول میں زیادہ صراحت ملتی ہے کہ وجوب غسل اسوقت ہے کہ منی کا خروج ہو اور حدیث دوم میں بھی یہ معنی ہو سکتے ہیں  
 کہ جب عورت ایسے دیکھے یعنی مرد کی طرح اختلام دینی دیکھے پس حدیث دوم موافق اول ہو گئی اور متفق کرنا واجب ہے کیونکہ  
 غالب یہی ہے کہ اختلام کے ساتھ منی دیکھی جاوے اور حق یہاں یہ کہ اتفاق دونوں روایتوں میں اس بات پر ہے کہ وجوب غسل  
 عورت پر متعلق اسکے اختلام میں منی کے وجود پر ہے اور جو عالم کہ عورت پر اختلام میں وجوب غسل کا قائل ہے اسی بنا پر واجب  
 گناہ ہے کہ اختلام میں اسکی منی پانی گئی اگرچہ عورت نے اسکو آنکھوں سے نہ دیکھا ہو چنانچہ جنیس میں اسکی تعبیر یوں  
 بیان فرمائی کہ عورت کو اختلام نظر آیا اور اس سے کچھ پانی نہیں نکلا اگر آنتے انزال کی ثبوت یعنی لذت پائی ہو تو اس پر غسل  
 واجب ہے در نہ واجب نہیں ہے کیونکہ عورت کا پانی مانند مرد کے دافع نہیں ہوتا ہے وہ تو اسکے سینہ سے اترتا ہے۔ انتہی کا  
 پس اس توجہ سے تری سمجھ میں آ گیا کہ یہ جو کہانتھا کہ اس سے کچھ پانی نہیں نکلا۔ تو اس سے مراد یہ تھی کہ آنتے آنکھوں  
 نہیں دیکھا کہ نکلا۔ جب یہ معلوم ہوا تو آدھ ہے کہ اس پر غسل واجب ہے اور اختلام ہونا تو اتنی بات پر ہو جائیگا کہ عورت کو  
 خواب میں مرد کے ساتھ جماع کرنے کی صورت نظر آوے اور یہ دو صورتوں پر ہو گا ایک یہ کہ اسکو لذت انزال ہو یا نہ ہو۔  
 لہذا جب ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے اپنا سوال دونوں صورتوں کو شامل بیان کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکے جواب  
 میں عورت پر غسل واجب ہونا صرف ایک صورت پر فقید فرمایا اور وہ جبکہ پانی دیکھے یعنی لذت انزال پاوے اور یہ معلوم  
 ہے کہ دیکھنے سے مراد مطلقاً جان لینا چاہیے خصوصیت آنکھ سے دیکھنے کی نہیں ہے کیونکہ مثلاً اس عورت نے انزال کا یقین  
 کیا اس طرح کہ بغور اختلام وہ جاگ پڑی اور آنتے ہاتھوں سے تری کو محسوس کر لیا پھر سو گئی اور نہ جاگی بہانہ کہ منی خشک  
 ہو گئی تو اسکو آنکھوں سے کچھ نظر نہ آیا تو اب اگر کوئی کہے کہ اس پر غسل واجب نہیں کیونکہ آنتے آنکھوں کچھ نہیں دیکھا تو اس  
 قول نہیں سنا جائیگا حالانکہ آنکھوں دیکھنا تو در حقیقت یہاں نہیں ہے بلکہ دیکھنا جاننے کی معنی میں ہے اور اس معنی میں اسکا

استعمال حقیقت ہے۔ اتنی کلام علی مانی افصح۔ الحاصل اگر عورت کو احتلام ہوا اور لذت انزال یاد ہو تو واجب ہے کہ اس پر غسل واجب ہے اگرچہ منی اسکی طرح نہ نکلے ہو لیکن ظاہر الروایہ میں یہ شرط ہے اور چاہیے کہ فتویٰ احتیاطاً روایت نوادر پر مبنی وجوب غسل پر دیا جادے۔ اور محیط میں ہے کہ اگر عورت کو احتلام ہوا اور پانی اسکے ظاہری فرج تک نہ آیا تو اس پر غسل واجب ہے کیونکہ اسکی فرج بمنزلہ منہ کے ہے تو عورت پر اسکی تاثیر واجب ہے اسکو خروج کا حکم ہے جیسے کہ اگر مرد بغیر ختنہ کیا ہوا ہو اور منی نکل کر اسکے ختنہ کی کھال میں لگتی باہر نہ نکلی تو اس پر غسل واجب ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو عورت پر غسل نہیں کیونکہ اسکا پانی شل مرد کے کو در نکلنے والا نہیں ہوتا ہر حال۔ پس یہ مؤید اسکا ہے جو مذکور ہوا فاسق۔ م۔ مرد پر اگر غشی طاری ہوئی پھر افاتہ ہوا پھر آٹھ ران یا کمر سے پرندی پانی تو بالاتفاق اس پر غسل نہیں اور یہی حکم نشہ کے مست کا ہے جس نے منی سے ہوشیار ہو کر ایسا پایا ہوا اسکا حکم شل خواب کے نہیں ہے۔ محیط و التعمیس۔ کیونکہ خواب سے جاگنے والے نے منی پانی تو اگر احتلام یاد ہو تو بالا جماع اس پر غسل ہے ورنہ امام اعظم و محد کے نزدیک واجب ہے اور فرق نیند میں غشی و نشہ میں یہ کہ نیند مظنہ احتلام ہے اور ان دونوں میں یہ سبب معدوم ہے اور اگر احتلام و شہوت یاد مگر نرسی نہ دیکھی تو بالاتفاق واجب نہیں۔ مع۔ اور اگر جو مرد کے بچھونے پر منی ہو جو روکتی ہے کہ شوہر کی اور شوہر کٹا ہے کہ جو روکی ہے تو واضح ہے کہ احتیاطاً دونوں پر غسل واجب ہوگا۔ اظہیر۔ قیاس ہے کہ کسی پر منی اور عورت کو روانہ ہوگا کہ بدون نہانے مرد کے اسکی اقتدار کرے۔ مع۔ اور یہ اسوقت کہ دونوں میں سے کسی کو یاد نہ آدے اور نہ کوئی صورت تیسر کی ہوا اور دونوں اختلاف کریں۔ افصح۔ اور اگر تیسرے ہو تو دیکھا جادے کہ اگر زود ہے تو عورت کی اور اگر سید ہے تو مرد کی ہر حال۔ اگر اسکو مسجد میں احتلام ہوا اور اسی وقت نکل جانا ممکن ہے تو فوراً نکل جادے اور نہادے اور بعض نے کہا کہ نیم کر کے نکلے اور اگر اسوقت نہ نکل سکے شل آدھی رات کا وقت ہو تو مستحب ہے کہ نیم کر لے ناکہ جب نہ رہے۔ مع۔ اول اس سے معلوم ہوا کہ یہ جواز نیم کی صورت ہے و علی ہذا اگر عمدہ جماع کیا اسے وقت کہ غسل نہیں کر سکتا یا اسکو ضرر کرنا یا نیم کر لے نہ۔ واضح ہو کہ یہ سب مسائل جنابت ایک قسم منی بدون دخول حشفہ کے خالی نظر یا زنی یا احتلام یا تصور سے انزال منی بشہوت ہو جا کر یا منی میں۔ رہی دوسری قسم جنابت کی ایلج حشفہ ہے اور ایلج شال ہے کہ بشہوت و نوت عضو کو اندر کر دیا یا کسی ترکیب کے ساتھ ٹھونکا دیا خواہ بر غبت و اختیار یا نہر بد منی و اجبار ہو۔ امام مصنف نے فرمایا۔ و التقدار التختانین۔ اور باہم ملنا دونوں خان کا۔ ف۔ ختان جان ذکر فرج سے ختنہ کیا جاتا ہے۔ ختنہ مرد کے حق میں سنت اور عورت کے لیے کرم ہے اگر مرد پر جبکہ جادے سوائے اس صورت کے کہ ختنہ سے خوف ہلاکت ہو اور عورت پر جبر نہیں ہے۔ افصح۔ اگر کسی قوم نے ختنہ کرنا چھوڑ دیا تو امام المسلمین اسے قتال کریگا۔ مراد التقاد التختانین سے دونوں کی محاذات ہے اگرچہ مل نہ جادیں۔ اور جب مرد کا حشفہ فرج میں غائب ہو تو التقاد ہو گیا۔ مع۔ پس ختانیہ منے غسل واجب ہوتا ہے اگرچہ من غیر انزال۔ بغیر انزال کے ہو۔ ف۔ منی اگرچہ انزال نہ ہو۔ لقولہ علیہ السلام اذا التقی الختانان وغابت الخشفة وجب الغسل انزل اولم یزول۔ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب میں دونوں ختان و جب جادے حشفہ یعنی سبب را تو غسل واجب ہو گیا خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ ف۔ اس لفظ کے ساتھ مسند عبد الرحمن و باب اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے۔ افصح۔ اور اسناد ضعیف ہے اور طبرانی نے اسکو دوسری اسناد سے بواسطہ ابو حنیفہ رحم روایت کیا۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی اذا تعد بین شہما لا یرجع و مس الختان الختان فقد وجب الغسل۔ فی روایت مسلم وان لم یزول یعنی جب مرد بیٹھا عورت کے چار دن شبہ کے درمیان ان ختان نے ختان سے مس کیا تو غسل واجب ہو گیا صحیح مسلم کی ایک روایت میں زیادہ کیا اگرچہ اسکو انزال نہ ہوا ہو۔ رواہ بخاری و مسلم اور مسلم و ترمذی نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی وقال الترمذی حسن صحیح۔ بالحد التقاد الختانیہ کی دلیل اصلی تو یہ صحیح ہے اور نیز قیاس بھی۔ لانه سبب لانزال و نفسہ یتغیب عن بصرہ۔ کیونکہ یہ التقاد سبب انزال ہوا

اسکا نفس یعنی آہ اسکی نظر سے غائب ہوتا ہے۔ و۔ پس آنکھ سے تو دیکھنا ممکن نہیں ہے مگر جس سے محسوس ہونا ممکن ہے۔ وہ غشی  
 علیہ نقلتہ فیقام مقام۔ کبھی انزال اس شخص پر خود غشی ہو جاتا ہے بوجہ قلت منی کے پس قائم کیا جاوے انتقای خنایں مقام  
 انزال کے۔ و۔ یعنی جنب کرنے والا تو درحقیقت انزال ہے لیکن دخول آہ کی صورت میں انزال کیونکر معلوم ہو کہ اگر اندر فرج  
 کے چھپا ہوا ہے خواہ فرج مقام پیشاب ہو یا دبر ہو تو آنکھ سے دیکھنا مستند رہے پھر ادرج محسوس ہونا بھی کبھی بوجہ قلت منی کے  
 غشی ہو جاتا ہے حالانکہ انزال ہوتا ہے لہذا اسی انتقائے خنایں کو انزال کا قائم مقام کر کے حکم دیا گیا کہ جب انتقائے مذکور پایا  
 جاوے تو غسل واجب ہے۔ جیسے اول قسم میں انزال شہوت کے قائم مقام اختتام کو کیا گیا کیونکہ اختتام منہ شہوت ہے۔ جیسے  
 انتقائے خنایں منہ انزال ہے۔ پھر اصل منصوص تو انتقائے خنایں ہے۔ وکذا الا یطاح فی الدبر۔ اور یہی حال ایلح فی الدبر  
 کا ہے۔ و۔ یعنی اگر سوا سے فرج کے مقام متعدد میں داخل کیا تو یہی حال باہمی حکم اسکا بھی ہے کہ غسل واجب ہوگا۔ لکمال سببیت  
 کیونکہ سبب ہونا تو پورا موجود ہے۔ و۔ حتی کہ بہت سے فاسق و اعات کرنے والے فرج میں شہوت پوری کرنے سے بچانہ کے  
 مقام میں شہوت پوری کرنے کو ترجیح دیا کرتے ہیں تو ظاہر ہے کہ شہوت پورے کرنے اور منی نکلنے کا یہ بھی پورا سبب ہے تو اس میں بھی  
 خالی داخل کرنا غسل کا موجب ہے۔ واضح ہو کہ انتقائے خنایں سے حقیقت مراد نہیں حتی کہ اگر مرد و عورت کا ختنہ نہ ہو تو بھی یہی  
 حکم ہے چنانچہ عینی رحم نے ابن تدانہ رحم کے منی سے نقل کیا کہ خشفہ کا غائب ہونا فرج کے اندر یہی غسل کا موجب ہے خواہ مرد و عورت  
 دونوں کا ختنہ ہو یا نہ ہو خواہ مرد کا موضع خنان عورت کے موضع خنان سے ملجاوے یا نہ ملے لیکن خشفہ داخل ہو جاوے  
 اور اگر بدون داخل کرنے خشفہ کے خالی اور پر سے خنان کو خنان سے ملا دیا تو بالاتفاق غسل واجب نہیں ہے۔ انتہی۔ جب معلوم  
 ہوا کہ انتقائے خنایں سے مراد خشفہ کا غائب ہونا تو خواہ اگلی فرج میں غائب ہو یا پچھلی فرج یعنی دبر میں غائب ہو دونوں ایک  
 خنایں کے تحت ہیں داخل ہیں پس دبر میں خشفہ داخل کرنے سے غسل کا وجوب بھی منصوص ہوا پھر متعدد میں وطی کرنے و سبب  
 پر غسل بوجہ کامل شہوت کے لازم ہوا اور جس سے و اعات کی گئی اس میں شہوت نہیں لیکن فرمایا۔ و یجب علی المفعول احتیاطاً  
 اور مفعول بہ پر ازراہ احتیاط واجب ہے۔ و۔ یعنی جبکہ غسل کے لائق ہو پھر علت ابنہ والے دلیل میں کہ مفعول بہ کو بھی لذت  
 و انزال ہوتا ہے تو سوا سے مایون کے باقیون میں مظنہ رہا پس مانند اختلام کے احتیاطاً وجوب کا حکم لازم ہوا۔ م۔ بخلاف سببیت  
 و ما دون الفرج لان السببیت ناقضہ۔ برخلاف جو پایہ کے اندر ایلاج کے یا سوا سے فرج کے ران وغیرہ سے مباشرت کرنا  
 کہ ان میں بدون حقیقی انزال کے غسل واجب نہیں ہے کیونکہ یہاں پوری سببیت نہیں بلکہ ناقضہ ہے۔ و۔ اسی طرح مرد و عورت  
 سے وطی میں اگرچہ انتقائے خنایں ہے ولیکن حرارت معدوم و طبیعت اس سے منفرد پس سببیت انقص ہے تو بدون انزال  
 کے خالی دخول سے غسل واجب نہ ہوگا اگرچہ نام کو انتقائے خنایں ہے۔ بعض نے کہا کہ مسند کا بیان یوں بہتر ہے کہ آدمی زندہ  
 قابل شہوت کے اگلی فرج میں یا دبر میں چھپ جائے یا بعد خشفہ کے اگر خشفہ کما ہو فاعل و مفعول یہ دونوں پر غسل  
 واجب کرنا ہے۔ یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ اگر خشفہ کما ہو تو ذکر میں سے اسکی قدر داخل کرنے سے غسل واجب ہوگا۔ اسراج  
 اگر ذکر میں سے مرت قدر خشفہ رہا تو اسکی ادخال سے غسل واجب ہے۔ کما فی الدر۔ اور اس سے حلال وطی کے احکام مانند مہر  
 وغیرہ کے ثابت ہونگے اور حرام زنا کا ثبوت ہوگا۔ م۔ داخل کرنا جو پایہ میں اور مرد و عورت اور ایسے صغیرہ میں کہ اتنے چھوٹی  
 سے جماع نہیں کیا جاتا ہے بدون انزال کے موجب غسل نہیں ہے المھیط۔ اگر صغیرہ ایسی ہو کہ اسکی فرج میں داخل کرنا ممکن ہو  
 اسے کہ اسکا پردہ جو بچانہ و فرج کے درمیان ہے بھٹ جاوے تو وہ قابل جماع ہے یہی صحیح ہے۔ اسراج۔ اگر عورت سے فرج کے  
 سوا سے جماع کیا گیا پھر منی اسکی رحم میں پہنچ گئی اور وہ خواہ باکرہ ہے یا شہید ہے تو اسپر غسل نہیں کیونکہ انزال و خشفہ کا اندر  
 ہونا کچھ نہیں پایا گیا ہے لیکن اگر وہ حاملہ ہو جاوے تو اسپر غسل واجب ہوگا کیونکہ انزال پایا جانا معلوم ہو گیا۔ قاضیخان المھیط



اور جب وہ حاملہ ہوئی تو اسپر غسل اسوقت سے واجب ہوگا جب سے اس سے فرج سے باہر کسی جگہ سے جماع کیا گیا ہو حتیٰ کہ کسی  
 سے اسپر نازدن کی تغا اور واجب ہوگی۔ الملقط والیعنی۔ اور علیٰ رحم نے اعتراض کیا کہ خروج منی خارج فرج تک نکلنا بقول فقہی  
 بہ شرط ہر کما فی الدر المختار اور جواب یہ کہ شرط مذکور واسطے یقین انزال کے ہر اند بیان انزال یقین ہو گیا کما حقیقہ الکمال فی الفتح  
 و مقدم۔ م۔ ایک عورت کہتی ہے کہ مجھے جن ہے وہ مجھے دھال کرنا ہر اور میں وہ فرو پانی ہوں جو مجھے اپنے شوہر سے جماع میں ملتا ہے  
 تو اسپر غسل نہیں ہے محیط السخسی شیخ ابن العمام رحم نے کہا کہ یہ اس وقت کہ اس نے منی نہ دیکھی اور اگر صریح منی دیکھ لی تو غسل واجب  
 ہوگا گویا اختلام ہے۔ کما فی الفتح۔ دس برس کے طفل نے اپنی جوان جو رد سے وطی کی تو عورت پر غسل ہے اور طفل پر نہیں ہے  
 ولیکن اسکو عادت پرنے کے واسطے غسل کا حکم دیا جائیگا جیسے نماز کا حکم کیا جاتا ہے اور اگر مرد جوان و عورت قابل وطی کے  
 ماباخذ ہو تو مرد پر غسل ہے نہ عورت پر۔ اگر عورت نے جماع کیا تو خصی پر اور منقول پر دونوں پر غسل واجب ہے محیط۔ اگر ذکر پر کپڑا  
 پیٹ کر داخل کیا اور انزال نہ ہوا تو دو صورتیں ہیں اگر کپڑا باریک ہوا فرج کی حرارت و لذت پائی تو غسل واجب ورنہ نہیں اور  
 یہی صحیح ہے ولیکن احوط یہ کہ دونوں صورتوں میں غسل واجب ہے۔ السراج الوہاج۔ اگر عورت نے یا مرد نے اپنی فرج یا مقعد میں  
 مردہ کا ذکر یا انگلی یا کٹری وغیرہ کا بنا کر داخل کیا تو مختار یہ کہ غسل واجب ہوگا۔ ت۔ جب تک انزال نہ ہو۔ بالجملہ جبکہ انزال  
 و ایجاب دونوں قسم جنابت کا ذکر ہو چکا تو امام مصنف رحم نے فرمایا۔ والیحیض۔ اور حیض موجب غسل ہے۔ ف۔ یعنی معانی  
 موجبہ میں سے حیض ہے۔ نہایہ میں کہا کہ مراد حیض ختم ہونا انزاسی رحم نے کہا بلکہ حیض ہی موجب ہے اور فائدہ یہ کہ وجوب ثابت ہوا  
 جبکہ حیض ختم ہو۔ مع۔ اسکا حاصل یہ کہ حیض خود موجب غسل ہے ولیکن غسل کرنے کی شرط جبکہ حیض ختم ہو۔ مع۔ تاج الشریعہ نے  
 اپنی شرح میں فرمایا کہ قولہ و حیض یعنی خرج دم الحيض یعنی پھانی موجبہ میں سے نکلنا خون حیض کا ہے تو جب ہی خون کا خروج  
 ہوا تو حدیث ظاہری ہو پس غسل واجب ہوا ولیکن ادا سے غسل کی شرط ہے کہ خون مذکور بند ہو جاوے۔ اس شرح  
 کلام پر کوئی اعتراض نہیں اور نہایت خوب ہے مگر عجیب کہ تاج الشریعہ نے دقایقہ ارادیہ میں موجب غسل کو انقطاع حیض قرار دیا  
 بقولہ تعالیٰ حتی یطهرن بالتشدید۔ بدیل قولہ تعالیٰ بہائیک کہ عورت میں خوب پاک ہو جاوے۔ ف۔ صیغہ یطهرن تشدید  
 ظاہر و بار قرأت متواترہ ہے حالانکہ جب خون بند ہوا تو عورت پاک ہو گئی ولیکن امام تعالیٰ نے خوب پاک ہونے تک مرد  
 اپنی عورت سے وطی کرنے سے منع فرمایا اور وہ غسل سے ہے تو معلوم ہوا کہ یہ غسل واجب ہے کیونکہ مرد کا حق عورت پر وطی کا ہے  
 حتیٰ کہ وہ نفل روزہ بغیر اسکی اجازت نہیں رکھ سکتی پس اگر واجب ہوتا تو شوہر کو منع نہ کیا جاتا۔ اگر کہا جاوے کہ حتی یطهرن  
 بدون تشدید بھی قرأت متواترہ ہے بمعنی پاک ہو جاوے۔ جواب یہ کہ ہاں لیکن اصول میں قرار پایا کہ دو قرأت بجزلہ دو آیت  
 کے ہوتی ہیں تو امام ابو حنیفہ رحم نے دونوں پر عمل کیا اس طرح کہ جب دس ایام حیض پورے گزرے خون بند ہوا تو شوہر کو  
 اس سے وطی کرنا جائز ہے اگرچہ غسل نہ کرے بدلیل قرأت یطهرن بدون تشدید کے کیونکہ خون بند ہو کر پاک ہو گئی اور جب  
 دس سے کم میں خون بند ہوا تو پاک ہوئی ولیکن انتہائے ایام دس سے تو ابھی دس تک خون آنے کے دن میں اگرچہ خون  
 نہ آوے تو جب تک غسل نہ کرے تب تک وطی جائز نہیں بدلیل قرأت یطهرن تشدید کے۔ و کذا النفاس بالاجماع۔  
 اور یہی حکم بالاجماع نفاس کا ہے۔ ف۔ اگرچہ نفاس کے بارہ میں نص نہیں ہے اور اجماع کو ابن المنذر وابن جریر طبری وغیرہ  
 نے نقل کیا ہے۔ مع۔ الحاصل خروج خون نفاس موجب غسل ہے جب خون بند ہو خواہ چالیس روز انتہائے نفاس پر یا اس سے  
 درمیان میں بند ہو غسل کرے۔ م۔ اور خون حیض نفاس نکلے اور فرج خارج تک پہنچے پر غسل واجب ہو جاتا ہے اور اگر  
 فرج خارج تک نہ پہنچا تو وہ نکلنے میں شمار نہیں حیض ہوگا۔ التبیان۔ اور اگرچہ خون منی عورت کے خون نہ دیکھا تو کیا ہے  
 ان چوبہائیں تو اس سے کہ غسل واجب ہو کہ غسل تو قسم ہیں انہیں سے بمن فریقہ میں وہ غسل جنابت و

غسل حیض و نفاس میں اور ایک واجب اور وہ غسل میت ہے المیضہ نسحی یعنی زندہ مسلمانوں پر مردہ مسلم کا غسل و بنا واجب ہے۔ یعنی فرض کتابی ہے اگر بعض نے غسل دیدیا تو سب کے ذمہ سے ادا ہوا اور اگر کسی نے نہ دیا تو جو لوگ واقف تھے سب گنہگار ہونگے۔ معذرت۔ کا فرض جب ہوا پھر مسلمان ہوا تو ظاہر الروایہ میں اس پر غسل واجب ہے سچ زاہدی۔ اور یہی اصح ہے کیونکہ جنابت سابقہ بعد اسلام کے بھی باقی ہے تو گویا بعد اسلام کے جب ہوا۔ ادا اگر کا فرہ حیض سے پاک ہوئی پھر اسلام لائی تو شمس الائمہ نے کہا کہ اس پر غسل نہیں۔ وجہ یہ کہ سبب غسل کا انقطاع حیض تھا وہ بعد اسلام کے متحقق نہوا حتیٰ کہ اگر حیض بن سلطان ہوئی پھر ظاہر ہوئی تو اس پر غسل واجب ہوگا۔ اور اگر طفل کا بلوغ باخلام ہوا اور لڑکی حیض سے بالغ ہوئی یعنی سن کے اعتبار سے نہیں تو کہا گیا کہ لڑکی پر حیض سے غسل واجب ہے اور طفل متعلم پر نہیں واجب ہے۔ سبب چار صورتیں ہیں ہوئیں قاضی خان رحمہ نے کہا کہ احوط یہ کہ سب صورتوں میں غسل واجب ہے انفع۔ اور یہی اصح ہے الزاہدی۔ شیخ سراج الدین ہندی رحمہ نے اجماع نقل کیا کہ محدث پر وضو کرنا اور جب حیض و نفاس دے پر غسل کرنا اس سے پہلے واجب نہیں ہوتا کہ نادر واجب ہو یا ایسی چیز کا ارادہ کرے جو بدون طہارت حلال نہیں ہے۔ البحر الرائق۔ جیسے نماز و سجدہ تلاوت و قرآن مجید وغیرہ المیضہ نسحی۔ جب لے اگر غسل کرنے میں وقت ناز تک تاخیر کی تو گنہگار نہ ہوگا۔ المیضہ۔ و سن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و غسل للمیضہ۔ اور سنت کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل واسطے جمعہ کے۔ و یعنی نماز جمعہ علی الاصح۔ م۔ والعیذ باللہ۔ اور غسل واسطے دونوں عید یعنی عید الفطر و عید الاضحیٰ کے۔ و عرفہ و الاحرام۔ اور غسل واسطے عرفہ و واسطے احرام کے۔ صاحب الکتاب نص علی السنیۃ۔ صاحب کتاب نے تو ان غسلوں کی سنت ہونے پر تبصیر و تصریح کر دی۔ و بہ عبارت مسئلہ امام قدوری رحمہ کی برکتاً کہا گیا کہ صاحب الکتاب سے مراد قدوری ہیں۔ اور سنت ہونا میضہ و خلاصہ و وقایہ میں بھی مضموم ہے و قبل مذکورہ الاربعہ ستحیہ۔ اور کہا گیا کہ یہ چار دن غسل مستحب ہیں۔ و یہی قول اظہر ہے۔ انفع۔ و سمی محمد رح النسل فی یوم الحجۃ حسانی الاصل۔ اور امام محمد رحمہ نے اصل میں یعنی بسوط میں جمعہ کے روز غسل کو حسن کہا ہے۔ و یعنی امام محمد کا کلام بسوط میں متصل ہے کیونکہ حسن کا لفظ قدما میں کبھی ایسے معنی پر آتا ہے جو سنت و مستحب بلکہ واجب کو شامل ہو چنانچہ امام مالک رحمہ کے نزدیک غسل جمعہ واجب ہے پھر انھوں نے کبھی کہا کہ وہ حسن ہے پس امام محمد کا کلام متصل ہے کہ سنت ارادہ کیا یا مستحب اور یہ بھی متصل ہے کہ روز جمعہ کا غسل لیا یا نماز جمعہ کا تال۔ و قال مالک واجب لقولہ علیہ السلام من اتی الحجۃ فلیغتسل۔ اور امام مالک رحمہ نے کہا کہ یہ غسل جمعہ واجب ہے پہلے قولہ علیہ السلام جو شخص جمعہ میں آوے وہ غسل کرے۔ و رواہ الترمذی وابن ماجہ و البخاری و مسلم۔ اور ابو سعید خدری کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا غسل الحجۃ واجب علی کل مسلم یعنی غسل جمعہ ہر بالغ پر واجب ہے۔ رواہ البخاری و مسلم و رواہ ابن الزبیر و الطحاوی و نحوہ۔ لیکن امام مصنف رحمہ نے جو امام مالک رحمہ کا مذہب و وجوب کا نقل کیا ہے کسی غیر مفہم کتاب میں ہو گا کیونکہ عبد البر مالکی نے استدراک میں لکھا کہ میں نہیں جانتا کہ کسی نے غسل جمعہ واجب کہا ہو سوا اسے ظاہر یہ کہ وہ اسے البتہ واجب کہتے ہیں اور کہا کہ ابن وہب نے روایت کی کہ امام مالک سے پوچھا گیا کہ کیا غسل جمعہ واجب ہے کہا کہ وہ سنت و نیکی ہے تو کہا گیا کہ حدیث میں تو واجب ہے فرمایا کہ یہ نہیں ہے کہ جو حدیث میں ہو وہ واجب ہو جاوے اور اشیاء نے روایت کی کہ مالک رحمہ نے فرمایا کہ حسن ہے واجب نہیں ہے۔ مع۔ و لنا قولہ علیہ السلام من توضأ یوم الحجۃ فہا و نعمت و من اغتسل فہو افضل۔ اور بخاری و دلیل قولہ علیہ السلام یعنی جس نے جمعہ کے دن وضو کر لیا تو نبھا و خوب ہے اور جس نے غسل کر لیا تو بہ افضل ہے۔ و اسکو سات صحابہ رضی اللہ عنہم سے نسائی و ابوداؤد و ترمذی و غیرہم نے روایت کیا اور ترمذی نے حدیث سمرہ زہد کہ حدیث حسن صحیح۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث و وجوب اور یہ حدیث و دونوں متعارض ہیں

توفیق دیا دے یا نسخ فسخ مانا جاوے۔ و ہذا محل مارواہ علی الاستحباب۔ اور اسی حدیث کے ذریعہ سے حدیث کو استحباب پر محمول کیا جاوے۔ ف۔ یعنی اس میں تعلق صیغہ امر پر اور امر واجب کے لیے ہوتا ہے مگر جب کوئی دلیل ایسی ملے کہ اس سے ظاہر ہو جاوے کہ وجوب مراد نہیں ہے تو بیان اس حدیث سے معلوم ہو گیا کہ افضل پر واجب نہیں ہے۔ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے ثابت ہے کہ لوگ پسینے و گرد و غبار میں دور سے آتے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کاش تم اپنے اس رزق کے لیے خوب طہارت کر لیتے۔ رواہ مسلم۔ اور یہی ابن عباس سے ابو داؤد وغیرہ نے روایت کیا۔ اور جن احادیث میں وجوب کی تصریح ہے تو مراد لغوی معنی میں یعنی ضرر دہا ہے اور یہ معنی نہیں کہ اگر نہ کرے تو اس پر عذاب ہوگا جیسے سنت پر عمل کرنا ضرر دہا ہے۔ او علی النسخ۔ یا حدیث اول کو جس سے وجوب نکالا ہے فسخ ہو جانے پر محمول کیا جاوے۔ ف۔ یعنی حدیث سمرہ رضی اللہ عنہ کے ذریعہ سے حدیث خدری رضی اللہ عنہ کو فسخ کیا جاوے کیونکہ دونوں میں تعارض ہے بشرطیکہ حدیث خدری رضی اللہ عنہ سے وجوب کیا جاوے۔ اب رہا یہ کہ غسل جبہ سنت ہے یا مستحب ہے تو علامہ ابن اللہام نے استحباب کو ترجیح دی بدلیل آگے حدیث میں امر بہ بیان افضل ہے اور یہ صرف استحباب کو مفید ہے کیونکہ سنت تو بدون مواظبت نہوگی لیکن حدیث بخاری میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے صرف وضو پر اکتفا کرنے سے انکار کیا تو یہ مفید ہے کہ استحباب ہو کہ مواظبت صحابہ رضی اللہ عنہم ظاہر ہوئی ہے۔ م۔ ثم بعدہ الفصل المصلوۃ عند ابی یوسف رحمہ و ہوا صحیح۔ پھر ابو یوسف کے نزدیک یہ غسل جمعہ نماز جمعہ کے واسطے ہے اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ یعنی روز جمعہ کے لیے نہیں ہے۔ لہذا وہ فضیلتاً علی الوقت و ختم الطہارۃ بہا۔ ایسے کہ نماز جمعہ کو فضیلت زیادہ ہے وقت جمعہ یعنی دن پر اور ایسے کہ طہارت کو نماز ہی سے زیادہ ختم طہارۃ و پس حدیث میں جو جمعہ میں آنے کا ذکر ہے مراد اس سے نماز جمعہ میں آنا اور یہ اظہر ہے۔ و فیہ خلاف الحسن۔ اور ابن حسن بن زیاد کا اختلاف ہے۔ ف۔ حسن اسکو روز جمعہ کے واسطے کہتے ہیں۔ کافی میں ہے کہ اگر صبح سے پہلے اغتسال کیا وضو کے ساتھ اور اسی سے جمعہ کی نماز پڑھی تو امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک غسل کی فضیلت پا گیا اور حسن بن زیاد کے نزدیک نہ پائی۔ الفتح۔ کیونکہ دن جمعہ شروع ہونے سے پہلے ہوا۔ م۔ اور صحیح قول ابو یوسف رحمہ کی ہے کہ اگر بعد نماز کے غسل کیا اور وضو ہو گیا پھر وضو کر کے نماز جمعہ پڑھی یا بعد جمعہ کے غسل کیا تو سنت کی فضیلت نہ پائی۔ الزاہدی۔ اور صلوۃ جلالی میں ہے کہ جمعرات کو نہانے میں سنت ادا ہوئی کیونکہ بدو درجہ ہوئی۔ ع۔ والیحد ان بمنزلۃ الجمیع لان فیہما الاجتماع مستحب والاغتسال دفعا للتاؤسی بالرائۃ۔ اور دونوں عید بمنزلۃ جمعہ کے ہیں کیونکہ ان دونوں میں بھی لوگوں کا اجتماع ہوتا ہے پس غسل کر لینا مستحب ہے تاکہ پسینے وغیرہ کی بدبو سے ایذا رہو بچنا دفع ہو۔ ف۔ پس عیدین کا غسل واسطے نماز عیدین کے ہے۔ یہی صحیح۔ د۔ اگر بعد نماز جمعہ کے غسل کیا تو بالاتفاق نہیں معتبر ہے۔ ق۔ اور اگر عید و جمعہ و جنابت ایک روز جمع ہو جاوے تو ایک غسل کرنا سنت و فرض کے واسطے کافی ہے۔ ف۔ ع۔ و اما فی عرقۃ و الاحرام فہی فی المناسک ان شاء اللہ تعالیٰ۔ رہا غسل عرقہ و احرام تو ہر ایک کو عنقریب مناسک میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ و لیس فی المذی والودی غسل و فیہما الوضوء۔ مذی و دی میں غسل نہیں اور ان دونوں کے نکلنے میں وضو واجب ہے۔ لقولہ علیہ السلام کل فحل یندی و فیہ الوضوء۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے ثابت ہے کہ ہر نرندی لاتا ہے اور اس کے نکلنے میں وضو ہے۔ ف۔ یہ جو مصنف رحمہ نے ذکر کیا جزو حدیث عید امیر بن سعد و عقیل بن یسار و علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم کا ہے پس حدیث عبد اللہ بن سعد رحمہ میں ہے کہ کل فحل یندی فتنسل من ذلک فربک و اثبیک و توفاء و منورک للصلوۃ۔ یعنی ہر نرندی لاتا ہے یعنی نندی نکل آتی ہے جو جہشوت کے پس تو اس سے اپنے آلہ و اثمین کو دھو ڈال اور اپنے نازکے وضو کر کے مانند وضو کر۔ رواہ احمد و ابو داؤد۔ حدیث متصل

بن یسار یہ کہ عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کو ندی سے شدت ۵ غنی ہوئی تو آپ نے کسی کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیجا کہ جس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ندی کا حکم پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ ہاں یہ ہر اور ہر ایک تہذیب لانا ہر اسکو پانی سے دھو ڈال دو وضو کرو نماز پڑھو۔ رداء الطہراتی اور حدیث شریفی رضی اللہ عنہ یہ کہ میں ندی سے شدت پانا اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھنے میں حیا کی کیونکہ آپ کی بیٹی میرے پاس تھیں تو میں نے بغداد بن الاسود کو حکم کیا کہ پوچھے تو فرمایا کہ کل فعل یندی فیسل فاذا کان المنی خفیہ الفسل واذا کان المندی خفیہ الوضوء۔ رداء الطہراتی واسحق بن راہویہ اور اصل اسکی صحیحین میں ہر۔ والودی الغلیظ من البول یغصب الرقیق منہ خروجا فیکون معتبرا بہ۔ اور ودی گاڑھا ہوتا ہر پیشاب میں سے جو نکلنے میں رقیق سے پیچھے آتا ہر پس اسکا قیاس رقیق پیشاب پر رہیگا۔ ف جیسے پیشاب سے وضو ہر ویسے ہی ودی سے وضو ہر۔ والمنی خافرا بیض ینکسر منہ الذکر۔ اور منی گاڑھی پسید ہر اس کے نکلنے سے ذکر سست ہو کر بیٹھ جاتا ہر۔ والمندی رقیق یضرب الی البیاض ینخرج عند ملاعبۃ الرجل الملیہ۔ اور ندی تلی زرد ہر پسید ہر ماری ہوئی وہ نکلا کرتی ہر جبکہ مرد اپنی جود سے ملاعبت کرنا ہر۔ والتفسیر ما ثور عن عائشہ رضی اللہ عنہا اور یہ تفسیر حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہر۔ ف جیسی رحم نے کہا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ثابت نہیں بلکہ مکرہ وقتادہ سے مروی ہر قول ابن المنذر نے بطریق ابو حنیفہ رحم کے موسیٰ بن عبد ربیع عن امہ عن عائشہ رضی اللہ عنہا اسی تفسیر کو روایت کیا جیسا کہ فتح القدر میں ہر۔ پھر واضح ہو کہ پیشاب سے جب وضو واجب ہو تو ودی سے غسل نہوگا بلکہ ودی وضو لازم رہیگا۔ متعلقات۔ کافر جب جنب نہو اور اسلام لاوے تو غسل کر لینا مستحب ہر۔ ف ع۔ مستحب اغتسلات میں سے غسل واسطے کہ میں داخل ہوئے کے اور واسطے وقوف مزدلفہ کے واسطے داخل ہونے مدینہ منورہ کے اور اس کے واسطے جو بیت کو نکلاوے اور جس صورت میں ہمارے نزدیک غسل لازم نہیں مگر کسی معتقد عالم نے اختلاف کیا ہر تو اس کے اختلاف سے بچ جائے گے یہ اور بلکہ اللہ کے لیے اور بھون کے لیے جب اسکو افتادہ ہو۔ ف۔ اور ہر ہر پوشی ظاہری ہوئی پھر افتادہ ہوا تو غسل مستحب ہو۔ و۔ اور سوین ذی الحجہ کی صبح کو اور مقام منی میں داخل ہونے کے وقت یوم النحر کو۔ ت۔ اور اس قتل کے لیے جو سبک بلیغ کو پونچے چنانچہ غایۃ البیان میں صرح ہر اور اگر انزال سے بالغ ہوا تو واجب ہر۔ ف ع۔ نماز کسوت و عسوت و مستقار اور حبسین اجتمع یا باجاوے غسل مستحب ہونا چاہیے۔ اگرچہ فقہانے ذکر نہیں کیا۔ ع۔ مسلمان کو اختیار نہیں کہ اپنی نعلین پر جور و پر غسل جنابت کے لیے جبر کرے کیونکہ وہ مخاطبہ نہیں ہر و لیکن اسکو گر جاگھر میں جانے سے روک سکتا ہر ع۔ اور ظاہر الروایہ میں مذکور ہر کہ کمتر مقدار پانی کی جو غسل کو کافی ہو ایک صاع ہر اور وضو کے واسطے ایک مد ہر اور ہمارے بعض مشائخ نے کہا کہ ایک صاع جب ہر کہ وضو نہ کرے اور اگر وضو کرے تو صاع سے ایک مد پڑھاوے اور صاع سے غسل کرے۔ انول حدیث میں چار مد سے پانچ مذک ہر تو ظاہر اچار مد غسل کی اور ایک مد وضو کا تجویز کیا ہر و اسرا لم۔ م۔ اور عامہ مشائخ نے کہا کہ ایک صاع غسل و وضو دونوں کے واسطے کافی ہر اور یہی اصح ہر۔ ہمارے مشائخ نے کہا کہ کمتر مقدار کفایت کا بیان ہر کچھ لازم اندازہ نہیں ہر بلکہ اگر کسی کو اس سے کم کافی ہو جاوے تو اس سے کم کر دے اور اگر زیادہ کی ضرورت پڑے پڑھاوے و لیکن حاجت سے زیادتی یا حاجت سے کمی نہ کرے البیضا للسرخی۔ اور اسی طرح وضو میں اگر ایک مد سے کم میں بھر پور وضو ہو جاوے تو جائز ہر۔ شرح الطحاوی۔ وضو میں ایک مد کی تقدیر جب ہر کہ استنجاء کی حاجت نہو اور اگر ہو تو ایک رطل سے استنجاء کرے اور ایک مد سے وضو کرے اور اگر موزہ پہنے ہو اور استنجاء کی حاجت نہو تو ایک رطل کافی ہر اور سب سے گھٹنی لازمی مقدار نہیں ہر کیونکہ لوگوں کے طبائع مختلف ہیں۔ شرح البیضا اور بعض الفقہاء میں ہر کہ شوہر و جوہر ایک ہی برتن سے نہادین المیضا۔ حدیث صحیح میں حضرت ام المومنین صدیقہ نے اپنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم





جو دنیا پر حجت ہو اور سماء یعنی بادل و مٹی بند ہی بھی آیا ہو اور دلائل سے یہ بات ثابت ہو کہ آسمان جسم سے پانی اتار گیا ہے کچھ  
 یہ نہیں کہ جو مینہ برستا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے خلقت میں آسمان سے پانی کو اس زمین پر پھاڑوں و دریاؤں میں ودیعت کر دیا اور  
 دریا جاری کر دیے جو غیرین و خوشگوار ہیں بخلات سمندر کے جو کھاری و بد مزہ ہو مگر بیان یہ بھی معنی ہو سکتے ہیں کہ ہم نے بادل  
 سے مینہ اتار جو طور ہے۔ پس آیت سے یہ تو معلوم ہوا کہ آسمان طور یعنی جہت پاک ہے آب سوسے آسمان کے جو مذکور ہیں مع  
 برت و اوسے و پالے و شبنم کے نوائے واسطے یہ آیت اس طور سے دلیل ہوگی کہ دریا و سمندر وغیرہ سب کی اصل آسمان ہے بلیل  
 قولہ تعالیٰ الم تر ان اسرا نزل من السماء ماء فسلكه ينابيع فی الارض۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے آسمان سے پانی اتار سوا اسکو چشمہ و دریاؤں  
 میں روان کیا۔ معلوم ہوا کہ چشمہ و دریاؤں وغیرہ کی اصل وہی آسمان ہے۔ الحاصل بیان مراد صرف یہ کہ پانی ظاہر کون ہے کیونکہ  
 یہ امر تو بالکل قطعی شواہد پر کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی پانی سے طہارت کرتے اور جنت اصحاب رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم  
 و ما بعد ان تک بالاجماع شواہد اس پر ہیں تو پانی کے ظاہر کرنے والا ہونے میں دلیل محاش کرنے کی حاجت نہیں ہے بلکہ صرف یہ  
 محاش ہے کہ کون پانی خود پاک ہے پس یہ اقسام پانی جو مصنف نے بیان فرمائے ہیں یہ سب ظاہر بلکہ خوب ظاہر ہیں بلیل قولہ نعم  
 انزلنا من السماء ماء طهورا۔ تو سب پانی خوب ظاہر ہیں کیونکہ سب آسمان سے نازل ہوئے ہیں پس ان سب سے ظہور جائز ہو  
 و قولہ علیہ السلام الماء طہور لا نجسہ شی الا ما غمر لونه و طعمہ اور یحی۔ اور بلیل قولہ علیہ السلام یعنی پانی کوئی ہو وہ طور ہے  
 اسکو کوئی چیز نجس نہیں کرتی مگر وہی جو بگاڑ دے اس کے رنگ و مزہ و بو کو۔ شنب پانی میں خود نہیں تو جب خراب ہو تو اسے  
 تو بگاڑ گئی۔ یہ حدیث گویا اس واسطے کہ پانی اگرچہ طور نازل ہوا مگر باسباب خاص وہ طور نہیں رہتا ہے تو حدیث دونوں باتوں  
 کی ثابت ہے۔ لیکن حدیث میں کلام ہے اور حاصل یہ کہ الماء طہور لا نجسہ شی۔ استقدر توثق راویوں سے صحیح اور باقی استثناء الا ما  
 غیر لونه الخ (یعنی کلام ہے۔ ابن ماجہ کی سنن میں رشید بن سعد کے طریق سے حدیث ابو امامہ سے مروی ہے ان الماء طہور  
 لا نجسہ شی الا ما غلب علی ریحہ او طعمہ او لونہ۔ اسکی اسناد میں رشیدین مذکور ہیں کلام ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ یہ راوی قوی نہیں ہے  
 اور دوسرے راویوں کے طریق سے بھی روایت ہوئی لیکن بہت ہی نے کہا کہ حدیث قوی نہیں ہے بھر ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ  
 سے روایت ہے کہ کہا گیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ بیرضاعہ سے وضو کریں اور یہ بیرضاعہ ایک کنواں تھا یعنی تالاب کی طرح  
 جس میں واسلے جلتے جیف کے تھے اور کتوں کے گوشت و گندگی۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ الماء طہور  
 لا نجسہ شی۔ پانی طور ہے اسکو کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے۔ اس حدیث کو احمد و شافعی و دارقطنی و حاکم و بیہقی و چارون اصحاب  
 سنن نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور امام احمد و بیہقی بن مہین نے صحیح کہا۔ تو معلوم ہوا کہ استقدر  
 حدیث مصنف صحیح ہے اور باقی حصہ میں کلام ہے۔ اور ابو حاتم نے اسکو مرسل ٹھیک کہا ہے اور شافعیہ میں سے مصنف مذہب  
 و روایانی نے کہا کہ شایع نے مزہ و بو کو صریح بیان فرمایا اور رنگ کو شافعی رحم نے قیاس کیا ہے۔ یعنی رحم نے کہا کہ رنگ بھی  
 مذکور ہے لیکن یہ دونوں داہت نہیں ہوئے۔ مع۔ ابن اللہام رحم نے کہا کہ جعفر رحمہ صحیح ہے اس سے یہ استدلال ہوا  
 ہے کہ پانی طور ہے پھر اجماع ہے کہ پانی کی کسی وصف کو جب نجاست سے متغیر کر دیا جاوے تو وہ جس ہو جاتا ہے اور اس سے معلوم  
 ہو گیا کہ جب اس امر پر اجماع ہے کہ اسکو نجاست سے متغیر کرنا اسکے طور ہونے کو متاثر کرتا ہے تو حدیث مذکور میں ظاہر نہیں  
 نہیں ہیں یعنی پانی طور ہے کبھی نہیں ہوتا بلکہ یہ معنی معلوم ہوئے کہ جس پانی میں تغیر نجاست نہ دی گئی ہو وہ ظاہر ہے جف  
 مترجم کتاب ہے کہ یہ بھی معلوم ہوا کہ بیرضاعہ کے نجس پانی کو ظاہر نہیں کہا گیا ہے بلیل اجماع مذکور کے کیونکہ تمام مستفقین  
 کہ اگر ایک کٹورا پانی میں اسی قدر آدمی کا پاشخانہ ڈال دیا جاوے تو سب کے نزدیک نجس قیض ہو جائیگا و معلوم ہوا کہ الماء  
 طہور لا نجسہ شی۔ سے یہ ظاہر ہی معلوم مراد نہیں کہ پانی کسی چیز سے نجس ہی نہیں ہوتا اور کلام ابن ماجہ و انشاء اللہ تعالیٰ



د قولہ علیہ السلام فی البحر هو الطور ماؤه والحل میتہ۔ فت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک مرد نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ سمندر میں سوار ہو کر چلتے ہیں اور اپنے ساتھ تھوڑا پانی لادیتے ہیں اگر ہم اس سے وضو کریں تو بیا سے رہتے ہیں تو کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کریں تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہو الطور ماؤه والحل میتہ۔ اسکا پانی بہت پاک ہے اور حل ہے اس کا مراد ہے۔ رواہ الاربعہ وترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔  
 رواہ مالک وشافعی وابن خزیمہ وابن حبان وابن الجارود والحاکم والدارقطنی والبیہقی وصحیح البخاری وابن المنذر والبنو اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے اسکو ابو ہریرہ و جابر و علی و انس و ابن عباس و عبد اللہ بن عمر و اور فراسی و صدیق اکبر رضی اللہ عنہم آٹھ صحابہ نے روایت فرمایا ہے۔  
 واضح ہو کہ دعویٰ تو یہ ہے کہ ان پانیوں سے طہارت کرنا صحیح ہے یعنی پاک کرنا والے پانی میں ولیکن نص مذکور یعنی انزلنا من السماء ماء طہورا سے اساطیر مذکورہ سے یہ بات ثبوت نہیں ہوئی بلکہ صرف یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ پانی طہور ہے اور امام ابو حنیفہ و اصحاب نے تصریح کی کہ طہور لغت میں وہ کہ خود بہت پاک ہو تو ضرورت نہیں کہ وہ دوسری چیز کو پاک کرنے والا بھی ہو تو اولیٰ یہ ہے کہ دلیل کافی جادے بقولہ تعالیٰ ونزل من السماء ماء یطہرکم بہ۔ یعنی آواز آسمان سے پانی نازل کرے گا اس سے پاک کرے۔ اور یہ دوسری دلیل ہے کہ شرح میں جسکو طہور کیا گیا تو بالا جماع وہ دوسری چیز پاک کرنے والا بھی ہے۔  
 فت خطیب شافعی نے کہا کہ بعض ائمہ کے نزدیک طہور یعنی خود بہت پاک حتیٰ کہ آنھوں نے نہایت گودور کرنا ہر بہنے والی پاک چیز مثل سرکہ وغیرہ سے جائز رکھا اور یہ رو کیا گیا اسطرح کہ اگر سرکہ وغیرہ سے ازالہ نجاست جائز ہو تو اس سے وضو جائز ہوتا۔ سراج۔ جواب یہ کہ نجاست حقیقی کا ازالہ وہی پاکی ہے اور سرکہ سے زوالی ہونا معلوم اور وضو نجاست حقیقی نہیں باوجود اسکے جب نام پانی کا تفسیر نہ ہو جائز ہے۔ م۔ از ہر ہی نے کہا کہ طہور لغت میں یعنی طاہر و پاک کنندہ ہے بالکل ماء السماء طاہر ہے۔ خواہ حیوان کے طور پر یا نازل ہو یا ابدائے خلقت زمین میں نازل کر کے پہاڑوں و دریاؤں و سمندر میں رکھا گیا جس سے کنوئین و چشمہ وغیرہ بھی میں پس یہ ثبوت تو آیت سے ہوا اور حدیث سے استدلال اسطرح کہ الماء طہور نہجہ شئی۔ حدیث صحیح ہے چنانچہ امام احمد و ترمذی وغیرہ نے تصریح کی اور ابن حجر نے نہیں تخریج نہ ہی میں جو کلام کیا ہے پھر ظاہر میں معلوم ہوتا ہے کہ پانی کسی طرح نجس ہی نہیں ہوتا ولیکن اجماع ہے کہ پانی بھر پانی میں غلیظ نجس ماء جادے تو نجس ہے پس معلوم ہوا کہ ظاہر مراد نہیں ہے پس استثناء ہے کہ سوائے اس صورت کے جس سے آسکافہ و رنگ و بو تفسیر ہو جادے بوجہ نہایت کے چنانچہ اس روایت میں یہ استثناء آیا ہے الا ما غیر لونہ و طعمہ اور یہ۔ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن اول تو اسکے طرق بہت ہیں جس سے ضعف زائل ہوتا ہے دوم ابو حاتم رحمہ نے اسکی مرسل روایت کو صحیح کہا جیسا کہ معنی رحمہ نے ذکر کیا اور مرسل ہمارے و محققین کے نزدیک حجت ہے اور سوم یہ کہ اجماع معتقد ہے کہ غیر سے پانی نجس ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ پانی طہور سوائے تفسیر کے اور دوسری حدیث البحر میں بھی پانی طہور مذکور ہے۔ اگر کما جادے کہ شاید پانی سے مراد آب جاری ہو تو سب پانیوں کا ظاہر ہونا لازم ہوگا امام مصنف رحمہ نے جواب دیا کہ و مطلق الاسم یطلق علی نبدہ المیاہ۔ اور خالی پانی کا ہم ہر دن کسی قصبہ کے انھیں پانیوں پر بولا جاتا ہے۔ فت یعنی پانی جاری یا پانی دریا کا یا پانی مینہ کا یہ تو مقید ہیں اور چونکہ آیت و حدیث مذکورہ میں خالی پانی مذکور ہے کوئی خاص پانی کی قید نہیں تو ثابت ہوا کہ مطلق پانی کوئی ہو پاک ہے تو پاک کرنے والا ہے اور مطلق پانی ان سب اقسام کے پانیوں کو شامل ہے یعنی رحمہ نے کہا کہ مطلق سے بیان مراد وہ کہ الماء یعنی پانی کا لفظ بولنے سے جو معلوم ہو۔ الماء رحمہ نے کہا کہ اب عامہ یعنی جو پانی جم گیا وہ دوسری دلیل سے مستثنیٰ کیا گیا ہے چنانچہ آگے آدیکا۔ قول حاصل یہ کہ پانی ایک عنصر معروف ہے جو کہ بار بار آب یا پانی کہنے سے مفہوم ہوتا ہے۔ المسئلہ۔ ولای يجوز با اعتساف من الشجر والثمر۔ اور طہارت وضو نہیں جائز ہے ایسی چیز سے جو پختہ حاصل کی گئی خواہ درخت سے یا پھل سے۔ لہذا لیس بار مطلق۔ اس سبب سے فیہ جائز کہ یہ پختہ ہوا ماء مطلق نہیں ہے۔



ہو تو اس سے جواز نہ ہو گا۔ م۔ مسئلہ اول بجوز ہا غلب علیہ غیرہ۔ اور نہیں جائز ہر وضو ایسے پانی کے ساتھ جس پر پانی کے  
 سوا سے دوسری پاک چیز غالب ہو گئی۔ ف۔ یعنی جس چیز کے پانی میں ڈالنے سے مانند صابون وغیرہ کے لطافت نقص  
 نہیں ہر توجہ پانی پر ایسی چیز غالب آئی۔ فاخر جہ عن طبع الماء۔ پس اُسے پانی کو اپنی طبیعت سے خارج کر دیا۔ ف۔  
 یعنی رفیق بننے والا نہ رہا یا پیاس بجھانے والا یا نفوذ کرنے والا یا بے رنگ نہ رہا۔ ع۔ کالا شربت جیسے ہر قسم کے شربت  
 یعنی شربت انار وغیرہ۔ والخل۔ اور جیسے سرکہ۔ ومار الورد ومار الباقلی والمرق ومار الزرورج۔ اور جیسے گلاب  
 و باقلا کا پانی اور شوربا اور زردک کا پانی۔ ف۔ ان سب سے وضو نہیں جائز ہے۔ لانہ لایسمی ماء مطلقا۔ اسوجہ سے کہ  
 انہیں سے کسی کو آب مطلق نہیں کہتے ہیں۔ ف۔ حتی کہ اگر کوئی پانی مانگے تو دوسرا اسکو شوربا یا سرکہ یا شربت انار نہیں دے گا  
 والمراد بمار الباقلی ما تغیر بالطحین۔ اور باقلا کے پانی سے یہ غرض ہے کہ پانی میں باقلا پکائے جانے سے وہ پانی متغیر ہو گیا  
 ہو۔ ف۔ تو ایسے متغیر سے وضو روا نہیں۔ فان تغیر ببول الطحین بجوز التوضی بہ۔ اور اگر بدین پکانے کے پانی  
 اس سے متغیر ہوا تو ایسے پانی سے وضو جائز ہے۔ ف۔ فتح القدیر میں شایع کنز سے ایک ضابطہ نقل کیا جس سے پہچانا  
 جاتا ہے کہ ماء مطلق اپنے اطلاق سے دو طرح جاتا ہے ایک کمال استخراج سے دوم غلبہ مخاط سے۔ پھر کمال استخراج یعنی باجم مزج  
 ہو جانا اور گوندہ جانا دو طور سے ہے ایک یہ کہ پانی کسی ایسی پاک چیز کے ساتھ پکا دیا جاوے جس سے لطافت کرا مقصود نہیں  
 ہے یعنی جیسے باتلہ کو پانی میں جوش دیا گیا بخلاف صابون کے۔ دوم یہ کہ کوئی نباتات پانی کو ایسے طور سے سینچ جاوے کہ  
 اس میں سے پانی بدین دستکاری کے نہ نکلے یعنی جیسے تر بوڑھا خربزہ وغیرہ سے بخور جاوے بخلاف اس پانی کے جو پاک  
 انگور سے خود نیک نکلے۔ پس جب پانی میں کمال استخراج ہو تو آب مطلق نہ رہا اس سے وضو نہیں جائز ہے۔ رہا بیان غلبہ مخاط  
 کا یعنی ایسی کوئی چیز پانی میں خلط کی گئی کہ وہ پانی پر غالب آگئی۔ پس اس میں اس تفصیل سے اعتبار ہے کہ اگر وہ مخاط چیز کوئی جلد  
 ہو مانند ستود وغیرہ کے تو پانی آب مطلق آسوت نہ رہے گا کہ یہ چیز اسکی رقت کو اور اعصار پر بننے کی صفت کو زائل کر دے اور  
 اگر مخاط کوئی چیز تیلی بننے والی ہو پس اگر یہ چیز رنگ و مزہ و بوسب صفوں میں پانی کے ساتھ موافق ہو مثلاً ایک طرح کے پانی کو  
 دوسرے پانی میں غا دیہ پس اگر کسی نے مستعمل پانی کو دوسرے پانی فیہ مستعمل میں ملایا حالانکہ مستعمل پانی کے حق میں مختار ہو  
 یہ کہ مستعمل پانی پاک رہتا ہے توجہ مستعمل پانی کو غیر مستعمل میں ملایا تو اجزاء کے لحاظ سے دیکھا جاوے کہ اگر آب مستعمل کے  
 اجزاء دوسرے پانی پر غالب ہیں تو دوسرا پانی مغلوب ہو گیا اور اس سے بھی وضو نہیں جائز ہے اور اگر یہ چیز پانی کی سب  
 صفوں سے مخالفت ہو تو ملانے میں دیکھا جاوے کہ اگر پانی کی اکثر صفیں بدل گئیں تو آب مطلق نہ رہا اور اگر یہ چیز پانی کی بعض  
 صفوں میں مخالفت ہو تو جس صفت میں مخالفت ہے اسکا لحاظ کیا جاوے مثلاً دودھ مزہ و رنگ میں پانی سے مخالفت ہے پس  
 اگر دودھ کی آمیزش سے پانی کا رنگ و مزہ بدل گیا تو اس پانی سے وضو نہیں جائز ہے ورنہ جائز ہے اور خربزہ کا پانی مزہ میں  
 مخالفت ہے پس اگر پانی میں ملایا اور پانی کا مزہ بدل گیا تو وضو نہیں جائز ورنہ جائز ہے۔ ع۔ اتول یہ ضابطہ بدلنے میں ہر طرح  
 سے منقول ہے۔ م۔ آب مستعمل اگر غیر مستعمل میں مل گیا یا ملا دیا گیا توجہ یک دونوں کا مساوی ہو جانا معلوم نہو تب تک وضو جائز ہے  
 کما فی البحر والنہر۔ اور اگر آب مستعمل نصف سے کم معلوم ہو تو بھی وضو جائز ہے۔ م۔ مسئلہ ثانی میں کہا کہ جو پانی دھوپ میں گرم  
 ہو لیا اس سے بلا کراہت وضو جائز ہے۔ اتول ولکن نتیجہ تقدیر میں فرمایا کہ دھوپ کے پانی سے کدوہ ہے اور یہی صحیح  
 ہے کیونکہ ازراہ طب کے جو چیز مضر ہو وہ شرعاً ممنوع ہے جیسے پاک مٹی کھانا حرام ہے۔ مسئلہ۔ ویکوز الطہارۃ ماء خالطہ شی  
 طائے تغیر احد او صافہ۔ اور طہارت کرنا جائز ہے ایسے پانی کے ساتھ جس میں لکھی کوئی پاک چیز پس اُسے پانی کے اوصل  
 میں سے کسی ایک کو متغیر کر دیا۔ ف۔ اور اگر دھوپ کو متغیر کیا تو ظاہر عبارت اشارہ کرتی ہے کہ پھر نہیں جائز ہے دیسکن



نہ رنگ بدلتے سے اور یہی صحیح ہے۔ فت۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ واضح ہو کہ ہاموں کے درمیان اتفاق ہو کہ حدیث اسی سے ملے  
ہوتا ہے جسکو پانی کہیں اور جو مطلق پانی ہو بلکہ مقید ہو تو اس سے حدیث رفع ہوگا کیونکہ لیس موجود ہے کہ جب پانی نہ تو تمیم کر دیں  
حکم منقل سبب تبیم ہے جو جس پانی میں زعفران یا اسکے مانند کوئی چیز قبل مخلوط ہو تو اس میں اختلاف ہے پس یہ اختلاف اس بنا  
ہو کہ ایسے خلط سے وہ آب مطلق رہا یا مقید ہو گیا تو امام شافعی وغیرہ نے کہا کہ وہ مقید ہو گیا کیونکہ اسکو زعفران کا پانی کہتے  
ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ ہاں ولیکن جب تک کہ مخلوط چیز مغلوب ہے تب تک اگر کوئی کہے کہ یہ پانی ہے تو کچھ انکار ہوگا حالانکہ جب  
سب کا پانی آتا ہے پت جھاڑ کے موسم میں حضور میں قیام کر جاتی ہیں اور پانی متغیر ہو جاتا ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ آدمی  
اپنے رقبے سے کہتا ہے کہ آؤ یہاں پانی ہے اس سے وضو کریں باوجودیکہ اس پانی کے اوصاف بوجہ مٹی کے رنگ گہرے  
پانیوں کے بھگنے کے بدلتے ہوئے ہوتے ہیں پس ہم کو اطلاق بول چال سے معلوم ہوا کہ مغلوب خلط سے پانی کا نام نہیں  
مٹ جاتا تو اس پر وہی حکم رہا جو مطلق پانی کا حکم ہے یعنی جسکو پانی بولتے ہیں اور ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رفع  
کہ کے روز ایسے بڑے پیالہ سے وضو کیا جس میں گوندھے آٹے کا اثر موجود تھا جیسا کہ امام نسائی رحمہ نے سن میں منقول  
کیا ہے حالانکہ پانی اس سے متغیر ہوا اور مغلوبیت کی وجہ سے آٹے کا اثر کچھ متغیر ہوا۔ پھر مصنف رحمہ نے تصحیح کی کہ غلبہ دی ہے جس  
جو اجزاء کے ساتھ ہو اور بعض نے اس میں صاحبین کے درمیان اختلاف نقل کیا اس طرح کہ محمد رحمہ باقربار رنگ کے ماہیوسف  
باعتبار اجزاء کے کہتے ہیں اور محیط میں اسکے برعکس ہے ولیکن اول زیادہ ثابت ہے کیونکہ صاحب اجناس نے امام محمد سے یہی  
صرح نقل کی ہے اور صاحب نجفیس نے کہا کہ غلبہ اجزاء متغیر ہونے پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ جو بیابج میں کہا کہ اگر چاہا یا باقرا کو پانی  
میں بھگو یا اور اسکی بوزنگ دھڑ بدل گیا تو اس سے وضو جائز ہے اور اگر اسکو پلا یا پس اگر سرد ہونے پر گاڑھا پڑ گیا تو  
وضو نہیں جائز اور اگر گاڑھا نہ پڑا اور پانی کی رقت باقی ہے تو جائز ہے۔ کذا فی الفتح۔ اور مترجم کہتا ہے کہ یہ روایت خلاف فتاویٰ  
قاضیخان و متن ہدایہ ہے چنانچہ امام مصنف رحمہ نے ذکر کیا۔ وان تغیر بالطنج بعد ما خلط به غیرہ لایجوز التوضی بہ۔ اور اگر  
پانی کے ساتھ غیر چیز کو خلط کرنے کے بعد اسکو پلا یا تو اس پانی سے وضو کرنا نہیں جائز ہے۔ لانه لم یبق فی معنی المنزل  
من السماء الا اذا طنج فیہ بالیقصد بہ المبالغة فی النظافة کالاشنان ونحوہ۔ کیونکہ یہ بختہ پانی آسمان سے اتارے  
ہوئے کے معنی میں نہیں رہا لیکن جبکہ اس پانی میں ایسی چیز پلائی گئی ہو جس سے ستمرائی زیادہ مقصود ہو جیسے اشنان  
و اسکے مانند چیزیں۔ فت۔ تو اس پانی سے وضو جائز ہے۔ لان البست یغسل بالماء الذی اعلی بالسدر بندک  
دروست السنۃ۔ کیونکہ مردے کو ایسے پانی سے نہلاتے ہیں جس میں برکی قیام آؤالی کہیں اسی طریقہ پر سنت وارد ہوئی ہے۔  
فت۔ ولیکن ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ درود سنت کو اسر تعالیٰ جانے لے کر چھین میں اس شخص کے بارہ میں جاسنے نافہ پر سے  
گر پڑا اور گردن ٹوٹ کر مر گیا تھا یہ وارد ہے کہ غسلوہ بار و سدر یعنی اس شخص کو پانی دہیر سے نہلاؤ یا سین یہ وارد نہیں کہ پانی  
میں بری کو جوش دیا گیا تھا۔ مفت۔ انول ایسا ہی معنی رحمہ نے اپنی شرح میں کہا ہے اور سردی رحمہ نے کہا کہ جب آنحضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم کی مٹی زینب رضی اللہ عنہا نے انتقال کیا تو آپ نے فرمایا کہ نہلاؤ اسکو تین بار یا پانچ بار یا سات بار  
یا اکثر اس سے بار السدر یعنی سدر کے پانی سے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ یہ بھی اس امر پر دلیل نہیں کہ سدر کو پانی میں جوش  
دیا تھا۔ انول ظاہر اسکو مقید ہے کہ مانند آب زعفران کے وہ آب سدر تھا تو خلط متعلق ہے ولیکن شاید کہ پس گر دیا ہو یا جو  
دیا ہو اور چونکہ جوش دینا زیادہ نفاخت ہے تو اسی پر محمول ہونا اقرب ہے و اسر تعالیٰ اعلم بالبحر جو چیز ک نفاخت میں مبالغہ کے لیے  
جوش دیا وے تو اس پانی سے طہارت جائز ہے۔ الا ان یغلب ذلک علی الماء۔ مگر اس صورت میں یہ بھی جائز ہے  
کہ جب مبالغہ نفاخت کے واسطے جو چیز مخلوط جوش دی گئی وہ پانی پر غالب ہو جاوے۔ فیصیر کالسویق المخلوط اذوالسدر



تو وہ ایسے شو کے مثل ہو جائیگی جو پانی میں گوندھ گئے تو اب اس پانی سے طہارت جائز نہ ہوگی بوجہ اسکے کہ ایسے مخلوط سے پانی کا نام جاتا رہا۔ فروع۔ شرح مختصر الطحاوی میں ہے کہ پاک پانی میں خلط ہوئی نجس مٹی حتیٰ کہ گارا ہو گئی یا مٹی پاک نمی و پانی نجس تھا تو اختلاف مشائخ ہے اور شیخ ابوالقاسم الصفار رحمہ نے کہا کہ کوئی انہیں سے نجس ہو تو گارا نجس ہے اور اسی کو فقیہ ابوالمہدی نے لیا اور محیط بن کما کہ یہی صحیح ہے۔ مقطعات میں ہے کہ جب مٹی میں گوبر ملا یا جادے تو ضرورت کی وجہ سے مٹی نجس نہیں ہوتی ہے۔ مع۔ دینی الہندیہ اگر خریف بن قتیان گرنے سے پانی کے تینوں اوصاف متغیر ہو جا دیں یعنی مزہ بد و رنگ تو بھی ہمارے عامہ اصحاب کے نزدیک اس سے وضو جائز ہے۔ السراج۔ اگر زجاج یا عفش کو پانی میں ڈالا تو اس سے وضو جائز ہے بشرطیکہ جب اس سے مکھین تو نقش نہوتا ہو اور اگر نقش بجا دے تو نہیں جائز ہے۔ مع۔ البحر عن النجیس۔ اگر آب مطلق میں تغیر ہوا بوجہ کچھ یا خاک یا کچھ یا چونہ کے یا بوجہ مدت تک پڑے رہنے کے تو اس سے وضو کرنا جائز ہے۔ البدائع۔ یعنی جبکہ رقیق ہو پانی غالب ہو۔ م۔ آب مطلق میں جب کوئی بننے والی چیز پاک لی یا ملائی گئی جیسے سرکہ دودھ اور موز و خرما وغیرہ کا بھگو کر پانی نکالا ہوا اور یہ مخالفت ایسے طور پر ہے کہ اس مخلوط کو اب پانی نہیں کہتے تو اس سے وضو کر لینا جائز نہیں ہے۔ بھر دیکھنا چاہیے کہ جو چیز مٹی ہوئی اگر پانی سے اُسکا رنگ فقط مخالفت ہو جیسے دودھ و آب عصفرو آب زعفران و مانند اسکے تو مخالط کے غالب ہونے میں رنگ کا اعتبار ہے یعنی اگر رنگ بدل گیا تو آب مطلق نہ رہا پس وضو جائز نہ ہوگا۔ اور اگر مخالط چیز رنگ میں پانی کے مخالفت نہ ہو بلکہ مزہ میں مخالفت ہو جیسے پید انگور کا شیرہ بچڑا ہوا یا اسی کا سرکہ تو اعتبار مزہ بدلنے کا ہے۔ اور اگر مخالط چیز رنگ و مزہ دونوں میں مخالفت نہ ہو تو پانی پر غیر کے غالب ہونے میں اجزاء کا غلبہ معتبر ہے۔ پھر اگر اجزاء کی رامت سے دونوں برابر ہوں تو اس کا حکم ظاہر الروایہ میں مذکور نہیں ہے اور مشائخ نے کہا کہ احتیاط یہ ہے کہ پانی کو مغلوب اعتبار کر کے وضو جائز نہ ہونے کا حکم ہو البدائع۔ ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ جو ہمارے جو پانی میں بھاگے گئے اور اسکی شیرینی پانی میں آگئی جسکو بنید النمر کہتے ہیں تو اس سے کسی حال میں وضو نہ کرے۔ شرح الطحاوی۔ اور اسی طرف امام ابو حنیفہ کا رجوع کرنا مردی ہے اور یہی صحیح ہے کہانی قاضیخان اور اسی پر فتویٰ ہے شرح الکفر طبعی۔ اور یہ جب کہ خام شیرین رقیق بے جھاگ و جوش کے ہو اور اگر جوش جھاگ سے گاڑھی ہو جادے تو بالاتفاق اس سے وضو نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں نشہ ہو گیا۔ شرح الطحاوی اور اگر کچھ پکائی گئی تو شیخ ابو طاهر الدباس نے فرمایا کہ اس سے بھی وضو نہیں جائز ہے یہی اصح ہے المحيط۔ اور یہی صحیح ہے۔ القاضیخان۔ مفید و مزید میں ہے کہ اگر کئی جو ہارے پانی میں ڈال دیے کہ وہ شیرین ہو گیا اور پانی کا نام نہیں بدلا یعنی استعد نہیں کہ وہ بنید النمر کلا دے اور وہ رقیق ہے تو ہمارے ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ میں کچھ خلاف نہیں کہ اس سے وضو جائز ہے شرح النبیہ لابراہیم۔ اور سوا سے بنید النمر کے باقی کسی بنید سے بالاتفاق وضو نہیں جائز ہے الہدایہ۔ یعنی خلاف صرف بنید النمر میں ہے۔ م۔ اور اگر بنید النمر انہی گاڑھی ہو جیسے انگور کا دو پھل تو بالاتفاق اس سے وضو نہیں جائز ہے الکافی۔ مشہور قول امام اعظم رحمہ علیہ ہے کہ بنید النمر سے جب پانی نہ وضو کرے تبم نہ کرے کہانی الجامع الصغیر و اکثر المتون و شرح الطحاوی۔ پھر کیا امام رحمہ کے قول پر قیاس کر کے اس سے غسل بھی جائز ہے تو مشائخ میں اختلاف ہے اصح یہ کہ غسل کرنا جائز ہے شرح المبسوط و الکافی و فتاویٰ العتبات۔ اور یہی صحیح ہے لہذا مخالفت اور ملیدہ میں کہا کہ اصح یہ کہ نہیں جائز ہے اور وضو پر قیاس صحیح نہیں کیونکہ وضو سے جنابت کا حدث زیادہ سخت ہے اور جنابت میں وضو سے کم ضرورت تو قیاس وضو پر نہیں ہو سکتا ہے انہیں۔ اور جامع منیر حسامی میں ہے کہ یہی اصح ہے لہذا مخالفت قول امام رحمہ نے جب بنید النمر کے جواز وضو سے رجوع کیا اور اسی پر فتویٰ ہے تو معنی یہ کہ اگر کسی کے نزدیک جو از ظاہر جو وضو میں تو اس پر غسل کا قیاس صحیح نہیں ہے تو بنید النمر سے وضو کا جو از کچھ اسوجہ سے نہیں ہوتا کہ وہ آب مطلق ہے جیسا کہ شرح مبسوط و کافی وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہے بلکہ بوجہ ضرورت ہے اور یہی صحیح ہے جیسا کہ تصحیح جامع منیر حسامی سے ظاہر ہے حتیٰ کہ

مٹی میں پانی کا نام جاتا رہا۔ فروع۔ شرح مختصر الطحاوی میں ہے کہ پاک پانی میں خلط ہوئی نجس مٹی حتیٰ کہ گارا ہو گئی یا مٹی پاک نمی و پانی نجس تھا تو اختلاف مشائخ ہے اور شیخ ابوالقاسم الصفار رحمہ نے کہا کہ کوئی انہیں سے نجس ہو تو گارا نجس ہے اور اسی کو فقیہ ابوالمہدی نے لیا اور محیط بن کما کہ یہی صحیح ہے۔ مقطعات میں ہے کہ جب مٹی میں گوبر ملا یا جادے تو ضرورت کی وجہ سے مٹی نجس نہیں ہوتی ہے۔ مع۔ دینی الہندیہ اگر خریف بن قتیان گرنے سے پانی کے تینوں اوصاف متغیر ہو جا دیں یعنی مزہ بد و رنگ تو بھی ہمارے عامہ اصحاب کے نزدیک اس سے وضو جائز ہے۔ السراج۔ اگر زجاج یا عفش کو پانی میں ڈالا تو اس سے وضو جائز ہے بشرطیکہ جب اس سے مکھین تو نقش نہوتا ہو اور اگر نقش بجا دے تو نہیں جائز ہے۔ مع۔ البحر عن النجیس۔ اگر آب مطلق میں تغیر ہوا بوجہ کچھ یا خاک یا کچھ یا چونہ کے یا بوجہ مدت تک پڑے رہنے کے تو اس سے وضو کرنا جائز ہے۔ البدائع۔ یعنی جبکہ رقیق ہو پانی غالب ہو۔ م۔ آب مطلق میں جب کوئی بننے والی چیز پاک لی یا ملائی گئی جیسے سرکہ دودھ اور موز و خرما وغیرہ کا بھگو کر پانی نکالا ہوا اور یہ مخالفت ایسے طور پر ہے کہ اس مخلوط کو اب پانی نہیں کہتے تو اس سے وضو کر لینا جائز نہیں ہے۔ بھر دیکھنا چاہیے کہ جو چیز مٹی ہوئی اگر پانی سے اُسکا رنگ فقط مخالفت ہو جیسے دودھ و آب عصفرو آب زعفران و مانند اسکے تو مخالط کے غالب ہونے میں رنگ کا اعتبار ہے یعنی اگر رنگ بدل گیا تو آب مطلق نہ رہا پس وضو جائز نہ ہوگا۔ اور اگر مخالط چیز رنگ میں پانی کے مخالفت نہ ہو بلکہ مزہ میں مخالفت ہو جیسے پید انگور کا شیرہ بچڑا ہوا یا اسی کا سرکہ تو اعتبار مزہ بدلنے کا ہے۔ اور اگر مخالط چیز رنگ و مزہ دونوں میں مخالفت نہ ہو تو پانی پر غیر کے غالب ہونے میں اجزاء کا غلبہ معتبر ہے۔ پھر اگر اجزاء کی رامت سے دونوں برابر ہوں تو اس کا حکم ظاہر الروایہ میں مذکور نہیں ہے اور مشائخ نے کہا کہ احتیاط یہ ہے کہ پانی کو مغلوب اعتبار کر کے وضو جائز نہ ہونے کا حکم ہو البدائع۔ ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ جو ہمارے جو پانی میں بھاگے گئے اور اسکی شیرینی پانی میں آگئی جسکو بنید النمر کہتے ہیں تو اس سے کسی حال میں وضو نہ کرے۔ شرح الطحاوی۔ اور اسی طرف امام ابو حنیفہ کا رجوع کرنا مردی ہے اور یہی صحیح ہے کہانی قاضیخان اور اسی پر فتویٰ ہے شرح الکفر طبعی۔ اور یہ جب کہ خام شیرین رقیق بے جھاگ و جوش کے ہو اور اگر جوش جھاگ سے گاڑھی ہو جادے تو بالاتفاق اس سے وضو نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں نشہ ہو گیا۔ شرح الطحاوی اور اگر کچھ پکائی گئی تو شیخ ابو طاهر الدباس نے فرمایا کہ اس سے بھی وضو نہیں جائز ہے یہی اصح ہے المحيط۔ اور یہی صحیح ہے۔ القاضیخان۔ مفید و مزید میں ہے کہ اگر کئی جو ہارے پانی میں ڈال دیے کہ وہ شیرین ہو گیا اور پانی کا نام نہیں بدلا یعنی استعد نہیں کہ وہ بنید النمر کلا دے اور وہ رقیق ہے تو ہمارے ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ میں کچھ خلاف نہیں کہ اس سے وضو جائز ہے شرح النبیہ لابراہیم۔ اور سوا سے بنید النمر کے باقی کسی بنید سے بالاتفاق وضو نہیں جائز ہے الہدایہ۔ یعنی خلاف صرف بنید النمر میں ہے۔ م۔ اور اگر بنید النمر انہی گاڑھی ہو جیسے انگور کا دو پھل تو بالاتفاق اس سے وضو نہیں جائز ہے الکافی۔ مشہور قول امام اعظم رحمہ علیہ ہے کہ بنید النمر سے جب پانی نہ وضو کرے تبم نہ کرے کہانی الجامع الصغیر و اکثر المتون و شرح الطحاوی۔ پھر کیا امام رحمہ کے قول پر قیاس کر کے اس سے غسل بھی جائز ہے تو مشائخ میں اختلاف ہے اصح یہ کہ غسل کرنا جائز ہے شرح المبسوط و الکافی و فتاویٰ العتبات۔ اور یہی صحیح ہے لہذا مخالفت اور ملیدہ میں کہا کہ اصح یہ کہ نہیں جائز ہے اور وضو پر قیاس صحیح نہیں کیونکہ وضو سے جنابت کا حدث زیادہ سخت ہے اور جنابت میں وضو سے کم ضرورت تو قیاس وضو پر نہیں ہو سکتا ہے انہیں۔ اور جامع منیر حسامی میں ہے کہ یہی اصح ہے لہذا مخالفت قول امام رحمہ نے جب بنید النمر کے جواز وضو سے رجوع کیا اور اسی پر فتویٰ ہے تو معنی یہ کہ اگر کسی کے نزدیک جو از ظاہر جو وضو میں تو اس پر غسل کا قیاس صحیح نہیں ہے تو بنید النمر سے وضو کا جو از کچھ اسوجہ سے نہیں ہوتا کہ وہ آب مطلق ہے جیسا کہ شرح مبسوط و کافی وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہے بلکہ بوجہ ضرورت ہے اور یہی صحیح ہے جیسا کہ تصحیح جامع منیر حسامی سے ظاہر ہے حتیٰ کہ



آب مطلق ہوتے ہوئے فہر سے وضو کیا پھر آب مطلق طاق و وضو ٹوٹ گیا کائنات فی شرح الفیہ لا میر الحاج۔ یعنی ح کے  
بیان چند نروع ذکر کیے ہیں۔ (۱) اگر شراب کسی پانی میں جڑی وہ ایک برتن میں کر کے سرکہ کر ڈالی گئی تو پاک  
ہو گئی۔ (۲) ایک نل سے پانی حوض میں گرتا ہے اور لوگ لگا کر اس سے جلو بھر بھر لیتے ہیں تو مانند آب جاری کے  
نہیں ہوگا۔ (۳) آب نمک سے وضو نہیں جائز ہے۔ اقول کذا فی الظاہ۔ ایضاً اور وہ گرمی میں جم جاتا اور جڑوں میں پھنسا ہوا  
برعکس پانی کے ہے۔ اقول تو ایسے پانی سے جائزوں میں بھی جب پھلا ہوا ہے وضو نہیں جائز ہے برخلاف اسکے پانی جو کسی ایسے  
مقام پر جمع ہوا کہ آئندہ وہ نکلتا ہو ابھی اس سے وضو جائز ہے کما فی التنبیہ۔ اور خربزہ و گڑی و کھیر سے دلوئی کے پانی سے  
وضو نہیں جائز ہے اور گلاب سے نہیں جائز ہے اور کسی شربت و شراب اور کسی بننے والی پتلی چیز مانند سرکہ و قیل و غیرہ سے بھی  
وضو نہیں جائز ہے کما فی قاضی خان و غیرہ۔ م۔ اگر پانی دیر تک بڑے رہنے سے بدبو متغیر ہوا تو اس سے وضو جائز ہے اگر وضو  
و غیرہ۔ اور اگر اسکی بدبو نجاست کی وجہ سے معلوم ہو تو نہیں جائز اور اگر شک ہو تو اعتبار نہیں اور اصل طہارت ہے۔  
ع۔ د۔ (۴) طفل نے اپنا ہاتھ پانی کے کوزہ میں ڈالا اسکے ہاتھ پر نجاست معلوم نہیں تو اس سے وضو چھوڑنا مستحب ہے  
کیونکہ بچہ عادت نجاست سے پرہیز نہیں کرتا اور اگر وضو کر لیا تو جائز ہے کہ اصل طہارت ہے۔ (۵) حاکم شہید رحم نے  
امام ابو یوسف سے روایت ذکر کی کہ ایک نے برتن سے اپنے ہاتھ میں پانی لیکر اپنا ہاتھ بادن دھویا یا وضو کیا تو نہیں  
جائز ہے اور اگر اس سے اپنے ہاتھ کی حقیقی نجاست دھوئی تو روا ہے۔ (۶) تھوگ یا ناک یا ریت پانی کے برتن میں  
جڑ گئی تو اس سے وضو جائز ہے۔ (۷) تھوڑا پانی اور دونوں ہاتھوں پر نجاست ہے اور وضو نہیں ہے تو منہ سے پانی  
لیکر ہاتھ دھو کے بدون اسکے کہ منہ کے دھل جانے کی نیت ہو۔ (۸) برتن سے وضو جائز بشرطیکہ استدر گھلا ہو کہ  
قطرے ٹپکین ورنہ نہیں جائز ہے۔ (۹) اگر بدن میں کسی جگہ پیشاب لگ گیا اس پر ہاتھ ترک کر کے پونچا یا اگر قطرے ٹپکتے ہیں  
تو روا ہے ورنہ نہیں اور ظاہر الروایۃ میں سیلان شرط ہے۔ (۱۰) اگر بدن میں اگر دیا زیادہ قطرے ٹپکے تو وضو جائز ہے نہ  
ورنہ ابو یوسف کے نزدیک جائز اور دونوں کے نزدیک نہیں۔ مع۔ امام احمد کے نزدیک آب زمزم سے وضو مکروہ ہے  
اور حمار سے نزدیک وضو مکمل کچھ مکروہ نہیں ہے کذا فی الغنی۔ شاید امام احمد جو تعظیم آب زمزم کے کراہت تنزیہی کہتے ہیں  
ورنہ کوئی وجہ نہیں۔ فیہ میں ہے کہ دھوپ کے سٹے پانی سے طہارت مکروہ ہے۔ یعنی رحم نے کہا کہ ستنی رحم نے خالد بن سہیل  
کے طریق سے ام المومنین فاکشہ صدیقہ رحمہ سے روایت کی کہ میں نے دھوپ میں پانی گرم کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
نے فرمایا کہ اے میرا ایسا مت کیا کہ اس سے برص پیدا ہوتا ہے۔ ذہبی رحم نے کہا کہ اس روایت میں خالد کی متابعت  
کی ابو الجہری و جب بنی اوسب نے اور وہ مومن ہیں پس حدیث حسن ہے۔ م۔ واضح ہو کہ بیان تک ان پانیوں کا بیان ہوا  
جو آب مطلق کے حکم میں ہیں اگرچہ خطہ ہوا یا دھوپ نجاست اور آب جاری داسکے تعلقات کا بیان ہے۔ مسئلہ۔ دکل ماء  
وقعت النجاست فیہ لم یجز الوضوء بہ فلیس کانت النجاستہ او کثیرا۔ اور ہر پانی کہ جس میں نجاست پڑ جاوے تو اس  
پانی کے ساتھ وضو نہیں جائز ہے خواہ نجاست تھوڑی ہو یا بہت ہو۔ ف۔ یہ اصل کلی بنائے مذہب ہے اور امام مالک رحمہ  
کے نزدیک پانی بلا تغیر نہیں ہوتا اور امام شافعی رحمہ کے نزدیک دو قلو ہو تو نہیں نہیں جو سکنا اس میں نجاست جہاں گر  
وہ میں سے پانی لینا جائز ہے اور ہمارا مذہب یہ ہے کہ جس پانی میں جان نجاست پڑ گئی خواہ اس طرح کہ عمدہ ڈالے یا خود گرے  
تو وہ پانی جس میں نجاست گرے اس سے وضو جائز نہیں ہے اور نہ ہیہ میں کہا کہ مراد ہر پانی سوائے آب جاری کے اور  
سوائے جاری کے مانند وہ درہ و غیرہ کے پانی کا یہ حکم ہے اور علامہ سروجی رحمہ نے کہا کہ اسکے یہ معنی ہیں کہ ہر وہ پانی جو نجاست قلیل  
یا کثیر سے ل جاوے اس سے وضو نہیں جائز ہے پس جاری پانی میں سے وہ جو نجاست سے طاس ہے سے وضو نہیں جائز ہے

اور وہ بتا چلا گیا لہذا فوراً اس سے جائز ہے۔ اور ٹھہرا پانی جب وہ درود ہو تو جس طرف نجاست پڑے اس پانی کو کھاجا گیا کہ یہ پانی نجاست سے ملتا تو اس سے وضو نہیں جائز ہے اور دوسری جانب سے وضو جائز ہے۔ واضح ہو کہ محقق ابن الہمام رحمہ اللہ نے فتح القہر میں اختلاف کی یہ تقریر کی کہ اب کثیر بدون تغیر کے نجس نہیں ہوتا و حقیقی اختلاف کثیر کی مقدار میں ہے پس امام مالک نے کہا کہ جب تک پانی تغیر نہ ہو جادے تو یہ نجاست کی مقدار کے لحاظ سے مختلف ہوگا اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ وہ کثیر ہے کہ نجاست کو متصل نہیں اور ظاہر الروایت امام ابو حنیفہ سے یہ کہ متوضی کی راسے پر ہے۔ شمس الامم رحمہ اللہ نے کہا کہ ظاہر مذہب یہ کہ اس پانی سے متوضی کی راسے پر متوضی ہے اور کوئی مقدار کی تقدیر نہیں پس اگر اسکی راسے پر غالب ہو کہ نجاست ہو چکی تو نجس ہو گیا اور اگر یہ غالب ہو کہ نہیں ہو چکی تو نجس نہیں ہوا اور یہی اصح ہے۔ انتہی کلام شمس الامم۔ مترجم کتاہر کہ اگر غالب گمان ہو کہ نجاست ہو چکی گئی تو نجس ہو جائے معلوم ہوا کہ اصل مذہب یہ ہے کہ جو پانی نجس سے ملتا ہو وہ امام رحمہ اللہ کے نزدیک نجس ہے پھر تغیر مانند پیشاب یا منی کے اختلاف سے ہمارے نزدیک شرط نہیں اور ہمارے نزدیک بھی قدر نجاست و قدر پانی کا لحاظ ہو گا حتیٰ کہ اگر ایک پیالہ پانی میں ایک قطرہ پیشاب گرا تو نجس ہے اگرچہ تغیر نہ ہو اور اگر وہ درود میں ایک قطرہ گرا تو کچھ نہیں اور اگر وہ درود عرض میں کسی نے دس من پیشاب ملا دیا تو سب میں خلا ہونا معلوم ہے اگرچہ تغیر ظاہر نہ ہو اور اگر آب روان میں قائل دیا تو مشروران ہو گیا پس اصل ہمارے مذہب میں یہ ہے کہ جو پانی اور جندہ پانی کسی قسم کا موجب وہ نجاست سے ملتا ہو جادے کسی طرح ملے تو اس سے وضو جائز نہیں ہے کیونکہ نجس ہو گیا۔ وقال مالک یجوز ما لم یتغیر احد اوصافہ لما روینا۔ اور امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس پانی سے وضو جائز ہے جب تک کہ پانی کے اوصاف مزہ بوزنگ میں سے کوئی تغیر نہ ہو بدلیل اسکے جو ہم کو روایت ہو چکی۔ فہ بنی حدیث بقرینہ کہ الماء طہور لا نجسہ شی۔ پانی طہور ہے اسکو کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے۔ عنابہ ع۔ ت۔ جواب یہ کہ ہم سب کا اجماع ہے کہ اگر پیالہ بھر پانی میں اسی قدر نجاست ملادی جادے۔ تو وہ پانی نجس ہو گیا چنانچہ ہم کسی وصف کے تغیر سے خود پانی کو نجس کہتے ہو تو معلوم ہوا کہ ظاہر حدیث مراد نہیں ہے اور جب بالاجماع ظاہر حدیث مراد نہ ہوئی تو اس سے استدلال کرنا صحیح نہ رہا اور ہم کہتے ہیں کہ اس حدیث میں استثناء ہے الماء طہور لا نجسہ شی الا ان یتغیر طعمہ او لونہ نجاستیہ۔ اسکو ہم نے روایت کیا اور طحاوی کی روایت میں طعم و ریح دون ہیں۔ یہ استثناء بہت وجہ سے مروی ہے اور یہ مرفوع اگرچہ ضعیف ہے لیکن مرسل صحیح ہے جیسا کہ ابو حاتم رحمہ اللہ نے تصحیح کی ذکرہ یعنی رحمہ اللہ اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک بھی حجت ہے تو معلوم ہوا کہ اثر نجاست سے جو پانی ملتا ہو وہ نجس ہے اگر کھاجا دے کہ ہاں جب کوئی وصف تغیر ہو تو جواب یہ کہ جس نجاست میں پانی سے رنگ و بو و مزہ کسی میں مخالفت ہوگی تو تغیر ظاہر ہو جائیگا بخلاف پیشاب یا منی کے کہ یہ موافق ہے تو اسکا حکم خاص دوسری حدیث لایوں وغیرہ غریب بیان ہوگا۔ وقال الشافعی رحمہ اللہ یجوز ان کان الماء قلیتین لقولہ علیہ السلام اذا بلغ الماء قلتین لا یجمل خبیثا۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ وضو ملاتی نجس سے جائز ہے اگر وہ پانی دو قطرہ ہو کیونکہ حدیث ہے کہ جب پانی دو قطرہ ہو چکے جادے تو نجاست نہیں اٹھاتا۔ فہ اس حدیث کو ابو داؤد و نسائی و ترمذی و ابن ماجہ نے حدیث ابن عمر رحمہ اللہ سے روایت کیا اور ابن خزیمہ و حاکم و شافعی و احمد و دارقطنی و بیہقی نے روایت کیا۔ اور ابو داؤد و ابن ماجہ کی روایت کو ابن المنذر نے کہا کہ اسکی اسناد امام مسلم کی شرط پر صحیح ہے اور طحاوی نے بھی اسکو بسند صحیح روایت کیا ہے۔ بھر اس حدیث میں اجتہادی استخراج غریب آتا ہے۔ ولنا حدیث المستیقظ من منامہ۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو خواب سے جاگنے والے کے حق میں ہے۔ فہ اول کتاب الطہارۃ میں گذری جہا حاصل یہ کہ جو خواب سے جاگے پانی میں اپنا ہاتھ نہ ڈالے کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ اسکا ہاتھ کمان بھرتا رہا۔ چونکہ اکثر اسونت و جیلون سے استنجا کرتے اور پسینے سے سونے میں ہاتھ بھر جانے کا خطرہ علاوہ اسکے خواب میں اخلام بالمدی وغیرہ سے ہاتھ آلودہ ہو جانے کا خطرہ تو منع فرمایا اور استدلال اس طرح کہ یہ نجاست

کا احتمال ہے توجہ احتمال سے پانی میں ہاتھ ڈالنے کو منع کیا تو جب پانی میں درحقیقت نجاست پڑ جاوے تو بدرجہ اولیٰ نجس ہو جائیگا اور یہی امام مالک رحمہ اللہ پر محبت ہے۔ و قولہ علیہ السلام لا یبولن احدکم فی الماء الدائم ولا یتغسلن فیہ من الجنابت اور یہ حدیث دلیل ہے کہ تم میں کوئی شخص ٹھہرے پانی میں پیشاب نہ کرے اور نہ آسین جنابت سے غسل کرے میں غیر فصل۔ اور حدیث میں کوئی تفصیل تھوڑی یا بہت پانی کی نہیں ہے۔ فت۔ تو معلوم ہوا کہ تھوڑا پانی ہو یا دو قلعہ ہو جب آسین نجاست پڑے تو وہ نجس ہو جائیگا کیونکہ اس حدیث میں اس سے مانعت ہے۔ یہ حدیث ان الفاظ سے ابو داؤد وابن ماجہ نے حدیث ابو ہریرہ رحمہ اللہ سے روایت کی اور صحیحین بخاری و مسلم میں اس طرح ہے۔ لا یبولن احدکم فی الماء الدائم الذی لا یجری ثم یتغسل فیہ۔ یعنی ہرگز تم میں سے کوئی پیشاب نہ کرے آب دائم میں جو جاری نہیں پھر آسین غسل کرے اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں بعد حدیث کے آیا کہ ابو السائب نے پوچھا کہ اے ابو ہریرہ رحمہ اللہ پھر کیسے کریں تو حضرت ابو ہریرہ نے جواب دیا کہ آسین سے پانی کسی ترکیب سے لیکر لیا دے۔ اس حدیث کو ابن جان نے صحیح میں اور دارقطنی و بیہقی وغیرہم نے روایت کیا ہے اور بیہقی رحمہ اللہ کی روایت میں ہے کہ حضرت علی الصدیق علیہ السلام نے نہی فرمائی اس سے کہ ٹھہرے پانی میں پیشاب کیا جاوے اور اس سے کہ آسین جنابت سے غسل کیا جاوے۔ و رواہ الطحاوی والطبرانی۔ اور سند لال اس طرح ہے کہ غسل جنابت بلکہ پیشاب سے پانی کے رنگ و مزہ و بو میں تغیر نہیں ہوتا ہے باوجود اسکے آسین غسل جنابت سے نہی فرمائی ہے پس اگر وہ نجاست سے کسی حال میں نجس ہوتا تو نہی کا کوئی فائدہ نہ تھا۔ اور نہی کا صیغہ واسطے تحریم کے ہے جب تک دلیل دیگر قائم نہ ہو۔ اگر کہا جاوے کہ شاید نہی تنزیہی ہو جو اب یہ کہ نہیں کیونکہ ما ردائم یعنی پانی کی تقبید ٹھہرے ہونے کے ساتھ کر دی گئی اور ما جاری نکال دیا تو اگر حرمت مردن ہوئی تو آب جاری و آب دائم برابر ہونے اور قید دائم کی بیفائدہ ہوتی و لیکن شائع علیہ الصلوٰۃ والسلام کا کلام بیفائدہ ہونے سے پاک ہے۔ مع۔ اب را جواب امام مالک کے اسناد لال کا تو کہا۔ والدی رواہ مالک و ردنی بیرضاعہ۔ اور جو حدیث کہ امام مالک رحمہ اللہ نے روایت کی وہ بیرضاعہ کے حق میں وارد ہوئی ہے۔ و مادہ کان جاری فی البساتین۔ اور بیرضاعہ کا پانی باغون میں جاری تھا۔ فت۔ تو وہ آب جاری کے حکم میں ہوا اور آب جاری سے وضو جائز ہے اگرچہ نجاست گرے۔ الحاصل الماء طور میں الماء سے خاص بیرضاعہ کا پانی مراد ہے۔ اور چونکہ احادیث متعارضہ میں توفیق کی ضرورت سے الماء سے سب قسم کا پانی مراد نہیں لیا گیا۔ تاج الشریعہ ج ۱ نے کہا کہ میں نے شیخ امام اسحاق سے سنا کہ یہ نص الماء طور النجس کی مخصوص ہے دونوں حدیثوں یعنی حدیث خواب سے جیا گئے واسے اور حدیث لا یبولن احدکم النجس سے توجہ اسکی عمومیت نہیں رہی اور مخصوص ہوئی تو مخصوص کے لیے جائز ہے کہ جس بارہ میں وارد ہوئی اسی کے ساتھ مخصوص ہو پس یہ بیرضاعہ سے مخصوص ہے۔ علاوہ ازیں عموم جب ہوتا ہے کہ الف لام جنس کا ہو اور الماء طور النجس میں الف لام عہد کا ہے یعنی معبود پانی طور ہے اور وہ بیرضاعہ کا پانی ہے۔ اور یہ بیرضاعہ کا پانی باغون میں جاری تھا چنانچہ طحاوی رحمہ اللہ نے بطریق محمد بن شجاع ثعلبی عن الواقدی روایت کی کہ کانت بیرضاعہ طریقاً لاءانی البساتین یعنی بیرضاعہ ایک راستہ پانی کا باغون کی طرف تھا۔ اگر کہا جاوے کہ اہل حدیث نے محمد بن شجاع ثعلبی پر عن کیا ہے حتیٰ کہ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے ابن عدی رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ ثعلبی رحمہ اللہ کی حدیثیں بنا کر ثقات کی طرف منسوب کرتا تھا۔ جواب یہ کہ ثعلبی رحمہ اللہ عالم فہر ہے اسکی ایک کتاب ہے جس میں فخر مشہور پر رد کیا ہے تو پھر کیونکر ابن عدی کا یہ قول صحیح ہوگا اور وہ مرد مشہورین صالح عابد تھا اور تہذیب الکمال میں ہے کہ اپنے وقت میں اہل الراے کا فقیہ اور صاحب تصانیف ہے۔ اور اگر واقدی رحمہ اللہ میں کلام کیا جاوے کہ بخاری رحمہ اللہ نے کہا کہ تروک الحدیث ہے اور بھی بن معین رحمہ اللہ نے تضعیف کی تو جواب یہ کہ واقدی خود اہل مدینہ میں سے ہے اس بیرضاعہ سے خوب واقف ہے تو اپنا مشاہدہ بیان کیا اور واقدی کی کتاب میں نون علوم میں



سے پوچھا گیا ایسے پانی کا حکم جو جنگلون میں ہوتا ہو اس پر زندہ دھوپا یہ وارد ہوتے ہیں تو فرمایا اذکان الماء طہین لم یحل الخبث  
اسکو ابن خزیمہ و حاکم نے بھی روایت کیا ہے اور اسکی بعض اسناد صحیح تو لیکن امام مصنف رحمہ نے کہا کہ ابوداؤد نے اسکو ضعیف  
کیا ہے۔ یعنی رحمہ ذیل دوسرے نے کہا کہ ابوداؤد نے ستن میں بعد روایت کے سکوت کیا اور یہ عبادت ابوداؤد رحمہ دلیل صحیح ہے  
پس شاید کہ مراد ابوداؤد طرابلسی ہوں یا ابوداؤد سجستانی نے سوائے ستن کے دوسری کتاب میں ضعیف کہا جو اور بعض نے  
کہا کہ ابوداؤد سے منقول ہے کہ قریب ہے کہ فریقین کے واسطے پانی کی مقدار مقرر کرنے میں کوئی حدیث صحت کو نہ پہنچے تو اس  
قول سے لازم آیا کہ تلخیص کی حدیث جو مقدار میں ہے ضعیف ہے اور واضح ہو کہ حدیث میں ایک اسناد ہونی ہے اور ایک متن ہونا  
مثلاً بخاری نے کہا کہ حدثنا الکی بن ابراہیم عن یزید بن ابی عیینہ عن سلمۃ بن الاکوع رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
الحديث۔ تو راویوں کی روایت کرنی اسناد ہے اور جو قول روایت کیا وہ متن ہے پس کبھی اسناد کے راوی توثیق ہوتے ہیں لیکن  
جو قول روایت کیا اس میں کوئی علت ہوتی ہے مثلاً بعض راویوں نے کچھ اور بعض دیگر نے کچھ روایت کیا ہے یا جو قول روایت کیا وہ  
بسم ہے سمجھا نہیں جاتا تو شاید مراد مصنف رحمہ کی یہ ہو کہ ابوداؤد نے عریضہ لفظ میں ضعیف نہیں کہا بلکہ ایسے طور پر روایت کیا کہ  
اضطراب ہے یا غیر مفہوم ہے تو لازم آیا کہ یہ ضعیف ہے۔ اور جو ضعیف عن احتمال النجاستہ۔ یا معنی لم یحل الخبث کے یہ ہیں کہ وہ  
پانی جو درغلہ ہو نہیں برداشت کر سکتا نجاست کو یعنی نجاست اٹھانے سے کمزور و غلوب ہے۔ فہ۔ تو یہ پانی نجس ہو گیا  
ذیل دوسرے علماء رحمہ نے کہا کہ امام مصنف کی یہ تاویل دوسری روایت میں جاری نہیں ہوتی حسین یون کہ اذابغ الماء طہین  
لم یحبس۔ یعنی جب پانی درغلہ ہو تو نجس نہیں ہوتا۔ پس کلام مصنف میں اعتماد اس امر پر ہے کہ اسکی اسناد میں  
ثقت اور معنی میں علت ہے نہ فح القدر میں کہ اسناد میں ضعیف کی وجہ یہ اضطراب ہے جو اسکی اسناد میں واقع ہوا کہ ابواسامہ  
راوی نے کبھی کہا کہ ولید بن محمد بن عباد سے روایت کی اور کبھی کہا کہ محمد بن جعفر سے روایت کی اور جواب یہ کہ شاید  
دونوں سے روایت کی ہو۔ اسی طرح آخر صفحہ میں عبد اللہ بن عمر اور عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر اور اسی طرح جابر بن عبد  
کہ عبد اللہ بن عمر و عبد اللہ بن عمر دونوں بھائی ہیں شاید دونوں نے اپنے باپ سے روایت کی ہے۔ پس اضطراب اس توجیہ سے کم ہو گیا لیکن متن  
حدیث میں بہت اضطراب موجود ہے چنانچہ ولید کی روایت محمد بن جعفر میں یون کہ اذابغ الماء طہین لم یحبس شی۔ اور روایت محمد بن اسحق  
بن اذابغ الماء طہین لم یحل الخبث بیعتی نے کہا کہ وہ غریب ہے دیگر اگر اسمیصل بن عباس نے محمد بن اسحق سے جو روایت کی اس میں وہاں  
اسطح ہے کہ وہ پانی جو جنگلون میں ہوتا ہو اس پر زندہ دھوپا یہ وارد ہوتے ہیں تو فرمایا اذکان الماء طہین لم یحل الخبث  
اس پر زندہ دھوپا یہ وارد ہوتے ہیں۔ اور دیگر اگر ہاسم بن النضر نے کہا کہ میں عبید اللہ بن عمر کے ساتھ ایک باغ میں گیا اس میں پانی  
تھا جس میں مرے اذن کی کھال پڑی تھی پس عبید اللہ نے اس سے وضو کیا تو میں نے کہا کہ آپ اس سے وضو کرنے میں حاکم  
اس میں مرے اذن کی کھال پڑی ہے تو مجھے اپنے باپ کی روایت سے معرفت معلوم ہے حدیث بیان کی کہ جب پانی درغلہ یا میں غلہ  
ہو تو اس سے تو اسکا کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے اس روایت میں روایت کا لفظ ہے اور اسی روایت کو ابوسعود الرازی نے منقول  
کیا مگر حسین بن کاظم نے کہا کہ دارقطنی دان مدنی و عقیلی نے اپنی کتاب میں ہاسم بن عبید اللہ بن عمر عن محمد بن النضر  
عن جابر بن عبد اللہ عن روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اذابغ الماء طہین قلہ فانه لا یحل الخبث۔ جب پانی  
چالیس قلہ ہو تو نجاست میں اٹھانا ہو۔ دارقطنی نے اس روایت کو ضعیف کہا اور بیان کیا کہ سفیان ثوری و غیر  
بن داؤد و روح بن القاسم نے اسکو محمد بن النضر عن عبد اللہ بن عمر روایت کیا لیکن معرفت عبد اللہ بن عمر پر وقت ہے اور قول  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں کہا۔ پھر صحیح ہے کہ اسکا ساتھ روح بن القاسم عن محمد بن النضر عن ابن عمر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ ابن عمر رحمہ  
نے فرمایا کہ اذابغ الماء طہین قلہ فانه لا یحل الخبث۔ یعنی جب پانی چالیس قلہ ہو تو نجاست میں اٹھانا ہوگا اور معرفت عبد اللہ بن عمر



عن غیر واحد عن ابن عمر رضی اللہ عنہ روایت کی یعنی معمر بن عوف کے واسطے سے ابن عمر سے شل روایت محمد بن النکاح  
روایت کی اور بشر بن السری عن ابن یسعد کی اسناد سے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب  
پانی قدر چالیس قلو ہو تو نجاست نہیں اٹھاتا ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ یون ہی بشر بن السری نے روایت میں کہا لیکن ادول  
ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول یون روایت کیا کہ چالیس غرب ہو یعنی چالیس جس کی مقدار ہوا وہ بعض راویوں نے کہا کہ  
چالیس دو یعنی چالیس ڈول ہو۔ دیکھو یہی ظہن کے راوی ابن عمر رضی اللہ عنہ میں جسے صحیح اسناد سے چالیس قلو مروی ہیں  
اور سوائے ابن عمر رضی اللہ عنہ کے دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے شل روایت اس کے مروی ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ اسناد متعدد جو  
کثرت اضطراب موجب ضعف ہے اور اگر اس اضطراب کے باوجود فرض کر لو کہ توثیق ہو تو پھر دوسری قسم کا اضطراب سنوی بھی آپس  
موجود ہے اور وہ اضطراب قلو کے معنی میں ہے کیونکہ قلو کا لفظ مشترک ہے قلو یعنی مشک و قلو یعنی چوٹی پہاڑی کے بھی  
معروف ہے اور جب تک بیان نہ ہو کہ کون معنی مراد میں تب تک عمل متذکر ہے۔ قول چالیس جس کی روایت و چالیس قلو کی روایت خود  
مشکل کرنے والی ہے۔ اگر کما جاد سے کہ شافعی رحمہ نے جو روایت کی اس میں قلو کا بیان آیا ہے چنانچہ اسکو شیخ ابن الہمام رحمہ نے ذکر کیا  
کہ شافعی رحمہ نے کہا اخبرنی مسلم بن خالد الزنجی عن ابن جریج ما سناد لا یحضر فیہ ابن علیہ السلام قال اذا کان الماء عقیقین لم یحل نبش  
وقال فی الحدیث قتال بحر۔ یعنی مجھے خبر دی مسلم بن خالد زنجی نے ابن جریج سے ایسی اسناد کے ساتھ جو مجھے یاد نہیں آئی کہ حضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب پانی دو قلو ہو تو وہ نجاست نہ اٹھاتا ہے اور حدیث میں کہا دو قلو بحر کے قلوں سے ہو یعنی  
نے کہا کہ بحر قریب مدینہ کے ایک شہر ہے۔ اور روایت میں کہا کہ ابن جریج کے بیان کیا کہ میں نے بحر کے قلو دیکھے ہر ایک میں  
دو مشک یا کچھ زیادہ سنا ہے۔ شافعی رحمہ نے کہا کہ احتیاط یہ ہے کہ ڈھائی مشک رکھا جاد سے پس جب پانی پوری پانچ مشک ہو  
جیسے مہان کی ہو تو یہ نووہ نہیں ہوگا مگر جبکہ متغیر ہو جاد سے۔ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ یہ روایت منقطع ہے۔ یعنی رحمہ نے لکھا کہ  
شیخ تقی الدین جو شافعی المذہب تھے اپنی کتاب الامام میں بیان کیا کہ اس روایت میں دو عیب ہیں اول یہ کہ جو اسناد  
امام شافعی کو یاد نہ آئی اسکے زاری مجہول رہے تو وہ منقطع کے مثل ہے اس سے محبت حاصل نہیں ہو سکتی۔ دوم یہ کہ حدیث میں  
جو کہا کہ دو قلو بحر کے قلوں سے ہو۔ وہم ہوتا ہے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بیان ہے حالانکہ ابن جریج کی  
روایت میں جو پایا گیا اس سے معلوم ہوا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان نہیں ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ اس میں تیسری علت  
اور بھی موجود ہے وہ یہ کہ امام شافعی رحمہ کے شیخ یعنی مسلم بن خالد زنجی ضعیف ہیں جماعت محدثین نے انکی تضعیف کی اور  
بیوقوفی بھی تضعیف کرنے والوں میں سے ہیں باوجودیکہ بیوقوفی رحمہ نے شافعی کی طرف سے ائمہ حنفیہ رحمہم صدر کے ساتھ نزاع کیا  
بحر ابن جریج کی روایت میں جو پایا گیا وہ یہ کہ قتال بحر سے قلو کا بیان بھی بن عقیل نے کہا ہے اور خود بیوقوفی نے اسکا بیان  
لیا اور یہ بھی کچھ صحابی نہیں ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے انھیں قول شیخ تقی الدین سے لکھا کہ بحر میں نے اس اسناد کے ساتھ  
کے واسطے حدیث کو ڈھونڈھا تو ابن عدی کی اسناد میں پایا جو شعبہ بن سقلاب عن محمد بن اسحق عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما  
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اذا کان الماء عقیقین من قتال بحر لم یخبہ شی۔ جب پانی دو قلو ہو بحر کے قلوں سے تو  
اسکو کوئی چیز نہیں کھائی ہے۔ ابن عدی رحمہ نے بعد روایت کے کہا کہ یہ لفظ کہ "بحر کے قلوں سے" یہ بیان محفوظ نہیں ہے  
اور کسی راوی نے روایت نہ کیا سوائے اس روایت منیرہ بن سقلاب کے اور یہ راوی منیرہ بن سقلاب جسکی ابو ہریرہ سے  
ہر مرد ضعیف و شکر الحدیث ہے۔ اور دارقطنی رحمہ نے جو روایت کی اس میں کہ میں نے بھی بن عقیل سے پوچھا کہ کون قلو  
یعنی نے کہا کہ بحر کے قلوں سے۔ راوی نے کہا کہ میں گمان کرتا ہوں کہ ہر قلو میں دو مشک سوائے ہونگی اور سابق روایت  
منیرہ بن سقلاب میں مذکور ہے کہ دو فرق ہیں۔ یعنی نے کہا کہ دوسری روایت میں ایک فرق کے ساتھ کہ میں نے کنسیر



تو وہ قلعہ کے صرف چوتھے رطل ہوئے۔ یعنی رح نے کہا کہ اس میں چار اعتراض ہوئے اول تو روایت نص نہیں ہے۔ دوم راوی  
بھی بن عقیل مجہول ہے ابن عدی رح نے کہا کہ اس کا حال گھٹنا چاہیے۔ سوم یقینی بیان نہیں بلکہ گمان ہے۔ چہارم مجموعہ دو قلعہ کے  
صرف چوتھے ہی رطل تو ہوئے حالانکہ وہ قلعہ کی مقدار ہونا امام شافعی کا قول نہیں ہے اور نہ ہی رح اس کا قائل ہے۔ ابن الہمام  
نے بھی مانند اس کے اعتراض کیا۔ یعنی رح نے ابن قدامہ کے معنی سے نقل کیا قلعہ یعنی جرہ یعنی شکا اور یہ لفظ چھوٹے و بڑے  
دونوں پر بولا جاتا ہے اور بیان قلعین سے ہجر کے دو قلعہ مراد ہے اور وہ پانچ مشک ہوئے ہر مشک میں عراقی سو رطل پانی تھا  
تو وہ قلعہ کے پانچ سو رطل ہوئے اور یہی مشہور مذہب و قول امام شافعی ہے۔ بالکل حدیث قلعین میں قلعہ کا بیان کسی حدیث  
صحیح میں نہیں آیا اور جو بیان کہ شافعی رح نے سلم بن خالد زنگی کی اسناد سے روایت کیا اول تو اسناد مذکور ضعیف دوم  
اسناد مجہول منقطع۔ اور جو ابن عدی نے مغیرہ بن سلقاب کی حجت سے روایت کیا وہ بہت ضعیف چنانچہ مذکور ہو چکا ہے ہر مشک  
لفظ قلعہ کا بیان و مراد کچھ ظاہر نہ ہوئی علاوہ برین جو ضعیف منقطع مجہول غیر منصوص بیان ہے وہ صرف چوتھے رطل ہے حافظ شافعی  
پانچ سو رطل کے قائل ہیں تو بیان مہمل ہوا۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ یہ میں نے شیخ تقی الدین الشافعی کے بیان کا خلاصہ لکھا ہے  
اس سے خود ظاہر ہے کہ شیخ تقی الدین کے نزدیک یہ حدیث ضعیف ہے اسی وجہ سے شیخ نے اس کو اپنی کتاب امام بن نہیں ذکر  
کیا باوجود کہ وہ ان کو اس حدیث کی سخت ضرورت تھی یعنی قلعین کے واسطے نص چاہیے تھی اور سو اسے اس ضعیف حدیث  
کے کوئی اسکی حجت نہیں ہے اور علیحدہ ضعیف کرنے والوں کے قلم سے مالکہ میں سے حافظ ابن عبد البر دقانی اسماعیل بن اسحق  
وابو بکر بن العربی بن ابی الدرداء بن یزید کہ ابن المذنبی رح نے لکھا کہ حدیث قلعین ثابت نہیں ہے تو اس حدیث سے عدول  
کرنا واجب ہوا۔ یعنی رح نے لکھا کہ علماء رح نے اس بارہ میں بہت کچھ لکھا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث قلعین لفظاً و معنی  
مضطرب ضعیف ہے پس لفظاً تو اسکی اسناد و متن کے اختلاف روایات و اضطراب کو بیان کیا گیا اور رہا معنی کی راہ سے  
تو قلعہ لفظ مشترک ہے کہ قد آدم و جوئی پناہ و چوٹے بڑے گھڑے وغیرہ پر بولا جاتا ہے اور مشترک سے ایک معنی لیے جاسکتے  
ہیں جو دلیل سے ظاہر ہوں پھر یہاں کوئی دلیل بھی نہیں کہ جس سے معلوم ہو کہ قلعہ سے وہ مراد ہے جو امام شافعی رح نے بیان  
کی اور اگر قتال ہجر کا بیان لانے میں تو اسکی حالت و حقیقت ہم ابھی بیان کر چکے ہیں۔ شیخ ابو عمر و ابن عبد البر رح نے  
تیسرے میں لکھا کہ قلعین کا مذہب شرعی دلیل میں ثابت نہیں اور روایت میں قائم نہیں ہے اس لیے کہ حدیث قلعین میں ایک  
جماعت محدثین علماء نے کلام کیا اور اس لیے کہ ہنوز ثابت نہوا کہ قلعہ کی کیا مقدار ہے نہ وہ کسی روایت اثر میں مذکور ہے اور نہ اجماع  
سے معلوم۔ علاوہ برین قلعین واسے کہتے ہیں کہ جب رنگ یا بویا فرہ متغیر ہو جاوے تو قلعین نجس ہو جاوینگے حالانکہ یہ بات انکی  
حدیث میں مذکور نہیں ہے۔ اور ابن عبد البر رح نے استدلال میں لکھا کہ یہ حدیث قلعین کی مطول ہے۔ چونکہ قلعین میں امام شافعی  
کا مذہب ضعیف ہے ایک جماعت علماء شافعیہ نے ان کا مذہب بوجہ ضعف کے ترک کر دیا جیسے امام غزالی و ربیعانی وغیرہ  
باوجود کہ امام غزالی وغیرہ کو اپنے مذہب میں سختی ہے۔ ابن خرم رح نے کہا کہ حدیث قلعین میں انکی کوئی حجت نہیں ہے کیونکہ  
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقدار قلعین کی کوئی حد نہیں فرمائی اور ہا شافعی رح کا اسکو محدود کرنا تو کچھ شافعی کا تفسیر کرنا  
دیگر علماء کی تفسیر سے مرع نہیں خجوان نے اور طرح تفسیر کی ہے پھر جس قول پر دلیل شرعی نہ ہو وہ باطل ہے اور خود ہجر میں بھی  
قلعہ چھوٹے و بڑے ہوتے ہیں اور اگر کوئی کہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث معراج میں قتال ہجر کا ذکر کیا ہے تو جواب  
یہ کہ کیا ہے۔ یہ واجب ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب قلعہ کا نام میں تو اس سے وہی قتال ہجر مراد ہوں اور ابن حرج نے  
یہ قلعہ کی بیان کی تو اسکو مجاہد رح کی تفسیر سے کچھ ترجیح نہیں کہ مجاہد رح نے قلعہ کو جرہ فرمایا ہے یعنی گھڑا یا شکا۔ قائل  
حدیث قلعین کے استدلال سے قلعین کا مذہب ضعیف قابل ترک ہے و اللہ تعالیٰ اعلم اور رہا مذہب امام مالک کو پانی

مہر ہر بدن تغیر کسی وصف رنگ یا بو یا مزہ کے نہیں ہوتا تو ہم نے حدیث المستیقظ یعنی خواب سے بیدار ہونے والے اور حدیث طاعت غسل جنابت و مآب را کہ سے ظاہر کر دیا کہ بدن تغیر کے بھی نجاست سے نہیں ہونا شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ارشاد سے ثابت ہوا نیز حدیث و فروع المکلب اسکو ثابت ہے یعنی حدیث میں ہے کہ جب کتا شہوے ڈالے تو اس برتن کے طور کا طریقہ یہ ہے کہ الخ۔ اس سے ظاہر ہے کہ جب پانی کے برتن میں گتے کے ٹھوڈا لا تو پانی نہیں ہو گیا اور برتن ناپاک ہوا حالانکہ گتے کے ٹھوڈے سے پانی کے وصف میں تغیر نہیں ہوتا پس ثابت ہوا کہ نجاست جس پانی میں مل جاوے وہ نہیں ہو جاتا ہر اہل ہما اہل مسئلہ تھا۔ اور میں نے سابق میں تنبیہ کر دی کہ مراد پانی سے اسی قدر ہے جو نجاست سے لگیا ہو چنانچہ اس اہل مسئلہ کی توضیح کرنے والے بعض مسائل کو امام مصنف رحم نے ذکر فرمایا۔ المسئلۃ۔ والماء الجاری اذا وقعت فیہ نجاستہ جائز الوضوء۔ اذا لم یر لہما اثر۔ اور آب جاری یعنی بہتے پانی میں جب کوئی نجاست پڑ جاوے تو اس سے وضوء جائز ہے اس شرط پر کہ اس نجاست کا کوئی اثر نہ دکھائی دے یعنی نہ معلوم ہو۔ فت۔ خواہ نجاست مرنی ہو یا مانند پشاپ یا سفید شراب کے غیر مرنی ہو۔ لانہما لا یستقر مع جریان الماء۔ کیونکہ وہ نجاست پانی کا بہاؤ ہونے کے باوجود نہیں ٹھہر گی فت۔ مرنی کہ اگر اثر معلوم ہو تو وضوء جائز نہ ہوگا۔ پس جو پانی کہ نجاست سے طوہ تو اہل مسئلہ نہ کو رہ بالا کے موافق نہیں ہے اور وضوء اسی جہت سے جائز ہوا کہ وہ نجس و مین ٹھہر نہیں سکتا کیونکہ آب جاری ہے۔ والا اثر ہو الطعم او الرائحة او اللون۔ اور اثر سے مراد یہ کہ مزہ ہو یا بو یا رنگ ہو۔ فت۔ پس اگر آب جاری میں کسی نے پشاپ کیا اور اس سے نیچے بہاؤ کی طرف کسی نے وضوء کیا تو جائز ہے جب تک کہ بہاؤ میں پشاپ کا اثر ظاہر نہ ہو الذخیرہ والبدائع۔ ح۔ امام محمد رحم سے روایت ہے کہ اگر دریائے فرات میں کسی نے شراب کا خم توڑ دیا اور اس سے نیچے بہاؤ کی طرف کوئی شخص وضوء کرنا ہو تو جب تک پانی میں شراب کا ہوا بو یا رنگ نہ پاوے تو وضوء جائز ہے۔ فت۔ نجس دودہ اور خون کا بھی یہی حکم ہے اور یہ ایسی چیزیں ہیں کہ جو ٹھہر نہیں سکتی ہیں۔ جب امام مصنف رحم نے یہ کہا کہ وہ نجاست ایسی ہو کہ اسکا اثر معلوم نہ ہو تو اس میں اشارہ ہے کہ اگر نجاست مرنی ہو تو جہاں پر وہ وہاں سے وضوء نہ کرے۔ اور بدائع و شرح الطحاوی میں ہے کہ دریائے فرات میں ایک مردار نجس بہتی جاتی ہے اس سے نیچے کھڑے کسی کے وضوء کیا اگر مردار نہ کہ مزہ یا بو یا رنگ یا پانی نہیں ہے ورنہ نہیں۔ نجاست مرنیہ مثل مردار میں اگر پانی اسکے کل یا نصف پر جاری ہو تو اس سے نیچے کی طرف وضوء نہیں جائز ہے اور نصف کی صورت میں قیاس یہ تھا کہ جائز ہو۔ ح۔ مگر ظاہر کلام کہ اثر معلوم نہ ہو یہ عام ہے مردار وغیر مردار سب کو شامل ہے اور ابن العمام نے اسی کو ترجیح دی وائے شاکر دقاسم بن قطلوبغا نے کہا کہ یہی مختار ہے اور نہ اتفاق میں اسی کو قوی کہا ہے۔ د۔ ابن العمام رحم نے کہا کہ اگر آب جاری میں نجاست مرنیہ بہتی نہ جاوے بلکہ ٹھہری ہو مثلاً مردار پڑا ہو یا اگر اسے پوری دھار یا نصف کو لے لیا تو اس سے نیچے وضوء نہیں جائز ہے اگرچہ اسکا اثر نہ دیکھا جاوے۔ افتح۔ اور نصاب میں ہے کہ آب جاری میں فتویٰ اس امر پر ہے کہ وہ نہیں نجس ہوتا جب تک کہ اسکا مزہ یا بو یا رنگ تغیر نہ ہو۔ حضرت المینہ۔ اور اگر تپلی نہ ہو اس کے جوڑان کو کتے نے روک لیا اور پانی اس کے اوپر سے جاری ہے پس اگر وہ مقدار جو گتے سے طائی ہے کم ہو اس سے جو نہیں طائی ہے تو نیچے طرف وضوء جائز ہے ورنہ نہیں۔ فقیہ ابو جعفر رحم نے کہا کہ اسی قول پر میں نے اپنے مشائخ کو پایا ہے۔ شرح الوقایہ والمیض یہی صحیح ہے البحر الرائق۔ ابن العمام نے کہا کہ حدیث الماء طوہ الخ کو جب آب جاری پر محمول کیا گیا تو جب تک آب جاری میں تغیر نہ آوے وضوء جائز ہونا چاہیے اگرچہ کتا اکثر پانی کو لیے ہو ہے اس میں مسئلہ میں حدیث کا تخصیص کرنے والا چاہیے۔ اور ظاہر حدیث سے موافق وہ روایت ہے جو امام ابو یوسف کا قول اس مسئلہ میں ہے کہ پانی اس گتے کے اوپر نیچے جاری ہو تو بھی وضوء میں مضائقہ نہیں کما فی المینا صیح افتح۔ جب تک وصف تغیر نہ ہو۔ مث۔ اور نصاب میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے حضرت۔ اقول الماء طوہ الخ مطلقاً پانیوں کی طہارت کے واسطے محبت ہے والا جو تغیر ہو جاوے ولیکن اوپر توضیح

کی گئی کہ منی وغیرہ بعض نجاسات میں صحت نجاست معلوم ہونا معتبر نہ کچھ تغیر کی ضرورت نہیں ہے۔ مگر کتے کے مسئلہ میں ظاہر اسکا  
 نجس و غیر نجس ہونے کے اختلاف پر مسئلہ منی پر واضح تھا کہ منی پر کتہ نجس العین نہیں ہے ورنہ صبح وہی ہے  
 جسکو امام مصنف رحم نے صحیح فرمایا ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اسی طرف صدر الشریعہ نے اشارہ کیا اور بھی احوط ہے۔ م۔ پیدای پرنا  
 پر برادر نہ پڑا یا متفرق ہو اور کل یا اکثر یا نصف سے پانی ملا تو نجس ورنہ پاک ہے۔ س۔ ت۔ یون ہی اگر نہ پانی  
 پیدایون پر جاری ہو کر کسی مقام میں جمع ہو تو بھی ہی حکم ہے۔ ت۔ بعض فتاویٰ میں ہے کہ ہمارے مشائخ نے کہا کہ منی جب تک  
 برستا ہو تو پانی کو آب جاری کا حکم ہے حتیٰ کہ اگر وہ پانی چھت پر پیدای سے لایا ہو کر کسی کو لگا گیا تو کثیرا نجس نہ ہوگا مگر جب کہ وہ پانی  
 متغیر ہو۔ منیہ اگر چھت پر پڑا اور چھت پر نجاست سے ملا اور بکر گرا اور کپڑے کو لگا تو صحیح ہے کہ اگر منیہ ہنوز منقطع نہیں ہوا  
 توجہ بکر گرا وہ پاک ہے محیط بشرطیکہ متغیر نہ ہو۔ التاثر خانیہ عن القابیہ۔ اور اگر منیہ رک گیا پھر اس میں سے کچھ بکر لگا تو وہ  
 نجس ہے محیط۔ اور ہمارے مشائخ متاخرین نے کہا کہ یہ مختار ہے۔ التاثر خانیہ عن النوازل۔ یہی قول ادنیٰ بھول مذہب  
 مختار امام مصنف رحم ہے و اللہ اعلم۔ م۔ چنانچہ فرمایا۔ واللجاری مالا یسکر استعمالہ۔ اور آب جاری وہ پانی کہ تار ہو کہ اسکا تھک  
 کر نہ ہو جاوے۔ ف۔ یعنی اگر دھو کر نہ دے والے نے مثلاً اس میں سے چلو بھر کر گلی کی بھر لیا تو وہی پانی نہ آوے جو پہلے لیا ہو  
 وہ روان ہو گیا ہو تو یہ جاری ہے۔ وقیل مایذہب یقینہ۔ اور بعض نے کہا کہ جاری وہ کہ جو خشک نہ ہو باہمیادے۔ ف۔  
 در مختار میں کہا کہ یہی زیادہ مشہور ہے۔ م۔ بدائع و تحفہ وغیرہ میں ہے کہ کہا گیا کہ آب جاری وہ ہے جسکو لوگ عرف میں جاری شمار  
 کریں اور یہی اصح ہے۔ القیسین۔ اگرچہ مدد کے ساتھ ہو۔ ت۔ قول جاری کے واسطے بعض علماء نے یہ شرط لگائی کہ اسکا جاری  
 ہونا مدد کے ساتھ ہو اور بعض نے یہ شرط نہیں رکھی۔ م۔ شیخ ابن العمام رحم نے لکھا کہ آب جاری کے واسطے مدد مانند چشمہ و نہر کے  
 ہونا ضروری اور یہی قول مختار ہے۔ بعض نے کہا کہ اگر قعر کے ساتھ استنجا کیا پس جو اس سے دھارا وہ ہاتھ سے پھیلے  
 سے ملا تو وہ پاک ہے کیونکہ آب جاری ہو لیکن امام مصنف رحم نے اپنی تحفیس میں کہا کہ اس میں نظر ہے کیونکہ یہ مقتضی ہے کہ جب اس سے  
 استنجا کیا تو نجس نہ ہوا کہ کچھ نہیں ہوا کہ اسکی تغیر وہ مسئلہ ہے جو مشائخ نے اپنی کتابوں میں وارد کیا کہ ایک مسافر کے ساتھ  
 چوڑا پرنا ہے اور ضرورت کا پانی ہے اور اسکو پانی لینے کا یقین نہیں گرا میدے تو کہا گیا کہ اسکو چاہیے کہ اپنے کسی ساتھی سے کچھ  
 کر وہ پرنا کے ایک طرف سے پانی ڈالے اور خود وضو کرنا جاوے اور دوسری طرف پاک رتن رکھا ہو جس میں جا کر پانی گرا  
 ہے تو یہ پانی خود پاک ہے اور پاک کرنے والا ہے کیونکہ یہ آب جاری ہے۔ قول یہ طریقہ شیخ ابو الحسن الکرخی سے ذخیرہ میں نقل  
 کیا اور کہا کہ یہی صحیح ہے اور عینی رحم نے لکھا کہ یہی صحیح ہے۔ م۔ پھر لکھا کہ اور بعض مشائخ نے اس سے انکار کیا اور کہا کہ یہ کچھ  
 نہیں ہے کیونکہ آب جاری توجب ہی مستعمل نہیں ہوتا کہ جب اسکے واسطے مدد مانند چشمہ و نہر کے موجود ہو۔ اور لکھا کہ دوسرے  
 حوض میں ایک سے پانی نکلتا اور دوسرے میں جاتا ہے اسکے درمیان سے وضو کیا تو جائز ہے کیونکہ آب جاری ہے۔ فتاویٰ  
 تافضیخان میں کہا کہ جو پانی دوسرے حوض میں جمع ہوا وہ فاسد ہے۔ الفتح مخرج کتابہ کہ تافضیخان نے اسکو آب جاری کا  
 حکم نہ دیا اور برخلاف اسکے دوسرے مسئلہ میں کہا کہ آب نہرا اگر اوپر سے منقطع دہند ہوگا توجب تک جاری ہے اسکو آب جاری  
 کا حکم ہے انتہی۔ ذی النہدیہ۔ ایک چھوٹی حوض ہے اس سے دوسرے میں ایک پتلی نالی مانند نہر کے لائی اور اس میں پانی  
 جاری کیا اور اس حالت میں جاری سے وضو کیا پھر یہ پانی جا کر ایک گڈھے میں جمع ہوا پھر دوسرے شخص نے اس سے  
 ایک نالی لائی اور جاری کر کے وضو کیا پھر وہ ایک گڈھے میں جمع ہوا پھر اس سے دوسرے شخص نے یون ہی کیا تو  
 سب کا وضو جائز ہے بشرطیکہ دونوں گڈھوں میں کچھ دوری اگرچہ قلیل ہو۔ اسی طرح اگر خود دو گڈھوں میں ایک سے  
 پانی نکل کر دوسرے میں جاتا ہو اور درمیان میں وضو کیا تو جائز ہے محیط۔ ابن العمام رحم نے کہا کہ ایسے مسائل آب

مستعمل کے نجس ہونے پر مبنی ہیں اور مختار روایت یہ کہ آب مستعمل پاک ہو کر پاک کرنے والا نہیں ہے اسکو یاد رکھنا چاہئے تاکہ  
 اسی پر تفریع کرے اور ایسے فروع پر جواب مستعمل کی نجاست پر مبنی ہیں فتویٰ نہ دے افتح۔ واضح ہو کہ آب جاری تو نجس  
 قول پر وہ ہر جسکو لوگ آب جاری کہیں پس اکثر صورتوں میں لغت کی راہ سے جاری کے معنی پائے جاتے ہیں لیکن عرف  
 میں اسکو جاری نہیں کہتے ہیں اور خلافت نہیں کہ آب دریا نہر آب جاری ہے اور خلافت نہیں کہتے سے جو کلی جھینگر یا ہاتھ دھو  
 پانی بہا یا تو وہ آب جاری نہیں اگرچہ فتویٰ منہدم جاری کا یا یا جانا ہو پھر کیا جاری کر لینا بلا مدد کے آب جاری ہے تو بھی قابل  
 غور ہے اور حدیث البحر مذکور ہو چکی کہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے سوال کیا کہ ہم سفر میں تھوڑا پانی ساتھ لیجاتے ہیں اگر وضو  
 کریں تو پیا سے رہیں پس کیا مارا بھر سے وضو کریں الخ اور جاری کہ یعنی کی صورت مذکور نہیں ہے اور اگر ایک ٹوٹا پانی  
 ہلک ہوتا اور بار بار جاری کر لیا جاتا تو بعض قول پر وضو بلا تردد ہوتا۔ اور امام قاضی خان نے دو فروع چھوٹے گڑھے کے  
 درمیان جاری کو جاری شمار نہ کیا اور نہر اوپر سے منقطع ہوئی تو اس کے بقیہ کو جاری قرار دیا۔ اور مسئلہ مطہرین جو محیط میں بعض  
 فتاویٰ سے منقول ہوا ہے مشائخ کا یہ قول کہا کہ نجس کا پانی جاری اسوقت تک کہ میںہ پرستا ہوا دتا مار خانہ میں نوازل سے  
 اسکو مختار متاخرین قرار دیا۔ اور ابن الہمام رحمہ نے مصرح فرمایا کہ آب جاری میں مذکور ہے اور مفسرین امام مصنف سے اسی کی  
 تصحیح کی لیکن تنویر میں اختیار کیا کہ آب جاری وہ کہ جسکو عرف میں جاری کہیں اگرچہ بد دھنوں۔ انتہی۔ اور مصنف کی وجہ سے کہا کہ  
 اس کے مقابل فتح القدیر کا قول کہ بد دھنوں پر یہی مختار ہے۔ ط۔ قول آب کلام ہے کہ بلا مدد کو بھی عرف میں جاری کہتے ہیں لیکن خلافت  
 نہیں کہ مدد کے ساتھ جاری کہلاتا ہو اگر کہا جادے کہ پرنالہ وغیرہ کے مسئلہ کی تصحیح شاید ہے کہ بد دھنوں جاری ہے تو جواب ہو سکتا ہے کہ شاید  
 تصحیح آب جاری کے دوسری تعریف پر ہو کہ جو نکال ہا لجا دے اور اب تصحیح اسکی کہ عرف میں جاری کہلا دے دہر تقدیر تسلیم کے بیان  
 دو قول ایک صحیح و دوم مختار میں سے قول مختار اعلیٰ ہے کیونکہ مختار تو صحیح بھی ہے اور لیا بھی گیا ہے پس یہ ارجح ہے اور باب الطہارت مقام  
 احتیاط ہے اور شک نہیں کہ بالمدد احوط ہے تو اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے اگرچہ پرنالہ وغیرہ کا مسئلہ مقلدین کے واسطے بضرورت ہو دھما  
 تعالیٰ اعلم۔ م۔ حاکم کے حوض کا پانی مشائخ کے نزدیک پاک ہے جب تک کہ نجاست واقع ہونا معلوم نہ ہو پس اگر کسی نے اپنا ہاتھ  
 حوض میں ڈالا اور ہاتھ پر نجاست ہے تو دیکھا جادے کہ اگر حوض کا پانی ٹھہرا ہوا ہے اس میں نل سے پانی نہیں گرتا اور نہ کوئی اس میں  
 پیار بھر کر نکالتا ہے تو پانی نجس ہو گیا۔ اور اگر لوگ اس حوض سے اپنے برتنوں سے پانی نکال رہے ہوں اور پانی نل سے آتا ہو  
 تو اکثر مشائخ کے نزدیک نجس ہاتھ ڈالنے سے پانی نجس نہ ہو گا تھا فضیخان۔ اور اسی پر فتویٰ ہے المحیط۔ قول برتنوں سے پانی  
 نکالنا در پر ہونا چاہیے کہانی النبیہ اور پر دہر کی تفسیر ہے کہ دو بھراؤ کے درمیان پانی کو ٹھہرا دھو جادے الازادی۔ ایک چھوٹا  
 گدھا ہے اسکا پانی نجس ہو گیا اور ایک طرف سے اس میں پاک پانی سایا اور دوسری جانب سے پانی بہا تو نقیہ ابو جعفر رحمہ نے  
 کہا کہ جیسے ہی دوسری جانب سے حوض بہا ویسے ہی اسکی طہارت کا حکم دیا جائیگا اور اسی کو صدر رشید نے اختیار کیا المحیط  
 اور نوازل میں ہے کہ ہم اسی کو مقلدین ہیں اتنا مار خانہ۔ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ نجس پانی سے حوض کی دیواروں کی نجاست معتبر نہیں  
 ہے اور اس سے بیرون کا جواب نکلا کہ بیرون کا حوض نجاست بکرا جاتی نہیں لیکن دوسری جانب سے سیل گر کر  
 بہ جانے سے وہ پاک ہو جاتا تھا م۔ جب آب جاری کا کوئی وصف نجاست متغیر ہو کر اس کے نجس ہونے کا حکم دیا گیا تو پھر  
 اسوقت تک اسکی طہارت کا حکم نہو گا جب تک کہ یہ تغیر نہ جادے بائیں ط۔ کہ پاک پانی آسپردا ہو کر اسکا تغیر نازل کر دے۔  
 المحیط د۔ پھر امام مصنف رحمہ نے پانی میں سے جو بعض وجوہ سے بھڑکے آب جاری ہے فخر عظیم کو ذکر فرمایا۔ المسئلۃ  
 والعقدیر العظیم الذی لا یتحرک احد طرفہ فہو یک الاخر اذا وقت نجاست فی احد جانبہ جازا لو عذیر  
 من الجانب الاخر۔ فخر عظیم یعنی پرنالہ اب جو ایسا ہو کہ جنبش نہ کھادے اسکا ایک کنارہ دوسرے کنارہ کو جنبش ہے

توجب ایسے نہ عظیم میں کسی ایک جانب کو کوئی نجاست پڑ جاوے تو دوسری جانب سے وضو جائز ہے۔ وفت اشارہ ہے کہ اگر دوسری جانب یا سب طرف نجاست پڑے تو کسی طرف وضو نہیں جائز ہے اور اس میں اختلاف آویگا۔ لان الظاہر ان النجاست لا تصل الیہ الا اثر التحریک فی السراۃ فوق اثر النجاست۔ یہ جواز وضو اسوجہ سے ہے کہ ظاہر ہے کہ نجاست دوسری طرف نہیں پہنچی کیونکہ حرکت دینے کا اثر پہل جانے میں بہ نسبت نجاست کے اثر پہلنے کے بڑھا ہوا ہے۔ وفت توجب حرکت دینے سے دوسری طرف اثر نہ پہنچا تو جو اس سے کم ہے یعنی نجاست کا اثر پہلنا تو دو بدرجہ اولیٰ نہ پہنچا ہوگا۔ اور اشارہ ہے کہ مدار بیان امر ظاہری ہے۔ ثم عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ یحتمل التحریک بالانحسار و بقول ابی یوسف۔ ہر امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ جنبش دینا معتبر ہے جو نہانے سے ہو اور یہی ابو یوسف رحمہ کا قول ہے۔ وعنہ بالتحریک بالید۔ اور امام رحمہ سے یہ بھی روایت ہے کہ ہاتھ سے جنبش دینا معتبر ہے۔ وفت یعنی اوسط درجہ پر ہاتھ سے ہاوے اگر دوسری طرف حرکت ہو چکے تو اور بھی نجاست پہنچی ورنہ نہیں۔ وعن محمد بالتوضی۔ اور امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ وضو کرنے کے ساتھ جنبش دینا معتبر ہے۔ ووجه الاول ان الحاجۃ الیہ فی الحيض اشد منها فی التوضی۔ اور قول اول کی وجہ یہ ہے کہ وضو کی طرف حاجت غسل کرنے کی نسبت وضو کرنے کے بہت زیادہ ہے۔ وفت اور قول دوم کی وجہ یہ کہ جنبش دینا نہانے سے وضو کرنے کے ہاتھ سے سب طرح ہوتا ہے انہیں سے ہاتھ کی تحریک میں لوگوں پر زیادہ آسانی ہے۔ ایسی توجہ یہ ہے بلکہ اصل اس میں نجاست پہنچنے کا اندازہ ہے اور کثرت تحریک اس امر کے ظاہر ہونے کو کافی ہے تو ایک اندازہ ہاتھ کا بھی بیان ہے۔ اور ظاہر ہے نجاست کی کیفیت و مقدار پر یہیں فائدہ چشما و شراب کے بہ نسبت غلیظ کے جلد ساری ہوتی ہیں تو ہر ایک کے مناسب تحریک کا اندازہ معتبر ہونا چاہیے اور اسی راہ سے دونوں روایتیں ایک شدید تحریک کی اور ایک خفیف تحریک کی امام رحمہ سے مروی ہیں۔ اور یعنی رحمہ نے کہا کہ اگر نہ عظیم میں پانی کا مزہ یا بو یا رنگ معتبر ہو تو وضو نہیں جائز ہے کذا فی فتاویٰ ابو الوالی۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے ظاہر ہے کہ وضو کی غالب رائے کا اعتبار ہے اگر اس کی غالب رائے میں آیا کہ نجاست دوسری جانب پہنچ گئی تو وضو نہیں جائز ورنہ جائز ہے یہی ایک جماعت مشائخ کے نزدیک صحیح ہے جن میں سے شیخ کرنی مصنف فائزہ البیان شرح بدایہ اور مصنف تبایع وغیرہ ہیں اور شمس الائمہ نے کہا کہ ظاہر مذہب یہی کہ وضو کی رائے پر توفیق کیا جاوے اور کہا کہ یہی صحیح ہے۔ اور مروی رحمہ نے کہا کہ یہی ظاہر المذہب ہے جنہیں الفتح والیعنی اور اسی کو بحر الرائق نے بیان ہے۔ وبعضہم قدر و ابالمساقۃ عشرانی عشر بند راع الکرباس توسقہ لامر علی الناس۔ اور بعض فقہار نے عظیم غدیر کی مقدار مساحت سے رکھی وہ درود کپڑے کے گوشے بعرض دست دینے کے لوگوں پر۔ وفت یعنی اگر کپڑے کے گوشے وہ درود ہو تو آٹا بڑا ہے کہ اس میں ایک طرف سے دوسری طرف نجاست نہ پہنچے گی اور اگر کم ہو تو پہنچے گی جیسا کہ بسوط شیخ الاسلام میں مذکور ہے اور یہ ابو سلیمان جوزجانی رحمہ نے اندازہ رکھا اور اصل میں امام محمد رحمہ سے پایا ہے اور عمدہ مشائخ رحمہ نے اسی قول کو لیا ہے من الغنایہ والبیض۔ اور اسی کو مشائخ بلخ و عبد العزیز البیہارک و ابواللیث نے لیا اور ہمارے اکثر علماء کا قول ہے۔ اور یہ تالیف میں جو کہ معتبر ہے اس میں اختلاف ہے چنانچہ فتاویٰ قاضی خان میں زمین ناپنے کا گز ذراع الملک لیا جو سات ششی کا ہر ششی برابر ایک کھڑی انگلی زائد ہے اور کہا کہ یہ صحیح ہے اور غیر المطلب میں اسی کو اختیار کیا لیکن امام مصنف رحمہ نے کپڑے کے ناپنے کا گز لیا جو سات ششی کا بدون انگلی کے زیادتی کے ہوتا ہے۔ مع۔ اور تبیین میں چھ ششی جو میں انگلی مذکور ہے سم۔ اور فرمایا۔ وعلیہ الفتویٰ اور اسی قول پر فتویٰ ہے۔ وفت پس فتویٰ کے واسطے یہی مختار ہے اور نہ اتفاق میں ہے کہ وہ درود کا اعتبار کرنا زیادہ مابعد ہے خصوصاً عوام کے حق میں خلی کو ہر رائے میں ہے اسی وجہ سے متاخرین علماء اعلام نے اس پر فتویٰ دیا ہے۔ وہ وہ درود مالا ب مریع میں نہیں چاہیے گز مسافت ہے اور اگر مدور ہو تو معتبر ہے چاہے اس انداز میں سے کی گئی اور مختار چاہے اس پر اور اسی پر



فتویٰ دیا جادے۔ مع۔ اور فتاویٰ طبرہ میں ہر کہ اعتبار از تائیس کا اور اس سے کم میں نہیں ہوگا اور کہا گیا کہ چھتیس اور ہی صحیح ہے۔  
 ع۔ اور در مختار میں بھی مدورین چھتیس اور ثلث میں ہر جانب سے پندرہ اور چارم سے کچھ زیادہ ہے۔ م۔ اور اگر عرض مدور ہو تو  
 از تائیس گز مفسر الخلاصہ۔ اور ہی اوسط ہر محیط السرخسی۔ ولکن چھتیس بر فتویٰ دیا جادے افصح۔ اور اگر لنبہ چلا گیا اور عرض کم ہو  
 اگر حساب سے وہ درہ ہو چکا ہو تو لوگوں کی آسانی کے حق میں جائز ہے۔ چھتیس۔ ع۔ اور اگر اوپر سے وہ درہ ہو اور گہرا دین بیچے  
 اس سے کم ہو تو نجاست پڑنے کی صورت میں اوپر سے وضو جائز ہے یا نہ کہ پانی خشک ہو کر وہ درہ سے کم ہو چکے تو اب  
 نہیں جائز ہے۔ النہر عن السراجیہ۔ ولکن خلاصہ میں کیا کہ اب بھی پاک ہو گا فی النہد یہ۔ م۔ اور اگر اوپر وہ درہ سے کم ہو اور نجاست  
 پڑنے سے اوپر کے نہیں ہونے کا حکم ہوا پھر پانی گھٹا اور نیچے یہ قدر چڑھا وہ درہ ہو یا نہ کہ پانی خشک ہو چکا تو واضح یہ کہ اب اس میں وضو  
 و فصل کرنا جائز ہے۔ النہد یہ عن المحيط و کذا فی النہر عن السراجیہ۔ ولکن خلاصہ میں اسکے خلاف ہے یعنی اب بھی نہیں ہے۔ م۔ اور اگر طول  
 عرض نہیں مگر عمق دس ہو توستانی میں اسکو بھی وہ درہ ہو چکے پر مفسر ذکر کیا ولکن ہر اراق نے فتح القدیر سے اسکو رد کیا اور واضح  
 ہوا کہ یہ نہ وہ نجاست سے نہیں ہوگا۔ مد۔ واضح ہو کہ ابن الہمام رحم نے یہ تقدیر وہ درہ واسکی تقدیرات کو بلا دلیل کے حکم قرار دیا  
 اور بحر نے نیست کی کہ اسکا مرجع کسی دلیل شرعی کی طرف نہیں ہے اور صدر الشریعہ نے جو شرح وقایہ میں مرجع دلیل شرعی لاکنہیں کا  
 حرم رکھا ہے اسکو رد کر دیا۔ شیخ الاسلام عینی رحم نے کہا کہ حدیث پر بھاء کی وہ درہ کے واسطے مستند ہو سکتی ہے۔ بیان اسکا یہ کہ امام  
 محمد رحم سے جب آب کثیر کو پوچھا گیا جو نجاست پڑنے سے سب نہیں ہوتا تو کہا کہ میری مسجد کے برابر ہو تو کثیر ہے جب اسکو ناپا تو  
 اندر سے بہشت در بہشت یعنی آٹھ طول و آٹھ عرض پایا اور باہر سے وہ درہ پایا۔ اور ہم بیان کرتے ہیں کہ ہر بھاء کی وسعت بھی بہشت  
 در بہشت تھی بدلیل اسکے کہ امام ابو داؤد صاحب سنن نے کہا کہ بن نے ہر بھاء کو اپنی چادر سے اندازہ کیا اسطرح کہ آسپر سجلائی ہر  
 چادر کو ناپا تو اسکا عرض چھ ہاتھ نکلا اور میں نے اُس شخص سے پوچھا جس نے دروازہ کھول کر مجھے وہاں داخل کیا تھا کہ تم نے آہیں  
 لچہ تغیر کیا ہے کہا کہ کچھ نہیں۔ اور میں نے دیکھا کہ اسکے پانی کا رنگ سفید تھا انتی۔ توجب عرض چھ ہو تو طول زیادہ ہوگا کیونکہ غالباً  
 ایسا ہی ہوتا ہے اور اگر وہ کنواں گول ہوتا تو یوں کہا جاتا کہ اسکا دور چھ گز تھا نہیں جب طول و عرض کو برابر کیا جادے تو آٹھ و آٹھ  
 ہو جائیگا یا اس سے زیادہ ہو کیونکہ فشا تو اندازہ ہر نہ تحقیق پھر امام محمد رحم نے باب عبادات میں احتیاط کر کے اسکو مستند ٹھہرا کر  
 وہ درہ کا انداز بتلایا۔ والمعتبر فی العمق ان یكون بحال لا ینحصر بالاعتراف ہوا صحیح۔ اور گہرا دے کے بارہ میں معتبر ہے  
 کہ صرف آٹھ گہرا ہو کہ جلو بھر لینے سے زمین نہ کھل جادے ہی قول صحیح ہے۔ ف۔ اسی کو فقہ ابو جعفر نے اختیار کیا اور  
 ظاہر الروایۃ میں کوئی تقدیر نہیں ہے۔ مع۔ ہم نے اوپر اشارہ کر دیا کہ تقدیر وہ درہ طول و عرض کے اور عمق بتدیر مذکور کے  
 اگرچہ اسپر فتویٰ ہے ولکن ظاہر مذہب جو عدم تقدیر کا ہے اب بھی بعض وجوہ میں جاری ہوگا اور یہ تقدیر لازمی نہ ہونا چاہیے  
 بلکہ صحیح وہی ہے جو ظاہر مذہب ہے کما فی الفتح۔ اور یہ ایک تقدیر عوام کی سہولیت کے واسطے ہے حتیٰ کہ اگر مثلاً وہ درہ میں کسی  
 شخص پانی استقدر لادیا کہ وہ ایک ایک انگل سطح پر چڑھ آیا تو صاف معلوم ہے کہ نجاست تمام ہر ساری ہو گئی اور ہی معتد صحیح  
 ہے اگرچہ بعض نے وہ درہ کے قول پر ہر ایک صورت سے اعتماد کر کے ایسی تفریع کی ولکن محققین کے قول میں تصریح موجود ہے بان  
 اگر ایک قدر عظیم میں کسی آدمی نے ایک طرف پیشاب کر دیا تو عوام کے واسطے تقدیر مذکور نافع ہے۔ م۔ اب ساکن اگر بہت ہو وہ  
 ہزار آب جاری کے ہے اس میں ایک طرف نجاست پڑنے سے سب نہیں ہوگا اگر اس صورت میں کہ اسکا رنگ یا بو یا مزہ تغیر ہو جائے  
 استقدر پر سب علماء متفق ہیں اور اسی کو عامہ مشائخ نے یا ہر محیط۔ اور معنی رنگ بو مزہ کے تغیر کے یہ ہیں کہ جس سے مناسب معلوم  
 ہو جادے حتیٰ کہ اگر وہ نجاست بے رنگ و بے مزہ دبیر بو کے ہو تو معلوم ہونا کافی ہے۔ م۔ و قولہ فی الكتاب جازا لوضو  
 من الجانب الآخر اشارۃ الی انہ فیجس موضع الوقوع۔ اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ اس عظیم قدر کی دوسری جانب سے



دھو جائز ہو تو یہ اشارہ ہو کہ جس جانب نجاست گرے وہ نجاست گرنے کی جگہ ناپاک ہو جائیگی۔ ف۔ خواہ نجاست مرئیہ ہو یا غیر مرئیہ ہو اور یہی مشائخ عراق سے منقول ہے۔ اور اسی پر صاحب بسوط و بدائع بن اور شراح کنز نے ایک واضح کہا۔ ف۔ اور بدائع بن کما کہ یہی ظاہر الروایہ ہے اور کرنی وغیرہ نے اسی کو ترجیح دی۔ ط۔ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ لا یغسل الا بطہور النجاستہ غیرہ کالماء الجاری۔ اور امام ابو یوسف سے یوں روایت ہے کہ نجاست گرنے کا مقام بھی ناپاک ہو گا مگر اس صورت میں کہ وہاں نجاست ظاہر ہو جیسے آب جاری میں حکم ہے۔ ف۔ ابن العمام رحمہ نے کہا کہ اس قول کو صحیح کہنا چاہیے اور مرئیہ وغیرہ مرئیہ میں بھی فرق نہ کرنا چاہیے کیونکہ دلیل اسی کو مقتضی ہے کہ کثرت کے وقت بدون تیر کے جس نہو یہ حکم صحیح ہے جیسا کہ شیخ الاسلام سے نقل ہوا اور اسکے موافق مفتی میں ہے کہ ایک قوم ایک نہر کے کنارہ صفت باندھ کر ٹھیکے تو سب کا وضو جائز ہے اور یہی حکم عرض میں ہے کیونکہ اب عرض آب جاری کے حکم میں ہے انتہی۔ اور مراد بالضررۃ عرض کبیر ہے۔ الفتح۔ دلیل میں نالی ہے کیونکہ مانند آب جاری ہونے میں بالکل مثل ہونا ضروری نہیں ہے اور آب جاری میں معلوم ہوا کہ نجاست روک ہو جاتی ہے نہ عرض کبیر میں اور غبۃ المصلیٰ میں ہے کہ اگر لوگ صفت باندھ کر نہر کے ٹھیکے وضو کرتے ہیں تو جائز اور یہی صحیح ہے۔ التندیہ۔ م۔ اور مشائخ بخارا و بلخ نے کہا کہ نجاست اگر غیر مرئیہ ہو تو اسی موضع سے وضو کرے جہاں گرے اور اگر نجاست مرئیہ ہو تو نہیں۔ ع۔ اور کہا گیا کہ یہی صحیح ہے۔ اور ابن امیر الحاج نے کہا کہ اگر اسے غالب میں وہاں نجاست نے حلول نہ کیا ہو تو وضو کرے ورنہ حسین الدیہی صحیح ہے۔ ط۔ اور گذرا کہ شیخ ابن العمام نے کہا کہ مرئیہ وغیرہ مرئیہ میں بدون فرق کے وضو جائز ہونے کے نصیح کجاوے۔ الفتح۔ اسی پر فتویٰ دیا جادوے۔ الدر۔ ارجح واسطے فتویٰ کے اور احوط وہ ہے جسکو بدائع میں ظاہر الروایہ کہا یعنی موضع و نوع نجاست کا جس ہونا واسطہ تعالیٰ اعلم۔ ولکن سراج الوداج میں کہا کہ مشائخ بخارا کا قول صحیح ہے التندیہ۔ اور ثناء برتول مشائخ عراق کے موضع نجاست سے بقدر عرض صغیر کے چھوڑ کر وضو کرے کہانی الخلاصہ اور عرض صغیر جادوے دربار گز ہے۔ الکفایہ۔ فروع مبرے عرض بدو دار سے وضو جائز ہے جبکہ نجاست معلوم نہ ہو اتفاقاً مینجان۔ ایسے عرض سے وضو کرے جس میں نجاست کا خوف ہو مگر نہیں نہو اور یہ واجب نہیں کہ اسکا حال دریافت کرے المحیط۔ کیونکہ اسکی حاجت دلیل نہیں ہے اور بیان دلیل مطلق استعمال کی موجود ہے اور بیت المقدس جاتے ہوئے واہ کی منزل میں جب عمر بن العاص نے کھڑے ہو کر عرض والے کو گواہ دیکر پوچھا کہ کیا تیرے عرض پر درندے پانی پئے ہتے ہیں تو حضرت عمر نے منع کر دیا کہ اسی عرض والے کچھ آگاہ نہ کہو۔ کہانی الموطا۔ اور اسی طرح اگر رنگ و بو تغیر پائے تو بھی جائز جب تک معلوم نہ ہو کہ یہ نجاست کی وجہ سے ہے کیونکہ تغیر کبھی پاک چیز سے اور کبھی ذریعہ برے رشتہ سے ہوتا ہے۔ اس کنوین سے بھی وضو جائز ہے جس میں پہلے کچیلے گھرے ٹکائے جاتے ہیں انکے اطفال و غلام و گ ٹکائے میں جو احکام میں جانتے ہیں اور دیہاتی و موام لوگ اپنے پہلے کچیلے ہاتھوں سے جھرنے میں نہیں اسوقت تک وضو جائز ہے کہ بالیقین نجاست معلوم نہ ہو الفتح۔ اور دول درستی بھی پاک ہیں التندیہ۔ اگر پانی کو ناپاک گمان کر کے اس سے وضو کیا بھر وہ پاک ظاہر ہوا تو جائز ہے الخلاصہ۔ نہر سے وضو افضل ہے مگر جہاں مغزلہ ہوں تو بقول امام شافعی برعکس افضل ہے الفتح۔ اگر مینان سے جس میں زرگل پاس پاس ہے ہن یا زمین جس میں کھیتی ہے اور مینان میں پانی بھرا ہوا ہے اور کھیت میں بھی پانی ہے اور کھیتی کے درخت باہم لے ہیں اس پانی سے وضو کیا اگر وہ درود ہو تو جائز ہے اور زرگل کھیتی کا باہر ہونا پانی کے باہمی اتصال کو مانع نہیں ہے۔ اگر ایک عرض سے وضو کیا جسکے تمام پانی پر کانی چھائی ہے اگر ایسی ہو کہ حرکت دینے سے متحرک ہو تو جائز ہے الخلاصہ۔ فتاویٰ میں ہے ایک غلہ پر عظیم مسین گرمیوں میں پانی نہیں رہتا اور اس میں آدی پھانہ بھرنے اور جانور کو برویدہ کر کے ہن بھر وہ جائز ہے میں یا برسات میں بھرجانا ہے اور اس سے برت اٹھایا جاتا ہے تو اگر پانی جاسین آتا ہے وہ جس میں تمام برت جانا ہو تو پانی برت دونوں ناپاک ہیں اگر چہ بعد اسکے پانی کثیر ہو گیا ہو۔ اور اگر پانی پہلے کسی پاک مقام

پر اس نالاب میں جمع ہو کر وہ درود ہونے کے بعد تب نجاست سے ملا تو پانی و برت دونوں پاک ہیں اسی طرح منہ پر کھانا کہ اس میں  
یہ بعد ضروری ہے کہ نجاست اس قدر کثیر ہو کہ پانی متغیر ہو جاوے ورنہ بالافتاق جائز ہو گا جیسا کہ محیط و فتح سے مکرر گذرا ہے۔ مگر  
اگر حوض قدر کا پانی نجس ہو اور پانی جذب ہو کر زمین خشک ہو گئی تو اسکی طہارت کا حکم ہو گا۔ پھر دوبارہ اس میں پانی آیا تو  
اس میں دور و تاب نہیں ہیں اور انہیں یہ کہ نجاست عود نہ کر لی اسراج الراج۔ اور اصح روایت یہ کہ نجاست عود کر لی۔ ع۔ اسی طرح  
منی اگر مکر حجاز دی گئی یا مردار کی کھال خاک یا دھوپ سے دباغت کی گئی یا کنواں نجس ہو کر خشک ہو اور پھر اس کبڑے یا  
کھال کو پانی ہو یا پانی کنوئین میں پانی آگیا تو نصیر بن بھی رحم نے کہا کہ اسکی طہارت کا حکم ہے یہ قول لوگوں پر زیادہ آسان ہے  
محمد بن مسلمہ رحم نے کہا کہ نجاست کا حکم ہے یہ قول دلیل سے زیادہ مضبوط ہے اور اسی قول کے مانند شام رحم نے امام محمد رحم سے  
روایت کیا۔ ع۔ حوض کبیر نجس ہو گیا پھر اس میں پاک پانی داخل ہوا یا خشک کہ کثیر ہو گیا تو نجس ہے البتہ۔ اور کہا گیا کہ اگر اس  
سے کچھ نکل گیا اگرچہ قلیل ہو تو پاک ہو گیا اور یہی اصح ہے محیط اور یہی صحیح ہے۔ مگر حرام کی جگہ ہونے پانی میں پانی ڈالنے  
تو دونوں پانون دھونا واجب ہے۔ اور اصح یہ کہ اگر حرام میں کسی جنب کا ناسا معلوم ہو تو واجب در نہ نہیں ہوا قول اول جو  
محیط و البتہ۔ اگر حوض نصیر ہو یعنی وہ درود سے کم ہو جس میں ایک جانب سے پانی آتا اور دوسری جانب سے نکلتا ہے تو اس میں  
ہر طرف سے دھونا جائز ہے اور اسی پر فتویٰ خواہ جار و جار یا کم ہو یا زیادہ ہو۔ شرح الوقایہ والزیادہ و معراج الدرایہ۔ اس مسئلہ  
حال و موت مالئ نفس سائلہ فی المار لا یجوز۔ اور پانی میں مرنا ایسے جانور کا جس میں خون سبلان کرنے والا نہیں ہے اسکا  
نجس نہیں کرتا۔ و۔ یعنی پانی میں جو ایسا جانور مرے جسکے خون سائل نہیں تو اسکی موت سے پانی نہیں نجس ہوتا۔ کا لیس  
والذباب۔ جیسے مچھر و کھی۔ والزنابیر۔ جمع زنبور یعنی بھڑین۔ والعقرب و سحوبا۔ اور بچہ دانے مانند جانور۔ و۔  
اگر یہ جانور پانی میں مر جاوے تو پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر نجس نہیں ہوتا۔ بقی و ذباب و زبیر بلفظ جمع ہیں اور شیخ الاسلام عینی رحم  
کے نسخہ میں عقرب بھی بلفظ جمع عقارب مذکور ہے جو جمع سے اشارہ انکے اقسام کی طرف ہے یعنی انکے جو اقسام کسان میں اور انکے  
مانند جانور دن کی مثال میں عینی رحم نے کہا کہ جیسے مچھری و بٹری و شہد کی کھی و چوٹی و بونک۔ مگر در حقیقت و پسود و کھن و کھن و کھن  
اور اگر بونک خون چوسکر تو پانی میں مر گئی تو نجس نہیں ہے کہ اصح یہ کہ پانی غراب ہو جائیگا اور نہ افتاق میں کہ اس سے  
اس مچھر و کھن و چوٹی و بٹری کا حکم ظاہر ہوا جو خون چوسکر قلیل پانی میں مر جاوے اور نہ بیانیہ میں ہے کہ ہمارے نزدیک  
ریشم کے کبڑے اور جس پانی میں ریشم لگانے کو یہ کبڑے اوانے جاتے ہیں اور پانی انکے کبڑوں کے اندر سے و پچال سب پاک  
ہیں جیسے دیگر بھی پاک ہو نجاست سے پیدا ہوتا ہے۔ و۔ اور عینی رحم نے ان جانور دن کو شمار کر کے کہا کہ ہمارے نزدیک  
یہ جانور پاک ہیں تو انکے مرنے سے نجاست نہ ہوگی اور ابن المنذر رحم نے کتاب الاجماع میں کہا کہ میں نہیں جانتا کہ ایسی کبڑی  
خلاف کیا ہو سوساے شافعی رحم کے در فلولان میں سے ایک قول کہ جس میں نجاست مروی ہے اور نووی رحم نے کہا کہ شافعی رحم کو  
ایک جماعت کہتے ہیں کہ حرق اجماع کیا۔ امام مصنف رحم نے لکھا کہ۔ وقال الشافعی یفسدہ۔ اور امام شافعی رحم نے کہا کہ  
ایسے جانور دن کا مرنا بھی پانی کو خراب یعنی نجس کرتا ہے۔ لان التحريم لا یطرق الا کراۃ آتیه النجاستہ بخلاف وود النحل  
و سوس الثمار لان فیہ مضرہ۔ کیونکہ یہ جانور حرام ہیں اور مکر جب بطریق بزرگی کے نو نوہ نجاست کی نشانی پر خلاف  
شہد کے کھین کے بچوں اور بچوں کے کبڑوں کے کھانے مرنے سے نجاست نہیں ہوتی اسلئے کہ انہیں مزدت ہے۔ و۔ غلام  
انکے تحريم ایک کرامت کی وجہ سے جیسے آدمی کا گوشت حرام ہے مگر نجاست کی وجہ سے نہیں بلکہ کرامت کی وجہ سے اور مثالی کا  
گوشت حرام ہے بوجہ زندگی و نجاست کے تو یہ جانور جس میں خون سائل نہیں ہے یہ بھی حرام ہیں تو یہ دلیل انکی نجاست کی ہے اور  
اگر کہا جاوے کہ شہد کی کھین کے بچہ فسد میں متصل اور خرا وغیرہ بچوں میں کبڑے پڑ جاتے ہیں تو جواب دیا کہ بوجہ ضرورت

کے ساتھ کہے گئے ہیں تو انہیں باقیوں کا قیاس نہیں ہو سکتا۔ یعنی رحم نے کہا کہ داری رحم نے جو بعض اصحاب شافعی رحم سے دو نکل  
 دسوس انہار سے بھی نجاست نفل کی ہے یہ صحیح نہیں کیونکہ اس میں اصحاب شافعی میں کچھ خلافت تھیں ہی۔ امام ابوحنیفہ رحم نے کہا کہ  
 اگر دو نفل دسوس انہار میں سے کچھ جمع کیے اور عداؤت کو کھایا تو وہ صورتیں ہیں یعنی ناجائز و جائز کیونکہ یہ کپڑے بزرگ اسکے  
 جزد کے طبع و طعم میں ہیں اور طعام کے ساتھ انکا کھانا بر قول صحیح حرام نہیں ہے۔ یعنی نے کھا کہ ایسے جانوروں کے مرنے سے  
 پانی ناسد ہوتا امام شافعی کا ایک قول ہے اور دوسرا قول ہمارے نفل ہے یعنی پانی ناسد نہیں ہوتا اور اسی کو جمهور اصحاب شافعی رحم  
 نے صحیح کہا ہے مگر محالی و ردیانی رحم نے البتہ قول نجاست کو ترجیح دی اور نو دی رحم نے کہا کہ یہ کچھ نہیں ہے اور صواب طہارت ہے اور  
 یہی جمهور علماء کا قول ہے اور کہا کہ خود یہ جانور مرجانے سے البتہ نجس ہو جاتے ہیں اور اسی پر عراقی اصحاب نے جزم کیا اور یہی صحیح  
 ہے کیونکہ یہ بھی منجملہ مردار کے ہو گئے۔ سولنا قولہ علیہ السلام فیہ ہذا ہوا حلال اکلہ و شربہ والوضوء منہ۔ ہمارے واسطے  
 دو محبت میں ایک تو حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جو آپ نے ایسے پانی کے حق میں جس میں بغیر خون سائل کا جانور مر جائے  
 کہ یہ حلال ہے ایسا کھانا و پینا اس سے وضوء کرنا۔ فقہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے سلمان فارسی رضی اللہ عنہ  
 کو فرمایا کہ یا سلمان کل طعام و شراب وقت فیہ دابة فیس لہا دم فانت فیہ حلال اکلہ و شربہ والوضوء منہ۔ یعنی اگر سلمان ہر چیز کھا  
 لی اور پیے گی جس میں کوئی ایسا جانور گرجاوے جس میں خون نہیں ہے سچرا سمین مر جاوے تو یہ چیز حلال ہے ایسا کھانا و پینا اس سے  
 وضوء کرنا۔ اس حدیث کو دارقطنی رحم نے روایت کر کے کہا کہ کسی راوی نے اسکو نہیں مرفوع کیا سوائے بقیرہ رحم کے سید بن ابی  
 الزبیدی سے۔ اور وہ ضعیف ہے انتہی۔ یون ہی فتح القدیر میں لکھا اور ظاہر ہے طعن بقیرہ رحم پر ہے اور یعنی رحم نے کھا کہ دارقطنی نے  
 سید بن ابی سید رحم پر یہ طعن کیا ہے سچرا سمین مر جاوے تو یہ حلال ہے ایسا کھانا و پینا اس سے وضوء کرنا۔ اس حدیث کو دارقطنی رحم نے  
 یہ شیخ بھول الحال داسکی حدیث غیر محفوظ ہے انتہی۔ شیخ عینی دابن العام رحم نے جواب لکھا کہ یہ دونوں طعن باطل دفع کیے گئے کہ یہ  
 بقیرہ بن الولید بن یحییٰ انہ علماء مثل حلا بن زید دابن المبارک و جریر بن ہارون دابن یحییٰ و کعب دافذی داسق بن ماجہ و شعبہ  
 رحمہم اللہ تعالیٰ نے روایت کی اور بھی شعبہ و انکی اجتہاد کافی ہے۔ یحییٰ بن یحییٰ نے کہا کہ بقیرہ رحم جب جہاد میں آئے تو شعبہ انکی بہت  
 محرم کرتے تھے اور سوائے بخاری رحم کے بقیرہ رحم سے سب جماعت محدثین مصلح ستہ نے روایت کی ہے اور رہے سید بن ابی سید  
 تو انکو خطیب نے ذکر کیا اور کہا کہ سید کے باپ کا نام عبد الجبار تھا اور یہ شیخ ثقہ ہیں پس بھول الحال کا طعن جاہل باہرامت  
 میں یہ حدیث درج حسن سے نازل نہیں۔ منفع۔ اور حدیث حسن محبت ہے۔ م۔ اور ابو عبیدہ رحم نے کتاب الطہورین حدیث ام المومنین  
 یسوز رضی اللہ عنہا روایت کی کہ انکا گھر ایسے تھا کہ اب ہوتا جس میں جلال ہوتے یعنی کپڑے پس اس میں سے آپ کے واسطے  
 پانی لایا جاتا تو اس سے پتی نہیں اور وضوء کرتی نہیں۔ س۔ ولان النخس اختلاط الدم المسفوح باجزاء عند الموت حتی  
 حل الدم فی لہ بعد ام الدم فیہ و لادم فیہا۔ اور دوسری محبت یہ کہ پانی اس واسطے پاک ہے کہ پانی کو نجس کرنے والا تو دم مسفوح  
 کا ملنا پانی کے اجزاء سے بروقت موت ان جانوروں کے ہے حتی کہ دبیج کیا ہو احوال ہو جاتا ہے جو نہ ہونے خون مسفوح کے اسکے  
 اندر اور یہ جانور ایسے ہیں کہ ان میں ایسا خون ہی نہیں ہے سوائے توفیع یہ کہ ان جانوروں میں خون ساکی نہیں ہے اور پانی کا نجس  
 کرنے والا یہی خون ہوتا ہے جو جانور کے پانی میں مرنے وقت پانی کے اجزاء سے مل جاتا ہے تو ان جانوروں کے مرنے سے یہ خون  
 پانی میں نہیں مل سکتا تو پانی نجس نہا اور جس جانور میں خون سائل ہو وہ ذبح کرنے اور خون بہا دینے سے پاک حلال چاہتا  
 ہے۔ دابن العام رحم نے کہا کہ معنی یہ ہیں کہ اصل میں جو ذکوہ مشروع ہونے کا سبب ہے وہ سبب حلال ہونے کا اس طرح ہے کہ ذکوہ  
 کی وجہ سے خون سائل وہ ہو جاتا ہے جو شخص کہ ذبح کرنے کی یافت رکھتا ہو شائع نے اسکے فضل ذبح کو قائم مقام خون دور  
 ہونے کے کر دیا ہے حتی کہ اگر جانور نے غاب کی تیمان وغیرہ ایسی چیز کھائی ہو جو خون نکلنا روکتی ہے تو نکلنا جہاد اعتبار کر کے پس

مذہب کے حلال ہونے کا حکم پر واضح۔ اور ذبح کرنے کی بیانت اس واسطے متبرک رکھی کہ شرعاً اسکا بھی اعتبار ہے حتیٰ کہ مجوسی کے ذبیحہ میں بھی خون نہیں رہتا ہر تو اگر خالی خون ہونے سے حلال ہو تو وہ بھی حلال ہونا چاہیے۔ اور عینی رحم نے لکھا کہ مجوسی کے ذبیحہ میں قیاسی معاملہ بھی نہیں کہ حلال ہو لیکن شرح نے اسکو لائق ذبح کے اعتبار نہیں کیا۔ مع۔ اور سجدہ و اندر اعلم یہ کہ نفس جاندار بنام خدا حلال ہے اور مجوسی کبھی کسی کتاب آسمانی کے موافق نام نہیں جانتا ہر قتال ذبیحہ۔ باقی رہا یہ کہ امام شافعی کا قول تھا کہ ان کثر سے کوڑوں کا کھانا حرام ہے اور یہ نجاست کی دلیل ہے تو جواب دیا کہ۔ والحرمة لیست من ضرورتها النجاستہ کا لفظین۔ اور حرمت کے واسطے کچھ ہوتا ضروری نہیں جیسے مٹی۔ فق۔ کیونکہ مٹی کا کھانا حرام ہے اور یہ حرمت بوجہ کرامت نہیں حالانکہ نجاست لازم نہیں ہے۔ غرض کہ جو جس پر وہ تو ضرور حرام ہے لیکن جو حرام ہو ضرور نہیں کہ وہ جس بھی ہو جیسے مٹی و شکمبہ و گوشت وغیرہ کہ یہ سب حرام ہیں مگر انہیں کوئی ناپاکی نہیں ہے۔ مع۔ جامع کردہ میں ہے کہ گوشت ہر درندہ جانور کا جب وہ ذبح کر دیا جاوے پاک ہو جاتا ہے مگر اسکا کھانا حرام ہے۔ مع۔ مزہم لکھا ہے کہ کھا گیا کہ اصح یہ کہ درندہ کا گوشت بعد ذبح کے ناپاک ہے لیکن قوی قول اول پر ہے کہ کافی انفیض ہے۔ مع۔ اور حادی میں ہے کہ ذبح کیے ہوئے باز پرند کا گوشت کثیر اگر پاس ہو تو اس کے ساتھ ناز جائز ہے اور یہی ہر ایسے جانور کا حکم ہے جسکے جھوٹے پانی سے وضو کرنے میں ناز عادیہ کرنے کا حکم نہیں جیسے سانپ و بھوڑ و ہاد تمام پرند اگر انکا گوشت پاس ہو بشرطیکہ مذبوہ ہو تو ناز جائز ہے۔ ذبیحہ میں ہے کہ جیتا سانپ پاک ہے اور اسکا گوشت و کھانا بھی صحیح قول پر پاک ہے اسی طرح اگر ناز پر مٹی دس کے ساتھ لی جاوے جو تو جائز ہے اور اگر شعلہ یا کتے کا پتہ ہو تو نہیں جائز ہے اور کہا کہ اس شخص کے مسائل میں اصل یہ کہ ہر وہ جسکے جھوٹے پانی سے وضو جائز ہے اس کے ساتھ ہونے کی حالت میں ناز جائز ہے ورنہ نہیں۔ حادی میں ہے کہ خشکی کا سانپ اگر پانی وغیرہ میں مرے تو جس میں مرے وہ نہیں ہوگا اور عقیدہ میں ہے کہ زرغہ و سحلیہ کا بھی یہی حکم اور ان دونوں کا خون نہیں ہے۔ ذبیحہ وغیرہ میں ہے کہ سانپ کی پچال و اسکا پشاب نجاست غلیظہ ہیں اور اسکی کھال اگر قدر درم سے زائد ہو تو اس کے ساتھ ناز منع ہے اگرچہ مذبوہ ہو اور ہر ایسی نجاست بھی نہیں جو سکتی ہے۔ مع۔ اور ابن الہمام نے نہیں سے ذکر کیا کہ اگر خشکی کا سانپ کسی برتن میں مر گیا اس میں خون نہیں تو نہیں ہوگا اور اگر اس میں خون ہو تو نہیں ہوگا۔ ف۔ المسئلۃ۔ وموت ما لعیش فی الماد فیہ لانیفیدہ کالسمک والصفدع والسرطان۔ اور مرنا ایسے جانور کا جو پانی میں جیتا ہے جب اُسی میں مرے تو پانی کو فاسد نہیں کرتا جیسے مچھلی و مینڈک و کیکڑا فق۔ یعنی پانی کا جانور جو پانی ہی میں مرے تو پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر ہوا سکی موت سے نجس نہیں ہوتا ہے۔ وقال الشافعی یفسدہ الا السمک لما مر۔ اور امام شافعی نے لکھا کہ سوائے مچھلی کے اور خیرین پانی خراب کرتی ہیں اسی دلیل سے جو کذب ہے۔ فق۔ یعنی اگلی حرمت دلیل نجاست ہے۔ اگر کھا جاوے کہ کتاب الذبائح میں مذکور ہے کہ مینڈک و کیکڑے کا کھانا امام شافعی کے نزدیک حلال ہے تو پھر کیونکر گزری دلیل جاری ہو سکتی ہے جواب دیا گیا کہ جو کتاب ذبائح میں مذکور ہے اسکو اصحاب شافعی تسلیم نہیں کرتے چنانچہ نووی رحمہ نے لکھا کہ جو جانور پانی میں جیتا ہے اگر ایسا ہے کہ کھایا جاتا ہے تو شک نہیں کہ وہ پانی کو نجس نہیں کرے گا اور جو جانور ایسا ہے کہ نہیں کھایا جاتا ہے جیسے مینڈک وغیرہ تو جب وہ قلیل پانی یا کسی دوسری مٹی والی رقیق چیز قلیل یا کثیر میں مرے تو اسکو نجس کرے گا۔ روایاتی رحمہ نے لکھا کہ یہی مشہور قول ہے اور یہی کیا ہے من تصریح کی۔ مع۔ ولما اتممت فی معدنہ فلا یعطی لہ حکم النجاستہ۔ اور ہمارے واسطے ایک بحث یہ کہ وہ جانور اپنے معدن میں مرے تو اس کے حق میں نجاست کا حکم نہ دیا جائے فق۔ کیونکہ اگر نجاست کو اپنے معدن میں حکم نجاست دیا جاوے تو کوئی آدمی پاک نہیں ہو سکتا کیونکہ سب کی رگوں وغیرہ میں خون بھرا ہے۔ پس نجاست جب تک اپنے معدن میں ہے اسکو عام نجس کا نہیں ہے۔ کہ بیضیہ حال محمدا۔ جیسے وہ انڈا کہ اسکی زردی خون ہو گئی۔ فق۔ تو جب تک انڈا ہر ایسا نجس نہیں حتیٰ کہ اگر ایسے انڈے کو جیب وغیرہ میں لیے ہوئے ناز پڑے تو اس کے ساتھ ناز جائز ہے۔ برخلاف اسکے جب نجاست اپنے معدن میں نہ ہو چنانچہ اگر ایک شیشی میں خون بھر کر جیب میں رکھا

ناز پر ہے تو نماز نہیں جائز ہے کیونکہ شیشی اس خون کا معدن نہیں ہے۔ قرح۔ اگر انڈا گندا ہو تو جامع صغیر میں ہر کہ گندے  
اندے کے ساتھ صاحبین کے نزدیک جائز ہے اور بقیاس قول عظم و حسن کے جائز ہے اور اسی کو شیخ ابو عبیدہ السمری نے  
اختیار کیا۔ اور ایسے اندے کے ساتھ حسین بچہ مردہ ہے جسکا مرناسلموم ہو گیا ہے نماز نہیں جائز ہے۔ علما سے شافعیہ کے نزدیک انڈا  
خون ہو گیا وہ دو وجہ میں سے صحیح وجہ پر جس سے اور اگر گندا ہو یعنی پسیدہ می و زرد می مل گئی تو وہ بلا خلاف پاک ہے۔ ع۔ اگر انڈا  
مرغی سے پانی میں گرا اور حالیکہ تر تھا یا خشک ہو کر پھر پانی میں پڑا تو وہ پانی نجس نہوگا اسی طرح چوپایہ کا بچہ جو اپنی مان سے ساقط  
ہو کر گرایا خشک ہو کر تو پانی نجس نہوگا کیونکہ وہ اپنے معدن میں تھا اور معدن مقام قرار جس سے جدا ہونے کی استطاعت  
نہو۔ م۔ ولانہ لادم فیہا اذالدموی لایسکن فی الماء والدم ہوا نجس۔ اور دوسری حجت ہماری یہ ہے کہ ان پر پانی  
جائز و دن میں خون نہیں ہے کیونکہ جو خون والا جانور ہے وہ پانی میں نہیں رہتا ہے اور خون ہی نجس ہے۔ ف۔ حاصل آنکہ نجس  
در اصل خون سائل ہے اور خون کا مزاج گرم ہے اور پانی سرد ہے دونوں میں مخالفت ہے تو جس جانور میں خون ہے وہ پانی کا رہنے والا  
نہیں ہے اور یہ جانور آبی ہیں تو ان میں خون نہیں ہے۔ علاوہ ازیں خون دھوپ میں سیاہ پڑ جاتا ہے اور ان جانوروں سے جو چیز  
بکھر نکلتی ہے وہ دھوپ میں پسیدہ ہو جاتی ہے تو ان میں خون نہیں ہے اور یہی حجت دوم بہت صحیح ہے جیسا کہ امام سرخسی رحم نے تصریح کر دی  
نماہ۔ ع۔ ت۔ بالبحرہ واضح ہوا کہ یہ پانی کے جانور جب پانی میں مریں تو ہمارے نزدیک بالاتفاق پانی نجس نہیں ہوتا خواہ پانی  
تھوڑا ہو یا بہت ہو۔ م۔ ابن الہمام نے کہا اسی طرح اگر پانی سے باہر مریں پھر پانی میں ڈال دیے جا دیں تو بھی صحیح قول کے موافق  
پانی نجس نہوگا۔ پانی کے سواے سرکہ وغیرہ دوسری پتلی بننے والی چیزیں اس حکم میں شامل پانی کے ہیں یعنی ان میں بھی یہ جانور  
مریں یا ڈالے جا دیں تو وہ بھی نجس نہونگے کیونکہ نجس کرنے والا خون ہوتا ہے اور آبی جانور میں خون نہیں ہے۔ امام محمد رحم سے  
بسط میں روایت ہے کہ ینڈک اگر پانی میں مکرر زیر و ریزہ ہو جاوے تو وضو جائز ہے مینا کردہ یعنی حرام ہے کیونکہ اسکا گوشت  
کھانا حرام ہے۔ منع۔ و فی غیر الماء۔ اور پانی کے سواے دوسری چیز مانند شیرہ انگور و سرکہ و تیل وغیرہ میں اگر آبی جانور مرنے  
قبیل۔ کھا گیا یعنی نصیر میں بھی محمد بن سلمہ وغیرہ نے کہا کہ غیر السمک یفسدہ۔ مچھلی کے سواے دیگر آبی جانور اس چیز کو نجس  
کر دیتے ہیں۔ لافعدم المعدن۔ کیونکہ معدن میں نہیں مرے ہیں۔ وقیل۔ اور کہا گیا یعنی ابو عبد اللہ السمری و محمد بن قتیبہ وغیرہ  
نے کہا کہ۔ لایفسدہ۔ اس چیز کو نجس نہیں کرتے ہیں۔ لافعدم الدم۔ کیونکہ خون نہیں ہے۔ یہی خون ہی نجس کرنے والا تھا۔ امام  
نے کہا کہ۔ وجوالاصح۔ اور یہی قول دوم صحیح ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ م۔ والنفذع البحر والبری فیہ سوار۔ اور ینڈک  
خشکی کا ہوا آبی ینڈک ہو دونوں اس حکم میں برابر ہیں۔ ف۔ یعنی دونوں کے مرنے سے پانی خراب نہیں ہوتا ہے۔ م۔ ابوالقاسم  
ابن عمار نے فرمایا کہ ہم یہی کہتے ہیں۔ الفمات۔ اور آبی ینڈک خشکی کے ینڈک میں فرق یہ ہے کہ آبی ینڈک کی انگلیوں کے درمیان  
بدلی طرح مچھلی کا پردہ ہوتا ہے اور برسی میں نہیں ہوتا۔ م۔ وقیل البری یفسد لوجود الدم وعدم المعدن۔ اور کہا گیا کہ خشکی  
کے ینڈک کے پانی میں مرنے سے پانی خراب ہو جاتا ہے بوجہ خون پائے جانے اور معدن نہونے کے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ د۔  
پس خون پایا جاتا تو علت نجاست ہے اور معدن نہونا نجاست کا حکم ظاہر ہونے کے لیے ہے۔ ع۔ خلاصہ میں ہے کہ پانی کا کتا اور  
ہال کا سور جب پانی میں مر جا دیں تو بالاتفاق پانی نجس نہیں ہوتا۔ ط۔ اب بیان اس امر کا چاہیے کہ آبی جانور کسکو کہتے ہیں  
امام مصنف رحم نے فرمایا۔ وما یعیش فی الماء ما یكون توالدہ و مشواہ فی الماء۔ اور آبی جانور وہ ہے جو پانی کے رہنے والے  
ہیں دے جانور مراد ہیں جنکے اندے بچہ ہونا پانی میں اور انکا ٹھکانا و قرار گاہ پانی ہو۔ ف۔ فرسکہ دو صفتیں مجربین ایک یہ کہ  
انکا کن پانی ہو اور دم دہن انکا تو الدہ یعنی اندے بچہ دہن ہوں۔ پس آبی کتا سور وہ ہے جو پانی کے اندر رہتے اور وہ  
جنتے ہوں۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ جو آبی کتا ہندوستان میں معروف ہے یہ بیان مراد نہیں ہے کیونکہ وہ خشکی کا جانور ہے اور چونکہ



پانی میں اچھی طرح پیرنا اور اس جہت سے پہلے کہتے ہیں۔ امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ ومانی المعاش دون مانی المولد مقصد۔ اور جو جانور کہ پانی میں زندہ گی کرتا ہو مگر اُس کے اندر سے کچھ پیدا ہونے کی وجہ نہ ہو تو اُسکی موت سے پانی نجس ہو جائیگا۔ فسبب جانیل پانی ہو اور یہی اصح ہے جیسے بط اور مرغابی وغیرہ۔ وبعبر امام مصنف رحمہ نے مسئلہ ماہ مستعمل کو ذکر فرمایا۔ المسئلۃ قال المار المستعمل لا یطہر الا بحدث۔ فرمایا کہ ماہ مستعمل نہیں پاک کرتا ہر احدث کو۔ فسبب یعنی حدث جو کچھ نجاست ہے جس سے وضو وغسل لازم آتا ہے اور مقابل اسکے حدث یعنی حقیقی نجاست ہے تو اُس سے اشارہ کیا کہ احدث کو پاک کرتا ہے یعنی اس قول پر کہ آب مستعمل خود طاہر ہے چنانچہ یہ امام ابوحنیفہ سے مروی اور انکی اصل کے موافق ہے کہ دسے حقیقی نجاست کا پاک کرنا سوائے آب مطلق کے سیر کہ دھاب وغیرہ ایسی چیزوں سے جو نجس دور کرنے والی ہیں جائز کہتے ہیں۔ جامع السببیاتی میں ہے کہ پانی جو استعمال کیا گیا بین طح پر ہر ایک تو بالا جماع پاک ہے وہ کہ جو کسی پاک چیز کے اوپر بہا دیا گیا۔ دوم بالا جماع نجس ہے وہ کہ جس سے کوئی حقیقی نجاست دھوئی گئی اور مبنو اُسکے پاک ہو جانے کا حکم نہ ہو اور سوم بین اختلاف ہے وہ کہ جس سے کسی حدث نے وضو کیا یا جب نے غسل کیا جبکہ اُسکے اعصار پر حقیقی نجاست نہ تھی مع۔ پس کام بیان صرف اسی تیسری قسم میں ہے۔ م۔ اور واضح ہو کہ اس ماہ مستعمل کے بارہ میں ہمارے مشائخ ماوراء النہر نے ہمارے اصحاب کا اختلاف بیان کیا ہے اور مشائخ عراق نے تو کہا کہ آب مستعمل ہمارے اصحاب کے نزدیک پاک ہے اور متعین مشائخ ماوراء النہر نے بھی یہی اختیار کیا کہ وہ پاک ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الفتح۔ پھر یہ بات کہ آب مستعمل پاک کرنے والا حدث کا نہیں ہے جیسا کہ امام مصنف نے مسئلہ ذکر کیا تو اس میں مشائخ اور اہل نہر و مشائخ عراق بلکہ متعین شافعی بھی متفق ہیں اور دیگر ائمہ معتدل لہذا امام مصنف رحمہ نے لکھا کہ خلاف الماک والشافعی۔ اس میں خلاف کیا امام مالک و امام شافعی رحمہ نے۔ فسبب یعنی بعض وجہ سے اور مرجع خلاف کا اجتہاد معنی طور کا عرفی قولہ تعالیٰ انزلنا من السماء ماء طہورا۔ ہما یقولان ان الطہور مایطہر غیرہ مرہ بعد آخری کا تقطوع۔ یہ دونوں یعنی امام مالک بعض صورت میں اور امام شافعی ایک قول میں یہ کہتے ہیں کہ حورہ کہ پاک کرے غیر کو ایک بار کے بعد دوسری بار یعنی بار بار جیسے تقطوع۔ فسبب کتاب ابوہریرہ سبب امام مالک میں مذکور ہے کہ طہارت حدث میں جو پانی استعمال کیا گیا وہ طاہر یعنی خود پاک ہے اور مطہر یعنی پاک کرنے والا جو بشرطیکہ استعمال سے اس میں تغیر نہ ہو، لیکن دوسرا پانی ہوتے ہوئے اسکا استعمال دوبارہ مکرر ہے بلکہ اختلاف کے اور امام مصنف رحمہ نے دونوں اماموں کی دلیل یہ بیان کی کہ طور ماہند تقطوع کے تکرار دوبارہ پاک کرنے کو مقید ہے۔ جواب میں صاحب نہایہ نے کہا کہ شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ پانی دوسری چیز کا پاک کرنے والا ہے ولیکن اسوجہ سے نہیں کہ طور یعنی مطہر بلکہ آیت میں ماہ طہرا۔ نہیں بلکہ ماہ طہور۔ فرما کر آگاہ کیا کہ طور مبالغہ مانند غفور و شکور کے ہے اور مبالغہ یوں ہے کہ خود پاک ہو اور غیر کو پاک کرے ورنہ خالی طہارت میں تو طاہر و طور یکسان ہیں تو زائد معنی یہ کہ دوسرے کی تطہیر پر تو یہ مبالغہ کی صورت سے معلوم ہوا اور اسوجہ سے نہیں کہ طور کے معنی مطہر کے آتے ہیں اسلئے کہ طور کا محاورہ یہ کہ طہر اشیاء وہ چیز پاک ہوتی۔ یہ لازمی ہے اور مطہر باب تطہیر متعدی ہے پس لازمی سے متعدی نہیں استفاد ہوتا۔ بین کتاب یوں کہ وجہ یہ کہ طور مصدر ہے چنانچہ سبویہ و غلیل و مبرود اسمعی و ابن السکیت نے صریح کہا اور اسی معنی میں حدیث مفتاح الصلوۃ الطہور اور طور انا احدکم اور لا صلوۃ الا بطہور وغیرہ میں اور مبالغہ فعل لازم سے صرف فاعل کی زیادتی فعل کو مقید ہوتا ہے اور یہ مقصور نہیں کہ متعدی مفعول کو مکرر مقید ہو اور اسی تحقیق پر دلالت کرتا ہے تو قولہ تعالیٰ و ستقام ربہم شرابا طہورا۔ اور خوب معلوم کہ اہل جنت کوئی احتیاج تطہیر کی نہیں بلکہ مراد نہایت طہارت ہے ان چیزوں سے جو دنیاوی شراب میں نفویات و مہیو و گیون و فنی و بد عقل سے ہوا کرتی ہیں۔ مع۔ و قال زفر و جو علی احد قولی الشافعی ان کان المستعمل متوضیا فوطہور۔ اور زفر نے کہا اور یہی شافعی رحمہ کے دونوں میں سے ایک قول ہے کہ اگر آب مطلق استعمال کرنے والا وضو سے ہو پھر اُسے وضو پر وضو کیا تو یہ مستعمل پانی خود پاک اور پاک کرنے والا بھی ہے۔ و ان کان محدثا فوطہور غیر طہور۔ اور اگر استعمال کرنے والا



بغیر وضو کے حالت میں ہو تو آب مستعمل خود ظاہر ہو لیکن طہر نہیں ہے۔ لان العضو طاهر حقیقہ و باعتبارہ یکون الماء طاهر  
اس پر دلیل یہ ہے کہ عضو وضو تو در حقیقت پاک ہے اور اس اعتبار سے جو پانی اس پر استعمال ہوا وہ پاک رہا۔ لکنہ نجس حکماً و باعتبارہ  
یکون الماء نجس۔ و لیکن وہ عضو یکم شرعی نجس ہے تو اس اعتبار سے جو پانی اس پر استعمال ہوا وہ نجس ہوا پس دلیل میں دو شہد  
پیدا ہوئے۔ فقہنا بالتقاء الظہور یہ و یقار الطہارۃ عملاً بالشہدین۔ پس ہننے کہا کہ دوسرے اعتبار کے موافق اس میں غیر  
پاک کرنے کی صفت نہ رہی اور اول اعتبار کے موافق اسکی طہارت باقی رہی تاکہ دونوں شہد پر عمل ہو جاوے۔ فت نووی رحمہ  
شافعی المذہب نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں امام شافعی رحمہ کے رد قول میں اور سب نے اتفاق کیا کہ مذہب صحیح یہ کہ آب مستعمل طہری  
پاک کرنے والا نہیں ہے اور اسی پر سائل کی تفریح ہے۔ وقال محمد و ہور و اہل حنفیۃ طہر غیر طہور۔ اور امام محمد نے کہا  
اور یہی ایک روایت امام اعظم سے بھی ہے کہ آب مستعمل خود پاک ہے اور غیر کو پاک کرنے والا نہیں ہے۔ فت یعنی دوبارہ اس سے وضو  
یا غسل نہیں ہو سکتا در حقیقتی نجاست کو بردایات ظاہرہ پاک کرنے والا ہو کما فی المنع عن المہنہ۔ م۔ لان ملاقاتہ الطہر  
و طہر لا توجب التنجس۔ کیونکہ پاک کا ملنا پاک سے ناپاک ہو جانے کا موجب نہیں ہے۔ فت یعنی پاک پانی جب وضو میں  
پاک عضو سے ملا تو یہ موجب ناپاک ہو جانے کا نہیں ہے۔ الا انہ اقیمت بہ قرۃ فی غیرت بہ عنقہ کمال الصدقہ۔ مگر  
انتی بات ہے کہ اس پانی سے تربت ادا کی گئی تو اس سے اسکی صفت میں تغیر آگیا یعنی طہر ہونا نہیں رہا جیسے مال صدقہ  
فت اور یہ اسوجہ سے کہ شرع کی طرف سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ جس مال سے فرض زکوٰۃ ساقط ہوتا ہو اور اسکے ذریعہ سے  
امد تعالیٰ کی جناب میں تقرب حاصل کیا جاتا ہو تو اس میں میل میل آجاتا ہو اور ہاں چیز کے نجس ہو جانے کا حکم تو شرعاً نہیں معلوم  
ہوا چنانچہ اصل مال زکوٰۃ کا بوجہ استفا فرم کے میلا ہو گیا حتیٰ کہ حدیث میں اسکو اوسلخ الناس یعنی لوگوں کے میل سے قرار دیا  
سوا شرت الخلق صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اولاد اشراف و بنو ہاشم پر جائز نہ رہا اور باوجود اسکے وہ حد نجاست تک نہیں  
پہنچا حتیٰ کہ اگر زکوٰۃ کے درمیان کو جب میں رکھ کر ناز پر ہی تو صحیح ہے۔ پس یون ہی پانی کے حق میں واجب ہے کہ تغیر ایسی وجہ سے  
ہو کہ نجس ہو جانے کی حد تک نہ پہنچے اور یہ اس طرح کہ اسکا طہر ہونا جاتا رہا اور کوئی دلیل دیگر موجود نہیں جو اس قیاس کی تفسیر  
کرے۔ اگر کہا جاوے کہ ہننے دلیل پانی کیونکہ حدیث میں موجود ہے کہ مومن کے وضو کرنے سے اسکی خطائیں تمام بدن سے مٹ کر  
تامنون کے نیچے سے پانی کے ساتھ یا آخر وضو پانی کے ساتھ نکل جاتی ہیں۔ اور دوسری حدیث سے ثابت ہے کہ خطائیں قاذورات  
یعنی نجاست ہیں چنانچہ حدیث میں ہے کہ جو کوئی تم میں سے ان قاذورات میں سے کسی میں مبتلا ہو تو چاہیے کہ چھپا دے اسکو  
اسکو چھپا دے۔ توجب پانی میں یہ نجاست ملین تو وہ پاک بھی نہیں رہا۔ جواب یہ کہ ان خطاؤں کو قاذورات اس معنی ظاہری  
پر نہیں فرمایا کیونکہ ازراہ لغت تو ظاہر ہے اور ازراہ شرع اس جہت سے کہ اگر کسی نے وضو کیا پھر کسی ایسی خطا کا مرتکب ہوا جس سے  
وضو نہیں ٹوٹتا تو بدون اس نجاست سے بدن دھونے کے وضو نہ کرے نماز جائز ہے منع۔ اسی قول کو ہمارے مشائخ و مفسرین  
نے لیا اور اسکو زفر رحمہ نے بھی امام اعظم رحمہ سے روایت کیا۔ قاضی ابو حازم عبد الحمید عراقی کہا کرتے کہ مجھے ایسا ہے کہ آب مستعمل کے  
نجس ہونے کی روایت امام اعظم رحمہ سے ثابت نہ ہوگی۔ اور اسی کو محققین مشائخ اور ائمہ نے اختیار کیا۔ مہذب میں کہا کہ یہی قول  
اشہر و اتمس یعنی زیادہ مشہور و زیادہ موافق قیاس جو عقیدہ میں کہا کہ یہ صحیح ہے۔ اہم اسے جالی رحمہ نے کہا کہ اور اسی پر فتویٰ ہے  
یہی قول امام احمد کا اور یہی مذہب شافعی میں صحیح ہے اور یہی امام مالک سے ایک روایت ہے بلکہ ابن المنذر نے تو امام مالک رحمہ  
صرف یہی قول ذکر کیا ہے۔ نووی رحمہ نے کہا کہ یہی جمہور سلف و خلف کا قول ہے یعنی جمہور صحابہ و تابعین کا یہی قول ہے۔ وقال  
ابو حنیفہ و ابو یوسف جو نجس۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف نے کہا کہ آب مستعمل نجس ہے۔ فت نجاست غلبہ یا خفیفہ۔ فت  
علیہ السلام لا یجوز فی الماء الدائم ولا یغسل فیہ من الجنۃ۔ دو دلیل سے ایک دلیل حدیث حضرت صلعم

میں جو کہ کوئی تم میں سے ٹھہرے پانی میں پشیا ب نہ کرے اور نہ آسین جنابت سے غسل کرے۔ ورنہ تو جیسے نجاست حقیقہ یعنی پشیا ب سے منع فرمادیا کہ نجس ہو جائیگا ویسے ہی آسین غسل جنابت یعنی نجاست حکم سے منع فرمایا تو دونوں برابر ہیں دونوں کا متعل پانی نجس ہے۔ ولانہ مار ازلیت بہ النجاستہ الحکمۃ فیغیر بار ازلیت بہ النجاستہ التحقیقۃ۔ دوم دلیل یہ کہ آب متعل ایسا پانی ہے کہ اس سے حکمی نجاست دور کی گئی ہو اسکا قیاس ایسے پانی پر جو جس سے حقیقی نجاست دور کی گئی۔ ورنہ اور جو کہ حقیقی نجاست زائل کرنے والا پانی نجس ہے تو حکمی حدت دور کرنے والا بھی نجس ہے۔ پھر اس دلیل کا منقضی تو یہی ہے کہ آب متعل نجس غلیظ ہے چنانچہ لکھا تم فی روایت الحسن عن ابی حنیفہ نجاستہ غلیظہ اعتبارا بالمتعل فی الحقیقۃ۔ پھر حسن بن زیاد کی روایت جو امام اعظم سے ہے آسین ہے کہ آب متعل نجس نجاست غلیظہ ہے برقیاس اس پانی کے جو حقیقی نجاست دور کرنے میں متعل ہوا ہے۔ وثی روایت ابی یوسف عنہ و ہو قولہ نجاستہ خفیۃ لمکان الاختلاف۔ اور امام ابو یوسف کی روایت میں جو امام اعظم سے ہے اور وہی خود امام ابو یوسف کا قول ہے کہ آب متعل نجس نجاست خفیۃ رہ گیا ہو جو مقام اختلاف کے۔ ورنہ کیونکہ مجتہدین کے اختلاف سے تخفیف پیدا ہوتی ہے۔ عنایہ ع۔ اور جواب یہ کہ حدت میں صرف اعتبار شرعی ہے نہ نجاست حقیقی پس قیاس صحیح نہیں ہے اسی واسطے فتویٰ یہ کہ آب متعل پاک ہے حتیٰ کہ اس سے حقیقی نجاست دھوا بھی جائز ہے۔ م۔ آب متعل کا پینا داس سے کھانا پکانا بوجہ شرف کے مکروہ تنزیہی ہے۔ و۔ مگر اس سے دوبارہ وضو بالافتاق نہیں جائز ہے۔ م۔ اب بیان اسکا کہ آب متعل کس کو کس سبب سے کھنہ بن اور کب ہوتا ہے تو امام مصنف رحم نے ذکر کیا بقولہ۔ واللہ المستعمل ہوا ازلی بہ حدت ادا متعل فی البدن علی وجہ تقریب۔ آب متعل وہ پانی ہے کہ جس سے دور کیا گیا کوئی حدت یعنی نجاست حکم یا وہ استعمال کیا گیا بدن میں بطور تقرب کے۔ ورنہ یعنی واسطے حصول ثواب کے اور یہ سوائے فرض کے جب ہی ہوگا کہ نیت ہو مگر فرض وضو تو بلا نیت بھی ادا ہو جاتا ہے۔ الفتح۔ حدت خواہ چھوٹا ہو جس سے وضو واجب ہوتا ہے یا بڑا یعنی جنابت ہو۔ اور مراد حدت سے حکمی نجاست شرعیہ جو بے وضو کے غفلت چھوڑنے کے بدن پر ہوتی ہے۔ م۔ قالی و ہذا عند ابی یوسف رحم و قبل ہو قول ابی حنیفہ البضا۔ امام مصنف نے کہا کہ یہ امام ابو یوسف رحم نے نزدیک ہے کہ کہا گیا کہ یہی امام ابو حنیفہ کا بھی قول ہے۔ ورنہ شیخ الاسلام نے کہا کہ ہاں یہی ہونا چاہیے بدیل چند مسائل کے کافی افصح۔ حاصل یہ کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک زوال حدت و تقرب دونوں میں سے ہر ایک معتبر ہے۔ وقال محمد رحم لا یغیر استعمال الا باقامۃ القرۃ۔ اور امام محمد رحم نے کہا کہ وہ متعل نہ ہوگا مگر تقرب پورا کرنے سے جان والا استعمال بانقال نجاستہ الا نام الیہ وانما تزال بالقرۃ۔ کیونکہ استعمال تو گناہوں کی نجاست اسکی طرف منتقل ہونے سے ہوتا ہے اور یہ نجاست صرف تقرب سے زائل کہانی ہے۔ و ابو یوسف رحم یقول استقاط الفرض موثر فی البضا فیثبت الفساد بالامرین۔ اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ فرض ساقط کرنا بھی موثر ہے تو فساد دونوں باتوں سے ثابت ہوگا۔ ورنہ امام محمد کے نزدیک تقرب ہوا رفع حدت بھی ہو یا ہوا زعفر رحم کے نزدیک خالی رفع حدت ہے خواہ تقرب ہو یا نہ ہو۔ اور تقرب یہ کہ وضو کی نیت کرے تاکہ عبادت ہو جاوے۔ یعنی۔ اور رفع حدت یہ کہ بدون نیت کے یہ اعضاء دعوٰ اے۔ م۔ اگر بے وضو نے تقرب کی نیت سے وضو کیا تو بالاجماع پانی متعل ہو گیا۔ اگر وضو اے نے ٹھنڈک کی نیت سے وضو کیا تو بالاجماع پانی متعل نہ ہوگا اگر بے وضو نے ٹھنڈک کی نیت سے وضو کیا تو امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک پانی متعل ہو گیا اور زعفر کے نزدیک نہ ہوگا بخلاف امام محمد کے کہ نیت کے قرب کا قصد نہیں ہے اگرچہ استقاط فرض ہو گیا۔ م۔ شمس الا کہ رحم نے کہا کہ یہ روایت امام محمد رحم سے ثابت نہیں بلکہ صحیح مذہب امام محمد ہے کہ حدت کا ازالہ جس پانی سے ہو وہ متعل ہے مگر ضرورت کی صورت میں نہیں بیٹھے جب نے اپنا ہاتھ برتن میں ڈالا یا بدل نکالنے کو کنوئین میں گھسا تو بوجہ ضرورت کے اسکا متعل ہونا ساقط ہوگا۔ یہی تقدوری نے جو حالی رحم سے نقل کیا۔ منع۔ تینوں اماموں رحم نے کہا کہ اگر کسی محدث کا جنب یا ایسے حال نے جو خون آسنے سے پاک ہو چکی و تنوز نہیں نہائی ہے

پانی نکلانے کو اپنا ہاتھ پنجہ تک ڈالا تو وہ ضرورت کی وجہ سے آپ مستعمل ہو گا البتہ نہیں۔ اور حدیث ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا میں وارد ہوا کہ حضرت علی الصلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک تنکار کے پانی سے نہائی تھیں اور دونوں کے ہاتھ آئین پڑنے سے مجھے حالانکہ غسل کی حاجت ہوتی تھی۔ کمانی الصبح۔ بخلاف اسکے اگر اپنا سر یا ہاتھ یا کتینوں تک ہاتھ ڈالا تو پانی غراب ہو جائیگا کیونکہ ضرورت نہیں ہر جہتی کہ اگر ضرورت متحقق ہو مثلاً شک میں کوزہ گر پڑا اور اسکے نکلنے کی نیت سے ہاتھ کتینوں تک ڈالا تو پانی مستعمل ہو گا بخلاف اسکے اگر ٹھنڈک حاصل کرنے کو اپنا ہاتھ ڈالا ہو تو آب مستعمل ہو جائیگا کیونکہ ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر دھونے کا بھی ارادہ کیا پس اگر ایک یا زیادہ انگلیوں تک ہو تو مضر نہیں اور اگر مع تپیلی ہو تو پانی مستعمل ہو جائیگا یہ خلاصہ و ظہیرہ میں ہے۔ لیکن اسکی توجیہ میں نائل ہر الفتح۔

مضمرات میں ہے کہ یہ بقول امام ابو یوسف ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک پاک ہے اور باسی پر فتویٰ ہے۔ ع۔ اگر وضو سے جو اور اسنے ٹھنڈک کے لیے ہاتھ پانی میں ڈالا تو پانی مستعمل ہو گا کیونکہ جب حدیث منع ہو تو وہاں استعمال ثابت ہونے کے واسطے قریب کی نیت ضرور ہر الفتح۔ اگر وضو واسے نے مٹی یا گوند یا آئینا یا میل دور کرنے کو وضو کیا یا پاک آدمی نے ٹھنڈک کے لیے غسل کیا تو پانی مستعمل ہو گا قنادی قاضیخان۔ اور اگر منڈانے کو اپنا سر دھویا اور وہ وضو سے تھا تو پانی مستعمل ہو گا الظہیرہ۔

اگر کھانے کے واسطے ہاتھ دھوئے یا بعد کھانے کے دھوئے تو پانی مستعمل ہو جائیگا محیط السرخسی۔ بشرطیکہ اسے سنت کی نیت ہو اور اگر نظافت مقصود ہو تو مستعمل ہو گا کمانی الشافعی۔ اور اگر پاک کپڑا دھویا یا ایسا چوپایہ نلایا جو کھایا جاتا ہے تو پانی مستعمل ہو گا الفتح۔ چوپایہ میں یہ شرط ظاہر ہے کہ اسکے بدن پر نجاست حقیقی نہ ہو۔ اور اگر بکری کا پیشاب بکری کے بدن پر ہو تو ظاہر ہے کہ قبول امام محمد رحمہ یہ پیشاب پاک ہے اور قبول شافعی نجاست خفیہ ہے۔ م۔ جامع صغیر حسامی رحمہ میں ہے کہ طفل نے وضو کیا تو محمد یہ کہ اگر وہ سمجھدار ہے تو پانی مستعمل ہو جائیگا ورنہ نہیں المضمرات۔ اگر عورت نے اپنے بالوں میں دوسرے بال جوڑے اگرچہ یہ حرام ہے پھر اسنے پانی سے ہی بال دھوئے جنکو جوڑا ہے تو اس سے پانی مستعمل ہو گا اور اگر اپنے بال اصل دھوئے تو پانی مستعمل ہو گا الظہیرہ والسرراج۔ اگر تقویٰ کا سر جو اسکے دھڑ سے الگ ہو دھویا تو پانی مستعمل ہو ا محیط السرخسی۔ آب مستعمل اگر آب مطلق میں گرا تو کھا گیا کہ اس سے وضو جائز ہے یہی صحیح ہے۔ یون ہی حوض عام بقول امام محمد کے اسکو آب مستعمل فاسد نہیں کرتا جب تک کہ آسپر غائب ہو جاوے اور فاسد نہ کرنے کے یہ معنی کہ اسکو پاک کرنے والا ہونے سے خارج نہیں کرتا انخلاصہ اسی قول پر فتویٰ ہے چنانچہ مکر معلوم ہوا۔ م۔ آب مستعمل جب کنوئین میں گرے تو اسکو فاسد نہیں کرتا اگرچہ کنوئین کے پانی پر غالب ہو جاوے اور یہی صحیح ہے محیط السرخسی۔ م۔ اور قاضیخان میں ہے کہ اگر وضو کا پانی کنوئین میں ڈالا تو امام محمد کے قول پر آئین سے جتنی ڈول نکالے۔ ع۔ یہ حکم ظاہر انتہی احتیاط ہے۔ م۔ امام محمد رحمہ نے کتاب الاصل میں کہا کہ میت کا دھووان نہیں ہے اور اوصاف ہے کہ اگر اسکے بدن پر نجاست نہ ہو تو مستعمل ہو گا اور امام محمد رحمہ نے اسکو ایلے مطلق رکھا کہ میت غالباً نجاست سے خالی نہیں ہوتا ہر الظہیرہ۔ اگر حوض عام سے پانی اپنے منہ سے اٹھایا اور اس سے دونوں ہاتھ دھوئے تو منہ نہیں اور ہاتھ نہیں اور منہ سے جو پانی نکلا مستعمل ہے اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ لکڑی جیسے گڑہ یا گوبر جو وہ جگر رکھا ہو گئی تو قبیل پانی میں گرنے سے فاسد نہ کر لگی اسی پر فتویٰ ہے۔ مضمرات۔ اگر سوائے اعضاء وضو کے کوئی عضو مثلاً ران یا پہلو دھویا تو واضح ہے کہ پانی مستعمل نہ ہو گا بخلاف اعضاء وضو کے انخلاصہ۔ وضع ہو کہ حدیث کا اطلاق مدعی پر آتا ہے ایک مانع شرعی جس سے لازماً داخل ہونا حلال نہیں ہے اور یہ بالاتفاق مکرر ہے نہیں ہوتا ہر نہ پیدا ہونے میں نہ نائل ہونے میں۔ دوم حدیث یعنی نجاست ظہیرہ اور اسکے بالاتفاق مکرر ہے ہوتے ہیں چنانچہ یہ حدیث ایک عضو ہر دوسرا عضو دھو کر کے نائل ہوتا ہے اور بیان بھی مراد کہ پس پانی کا مستعمل ہو جانا اسی حدیث کے زائیں ہو جانے پر ہے خواہ غسل مکرر سے جو یا امل اعضاء سے ہو۔ ثالث انقسام علم فاعطفا۔

ہا ہے کہ۔ و مٹی بصیر الماء مستعمل۔ اور پانی کب مستعمل ہو جاتا ہے۔ و مٹی کب اسکو مستعمل کا وصف ہو جاتا ہے۔ بحباب دیا

بقولہ۔ اجماع انہ کا زائل بالخصوص استعمال۔ تو صحیح یہ کہ جب ہی وہ عضو سے جدا ہوا مستعمل ہو گیا۔ وفت اور قطرات طیل یا شکر  
بدن و کپڑوں پر لگے تو قبل شستن اگرچہ آب متعل نہیں ہر لیکن یہ عضو۔ امام مصنف رحمہ نے اسی قول کو صحیح کہا کہ عضو کے ساتھ تک کہ  
آب متعل نہیں اور جیسے ہی زائل ہو حکم متعل پاوے۔ لان سقوط حکم الاستعمال قبل الانفصال للضرورة ولا ضرر وہ بعدہ  
کیونکہ عضو سے جدا ہونے سے پہلے جو اسکو متعل ہونے کا حکم نہیں دیا بلکہ یہ حکم اس سے ساقط کیا تو یہ بوجہ ضرورت کے ہر اور  
عضو سے جدا ہونے کے بعد کوئی ضرورت نہیں۔ وفت۔ تو اسکو متعل کا حکم ہو گیا۔ محیط میں ہر کہ یہی ہمارے اصحاب کا مذہب  
ہر اور جدا ہونے کے بعد یہ شرط نہیں کہ جب کسی مقام میں ٹھہر جاوے تب اسکو متعل کا حکم ہو۔ اصل میں مذکور ہر کہ اگر اپنی دائرہ  
سے تری لیکر سر پر مسح کیا تو ہمارے نزدیک یہ نہیں جائز ہر۔ اسی طرح اگر اپنے دونوں موزوں پر مسح کیا اور تری باقی رہی ہر  
مسح کیا تو نہیں جائز ہر اور اسی طرح اگر کوئی شخص مثلاً اپنے پر و ضرور کرتا ہر اسکا کرتا ہوا پانی زمین پر پہنچنے سے پہلے دوسرا  
شخص لیکر اس سے وضو کرتا ہر تو یہ نہیں جائز ہر۔ خلاصہ افتاد میں ہر کہ جب تک کہین ٹھہر نہ جاوے اسکو متعل  
کا حکم نہ ہو گا۔ مرجع کی وجہ سے اسی قول کو ترجیح دی گئی۔ د۔ یہ ترجیح باجماع کے رد ہر اس واسطے کہ ہر کپڑوں و بدن کو لگ جاوے  
اگرچہ کثیر ہو عضو ہر اور جسکی مصنف نے تصحیح کی وہ مذہب ہر اور متقیین مشائخ اسی مذہب ہر میں ہر کتاب میں مذکور ہر۔ شرح کتاب ہر  
جب حیوی آب متعل کے پاک ہونے پر ہر و بدن و کپڑوں کو لگ جانے میں کوئی حرج نہیں ہر ہی صواب ہر ہر کتاب میں مذکور ہر  
پھر امام مصنف رحمہ نے ایک مسئلہ ذکر کیا جسکو امام ابو بکر الرازی رحمہ نے امام ابو یوسف و محمد کے اختلاف سے نکالا ہر۔ بقولہ۔ الحجب  
اذا انقلس فی البئر لطلب الدلو۔ جب نے اگر غوطہ مارا کنوین کے اندر یعنی جو وہ درہ نہیں ہر ڈول نکالنے کے لئے۔ وفت  
یا متحد حاصل کرنے کے لئے۔ حالانکہ اسکے بدن پر کوئی حقیقی نجاست نہیں ہر اور اسنے غسل یا وضو کی نیت نہیں کی اور نہ پانی  
میں بدن کا سو۔ فعند ابی یوسف الرجل یسجد لطلب الدلو لا یسجد لطلب الدلو۔ امام ابو یوسف کے قول پر وہ مرد اپنے حال پر جنبی باقی ہر کیونکہ پانی کا بدن پر بہانا نہیں پایا گیا حالانکہ فرض ساقط کرنے کے واسطے  
ابو یوسف کے نزدیک پانی بہانا شرط ہر اور پانی بھی اپنے حال پر پاک باقی رہا کیونکہ دونوں بائین ندارد ہیں۔ وفت۔ یعنی نہ اس سے  
استلزام فرض ہوا اور نہ اسکی نیت قرب کی تھی اور اوپر مذکور ہو چکا کہ پانی متعل ہونے کے واسطے ابو یوسف کے نزدیک از حد  
ہو یا نیت قرب چاہیے۔ وعند محمد کلا ہما طاہران الرجل لعدم اشتراط الغصب۔ اور امام محمد رحمہ کے قول پر مرد پانی  
دونوں پاک ہیں مرد تو اس وجہ سے کہ ہما شرط نہیں ہر۔ وفت۔ تو بغیر بہانے کے پانی سے اسکا فرض جنابت ساقط ہو گیا۔  
والمار لعدم نیت القرۃ۔ اور پانی اسوجہ سے پاک ہر کہ اسنے نیت قرب نہیں کی۔ وفت۔ اور مذکور ہوا کہ متعل ہونے کے واسطے  
امام محمد رحمہ کے نزدیک صرف قرب کی نیت ہر۔ میں کتابوں کہ صحیح مذہب امام محمد پر نا اہل حدیث سے متعل ہوتا ہر تو اسکے نزدیک  
مرد پاک ہوا اور کنواں بھی متعل نہیں کیونکہ ضرورت سے شستن ہر کمالی قابض خان۔ ہاں اگر باہر سے آب متعل کنوین میں ڈالا تو امام محمد  
کے نزدیک جب تک کہ کنوین کے پانی پر آب متعل غالب نہ ہو تب تک وہ پاک کرنے والا ہر صحیح ہر اور نجیس میں ہر کہ یہی مذہب غلبہ  
وعند ابی حنیفہ کلا ہما نجسان۔ اور امام ابو حنیفہ کے قول پر ایک روایت کے موافق مرد اور پانی دونوں نجس ہیں۔ المساء  
لا سقطا الفرض عن البعض باول الملقاۃ۔ ہاں تو اسوجہ سے نجس ہوا کہ ساقط کیا فرض جنابت کو بعض اعضاء سے اول  
ہر لگاؤ پر۔ وفت۔ یعنی مثلاً اسنے کنوین پر اترنے سے اول پانوں پانی میں ڈالے تو پانوں کا حد ساقط کرنے سے ہند  
پانی نجس ہوا۔ لیکن اصح یہ کہ امام کے نزدیک بھی ضرورت کی وجہ سے کنواں متعل نہ ہو گا۔ چنانچہ اوپر گندام۔ والرجل یسجد  
الحدیث فی بقیۃ الاعضار۔ اور مرد نجس رہا ہر باقی رہنے حدیث کے باقی اعضاء میں۔ وفت۔ کیونکہ باقی اعضاء نجس  
پانی سے پاک نہ ہوئے۔ یہ کلام مرجع ہر کہ حدیث بعض اعضاء سے بھی ساقط ہوتا ہر کما نبہ علیہ الطحاوی حاشیہ۔ وقیل عندہ

نجاستہ الرجل نجاستہ الماء المستعمل۔ اور کہا گیا کہ مرد کی نجاست پورے آب مستعمل کے نجاست کے برابر۔ فت۔ یعنی فرض غسل تو  
بدون نیت ساتھ ہو گیا لیکن آب مستعمل کی نجاست سے نجس ہو گیا۔ علیٰ ہذا اسکو قراۃ القرآن جائز مگر نماز میں پڑھ سکتا ہے میں کہتا  
ہوں کہ امام سے آب مستعمل کے پاک ہونے کی روایت صحیح ہے تو مرد پاک ہوا اور یہی اصح ہے۔ وعنہ ان الرجل طاهر لان الماء  
لا یعطیٰ له حکم الاستعمال قبل الا لفصال۔ اور امام رحمہ سے روایت ہے کہ وہ مرد پاک ہو گیا کیونکہ پانی کو مستعمل ہو جانے کا حکم  
سے جدا ہونے سے پہلے نہیں دیا جاتا ہے۔ فت۔ اور جب وہ شخص پانی سے جدا ہوا تب وہ پانی مستعمل قرار پایا اور بعد اسکے وہ  
پانی میں نہیں گھسا تو پاک رہا۔ میں کہتا ہوں کہ علیٰ ہذا اگر اس نے پانی میں ایک مرتبہ غوطہ مارا اور ڈول نہ پایا اور پانی سے بالکل  
جدا ہو کر پھر دم بیکر دوبارہ اُس میں گھسا تو بنا بر روایت نجاست آب مستعمل کے اب اس پانی سے نجس ہو جائیگا اور بنا بر روایت  
طہارت کے نجس نہ ہوگا۔ و ہوا وفق الروایات عنہ۔ امام سے یہ روایت سب روایتوں میں سے زیادہ موافق ہے۔ فت۔  
یعنی زیادہ موافق باصول امام اور زیادہ سہل ہے۔ ضرورت کی صورت میں پانی مستعمل نہیں ہوتا جیسے ضرورت کی وجہ سے پانی  
زنگلے کو ٹنکے میں جنب نے ہاتھ ڈالا تو بالاتفاق مستعمل ہوا۔ ط۔ تو اب اصح ہے اب اس مسئلہ میں یہ ٹھہرا کہ پانی بھی مستعمل ہوا  
نافع۔ م۔ جنب و محدث کا ایک حکم ہے۔ اصل مسئلہ دیکھو اسکے قیود سے یہ مسائل نکلے ہیں۔ کہ جنب کے حکم میں وہ حائضہ و نفاس والہ  
جو حیض و نفاس سے پاک ہوئی یعنی خون بند ہوا اور ہنوز نہیں ٹھہرائی ہے۔ چنانچہ جہد یہ میں ہے اگر حائضہ کنوین میں گرے پس اگر خون  
بند ہو جانے کے بعد اس حال سے گرے کہ اسکے بدن پر کوئی نجاست نہیں ہے تو اسکا حکم مثل جنب کے ہے اور اگر خون منقطع ہونے کے  
پہلے گرے تو وہ ایسے مرد کے حکم میں ہے جو نہ پایا ہو پاک ہے اس واسطے کہ ایسی حائضہ کنوین میں غوطہ کھانے سے کچھ حیض سے پاک نہیں  
ہو سکتی ہے۔ لفظ صمد و قاضی خان میں کہتا ہوں کہ مراد یہ کہ اس حالت میں اسکا کچھ خون پانی میں نہیں پڑتا۔ اور نہ اس نجاست سے پانی  
بالاتفاق نجس ہو جائیگا۔ م۔ اگر جنب کے بدن پر حقیقی نجاست ہو مثلاً استنجاء نہ کیا تو بالاتفاق پانی نجس ہوا اور وہ اسی طرح  
جنب رہا۔ ع۔ اور اگر ڈھیلوں سے استنجاء کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ ط۔ اگر اس نے غار کے لیے نہانے کی نیت کی ہو تو بالاتفاق  
پانی مستعمل ہو جائیگا نہ یہ۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ پھر بنا بر مذہب غوی کے ہاں یہ کہ اگر آب مستعمل بہ نسبت پانی کے کم ہو تو کنوین  
سے طہارت کرنا بھی جائز ہے۔ اگر جنب نے داخل ہو کر بدن و پانی مستعمل ہوا کمانی الحیطہ و اطرافہ کیونکہ یہ نیت غسل کے برابر  
ہو گیا کمانی البصر۔ اگر کافر پر کوئی نجاست نہیں اور ڈول کے لیے کنوین میں آقا تو پانی مستعمل نہ ہوگا۔ م۔ پھر امام مصنف نے کمال  
کا مسئلہ ذکر کیا کہ کس کمال کے پانی میں گرنے سے پانی خراب اور کس سے نہیں خراب ہوتا اور کون کمال قابلِ دباغت ہے اور  
کون نہیں ہے۔ واضح ہو کہ دباغت ایک حقیقی و ایک حکمی ہے۔ حقیقی وہ کہ پتھر کی دیگر مصالحہ و داذن سے دباغت کی گئی اور حکمی وہ کہ  
دھوپ و خاک و جو اسے بغیر مصالحہ خشک ہو کمانی الا یہی۔ اور شانہ وادجو کا حکم مثل کمال کے ہے۔ چنانچہ فتح القدیر میں ہے کہ امام  
سے مروی ہے کہ اگر مرد ارکری کے شانہ کو دباغت دیا تو پاک ہے۔ یعنی رحم نے کہا کہ ادجو کا بھی یہی حکم ہے اور امام ابو یوسف نے ہیکو  
مثل گوشت کے قرار دیا۔ پس شانہ وادجو میں تو صاحبین کا اختلاف ہے اور کمال میں اتفاق ہے لہذا امام مصنف رحمہ نے کہا۔ مسئلہ  
وکل الباب وینفقد طہر۔ اور ہر باب جو دباغت کیا گیا تو وہ پاک ہو گیا۔ فت۔ خواہ کسی قسم کی دباغت ہو۔ م۔ اباب  
ایسے مجرے و کمال کا نام ہے جو دباغت نہیں ہوا اگر قابلِ دباغت ہے۔ ع۔ پس کل اباب۔ ہر ایسی کمال کو شامل ہے جو قابلِ دباغت  
ہو۔ اور ایسی کمال کو نہیں شامل جو دباغت نہ اٹھاسکے پس سانپ کی کمال و چوہے کی کمال دباغت سے ہند گوشت کے  
پاک نہوگی انفع۔ اسی پر فتویٰ ہے شرح الطحاوی۔ یہ جو کہا کہ وہ پاک ہو گیا تو یہ طہارت ظاہری و باطنی دونوں کو شامل ہے۔ ع۔  
و جازت الصلوۃ فیہ۔ اور اس دباغت کی ہوئی کمال میں غار جائز ہے۔ فت۔ مثلاً اس کمال کا کوئی لباس پسنگا زپڑے  
اور جب پسنگا زپڑے تو غسل بنانا باطل جائز ہے کیونکہ وہ تعالیٰ شایک نظر ہاس کی طہارت مخصوص ہے اور جیسے مذکور کی طہارت



بدون تائید ثابت ہر جہ - والو ضرور منہ اور دھوؤ اس سے جائز ہے - فتنہ شلا اس مدینہ کھال کا ڈول یا شک بنائے تو اس کے پانی سے وضو جائز ہے - ع - میں کہتا ہوں کہ مسئلہ میں اشکات ہر کہ دباغت حکم کی کھال کو اگر پانی پور پچے تو وہ عود کر کے نجس نہیں ہو جاتی ہے کیونکہ دباغت عام رکھی اپنے حقیقہ جو یا حکم جو اور غریب تصریح آدمی پھر سیر تفریح کیا کہ اس سے وضو جائز تو یہ اسی طور پر کہ دباغت حکم کی شک پانی سے نجس نہ ہوئی ہند یہ میں ہر کہ اگر اس کو حقیقی دباغت کے بعد پانی پور پچا تو بالاتفاق عود کر کے نجس نہیں ہوتی اور حکم دباغت کے بعد پانی پور پچا تو ظہر یہ کہ نجس عود نہ کر گی البتہ - پھر ان سب کھالوں میں سے استثناء کیا بقول الا جلد الخنزیر والا آدمی - سوائے سوائے کے اور آدمی کی کھال کے فتنہ جلد الخنزیر تو دباغت سے پاک نہیں ہوتی ہر آدمی کی کھال کو دباغت و عدم دباغت میں دخل نہیں بلکہ وہ جو کہ کریم و احترام کے دباغت نہیں کیا جاتی حتی کہ غایۃ البیان میں لکھا کہ اگر آدمی کی کھال دباغت کی گئی تو پاک ہو گئی و لیکن اس سے متعلق جو احترام کے نہیں جائز ہے جیسے آدمی کے دیگر اجزاء سے انتفاع نہیں جائز ہے کافی البیض والبدائع - نفع حتی کہ اگر آدمی کی ہڈی کسی آگے میں پس گئی تو اسے قول پر وہ اٹھ کھایا جاوے - حاصل یہ کہ خنزیر کی کھال و آدمی کی کھال کا دوسرا حکم ہر آگے سوائے ہر کھال قابل دباغت جب دباغت کو جو کچھ تو وہ پاک ہے - بقولہ علیہ السلام ایما اباب و نفع فقد طهر - بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایما اباب انہ فتنہ یعنی کوئی اباب جو یعنی کوئی کھال جو قابل دباغت ہو دباغت کی گئی تو وہ پاک ہو گئی - یہ حدیث ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ و نسائی نے ابن عباس رضی عنہ سے مرفوع روایت کی و ترمذی نے لکھا کہ صحیح ہے اور ابن حبان و امام احمد و شافعی و اسحق و بزار نے بھی روایت کی اور صحیح مسلم میں یہ لفظ ہے اذا دبیح الا اباب فقد طهر - جب دباغت کیا جاوے قابل دباغت کھال تو وہ پاک ہو گئی اس حدیث میں عموم ہے کہ کوئی کھال ہو تو خواہ ذبح کیے ہو یا جانور کی ہو یا مردار جانور کی ہو دباغت سے پاک ہو جائیگی و جو لعمومہ حجت علی مالک فی جلد المیتہ - اور یہ حدیث اپنے عموم کے معنی سے امام مالک پر حجت ہے دربارہ مردار کی کھال کے - فتنہ کیونکہ امام مالک رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ مردار کی کھال پاک نہیں ہوتی و لیکن سوائے ہر کھال جن جن کے جائز ہے مردار کے کام میں و نا جائز ہے تو اذبح کی گون و شوق کا تھیلہ و مانند اسکے مردار کی کھال سے بنا یا جاوے کر اس میں ماتہ لگی یا شہد کے نہ رکھے جاوے - واضح ہو کہ جو اہر مالکیہ میں ہے کہ مردار کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ جو امام مصنف رحمہ نے نقل کیا امام مالک رحمہ سے ضعیف روایت ہے اور صحیح روایت میں ہمارے امام مالک کے دو بیان ہیں نہیں ہاں امام احمد کے نزدیک البتہ مردار کی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی ہے تو آئندہ بہ حدیث اپنے عموم سے حجت ہے ذکرہ یعنی اور لکھا کہ اذا می و ابن المبارک و ابو ثور و اسحق کا قول ہے کہ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاوے اس کی کھال دباغت سے پاک ہوئی ہے ورنہ نہیں تو یہ حدیث ان لوگوں پر بھی حجت ہے - علاوہ ازیں حدیث ہے کہ ہم المؤمنین بیوتہ رضی اللہ عنہ کی اناد کی ہوئی باندی کو ایک بکری صدقہ دی گئی تھی وہ مر گئی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس بکری کی طرف گزرے اور فرمایا کہ تم نے اس کی کھال لیکر دباغت کیوں نہ کر لی کہ اس سے نفع اٹھائی پس لوگوں نے لکھا کہ یہ تو مردار ہے آپ نے فرمایا کہ اس کا گوشت کھانا حرام ہے علاوہ البخاری و مسلم و ابی داؤد و ابن المبارک روایت میں ہے اس کا گوشت تم پر گوشت حرام ہے اور تمہارے لیے اس کی کھال میں اجازت ہے - دارقطنی نے لکھا کہ یہ سب اسانید صحیحہ ہیں اور حضرت ام المؤمنین سودہ رضی اللہ عنہا نے لکھا کہ ہماری ایک بکری مر گئی پس مجھے اس کی کھال کو دباغت کر لیا پھر ہم ہر بائیسین خبثہ اترتے رہے رواہ البخاری - ابن عباس نے لکھا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشکیزہ سے وضو کرنا چاہا تو لکھا گیا کہ یہ مردار کی کھال کی ہے تو فرمایا کہ اس کا دباغت کر دینا نہ کر دیتا ہر اسکے خبثہ یا نجس یا نجس کو یعنی ان افلاک میں سے کوئی لفظ فرمایا کہ رادی کو شک ہے اور معنی متعارف ہیں - بیہقی نے لکھا کہ اس کی اسناد صحیح ہے و رواہ ابن خزیمہ فی صحیحہ - ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے لکھا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کیا کہ نفع اٹھائی



جادے مردار کی کھالوں سے جب وہ دباغت کیجاوین۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن حبان۔ پس یہ سب احادیث جمع ہیں  
امام احمد وغیرہ کی طرف سے ان احادیث کا معارضہ دوسری حدیث سے ہے جس میں اباب المیتہ یعنی مردار کی کھال سے انتفاع منع کیا  
گیا ہے لیکن امام مصنف رحمہ نے اس معارضہ کو معارضہ نہیں مانا اور فرمایا۔ ولا یعارض بالنہی الوارد عن الانتفاع من  
المیتۃ وهو قولہ علیہ السلام لا تتفقوا من المیتۃ باب۔ اور نہیں معارضہ کیا جائیگا اس مانعت سے جو مردار سے نفع  
اٹھانے سے ہے اور وہ قولہ علیہ السلام لا تتفقوا الخ پر یعنی مت نفع لو مردار سے کھال کے ساتھ۔ ف۔ اور نہ شے کے ساتھ  
لانہ اسم غیر المدبوع۔ یہ معارضہ اسوجہ سے نہیں کیا جادے کہ اباب تو نام ہے بغیر دباغت کی ہوئی کھال کا۔ ف۔ حاصل جواب  
یہ کہ معارضہ میں تو اباب سے مانعت ہے اور اباب غیر مدبوع کھال ہے اور یہ ہنوز جس ہے اور اجازت میں مدبوع ہے اور وہ ظاہر ہے  
تو معارضہ نہیں ہو سکتا حتیٰ کہ ہمارے نزدیک بھی مردار کی کھال دباغت سے پہلے بیچنا نہیں جائز اور کسی کے ملک میں کرنا نہیں  
جائز ہے کہانی المحیط شرح الطحاوی۔ اور امام احمد وغیرہ کی طرف سے کہا گیا کہ معارضہ اسوجہ سے ہے کہ اصل حدیث سے معلوم ہوتا ہے  
کہ یہ آخری حکم مانع ہے چنانچہ ابو داؤد و ترمذی و نسائی وابن ماجہ نے عبد اللہ بن عکیم سے روایت کی کہ حضرت علیؓ نے اس معارضہ سے  
اپنی وفات سے ایک مہینہ پہلے مہینہ کو لکھا کہ لا تتفقوا من المیتۃ باب وہ عصب۔ یعنی تم مت نفع اٹھاؤ مردار سے کھال  
کے ساتھ اور نہ شے کے ساتھ۔ ترمذی نے لکھا کہ حدیث حسن ہے اور اسکو ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کیا۔ خلال رحمہ نے  
لکھا کہ حدیث ابن عکیم غوی کی ظاہری دلائل سے کہ وہ مانع ہے۔ جواب دیا گیا کہ اس میں اباب کی مانعت ہے اور وہ غیر مدبوع ہے۔ ترجمہ  
کتاب ہے کہ بعض نے زعم کیا کہ صواب وہی جو خلال رحمہ نے لکھا کہ ظاہر معارضہ ہے اور توجہ معارضہ کی یہ کہ مانعت اباب کی ہے اور  
وہ بلفظ مذکور ہے اور مذکور تحت نفی میں عام ہوتا ہے جیسا کہ اصول میں صرح ہے تو معنی یہ ہوئے کہ کسی اباب سے خواہ مدبوع ہو یا غیر مدبوع  
ہو انتفاع نہ اٹھاؤ۔ جواب یہ کہ دباغت کے بعد اسکا نام اباب نہیں رہتا ہے تو عموم صرف اباب تک رہیگا حتیٰ کہ جو غیر مدبوع اباب  
کھاتا ہے کسی قسم کا اباب ہو خواہ نہ بوجہ کا یا مردار کا اس سے انتفاع ممنوع ہے۔ شیخ ابن اللہم نے اسکو نہیں مانا اور کہا یہ بات تو  
معلوم ہے کہ دباغت سے پہلے کوئی شخص مردار کی کھال سے انتفاع نہیں لیتا کیونکہ اس سے گھٹنا ہے تو مانعت غیر مدبوع سے نہیں  
بلکہ مراد مردار کی کھال ہے تو معارضہ صحیح ہے۔ میں کتابوں کر شیخ سے یہ عجیب ہے انھوں نے فراموش کر دیا کہ عرب عوام  
بلکہ خواص قریش تو مردار کا خون و گوشت تک کھاتے اور کہتے کہ جسکو اللہ تعالیٰ نے ارفا لا وہ ہمارے مارنے سے اچھا ہے پھر یہ  
کیا معنی کہ دس مردار کی کھال سے گھنیاتے تھے جبکہ مردار کھانے سے نہیں گھنیاتے تھے۔ پس حق یہی ہے کہ معارضہ تمام نہیں  
ہے۔ البتہ طبرانی نے اوسط میں یہی حدیث عبد اللہ بن عکیم کی یوں روایت کی کہ میں نے تم لوگوں کو مردار کی کھالوں میں اجازت  
دی تھی تو تم مردار سے کسی کھال پائے سے انتفاع مت کرو۔ یہ روایت اگر صحیح ہوئی تو مشرّع بھی دیکھنا اسکی اسناد میں  
فضالہ بن فضال راوی ضعیف ہے۔ علاوہ برہین اس حدیث کے اندر تین علتیں ہیں اول یہ کہ اسکی اسناد متن میں اضطراب ہے  
اسناد میں اسطرح کہ چار دن سنن میں توجہ الرحمن بن ابی یعلیٰ نے عبد اللہ بن عکیم سے روایت کی اور ابو داؤد کی روایت میں ہے کہ  
عبد الرحمن نے کہا کہ میں مع چند آدمیوں کے عبد اللہ بن عکیم کے بیان گیا تو وہ لوگ اندر گئے اور میں دروازہ پر باہر رہا  
پھر انھوں نے نکل کر مجھے خبر دی کہ عبد اللہ بن عکیم نے یہ حدیث بیان کی اس سے معلوم ہوا کہ عبد الرحمن نے عبد اللہ بن عکیم  
سے نہیں سنا بلکہ ان لوگوں سے سنا جو اندر گئے تھے اور وہ نہیں معلوم کیسے لوگ ہیں۔ متن میں اضطراب اسطرح کہ ترمذی کی  
روایت میں ایک مہینہ پہلے وفات سے۔ اور احمد کی روایت میں ایک مہینہ یا دو مہینہ ہے اور بیہقی نے کہا کہ ایک روایت میں ایک  
پہلے اور ایک روایت میں صرف تین مہینہ پہلے ہے۔ دوسری علت یہ کہ عبد اللہ بن عکیم کے صحابی ہونے میں اختلاف ہے بعضی نے فرمایا  
تھے کہا کہ وہ صحابی نہیں ہیں صلیٰ نبی حدیث مرسل ہوئی۔ خلال رحمہ نے کہا کہ بیٹے تو امام احمد کہتے کہ رسول اللہ صلیٰ اللہ علیہ وسلم

یہ بخاری حکم پر پھر وہ اضطراب شدید کے اسکو چھوڑ دیا۔ خلیل رحمہ اللہ نے کہا انصاف یہ کہ عبد اللہ بن عکیم کی حدیث نسخ میں ظاہر اللہ تبارک و تعالیٰ لیکن کثرت سے اضطراب جزئی تھی علت یہ کہ حدیث خط تحریر پر اور ابن عکیم نے یہی خط پایا جیسا کہ بعض روایات میں تصریح ہے اور اس میں شبہ انقطاع ہے اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کی خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع پر اور وہ سب طرح اربع واضح ہے۔ اگر کہا جاوے کہ ابن جریر نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی مگر مدار کی کسی چیز سے نفع نہ اٹھاؤ۔ و حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما سے کہ کمال سے انتفاع نہ لو۔ جواب یہ کہ اسناد حدیث جابر بن زید رضی اللہ عنہ ائق اعتماد نہیں و حدیث ابن عمر کے اکثر راوی مبہول ہیں۔ علاوہ جابر اباب غیر مدنی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث مرفوع ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے درندوں کی کھالوں سے نہی فرمائی جو بھاری ہیں۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و قال صحیح۔ یعنی رح نے جواب دیا کہ کہا گیا ہے کہ لوگ درندوں کی کھالوں سے قبل دباغت کے انتفاع مینے تو اس سے منع کر دیا۔ میں کتابوں کہ یہ حدیث جدید ہے اس سے اتنی بات کہ کسی قدر مبہم متحمل نہ اداں جو اور ظاہر نہیں کہ نہی کس معنی کر کے دافع ہوئی شاید کہ قبل دباغت ہو لیکن جاسیہ کہ بھارنے والے درندوں میں شکاری پرندوں سے زیادہ احتیاط کیجاوے اور عینی رح نے لکھا ہے کہ ثعلب و مد کی کھال و سمور و سنجاب وغیرہ کی کھال ناز و غیرہ میں پہننا مسلمانوں میں بلا انکار جاری ہے تو یہ اسکی طہارت کی دلیل ہے۔ بالجمہ عموم کل اباب و فیج۔ کابو کہ سر کھال بعد مدنی ہونے کے ظاہر ہے اور یہی حجت ہے امام مالک یا احمد پر جیسا کہ گذرا۔ و حجت علی الشافعی فی جلد الکلب و لیس الکلب نجس العین۔ اور حجت ہے امام شافعی رح پر دربارہ کتے کی کھال کے اور حال یہ کہ کتا نجس العین نہیں ہے۔ ف۔ تو کتے کا قیاس سور پر نہیں ہو سکتا۔ الا تری انہ یستفیع بہ حراستہ و اصطباؤا۔ بھلا تم یہ نہیں دیکھتے کہ کتے سے نفع لیا جاتا ہے بطریق نگہبانی کے اور شکار کرنے کے۔ ف۔ پس اگر وہ نجس العین ہوتا تو کیونکر یہ روا ہوتا۔ بخلاف الخنزیر لانه نجس العین اذ الہمار فی قولہ تعالیٰ فانه جس منصرف لغیرہ۔ برخلاف سور کے کیونکہ سور نجس العین ہے اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فانه جس۔ تو خنزیر فانه کی خنزیر کی طرف راجع ہے و وجہ اسکے کہ یہی مرجع قریب ہے۔ ف۔ اور لحم کا مرجع و دہ ہے اور جانشک کہ قریب مرجع ہوا اور اسکی طرف رجوع جائز ہو سکتا ہوتا وہی اولیٰ ہے اور بیان مقام احتیاط ہے تو یہی مرجع نجس ہو کر معلوم ہوا کہ خنزیر خود طہید ہے پس اسکا گوشت پوست بھی طہید ہوا۔ رہا بیل یعنی لائسی تو امام محمد رح کے نزدیک وہ بھی نجس العین ہے لیکن امام مسنف رح نے اسکو نہیں لیا بلکہ عموم کل اباب میں اسکو بھی داخل رکھا کہ بعد دباغت کے پاک ہے کیونکہ اسکے واسطے مانند خنزیر کے کوئی آیت یا حدیث اس عموم کے معارض نہیں جیسے کتے کے حق میں معارض نہیں ہے۔ شافعی رح نے کتے کو سور پر قیاس کیا تھا تو دفع کر دیا کہ قیاس فاسد ہے سور نجس العین ہے یعنی رح نے کہا کہ شافعی رح کے نزدیک تو ہر وہ چیز جسکا گوشت نہ کھایا جاوے اسکی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی ہے خالی کلب کی خصوصیت بیفائدہ ہے۔ ابن الہمام نے لکھا کہ عموم کل اباب میں کتے کی کھال بھی داخل رہی نہیونکہ اسکی جھوٹی چیز نجس ہونا اسکو مستلزم نہیں کہ وہ نجس العین ہو بلکہ گوشت جس سے یہ لعاب پیدا ہوا اسکی نجاست کو مستلزم ہے تو کھال دباغت سے پاک ہونا چاہیے۔ مگر ہمارے بیان بھی یاسین در روایتیں ہیں ایک روایت میں کتے کی کھال دباغت سے نہیں پاک ہوتی ہرین شاؤ کہ وہ نجس العین ہے۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ یہی ظاہر اللہ سب ہے اور قتادی فاضلان میں اس پر چند مرفوع ہیں ایک یہ کہ کتا ایک کنوین یا پانی کے گڑھ میں گرا تو وہ نجس ہو گیا خواہ اسکا شکہ پانی کو لگا ہو یا نہیں۔ اگر کتا بھیاگ گیا اور اسنے پھر بری لی کہ کسی آدمی کے کپڑے کو تھوڑا دم سے ٹانہ ہو نہ تو کپڑا خراب کیا۔ دوسری روایت یہ کہ نجس العین نہیں ہے۔ جانیع میں لکھا کہ یہ معنی رح کی دباغت ہے۔ شافعی نے درندوں و مدانیوں کی نجس میں اختلاف کیا لیکن دلیل عموم حدیث کل اباب اعم اسی کو شخصی ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے اور اسکے معارض کوئی معارض نہیں جو اسکی نجاست کو موجب ہو تو واجب یہی کہ حق صحیح ہے و معارض ہے کہ وہ نجس العین نہیں ہے اسکی کھال دباغت سے پاک ہو گئی اور اسکی جاسے ناز و ذول بنا یا جا سکتا ہے تہی کتا

حرم کتنا ہو کہ درختار میں کھا کہ ہاتھ کے نزدیک کتنا جس ایسی زمین اور اسی پر قوی ہو اگر چہ جس نے روایت نہیں ایسی کی ترجیح دی ہے کتنا  
 فروخت کیا جاوے و اجارہ پر دیا جاوے اور اگر وہ نفع کیا گیا تو اسکا مال دان دلا یا جاوے اور اسکی کھال کی جانناز و ذول یا  
 جاوے اور اگر کوہین سے جتنا نکلا اور اسکا مٹہ پانی میں نہیں لگا تو پانی پاک ہوگا اور اگر وہ بھگا ہوا رہے پھر بھی لی تو اسکی  
 پھینٹوں سے کپڑا پاک ہوگا اور نہ اسکے لاشے سے بدن جیسا کہ اسکی رال نہ لگے اور جو گتے کو ناز میں بیسے رہا اگر چہ بڑا گتے ہی  
 اسکی ناز فاسد نہیں لیکن امام طحاوی نے شرط کی کہ اسکا مٹہ اس حالت میں بندھا ہوا کہ کچھ اختلاف نہیں کہ گتے کا گوشت جس  
 اور اسکے بال پاک ہیں انہی۔ اور میں کتنا ہوں کہ معارض موجود ہو اور وہ حدیث نہیں عن جلود الباع الی تفسر۔ یعنی ایسی جلود  
 کے جلود سے منع کیا جو پھاڑنے میں۔ اور یہ حدیث صحیح ہے اور خلافت نہیں کہ کتنا انہیں و زدن میں سے ہے پس اگر تبصر عامر ایسی  
 کی توجیہ یہ دلیل تھی تو معارض صحیح موجود ہے اگرچہ تاویل کیجاوے پھر شکار و حراست کا اجارہ اسکی طہارت کو مستلزم نہیں کیونکہ شاید  
 بروج ضرورت ہو اور ضرورت اپنی حد تک رکھی جاتی ہے پس اسکی کھال سے جلسے ناز و ذول بنا تا جائز ہوگا اور نہ اسکو لیے ہو  
 ناز اور نہ اسکے گرنے سے کو ان ظاہر رہے البتہ ضرورت اخلاط تک جواز ہوگا جیسے ضرورت کی وجہ سے بی کے حق میں جواز ہے مگر  
 ابن العامر نے بامقار امام مصنف رحم روایت طہارت کو ایق تبصر رکھا اور بحر الرائق و درختار وغیرہ میں اسی برافضاد کیا ہے فافهم۔  
 و حرمتہ الانتفاع باجزاء الادی لکرامتہ۔ اور آدمی کے اجزاء مانند کھال و گوشت وغیرہ سے انتفاع کا حرام ہونا جو آدمی کی  
 کرامت و احترام کے ہے۔ فس۔ نہ بوجہ نجاست کے اور ابن خزم نے اسپر جلع نقل کیا پس حاصل یہ ہوا کہ حدیث کل اباب  
 و نفع آہ۔ عام ہے مگر خنزیر کی کھال بوجہ جس ایسی ہونے کے اور آدمی کی کھال بوجہ احترام کے داخل نہیں ہے۔ فخر جاعار و نیاہ۔  
 پس یہ دونوں کھالیں خارج ہو گئیں اس سے جو ہم نے روایت کی۔ فس۔ یعنی حدیث کل اباب آہ سے۔ لہذا معلوم ہو گیا کہ کھال  
 کھال دباغت کے جب دباغت کر لی جاوے تو وہ پاک ہے سو اسے خنزیر جس ایسی کی کھال کے اور سوسے آدمی خرم ایسی کے کہ اسکی  
 کھال وغیرہ سے انتفاع نہیں جائز ہے اگرچہ دباغت ہو۔ ثم یامنع النتن و الفساد و فو دباغت و ان کان شیمیاً او عریباً و  
 المقصود بحصل بہ فلا معنی لاشراط غیرہ۔ پھر واضح ہو کہ جو چیز روکتی ہے بدبو ہونے و دیگر جانے کو وہی دباغت ہے اگرچہ دباغت  
 میں سکھانا یا مٹی لگانا ہو کیونکہ مقصود تو اسقدر سے حاصل ہو جاتا ہے تو کچھ معنی نہیں کہ اس کے سوا سے دوسری چیز کی شرط کیا جاوے  
 فس۔ جیسے نمک و پشکری وغیرہ۔ و ما یطهر جلدہ بالذباغ یطهر بالذکاۃ۔ اور جو جانور کہ پاک ہو جاتی ہے اسکی کھال دباغت  
 کرنے سے تو وہ پاک ہو جاتی ہے ذکوۃ سے۔ فس۔ یعنی ذبح سے بشرطیکہ یہ ذکوۃ ایسے شخص سے ہو جو افاق ذبح ہے پس جو کسی کا ذبح  
 کرنا اسکو پاک نہ کرے گا اور ذبح کرنا اپنے محل میں ہو یعنی جان ذبح کرنا چاہیے اسی جگہ سے ذبح کیا ہو۔ نفع۔ یہی اگر کتب میں شرط  
 ہے۔ الخ۔ ظاہر یہ قید ذبح اختیار ہے میں ہر اور حادث مثلاً بدک گیا تو اس کے ذبح کا جو طریقہ ہو وہ کافی ہے ایسی محل وغیرہ محل  
 یکسان ہے۔ م۔ لانه یعمل عمل الذباغ فی ازالة الرطوبات النجستہ۔ کیونکہ ذبح کرنا دباغت کا کام دیتا ہے اس بارہ میں کہ  
 جس رطوبات کو نائل کرتا ہے۔ و کذا یطہر لحمہ۔ اور اسی طرح ذبح کرنا اس جانور کے گوشت کو بھی پاک کرتا ہے۔ فس۔  
 امام اجزاء کو پاک کرتا ہے سو اسے خون کے اور بھی مذہب صحیح ہے اور نفع۔ اور جو کھال میں مانند خباب کے دارا محرب یعنی کافرون  
 کے دیس سے صاف کی جاتی ہے اگر معلوم ہو کہ پاک چیز سے دباغت کی گئیں تو پاک ہیں اور جس چیز سے دباغت کی گئیں تو جس میں  
 اور اگر شک ہو تو دھونا افضل ہے۔ در۔ میں کتنا ہوں کہ امام مصنف رحم نے بھی اسی طرح اشارہ کیا کہ ذبح شرعی ہونا چاہیے چنانچہ  
 فرمایا۔ و هو الصحیح و ان لم یکن ما کولاً۔ اور یہی مذہب صحیح ہے اگرچہ وہ جانور ایسا ہو جیسا گوشت کھایا جاتا ہے۔ فس۔ یعنی غیر مکول  
 بھی پاک ہوتا ہے یہ جیسے ہو کہ اگر کھانے کے جانور میں ہو تو اس ذبح سے کھانا جاوے پس شرط ہے کہ ذبح شرعی ہو۔ م۔ اور  
 نجد میں کھا کہ یہی صحیح ہے و فائدہ خلافت یہ کہ اگر وہ درم سے نازد شک ذبح کیے ہوئے شیر کا گوشت ناز میں ساتھ ہو تو اس سے

ماز جائز اور اگر پانی میں گر پڑے تو پاک ہے۔ اور دوسری روایت پر نہیں اور یہی ناظمی رحمہ کا مختار ہے۔ نہایت میں کہا کہ امام مصنف سے جو روایت لی آئیں ایک طرح کا ضعف ہے اور دلیل اس میں نجاست کی ہر نینے گوشت و جربی وغیرہ ماکول کی نجس ہے اور اسی کو ہمارے متقیین اصحاب ناظمی و خواہر زادہ و قاضی خان نے لیا اور خلاصہ میں ہے کہ یہی مختار ہے۔ ع۔ یہی صحیح ہے الگافی۔ اور اسی کو شارحین نے اختیار کیا کیونکہ انکا جھوٹا نجس ہے اور اسکی نجاست بوجہ عین لحم کے ہر الفتح۔ لیکن اسپر لازم آتا ہے کہ ان جانوروں کی کھال بھی پاک ہو کیونکہ اس سے نجس گوشت ملتا ہے۔ اور انھوں نے جواب دیا کہ گوشت نجس ہے پاک نہیں ہوتا لیکن کھال اسوجہ سے پاک ہو جاتی ہے کہ کھال اور گوشت کے درمیان ایک باریک کھال اور ہوتی ہے جو گوشت کی نجاست کو اوپر کی کھال سے نہیں ملنے دیتی ہے نہایت۔ یہ اس طرح رد کیا گیا کہ یہ بات ایک مہموم ہے اور اگر پانی جادو سے تو ہم بوجھتے ہیں کہ وہ جھلی پاک ہے یا نجس ہے بوجہ تم گوشت کو نجس قرار دیکر اس سے یہ جھلی متصل ہوتے ہو تو پاک نہیں ہو سکتی ہے تو نجس ہوئی اور اوپر کی کھال بھی اسی جھلی سے متصل ہے تو یہ نجس ہوئی مگر تم نے مانا کہ کھال پاک ہے تو وہ جھلی بھی پاک ہوئی اور جھلی پاک جب ہی ہوگی کہ گوشت پاک مانو پس گوشت نجس ہوا اسی جہت سے امام مصنف نے تصحیح کی کہ گوشت پاک ہو گیا اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ ع۔ یہ توجہ توی ہے اور تمام رطوبات و غوربسات سے اسی جلد کے ساتھ ہے پس تحقیق یہ ہوئی کہ جن جانوروں کا کھانا حلال نہیں کیا گیا تو انکا خون سائل نجس رکھا گیا ہے اور لعاب اسی خون سے متولد ہے تو لعاب و جھوٹا نجس ہے برخلاف گوشت کے کہ وہ مہموم دیگر ہے پس اگر جانور خود مر کہ خون نجس اس کے گوشت سے مخلوط ہوا تو وہ نجس ہے جیسے وہ جانور جبکا گوشت کھایا جاتا ہے اور جب ذبح کر کے خون بہا دیا تو گوشت رنگا ہوا۔ سب جانوروں کا پاک ہے سوائے اتنی بات کے کہ حکم تبدیلی میں اللہ تعالیٰ نے بعض گوشت کھانے کی اجازت دی اور بعض کی نہیں پس لازم نہیں کہ وہ نجس ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اکثر علماء کے قول پر غیر ماکول کا گوشت نہیں پاک ہوتا اور اسی پر فتویٰ دیا جاسیے اگرچہ قیض میں لکھا کہ اس کے پاک ہونے پر فتویٰ دیا گیا ہے۔ د۔ لیکن اصح دلائل فتویٰ یہی ہے کہ جھوٹے کے نجس ہونے پر گوشت کی نجاست کا قاعدہ بنا لکھنا اس سے استخراج نہ کیا جاسکے بلکہ گوشت نجس تو جھوٹا ضرور ہے اور یہ ضرور نہیں کہ جھوٹا نجس تو گوشت بھی نجس ہو اور یہ بھی لازم نہیں کہ جو گوشت نہ کھایا جادے وہ نجس ہی ہو اور فتح اقدیر میں خلاصہ سے لکھا کہ اگر پزند باز ذبح کیا ہو یا چوہا یا سانپ ہو تو اس کے گوشت کو سناٹے سے ہوتے ماز جائز ہے اور یہی حکم ہر ایسے جانور کا ہے جسکا جھوٹا نجس نہ ہو۔ اور اعتراض کیا کہ بازو و غیرہ کے جھوٹے نجس ہونے کا سبب ان کے گوشت کی طہارت نہیں بلکہ لعاب پانی میں نہیں ملتا ہے بخلاف دندوں کے جھوٹے کے ادبلی وجوہ وغیرہ میں بوجہ ضرورت مخالفت کے نجاست ساقط کی گئی ہے۔ مع۔ اور حق یہ کہ جھوٹی دلتا۔ کی نجاست اس خون نجس سے ہر نہ گوشت سے پس لعاب کی نجاست گوشت کی نجاست پر دلیل نہیں مگر جبکہ یہ خون اس گوشت میں مختلط رہے بایں طور کہ خود مر جادو سے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور ظہیر الدین مرغینانی رحمہ نے لکھا کہ درندوں کا گوشت ذبح کر کے سے پاک نہیں ہوتا کیونکہ انکا جھوٹا نجس ہے یہی صحیح ہے بخلاف بازو وغیرہ کے کہ انکا جھوٹا پاک ہے۔ ع۔ لیکن یہ شکل ہے اسو اس کے کہ بازو وغیرہ کا جھوٹا کچھ اسوجہ سے پاک نہیں کہ انکا گوشت پاک ہے بلکہ انکا لعاب بوجہ چونچ کے پانی میں نہیں ملتا ہے۔ م۔ منقطع و علی بذلہ شخص درندوں کا گوشت ذبح سے پاک نہیں کتنا اسکو لازم کہ بازو کے مانند پرندوں کا گوشت بھی پاک نہ کہے ورنہ فرق مثل ہر۔ م۔ المسئلہ۔ و شعر المیتہ و عظمہا طاہر۔ موار کے بال نا سکی ہدی پاک ہے۔ ف۔ معنی سوائے سور کے ہی مذہب سمجھا ہے۔ د۔ اور یہی حکم شیخ و مکر و رسم و سینگ و بال وادون و پروناخن و چونچ و اختیار۔ بلکہ ہر ایسی چیز جو حسین حیاتیات کے حصول نہیں کیا ہے انہیں ہمارے اصحاب میں خلاف نہیں ہے۔ مع۔ معنی اجزاء زمین خون نہیں اگر سخت ہوں اور مصلبی شیخ ایک رداعت میں پاک و ایک میں نجس ہیں۔ ع۔ وقال الشافعی نجس لانه من اجزاء المیتہ۔ اور امام شافعی رحمہ نے لکھا کہ نجس ہیں کیونکہ یہ مردار کے اجزاء ہیں۔ ف۔ قاضی ابوالعباس شافعی نے لکھا کہ بال وادون و ہڈی و رسم

و مکررین حیات حلول کرتی ہر مردار کی یہ چیزیں نہیں ہیں یہی مدح و تحسین ہے۔ ولما انزلنا من السماء ماء فیهما ولما لا یتالم قطعہما  
ظاہر کما الموت اذ الموت زوال الحیاۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بال و بدن میں حیات نہیں اور اسی واسطے وہ زندگی  
میں آنکے کاٹے جانے سے دردناک نہیں ہوتا تو انہیں موت بھی حلول نہ کرگی اس واسطے کہ موت تو حیات کا زوال ہے۔ فہو  
بعضی موت ایسی چیز ہے کہ اس کے حلول کرنے سے حیات زائل ہوتی ہے اور موت ایک وجودی چیز ہے بقولہ تعالیٰ خلق الموت و الحیۃ  
حاصل یہ کہ اگر ناخن یا کھر کاٹے تو درد نہیں ہوتا۔ اور سمجھے معلوم ہو گیا کہ اختلاف علماء سے شافعیہ سے درحقیقت اس بات میں ہے  
کہ ان چیزوں میں حیات حلول کرتی ہے یا نہیں تو شافعیہ کے نزدیک حلول کرتی ہے پس یہ چیزیں نہیں ہیں اور ہمارے نزدیک نہیں  
تو پاک ہیں۔ اور منقول دلائل میں سے اول تو تعالیٰ دین اوصافہ اوادبارہ او اشعارہ ااثانہ او مشاعرہ الیٰ صین۔ یہ اسرار تعالیٰ کا  
امتحان عام ہے تو نہیں چیز سے ہوگا۔ دوم حدیث از نبی مولاہ میمونہ کی مری بکری کی نسبت فرمایا۔ انا حرم الکھما۔ خالی اسکا کھانا  
حرام ہے کمافیٰ لخصین۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ خالی تم پر اسکا گوشت حرام ہے اور تم کو اجازت دی گئی اسکی کھال میں۔  
دارقطنی رحمہ کے ابن عباس رحمہ سے روایت کی کہ مردار میں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو فقط اسکا گوشت حرام کیا ہے  
رہی کھال و بال و صوف تو اسکا مضائقہ نہیں ہے۔ کہا کہ عبد الجبار بن مسلم راوی ضعیف ہے۔ اسکا یہ جواب کہ اسکو ابن جبار نے  
ثقات میں لکھا ہے تو حدیث درجہ حسن سے کم نہوئی۔ از نبی ثوبان رحمہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قاطرہ  
کے واسطے ایک قلاوہ اونٹ کی ہڈی کا اور دو کنگن علاج کے خریدے۔ رواہ ابو داؤد و الطبرانی وابن عدی و محمد بن یارون  
جو ہری رحمہ نے کہا کہ علاج ہاتھی دانت اور یہی عباب میں ہے۔ از ہری رحمہ نے کہا کہ اس حدیث میں یہ مراد نہیں ہے بلکہ علاج سے ذیل  
مراد ہے وہ سلخاۃ بحری کی مٹی ہے عباب میں لکھا کہ اس سے کنگن و انگوٹھیاں بنائی جاتی ہیں۔ امام ابو حنیفہ نے کہا کہ اگر کول اللہ  
زندہ جانور کے بال یا اون و صوف تراش لے تو اجاع ہے کہ وہ پاک ہے۔ اگر مردار کی ہڈی پانی میں گرے اور اسپر گوشت  
یا پھٹائی ہے تو نجس کرگی ورنہ نہیں مہراج الدرایہ۔ ط۔ مردار کا چستہ اور مردار کے تھنوں کا دودھ امام اعظم رحمہ کے نزدیک پاک ہیں  
معدہ اسرخی سند بوجہ جانور کا چستہ بالاتفاق پاک ہے۔ ط۔ اگر ناز پر سے اور اسکی گردن میں قلاوہ جبین کتے یا بھیرے کے دانت ہیں  
تو ناز جانور اور قدر دم سے نازہ سانپ کے کھال ہو تو نہیں جائز ہے اگر چہ زچ کیے ہوئے کی ہو کیونکہ قابل دباخت نہیں ہے اور اگر زندہ  
سانپ ہو تو جائز ہے۔ سانپ کی کینچلی میں دو روایتیں اور حلوانی رحمہ نے اشارہ کیا کہ صحیح یہ کہ پاک ہے۔ ط۔ ہی صحیح ہے۔ ط۔ زندہ  
مرغی کا اڈہ اس سے نکل کر پانی میں گرا تو کہا گیا کہ اگر خشک ہو تو کسی حال میں پانی کو فاسد نہ کرے گا جب تک معلوم نہ ہو کہ اسپر نجاست  
ہے کیونکہ مخرج کی رطوبت کچھ نجس نہیں ہے لہذا فقہاء نے کہا کہ پشیاہ کی راہ پاک ہے حتیٰ کہ شیل کر جھارنے سے پاک ہو جاتی ہے۔ ذخیرہ  
میں ہے کہ کتے کے دانت پاک ہیں اگر خشک ہوں۔ خون شہید جب تک اس کے بدن پر ہے پاک ہے اس کے ساتھ اسپر ناز میں جن اند  
جہ اجوا تو نجس ہے۔ میت کے منہ سے جو پانی بہے کہا گیا کہ نجس ہے اور سوتے آدمی کے منہ کا پانی امام اعظم و محمد کے نزدیک پاک ہے  
اور اسی پر فتویٰ ہے۔ نافہ مشک اصح یہ کہ ہر حال میں پاک ہے اور اگر زچ کیے ہوئے سے نافہ نکلا تو بلا خلاف ہر حال میں پاک ہے  
مراہ ہر جانور کا نافہ اسکے پشیاہ کے ہے۔ ط۔ شاید مراہ سے مراد شانہ جو واسرا علم۔ مسئلہ۔ دشر الانسان و غلمہ طاہر۔  
اور انسان کے بال داسکی ہڈی پاک ہے۔ یہی صحیح ہے۔ ط۔ وقال الشافعی نجس لانه لا یتقفع بہ ولا یجوز سبیہ۔ اور امام شافعی  
نے کہا کہ آدمی کے بال و بدن نجس ہے کیونکہ اس سے انتفاع نہیں لیا جاتا اور اسکی بیع نہیں جائز ہے۔ فہو منی رحمہ نے شافعی رحمہ  
سے روایت کی کہ انھوں نے آدمی کے بال کی نجاست سے رجوع کیا اور علیہ میں ہے کہ اصح و درقول میں سے یہ کہ آدمی موت سے  
نجس نہیں ہوتا تا اسکے بال پاک ہیں۔ ولما ان حرمتہ الانتفاع بالبیع لکرامتہ فلا یدل علی نجاستہ۔ اور ہماری دلیل  
ان انتفاع و بیع کا حرام ہونا بوجہ آدمی کی کرامت کے ہے تو یہ دلیل اسکی نجاست پر نہوئی۔ فہو۔ اور یہ اسوقت ہے کہ آدمی



بال مؤنث سے یا کائے ہون اور اگر اکھاڑے ہون تو نہیں ہونگے السراج۔ آدمی کی کھال اگر پانی میں پڑ جاوے یعنی قبل میں یا اسکا پوست پس اگر قبل مؤنثی بعد زناخن سو جیسے پیرون کے شگاف سے گر پڑتا ہو مانند اسکے تو پانی کو خراب نہ کریگا اور اگر کثیر ہو بقدر زناخن کے تو پانی خراب کرے گا۔ اگر زناخن گرے تو پانی خراب نہیں کرتا خلاصہ۔ آدمی کا دانت خواہ اپنا ہو یا پرایا ہو مذہب میں پاک ہے اور اس کے کان میں اختلاف ہے۔ بدائع میں ہے کہ نہیں ہے اور بخانیہ میں ہے کہ نہیں۔ د۔ اگر زندہ سے کچھ جدا ہوا اگرچہ قدر دم سے زائد ہو تو اس کے ساتھ نماز اسی کی درست ہے جسکا وہ جزو ہے اور پانی میں اگر زناخن کی قدر پڑا تو وہ خراب ہوا۔ ط۔ زیادہ جو ایک قسم کی تلی کا پتہ ہو شہود اس کے دم کے پاس جمع ہو جاتا ہے پاک ہے اور غیر بھی پاک ہے۔ غل۔ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاوے انکا پیشاب نجاست خفیفہ نہیں ہے۔ ت۔ حرام چیز سے دو اگر ناظاہر الذہب میں منع ہے کمانی رضاع البحر اور ایک قول میں اجازت ہے جبکہ اس میں شفا معلوم ہو اور دوسری دوا نہ معلوم ہو جیسے پیاسے کو خوں ہلاک میں شراب پیار دیا ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔ شاد۔ کوڑہ جو بیت کے کوڑہ میں اس واسطے پڑا رہتا ہے کہ اس سے شکر میں سے پانی نکالیں تو اس سے پینا اور وضو کرنا جائز ہے جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ اس میں نجاست لگی ہے۔ اگر بلی کے خوں سے چوباجا کا اور پانی بھرے پیالہ پر گذرنا شرح الطحاوی میں ہے کہ وہ نجس ہو گیا کیونکہ اکثر یہی ہے کہ وہ بلی کے خوں سے پیشاب کو دیتا ہے محیط۔ اور یہی مختار ہے النظار۔ لیکن نہر الغافق میں مجتبیٰ سے منقول ہے کہ فتویٰ اس کے خلاف ہے یعنی نجس نہ ہو گا کیونکہ اس کے پیشاب کر دینے میں شک ہے۔ د۔ کنوین کے حوض پر ایک درندہ گذرا اور آدمی کا غالب گمان ہوا کہ اسے اس میں سے پیا ہے تو نجس ہوا ورنہ نہیں البحر۔ اگر صحرا میں تھوڑا پانی پایا تو اس سے لینا وضو کرنا جائز ہے اور اگر کھانا نجس ہو اور اس کے پاس ایسی چیز نہیں جس سے بھر یوے تو رومال کے مانند کوئی چیز ڈالے جب اس سے ماتہ پر پانی بہا تو ہاتھ پاک ہو گیا التاار خانہ۔ اگر اعضاء کو رومال سے چھو لیا کہ وہ کثیر ہو گیا یا اسکے اعضاء سے پانی بقدر اثر اس کے گردن پر پڑا تو اس سے نماز جائز ہے کیونکہ آب مستعمل امام محمد کے نزدیک پاک ہے اور یہی مختار ہے اور شیعہ کے نزدیک اگرچہ نجس ہو لیکن ضرورت کی وجہ سے اسکا اعتبار بیان ساقط ہے البدائع۔ آب مستعمل کا پینا مکروہ ہے النظار۔ اگر آب طہیل بوجہ نجاست گر گیا نجس ہو گیا پس اگر اس کے اوصاف ہر طرح سے متغیر ہو گئے تو وہ مثل پیشاب کے کسی کام میں نہ لایا جاوے نہ نہ جانوروں کو پلا اور اس سے مٹی کا راکرنا جائز ہے و لیکن اس مٹی سے مسجد کو نہ لیجئے التاار خانہ۔ آب جاری میں پیشاب کرنا مکروہ ہے النظار۔ ٹھہرے پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے یہی مختار ہے التاار خانہ۔ ایک حوض میں شیر و انگوڑ بھرا ہے اس میں پیشاب پڑ گیا اگر وہ وہ ہو تو وہ خراب ہو گا اور اگر اس سے کم ہو تو خراب ہو گا جیسے پانی کا حکم ہے النظار۔

**فصل فی البیڑ۔** فصل کنوین کے بیان میں۔ چونکہ یہ بھی بانوین کے اندر داخل ہے لہذا انہیں بانوین میں ذکر کیا اور چونکہ کنوین کے احکام بہت ایسے ہیں جو سابق سے بدلے ہوئے ہیں تو انکی علیحدہ فصل کر دی ہے فرمایا۔ المسئلہ۔ واذا وقعت فی البیڑ نجاستہ نزع۔ اور جب پڑ جاوے کنوین میں کوئی نجاست یعنی سوائے حیوان کے تو کنوین نزع کیا جاوے۔ فن۔ دراصل وہ نجاست جو مانند طہرہ پیشاب یا شراب یا خون وغیرہ کے ہے اگرچہ جو ہے کی دم بغیر موم لگائی ہوئی ہو وہ نزع کیا و لگی لیکن اسکا نزع کرنا اسی طرح کہ کنوین آلیجا جاوے لہذا فرمایا۔ وکان نزع ما فیہا من الماء طہارۃ لہا۔ اور ہو گا ایچ دینا تمام اس پانی کا جو کنوین میں ہے طہارت واسطے کنوین کے۔ فن۔ یعنی نجاست اگرچہ طہیل ہو پڑ جانے پر جو کچھ پانی کنوین میں ہے ایچ دینا اسکی طہارت ہے۔ باجماع السلف۔ بدلیل اجماع سلف کے۔ فن۔ یعنی باجماع صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم یعنی سلف نے کنوین کی طہارت ہونے میں اسی پر اجماع کیا ہے کہ سب پانی نکالا جاوے۔ ومسائل البیڑ بفتی علی انبیاء الانبیاء دون القیاس۔ اور کنوین کے مسائل اتباع آثار پر مبنی ہیں نہ قیاس پر۔ فن۔ پس قیاس پر کوئی مقدمہ انہیں نکالی جائیگی واضح ہو کہ بئر سے مراد وہ کہ آب کثیر کی مقدار نہ ہو یعنی وسعت طول و عرض یا دور میں وہ درود نہوا اور معتد قول پر عرض کا اعتبار نہیں



د۔ پھر اس سئلہ کی تفریح میں ہے۔ فان وقعت فیہا لعرة او بعثران من لعن لابل او لعن لم تفسد الماء استحسانا۔ پھر اگر کنوین  
 میں ایک میگنی یا دو میگنیاں اونٹ کی یا بکری کی گر برین تو بدلیل استحسان پانی خراب نہ ہوگا۔ ف۔ ایک یا دو میگنیوں کی قید  
 اتفاق ہے بلکہ قلیل متبرک کمانی انفیض وغیرہ۔ د۔ لیکن ایک دھنک کسی نے خلاف نہیں کیا۔ پھر عدم فساد کا قول استحسان ہے  
 والی قیاس ان تفسدہ لوقوع النجاسة فی الماء القلیل۔ اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ ایک دو سے بھی پانی گندہ ہو جاوے  
 کیونکہ آب قلیل میں نجاست پڑ گئی۔ وجہ الاستحسان ان آبار القلوات لیست لہا رؤس حاجزة والمواشی تبعہا  
 قلیلہا الرج فیہا فجعل القلیل عفو للضرورة ولا ضرورة فی اکثرہ۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جنگلون کے کنوون کے سر  
 پر کوئی چیز روکنے والی نہیں ہوتی ہے اور مواشی اس کے گرد میگنیاں کرتی ہیں یعنی جو پانی پلانے دو پیر کو آرام دلانے کو دہان لائی  
 جاتی ہیں میں ان میگنیوں کو ہوا کنوین میں ڈالتی ہے تو ضرورت کی وجہ سے قلیل کو عفو کیا گیا اور کثیر میں کوئی ضرورت نہیں ہے  
 ف۔ پھر دھنک تو سب کے نزدیک قلیل میں اور کہا گیا کہ میں ہوں تو کثیر میں اور کہا گیا کہ پانی پر جو تھائی تک چھائی ہوں اور  
 کہا گیا کہ تھائی تک اور کہا گیا کہ اکثر تک اور کہا گیا کہ کل تک اور کہا گیا کہ کوئی ڈول بغیر میگنی نہ نکالے۔ امام مصنف نے کہا۔ وهو  
 ما یستکثرہ الناظر الیہ فی المروی عن ابی حنیفہ۔ اور کثیر وہ ہے کہ جسکو اسکی طرف نظر کرنے والا کثیر جانے اس قول میں جو ابو  
 سے مروی ہے۔ ف۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ رحم ایسے مسائل میں جنہیں تقدیر مقدار چاہیے اسی شخص پر حوالہ کرتے ہیں جسکے حق میں  
 بیش آوے پس اگر وہ دیکھ کر کثیر جانے تو کثیر ہے۔ ابن البہام نے آب کثیر کی بحث میں لکھا کہ یہ ایسے امور میں سے نہیں جنہیں عامی کو  
 مجتہد کی تقلید لازم ہو پس اگر خود کثیر جانے تو کثیر ہے اس میں کوئی تقدیر لازمی نہیں ہے۔ وعلیہ الاعتماد۔ اور اسی قول پر اعتماد ہے۔  
 ف۔ بذائع وقاضیخان میں بھی لکھا کہ یہی صحیح ہے۔ اور ایک قول یہ کہ کثیر وہ کہ کوئی ڈول میگنی سے خالی نہ ہو اور شرح مبسوط شمس الائمہ  
 خرمی میں ہے کہ یہی صحیح ہے۔ پھر امام سرخسی رحم نے ذکر کیا کہ ظاہر الروایہ میں یقین اور ٹوٹی میگنی سے پانی خراب ہو گا اگر امام ابو یوسف  
 سے روایت ہے کہ قلیل عفو ہے اور یہی وجہ ہے انتہی اور امام خواہزادہ نے فرمایا کہ صحیح یہ کہ ضرورت و بلوی کی وجہ سے پوری ڈوٹی برابر  
 ہے۔ ف۔ لہذا امام مصنف رحم نے فرمایا۔ ولا فرق بین الرطب والیابس۔ اور فرق نہیں درمیان تر و خشک کے۔ ف۔  
 یعنی اصح قول ہر اگرچہ اختلاف ہے۔ والصحیح والمکسر۔ اور نہ ثابت ڈوٹی میں۔ والروث والنجثی والبعر۔ اور نہ یقیناً دو گوبر  
 اور میگنی میں ف۔ پس یہ سب یکساں ہیں جب تک کثیر نہ سمجھے پانی خراب نہ ہوگا۔ لان الضرورة تشمل الكل۔ کیونکہ ضرورت  
 تو سب کو شامل ہے۔ ف۔ جیسے ان کنوون کے گرد کبریاں لانے کی ضرورت ہے ویسے ہی اونٹ دھوڑے دکان میں جھینس بھی  
 ضرورت سے لائی جاتی ہیں اور انکا گوبر دیکھ بھی گرتا ہے۔ پھر کچھ جنگلون کے کنوون کی خصوصیت نہیں بلکہ جواز کا مدار ضرورت  
 پر ہو گیا اور کچھ عام بلوسے کی بھی قید نہیں بلکہ ضرورت کی حلت ہے لہذا ہند یہ میں نقل کیا کہ اور کچھ فرق نہیں جنگلون کے کنوون  
 اور شہروں یعنی آبادیوں کے کنوون کے درمیان انہیں۔ اور یہی صحیح ہے کیونکہ ضرورت کبھی فی الجملہ شہروں میں بھی واقع ہوتی ہے  
 جیسے حمامات میں اور رباطات میں حیض السرخسی۔ وفی شاة تبعہ فی المصلب بعرة او بعثرین۔ اور ایسی صورت میں کہ بکری  
 نے میگنی کر دی مصلب میں یعنی دوہنی کے برتن میں ع۔ یا وقت دوہنے کے۔ م۔ ایک یا دو میگنیاں۔ قالوا ترمی البعرة  
 ولیشرب اللبن لکان الضرورة۔ مشائخ نے لکھا کہ میگنی پھینک دیا جاوے اور دودھ پیا جاوے بوجہ ضرورت کے۔  
 ف۔ حاصل یہ کہ بکریوں کی عادت ہوتی ہے کہ وقت دوہنے کے میگنی کرتی ہیں تو اگر برتن ختمین دوہا جاتا ہے بکری نے میگنی  
 کر دی تو مشائخ نے لکھا کہ دودھ میں سے میگنی نکال کے پھینکی جاوے اور دودھ پیا جاوے۔ م۔ لیکن مبسوط شیخ الاسلام میں ہے  
 کہ یہ اسوقت کہ اسی وقت نکال پھینکی جاوے یعنی بغیر چھوٹے اور اسکا رنگ نہ رہا ہو۔ ع۔ عنایہ۔ د۔ میں کہتا ہوں کہ مصلب  
 کی یہی سنی لیے جاوین کہ وقت دوہنے کے بکری کی ایک دو میگنی پڑ گئیں۔ م۔ اور سوائے اسوقت کے عفو نہیں ہے۔ انہر۔ ولا

یعنی القلیل فی الاناء علی ما قیل لعدم الضرورة۔ اور غنوں میں کچا لگی مقدار قلیل برتن کی صورت میں بنا برائے کہ کما لکھ  
 بوجہ عدم ضرورت کے۔ ف۔ یعنی برتن کو دھنک دینا مگر برتن میں اگر مقدار نجاست پُر جاوے جسکو نظر کرنے والا قلیل  
 کہے تو پانی نجس ہوگا اور غنوں کو۔ وعن ابی حنیفۃ انہ کا لبس فی حق البعرة والبعثرین۔ اور امام ابو حنیفہ رحم سے روایت ہے  
 کہ برتن بھی ایک دو یکنی کے حق میں مانند کنوین کے ہے۔ ف۔ ظاہر یہ کہ دودھ کی صورت میں اور اس روایت پر برتن کی  
 صورت میں مرت یکنی پر مدار ہے تو لید و گوبر کو شامل نہیں اور قلیل بھی ایک دو تک یا برتن کے لحاظ سے جسکو نظر کرنے والا اس  
 مقدار میں قلیل خیالی کرے۔ مع۔ دو کی قید اتفاقاً ہے کیونکہ اس سے زیادہ میں بھی یہی حکم ہے جیسا کہ فیض وغیرہ میں مذکور ہے۔ و۔  
 اور یہی ظاہر کلام امام مصنف رحم ہے واسطہ علم۔ م۔ اگر دودھ میں یکنی گرے اور اسی وقت نکالے گر زنگ آگیا یا دیر میں نکالے  
 تو نہیں جائز ہے الفتح۔ اور برتن میں قلیل غنوں نے پر دلیل یہ کہ حدیث میں ہے کہ لگی میں جو ہار گیا تو اگوچھا ہوا ہو تو جو ہار اُس کے  
 گرد کا لگی نکال پھینکو اور اگر تبتلا ہو تو اُس کے پاس نہ جاوے۔ ف۔ فان وقع فیہا خمر الحمام او العصفور لا یفسدہ۔ پھر اگر  
 کنوین میں کبوتر دن یا گر گر تون کی پچال گرے تو کنوین کو خراب نہیں کریگی۔ خلافاً للشافعی۔ اس میں شافعی رحم نے ہم سے  
 خلاف کیا ہے یعنی نجس کہا ہے۔ لہٰذا استحالة الی متن وفساد فاشیہ خیر الدجاجة۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ یہ پچال مستحیل  
 پیدا ہو وفساد ہو گئی ہے تو مرغی کے بیٹ کے مشابہ ہو گئی۔ ف۔ حاصل یہ کہ غذا کا اپنی حالت سے استحالة ہونا یعنی دوسری حالت  
 پر ہو جانا دو طرح کا ہونا ہے ایک یہ کہ دودھ کی شکل میں ہو کر تھنوں سے نکلے اور دوم یہ کہ پچال کی طرح بدبو وفساد کی طرف بدلے تو یہ  
 مانند مرغی کے بیٹ کے نجس ہوئی اور مرغی کی بیٹ بالاتفاق نجس ہے۔ ولما اجماع المسلمین علی اقتناء الحکامات فی المساجد  
 مع ورود الامر بتطہیرہا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مومنین یعنی صحابہ و تابعین نے مسجدوں میں کبوتر دن کے رکھنے پر اجماع کیا  
 یا جو دیکھ مسجدوں کے پاک رکھنے کا حکم وارد ہے۔ ف۔ اجماع سے مراد اجماع علی ہے۔ اقتناء کوئی چیز ذخیرہ کرنا و پالنا۔ تو یہ بیان  
 مراد یہ کہ کبوتر دن کو مسجد میں رہنے دینے سے چنانچہ مسجد احرام میں کبوتر دن کا اجماع ہوا اور علماء صحابہ رضی اللہ عنہم وغیرہم میں سے  
 کسی نے انکار نہیں کیا حالانکہ کبوتر دن سے جو بیٹ ہوتی ہے اُسکو سب جانتے تھے اور مسجدوں کے پاک رکھنے کا حکم حدیث عائشہ  
 میں وارد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھروں میں مسجد بنانے والے پاکیزہ دستھار رکھنے کا حکم دیا ہے۔ رواہ ابن جابر  
 و ابو داؤد اور اسی کے مانند سمرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ابو داؤد ہے۔ اور گر گر یا کی بیٹ بدرجہ اولیٰ پاک ہے۔ منع۔ و استحالة  
 لا الی متن راستہ۔ اور استحالة اس پچال کا بدبو کی طرف نہیں ہے۔ ف۔ یعنی فاش بدبو نہیں ہے۔ الہدایہ۔ تو مرغی کی  
 بیٹ کے مانند نہیں ہوتی۔ فاشیہ النجاسة۔ تو مشابہ پانی کی تہ کی سیاہی کے ہے۔ ف۔ یعنی فی الجملہ بدبو ایسی ہے جیسے امام شافعی  
 کے نزدیک منی کے استحالة میں بدبو ہوتی ہے حالانکہ امام شافعی اُسکو پاک کہتے ہیں تو ایسے ہی کبوتر کی بیٹ و گر گر یا میں ہے۔ نہایت  
 اور یہی حکم اصح قول میں شکاری پرندوں کی پچال کا بھی ہے کیونکہ اُسے بچانا مشکل بلکہ متعذر ہے۔ اور چوہے کے پیشاب سے  
 کنوان اچھا کچھ لازم نہیں ہے اصح یہ کہ کافی فیض۔ و۔ مترجم کہتا ہے کہ چوہے کا پیشاب نجس ہے۔ م۔ سونی کے نامک بار چھوٹی چھوٹی چھتیشیں  
 پیشاب کی یا نجس قبار کنوین میں گرنے سے اُسکا پانی اچھا لازم نہیں ہے کیونکہ دونوں غنوں میں۔ ت۔ و۔ چگا در کا پیشاب و اُسکی  
 پچال پانی و کپڑے کو خراب نہیں کرتی ہے قاضیخان۔ پھر جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے اور ان کے پیشاب میں نجاست  
 خفیفہ یا پاک ہونے میں اختلاف ہے اُسکا ذکر کیا بقولہ۔ فان بالت فیما شاة نزع الماء کلہ عند ابی حنیفۃ والی یوسف  
 پھر اگر کنوین میں بکری نے پیشاب کر دیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک کل پانی نکالا جاوے۔ ف۔ تب پاک ہوگا  
 تو کنوین کے حق میں نجاست خفیفہ سے بھی کل نکالنا لازم ہے۔ وقال محمد رحم لانی نزع الا اذا غلب علی الماء فخرج من  
 ان یکون طهوراً۔ اور امام محمد رحم نے کہا کہ کچھ پانی نکالنا نہیں واجب ہے لیکن جب یہ پیشاب پانی پر غالب ہو جاوے تو پانی

کو دوسری چیز کا پاک کرنے والا ہونے سے خارج کر دیا۔ ف۔ اگرچہ خود پاک رہے تو پاک کرنے والا ہونے کے واسطے کل پانی لگا لجا دے۔ پھر اختلاف ایک اصل اختلافی پر مبنی ہے چنانچہ فرمایا۔ واصلہ ان بول مایو کل لمحہ طاهر عند محمد وحبس عندنا اور اصل اس اختلاف کی یہ ہے کہ جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے اس کا پیشاب امام محمد کے نزدیک پاک ہے اور ان دونوں اماموں کے نزدیک نجس ہے۔ ف۔ پس شیخین رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے کٹوان نجس ہو گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک نجس نہ ہو گا لیکن چونکہ پیشاب آب مطلق نہیں ہے تو جب وہ پانی پر غالب ہو گا تو پانی طہارت کرنے والا نہیں رہیگا اور جب مساوی ہو تو احوط یہ کہ طہار نہ ہو۔ م۔ لہذا ان النبی علیہ السلام امر العزیزین لیشرّبوا بال الابل والبانہا۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عربوں کو اونٹ کے پیشاب و دودھ پینے کا حکم کیا۔ ف۔ جبکہ یہ لوگ مدینہ آکر مسلمان ہوئے اور انہوں نے اونٹ کے آب و دودھ سے بیمار پڑ گئے تھے۔ عربیہ بغیر دفع ایک بمبیلہ ہے اور اس کی طرف نسبت تخفیفاً عرضی کئے ہیں اور جمع عربین ہے۔ اور حدیث میں طول فقہ ہے۔ اس حدیث کو صحیحین و باقی جاردون سنن یعنی ائمہ صحاح ستہ نے روایت کیا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کے پیشاب و دودھ میں برابری کی بلکہ اول پیشاب کو پھر دودھ کو بیان فرمایا حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نجاست پینے کا حکم نہیں فرماتے تھے تو اگر یہ پیشاب نجس ہوتا تو اس کے پینے کا حکم نہ فرماتے۔ اگر احرام میں ہو کہ شاید شفاء و ضرورت کی وجہ سے یہ حکم دیا ہو تو جواب یہ کہ حرام جس میں شفاء نہیں ہے چنانچہ طہادی رحمہ اللہ نے مرفوع روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم کے حق میں فرمایا کہ وہ دار ہونہ شفاء۔ اور ابن مسعود رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ نہیں ہے اللہ تعالیٰ کہ جس میں یا جو چیز حرام کی اس میں شفاء رکھے رواہ الطحاوی۔ مع۔ ابو داؤد کی حدیث ابو الدرداء رضی اللہ عنہ میں ہے۔ ولانہذا و الجرام اور تم کسی حرام سے دوا مت کرو۔ اصل تو صحیحین میں ہے۔ اور شراب سے دوا کرنے کو پوچھا گیا تو فرمایا لیس بدوا و لکنہ دوا یعنی وہ دوا نہیں بلکہ بیماری ہے۔ رواہ مسلم و ابو داؤد و الترمذی۔ ابو ہریرہ رحمہ اللہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا بدوا سے نبیث سے جیسے زہر و آب کے مانند چیزوں سے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ اور نبیث جس کو بھی شال ہے۔ م۔ ولما قولہ علیہ السلام استنزهوا عن البول فان عامہ غداہ القبر منہ۔ اور شیخین رحمہ اللہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ پاکیزگی رکھو پیشاب کیونکہ اکثر غداہ تبرائی سے ہے۔ ف۔ یہ دار فطنی کی روایت ابو ہریرہ رحمہ اللہ مگر ضعیف ہے اور انس رحمہ اللہ کی حدیث سے بجا ہے استنزهوا کے تنزہوا۔ آیا یعنی تنزہ رکھو۔ لیکن معذور و مسل مگر ضعیف ہے اور ابو داؤد و مسندادہ ہے جو حاکم نے روایت کی کہ اکثر غداہ القبر من البول یعنی اکثر قہر کا غداہ پیشاب سے ہے۔ اور طبرانی و بیہقی وغیرہ نے بھی روایت کی اور سکوت کیا۔ وجہ استدلال اس حدیث سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استنزاہ کا حکم کیا پیشاب سے۔ من غیر فصل۔ بدون تفصیل کسی پیشاب کے۔ ف۔ یعنی آدمی یا جانور یا ماکول اللحم وغیرہ کی کوئی تفصیل نہیں فرمائی تو مطلق پیشاب سے استنزاہ واجب آیا۔ علاوہ ازیں البہل بائن لام سبب قسم کے پیشاب کو عام ہے۔ واضح ہو کہ تاج الشریعہ نے اپنی شرح میں فرمایا کہ تنزہوا عن الاقدار۔ تو محاور لغت ہے و لیکن استنزهوا تو امین لغت میں نہیں پایا گیا پس اگر یہ روایت صحیح ہو تو استعمال مشارک فعل ہو گا۔ یعنی رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ روایت حدیث میں تنزہوا۔ ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ مع۔ ولانہ لیسجیل الی متن و فساد قصار قبول مالا یوکل لمحہ۔ اور دوسری دلیل شیخین کی یہ ہے کہ ماکول اللحم جانور کا پیشاب سبیل بجانب بدو و فساد ہو جاتا ہے تو مانند ایسے جانور کے پیشاب کے ہو گیا جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا۔ ف۔ پس جس شخص کو تاویل ماردی انہ عرف شفاء ہم دیا۔ اور تاویل اس حدیث کی جو امام محمد رحمہ اللہ نے روایت کی یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عربوں کی شفاء اور دوسرے وحی کے معلوم کی۔ ف۔ کہ اونٹ کے پیشاب و دودھ سے ہر مذہب حکم کیا اور اب یہ بات معلوم نہیں ہو سکتی تو اب دوا بھی اس سے نہیں ہو سکتی ہے۔ مترجم کتا ہے کہ اس کا جواب یعنی رحمہ اللہ نے اوپر لکھا کہ حرام میں اللہ تعالیٰ نے شفاء نہیں رکھی تو جس پینے کا حکم نہیں ہو سکتا ہے۔

واضح ہو کہ تاویل سبب ضرورت ہو اور معارضہ سبب قوت تو کچھ شک نہیں کہ حدیث غزینہ بہت صحیح و نہایت مزیدہ پر قوی ہو  
 کیونکہ صحاح ستہ سب اس پر مجتمع ہیں اور یہی سب سے اعلیٰ درجہ صحت کا ہے اور اس سے وجہ استدلال کی قوت بھی نہ کور ہو چکی۔ اب  
 حدیث استنزاہ ابول بن اول تو ضعف ہے اور نہیں تو نہایت ادنیٰ درجہ کی صحت ہے پھر وجہ استدلال اسکے عموم سے ہے وہ بھی  
 ضعیف حالانکہ احتمال ہے کہ خاص مراد ہو تو حدیث غزینہ اسکے مخصوص ہونا موافق اصول ہے علاوہ برین حدیث میں ہے کہ دو قبروں  
 کی طرف گزرے اور فرمایا کہ دونوں پر عذاب ہوتا ہے مگر کسی کبیرہ گناہ سے نہیں ہوتا پھر انہیں سے ایک کو بیان کیا کہ نکانہ پستق  
 عن ابول یعنی پیشاب سے استنزاہ نہیں کرتا تھا۔ اور بعض روایات میں استنزاہ سے یعنی پردہ نہیں کرتا تھا۔ تو یہ دلیل ہے کہ پیشاب  
 سے اسی قسم کا استنزاہ آدمی میں مقصود ہے کیونکہ حدیث مفسر حدیث ادلی ہے جیسا کہ اصول میں ٹھہرا۔ اور یہی دوسری دلیل احتمال  
 متن و فساد کی تھی اسی وقت کہ بدو و فساد فاحش درجہ پر ہو جیسا کہ اوپر بیان ہوا علاوہ برین جب نص موجود ہے تو یہ قیاس  
 جاری نہیں ہو سکتا ہے۔ ہاں ایک امر البتہ وہ یہ ہے کہ یہ گروہ غزینہ ازلی بد بخت گردہ تھا کہ جب اچھا ہو گیا تو مرتد ہو کر بھاگا  
 اور چر دھون کی آنکھیں جوڑ کر آنکھوں کیلے چنانچہ اصل روایت میں مصرح ہے تو ایسے نجس لوگوں کے لائق بھی شاید نجس ہو جی تھی  
 دیا گیا ہو اور یہ امر اگرچہ ظاہر قواعد شرع کے بحث میں نہیں آ سکتا لیکن بروجہ تاویل چنانچہ کتاب میں ہے۔ پھر ترجمہ کو معلوم ہوا کہ کافی  
 میں اسی طرح عربی کافر کی دوا نجس سے ہونے کی دلیل کی ہے فائدہ سر علی الوفاق۔ علاوہ برین یہ مقام احتیاط کا مقام ہے تو ایسے  
 جانور کے پیشاب میں ہی احوط کہ وہ خفیہ نجس ہے۔ یہاں سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف رحم نے اس مسئلہ میں قول امام محمد رحم کو متن میں  
 داخل کیا اسی وجہ سے کہ ظاہری دلیل میں قوت ہے اگرچہ مذہب و احوط وہی کہ جو نجس رحم کا قول ہے۔ یہاں یہ بھی ظاہر ہوا کہ  
 یہ جو در المختار میں فیض سے نقل کیا کہ جو ہے کا پیشاب کنوین میں گرے تو اصریح ہے کہ کچھ پانی نہ نکالا جاوے۔ یہ دلیل کی راہ سے  
 ضعیف ہے کیونکہ اول تو عموم پیشاب میں وہ بھی داخل ہے اس سے بھی استنزاہ واجب ہے دوم وہ ایسا جانور کہ کھایا نہیں  
 جاتا ہے بخلاف بکری کے۔ سوم یہ کہ بدو و فساد اس میں برحما ہوا ہے۔ چہاں جو ہے کے پیشاب نجس ہونے میں خلاف نہیں چنانچہ  
 آبی کے سامنے سے بھاگنے میں اگر پانی کے پیالہ پر گزرتے تو بحکم غالبی اسکے پیشاب کے احتمال سے نجس ہو جانے کا حکم شرع  
 ظاہری سے نہ کور ہوا پس اصح یہ کہ اس حکم پر اعتماد نہ کیا جاوے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اب رہا بیان اسکا کہ بھلا دوار کے  
 طور پر اونٹ یا بکری کا پیشاب روا ہے تو امام مصنف رحم نے ذکر کیا بقولہ۔ ثم عند ابی حنیفۃ لا یحل شربہ لانتد او می۔ پھر امام  
 ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ماکول اللحم جانور کا پیشاب واسطے دوار کرنے کے بھی پینا حلال نہیں ہے۔ لانه لا یتقین بالشفافۃ  
 کیونکہ اسکو اس پیشاب میں شفاء کا یقین حاصل ہوتا نہیں ہو سکتا۔ وفت کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو توحی سے  
 معلوم ہوا تھا بنا برتاویل نہ کور کے اور اب کسی کو یہ ذریعہ نہیں ہے۔ فلما یعرض عن الحرمۃ۔ پس وہ حرمت سے اعراض  
 نہ کرے۔ وفت یعنی اس جرم سے کہ اسکا پینا حرام ہے نہ تو اسے کیونکہ مرجع تو اطباء کا قول ہے اور انکا قول قطعی حجت  
 نہیں ہے تو اعراض روا نہوا۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ در المختار میں جو نقل کیا کہ فتویٰ اس پر ہے کہ جب حرام چیز میں شفاء معلوم  
 اور دوسری دوا معلوم نہ ہو تو جائز ہے یہ فتویٰ خلاف قول امام اعظم ہے۔ وعند ابی یوسف یحل للنتد او می للقصۃ۔ اور امام  
 ابو یوسف کے نزدیک دوار کے واسطے پینا حلال ہے بدلیل قصہ غزینہ کے۔ وفت جواب یہ کہ غزینہ کی شفاء توحی سے  
 معلوم تھی اب اسکا علم نہیں ہو سکتا مگر آنکہ کما جاوے کہ غالب رائے طیب اسکے قائم مقام ہے۔ وعند محمد یحل للنتد او می  
 وغیرہ لظہار تہ عندہ۔ اور امام محمد رحم کے نزدیک اسکا پینا بغرض دوار کرنے اور بدو ان اسکے بھی حلال ہے ہوجہ اسکے کہ  
 وہ امام محمد رحم کے نزدیک پاک ہے۔ وفت من کتاہون کہ آب یستعمل بھی پاک ہے مگر پینا مکروہ ہے۔ م۔ اور مادہ خرا کا دودھ  
 بالاتفاق پاک ہے مگر پینا حلال نہیں ہے۔ منقطع میں ہے کہ خرا کا دودھ اور بعد ذبح کے اسکا گوشت و جربی دہی بالاتفاق

پاک ہو گروہ کھائی نہ جاوے بخ۔ جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا تو ان کا پیشاب قطعاً چار دن اماموں و دیگر جمہور علماء کے نزدیک نجس ہے۔ اور آدمی کا پیشاب تو ابن المذہب نے اسکی نجاست پر اجماع نقل کیا۔ اور داؤد ظاہری کے نزدیک منہر سچ کا پیشاب پاک ہے باقی علماء کے نزدیک منہر و کبیر برابر ہیں۔ مع۔ منہر سچ ٹرکا ہو جب تک مرث دودہ چتا ہو تو اسکا پیشاب بخرائج ظاہر حدیث چندان نجس نہیں ہے اور ٹرکی ہو تو نجس ہے مگر ہمارے ظاہر نہ سب میں چھوٹا و بڑا برابر ہیں۔ م۔ عینی رحم نے کہا کہ جب خراوہ کے دودہ سے بالاتفاق دوا کرنا روا نہ ہو اباد جو دیکہ بالاتفاق پاک ہے تو شراب سے بدرجہ اولیٰ روا نہیں کیونکہ مسلمانوں کا اجماع ہے کہ وہ نجس ہے سو اسے اسکے جو قاضی ابو الطیب شافعی نے ربیعہ و داؤد ظاہری سے اسکی طہارت نقل کی۔ نووی رحم نے کہا کہ آیت سے ظاہری دلائل اسکی نجاست پر نہیں نکلتی ہے۔ غزال رحم نے کہا کہ سختی و تشدد کے واسطے اسکے غلیظہ نجس ہونے کا حکم دیا جاوے اس پانی وغیرہ پر قیاس کر کے جہنم کتے کے منہ سے لعاب ڈالا۔ میں کہتا ہوں کہ شراب کے نجس ہونے پر اجماع معتقد ہوا ہے اور داؤد ظاہری کی مخالفت اس میں منہر نہیں ہے اور ربیعہ رحم سے اسکی روایت صحیح نہیں ہے۔ مع۔ اب رہا بیان کنوین میں جانور مرنے کا تو واضح ہو کہ آبی جانور بغیر خون دالے کے مرنے سے پانی خراب نہیں ہوتا جیسا کہ گذرا بھر نجس کرنے والا ہے جانور پر جہنم خون بر یعنی آبی نہیں کہ پانی میں رہتا اور وہیں اندسے بچہ دیتا ہو تو جہنم خون کا جانور اس میں مرنا تو دو حال ہیں یا تو بھولنے دھپنے سے پہلے نکلا ہو یا بعد بھولنے یا دھپنے کے نکلا ہو یا باہر مرنا اور اس میں ڈال دیا گیا پھر نکالا گیا اور ہر ایک کے حکام میں چنانچہ امام مصنف نے شروع کیا بقولہ۔ المسئلہ۔ وان مات فیہا قارۃ۔ اور اگر کنوین میں جو ہر مرا۔ ف۔ یا باہر مرا اور مسلم ڈالا گیا بخلاف اسکے باہر مرا اور زخمی خون تھرا اس میں ڈالا گیا کیونکہ یہ بمنزلہ نجاست کے ہے کہ گل پانی اسیجا جاوے اگرچہ خالی چوبے کی دم ہو بغیر موم لگے۔ اور مسئلہ مذکور کا حکم اسی صیرت میں کہ جو کنوین میں مرا۔ او مصفورة۔ یا کنجشک یعنی زمرہ مری او سودانیہ۔ یا اسین تھجگا مرا۔ او صعوة۔ یا اسین مولا مرا۔ او سام ابرص۔ یا بڑی جھپکلی مری۔ ف۔ ظاہر ہے کہ اگر گرت ہو نزع منها عشرون ولوا۔ تو واجب ہے کہ کنوین سے دودہ پانی (۲۰) است ڈول نکالے جاوین۔ ف۔ یعنی جب بڑا ڈول ہو الی ثلثین۔ میں دہائی (۳۰) یعنی ڈول تک یعنی جب چھوٹا ہو۔ بحسب کبر الدلو وصغریا۔ یہ اختلاف مزاحیہ ڈول کی بڑائی و چھوٹائی کے ہے۔ ف۔ یعنی بڑے ڈول ۲۰۔ اور چھوٹے ۳۰۔ میں۔ دلی ہذا یہ دونوں واجب ہیں ولیکن آئندہ امام مصنف رحم نے تصریح کی کہ (۲۰) واجب ہیں اور (۳۰) مستحب ہیں۔ بالجملہ چوبے دالے کے ساتھ دالے مذکور جانوروں کے کنوین میں مرجانے پر (۲۰) سے (۳۰) تک ڈول نکالے جاوین۔ یعنی بعد اخراج القارۃ۔ یعنی چوبہ وغیرہ کے نکال ڈالنے کے بعد یہ تعداد ڈول کی نکالی جاوے۔ ف۔ اور چوبہ نکالنے سے پہلے جو ڈول نکالے انکا اعتبار نہیں ہے البتہ یہ اسوقت کہ چوبہ ابھی تک بھولا پھٹا نہ ہو محیط۔ اور کچھ فرق نہیں کہ چوبہ کنوین میں مرے یا باہر مر کر اس میں ڈالا جاوے اور یہی باقیوں کا حکم ہے۔ البحر۔ یہ مقید ہے کہ چوبے کے منہ سے خون نہ نکلا اور نہ وہ زخمی خون آلودہ ہو چنانچہ آدیا۔ م۔ اور اگر چوبے کی دم کاٹ کر کنوین میں ڈالی گئی تو سب پانی نکالا جاوے۔ اور اگر گٹاؤ کی جگہ موم لگا ہو تو فقط اسی قدر واجب ہے جو سلم چوبے میں واجب ہے البوہرہ۔ اور اگر اس میں بڑی جھری مگر مری تو بھی ایک روایت میں (۲۰) سے (۳۰) تک ہے اور سام ابرص میں (۲۰) ظاہر الروایۃ ہے قاضیخان۔ بڑا ڈول جس میں دشمن رطل آوے ذکرہ الامام اسبیجانی رحم اور کہا گیا کہ ایک صاع سے زیادہ ہو۔ اور اگر مرنے جس سے ایک بار بقدر (۲۰) کے نکال دیا تو جائز ہے۔ مع۔ پھر جب بیان تمباس کو دخل نہیں تو ہر حکم کس دلیل سے ہے امام مصنف رحم نے کہا۔ لحدیث الس انہ قال فی القارۃ اذا مات فی البئر واخرجت من ساعتہ نزع منها عشرون ولوا بدلیل قول حضرت انس رضی اللہ عنہ کے کہ انھوں نے ایسے چوبے کی صورت میں جو کنوین میں مگر مراد اسی وقت نکالا گیا فرمایا کہ کنوین میں سے (۲۰) ڈول نکالے جاوین۔ ف۔ شایخ نے کہا کہ ہمارے تھو و نظر سے اس روایت کا بہت بکواسین ملا۔ ف۔ والعصفورۃ ونحو ہا۔



تبادل الفارۃ فی البختۃ فاخت حکما۔ اور عصفورہ داسکے مانند جانور ختم میں جو ہے کے برابر میں تو انھوں نے بھی جو ہے حکم پایا۔ و اعتراض جو کہ یہ مسائل تو تندرست رفت پر مبنی ہیں پھر قیاس کیونکر ہو جواب یہ کہ جب اصل مستحکم ہوئی تو اس پر تفریع ممکن ہو گئی، مستصنی والمختارہ اور اولی جواب یہ کہ قیاس نہیں بلکہ بطریق دلائل انصاف ہے۔ ثم العشر وین بطریق الایجاب والتشون بطریق الاستحباب۔ پھر اس ڈول نکالنا بطور ایجاب یعنی واجب میں اور (۲۰) شعبہ میں۔ و کیونکہ روایات مختلف ہیں تو اسی طرح توفیق دی گئی۔ فان مات فیہا حماۃ او نحوہا۔ پھر اگر مراکنون میں کبوتر یا اس کے مانند کالہ جاجہ والسنور۔ جیسے مرغی دہلی۔ نزع منها ما بین اربعین دلو الی سنین۔ تو نکالے جا دیں کنون سے دہ (۴۰) ڈول (۶۰) ڈول تک۔ و فی الجامع الصغیر اربعون و خمسون۔ اور جامع صغیر میں امام محمد رحم نے روایت کی کہ چالیس یا پچاس ڈول۔ و ہوا لا ظہر۔ اور یہی قول اظہر ہے۔ لما روی عن ابی سعید الخدری انہ قال فی الدجاجۃ اذا ماتت فی البئر نزع منها اربعون دلو۔ کیونکہ ابو سعید خدری رحم سے روایت ہے کہ فرمایا اس مرغی کی صورت میں جو کنون میں مر گئی تو اس میں سے چالیس ڈول نکالے جا دیں۔ و یعنی مرغی نکال کر۔ ہذا البیان الایجاب۔ یہ مقدار (۴۰) کی واسطے بیان ایجاب کے ہے یعنی اس قدر واجب ہیں۔ و الخمسون بطریق الاستحباب۔ اور پچاس ڈول کا حکم بطور استحباب ہے۔ و چونکہ استحباب کیونکہ صبر کہ دس ڈول کافی ہیں تو چالیس بردت زبانی استحباب کو کافی ہے لہذا پچاس کی روایت اظہر ہے۔ ثم المعبر فی کل بئر یا لندی یستفی بہ منها۔ پھر متبر ہر کنون کے پاک کرنے میں اسی کنون کا ڈول ہے یعنی جس سے اس کنون سے پانی نکالا جاتا ہے۔ و کیونکہ پاک کرنے میں دوسرے ڈول کی تلاش جو مشکل سے ملے گا صحیح ہے اگر یگانہ۔ و قیل دلیس فیہ صاع۔ اور ضیف قول یہ کہ ایسا ڈول معتبر ہے جس میں ایک صاع پانی آتا ہے۔ و نزع منها بولوغہ عظیم مرۃ مقدار عشرين ولو اجاز لمحصل المقصود۔ اور اگر کنون میں سے بڑی جرس سے بقدر (۲۰) ڈول کے ایک ہی بار میں نکال دیا تو جائز ہے کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا۔ و آثار جو بیان وارد ہیں مختلف ہیں بعض میں کل پانی نکالنا مروی ہے تو بطور اجتہاد کے مختلف صورتوں پر محمول ہے کہ جب بھول کھٹ گیا تو کل ورنہ تعداد پر اور تلخیص یہ کہ محمدی نے حضرت علی رحم سے روایت کی جبکہ جو کنون میں اگر کر مرافرا یا کل پانی نکالا جاوے اسناد صحیح اور عبد الزاق کی روایت حضرت علی رحم سے معلوم ہوتا ہے کہ جو با شطع یعنی ٹکڑے ہو گیا تھا۔ ابراہیم نخعی سے کلان جو ہے یا بی میں فرمایا چالیس ڈول نکالے۔ اور ابن ابی شیبہ نے عطاء سے (۲۰) ڈول روایت کی۔ اور جو ہے میں بھی بعد چالیس فرمایا۔ شعبی سے پرند و بی داسکے مانند میں چالیس ڈول مروی ہے شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور طبرانی رحم نے اسکو جواد بن ابی سلیمان سے مرغی کے بارہ میں روایت کیا۔ اور ابن ابی شیبہ رحم نے حسن بصری و ابن عباس سے جو ہے کی صورت میں چالیس روایت کی۔ اور عبد الزاق نے دس کے قریب بھی روایت کی تو ہمارے علماء نے (۲۰) کو لیکر اس پر نصف بطور استحباب زیادہ کیا۔ منع حسن رحم نے امام ابو حنیفہ رحم سے روایت کی کہ امام رحم نے ہانچ درجہ کیے ہیں علمہ یعنی بڑی چمچری اور جو ہے کے بچہ داسکے مانند میں دس ڈول۔ اور جو ہے و اگر گریا داسکے مانند میں (۲۰) ڈول۔ اور کبوتر و فاختہ داسکے مانند میں (۲۰) اور مرغی و بی داسکے مانند میں چالیس۔ اور آدمی و بکری داسکے مانند میں کنون کا نام پانی نکالا جاوے یہ سبوط و محیط و ہائے و بناج میں نہ کو رہے۔ و رشان بنزلہ ملی کے ہر قاضی خان۔ جو جانور جو ہے و مرغی کے درمیان ہو وہ بنزلہ جو ہے کے ہر احد جو مرغی و بکری کے درمیان ہو وہ بنزلہ مرغی کے ہر ہی غایہ و راہ پر اتنا از خانیہ۔ اور یوں ہی ہر حیوان اسکا حکم جبرائے کا حکم ہوتا ہے جو ہر۔ بقدر پانی کنون سے نکالنا واجب ہے اگر اس قدر نہ ہو تو جو کچھ موجود ہے نکالا جاوے پھر جب اس میں پانی آوے تو کچھ نکالنا واجب نہیں ہے۔ الفتح۔ امام ابو یوسف سے ہے کہ چار جو ہے مانند ایک جو ہے کے اور ہانچ سے تو تک بنزلہ مرغی کے اور دس بنزلہ بکری کے ہیں۔ اور امام محمد کے نزدیک اگر دو جو ہے مرغی کے قریب ہوں تو چالیس ڈول نکالے جا دیں۔ الفتح



امام محمد کے نزدیک دو جو ہے بن (۴۰) اور بن من (۴۱) ع۔ و۔ اگر وہ بلیان ہوں تو بالاتفاق کل پانی نکالا جاوے اور ایک  
 بلی کے ساتھ ایک جو ہو تو شل ایک بلی گرنے کے چنانچہ بیس میں ہر۔ الفتح۔ ظاہر ا دو جو ہے ہوں تو بھی ہی حکم ہر۔ م۔ بن جو  
 سے پانچ تک بنز کہ بلی کے اور جو ہو سے تو شل بکری کے بن ہی ظاہر مذہب ہر۔ و۔ اگر جانور زندہ نکل آوے تو جو ہے بن مستحب  
 (۴۰) بن اور بنی دھوئی ہوئی مرغی جسکی جو بیج اسکے بچوں تک پہنچتی ہر (۴۱) دول مستحب بن کیونکہ ان جانوروں کا جھوٹا مکروہ ہر  
 اور اگر مرغی جھوٹی نہ ہو تو کچھ نہیں یہ سب ظاہر الروایہ ہر محیط و۔ ہر مقام استحباب بن دس دول سے کم نہ کیا جائیگا فقہاء نے تصریح  
 کر دی۔ م۔ اگر جو با بھرج ہو یا اسکی دم کٹی ہو یا وہ بلی سے بھاگا ہو تو سب پانی نکالا جاوے خواہ جو ہر زندہ نکلے یا مراجع  
 اور بنی حکم جب بن کتنے سے اور بکری درندہ سے بھاگی ہو کانی الجو ہرہ دلیکن ہر اتفاق بن مخفی سے ہر کہ فتویٰ اسکے خلاف ہر کیونکہ  
 شک ہر۔ و۔ چنانکہ غالباً یہ جانور پیشاب کرتے بن تو غائب کو گھیر لیکر حکم دیا اور بنی صح ہر۔ م۔ المسئلہ۔ وان مات فیہا شاة او آدمی  
 او کلب نزع جمیع ما فیہا من الماء۔ اگر کنوین بن بکری یا آدمی یا کتا مر تو جو کچھ اسی بن پانی ہر سب نکالا جاوے۔ ف۔ کتنے کا  
 مرنا شرط نہیں بلکہ اگر غوطہ کھایا اور زندہ نکلا تو سب پانی نکالا جاوے اور بن ہی ہر جانور جسکا جھوٹا بنس ہر یا مشکوک ہر بنی حکم ہر  
 اور اگر مکروہ ہو تو ایک روایت بن نزع مستحب ہر۔ بکری اگر زندہ نکلے تو دیکھا جاوے کہ اگر درندہ سے بھاگ کر گرے تو کل نکالا جاوے  
 ۔ خلاف قول امام محمد کے۔ م۔ اگر جانور زندہ بکری کے زندہ نکلا ہو اور وہ بنس العین نہیں اور نہ اسپر نجاست اور نہ اسے نہ پانی بن  
 ڈالا تو صحیح یہ کہ پانی بنس نہوگا۔ تبیین۔ اگر دس دول واسطے نسکین قلب کے مستحب بن قاضیخان اور صحیح یہ کہ کتا بنس العین نہیں ہر  
 تبیین۔ اسی طرح جملہ درندہ سے جانور و پرندہ سے شکاری جنگا گوشت نہیں کھایا جاتا ہر جب زندہ نکل آوین و نہ نہ ڈالا ہو تو کنوین  
 بنس نہوگا محیط السخسی۔ اگر نہ ٹال دیا تو جھوٹے کا اعتبار ہر اگر جھوٹا بنس یا مشکوک ہو تو نزع واجب تبیین۔ و صحیح یہ کہ مشکوک بن  
 واجب نہیں۔ و۔ بلکہ جمہور کے نزدیک واجب ہر چنانچہ فتح القدیر سے آویگا۔ م۔ اور اگر مکروہ ہو تو مستحب ہر اور اگر جانور بنس العین  
 ہو اگر چہ نہ نہ ڈالے نزع واجب ہر تبیین۔ آدمی زندہ نکلا کر محدث تھا تو چالیس دول اور اگر جنب تھا تو نزع۔ م۔ کافریت  
 بعد غسل کے بھی بنس ہر الظہیر یہ مسلمان بیت قبل غسل کے پانی خراب کرتی ہر اور بعد غسل کے نہیں اور بنی مختار ہر التامار خانیہ۔ جو  
 سب پیدا ہوا اگر وہ یا ہو تو بعد غسل کے مفسد نہیں اور اگر نہ رویا تو ہر طرح پانی خراب ہوگا۔ اگر شیدہ ٹھوڑے پانی میں گرا تو مفسد نہیں  
 مگر جبکہ خون بے قاضیخان۔ لان ابن عباس۔ کیونکہ ابن عباس نے۔ وابن الزبیر۔ اور عبد اللہ بن الزبیر نے۔ فقہان نزع  
 التامر کلمہ عین مات زنجی فی بئر زمزم۔ مدون نے فتویٰ دیا نام پانی نکالنے کا جبکہ بئر زمزم بن ایک زنگی گر کر مرنا سنا۔  
 ف۔ دارقطنی نے فتویٰ ابن عباس کا ابن سیرین سے مرسل وابن ابی شیبہ نے عطاء رحم سے متصل روایت کیا اور اسناد صحیح ہر  
 اور طحاوی نے عطاء سے ابن الزبیر کا فتویٰ متصل روایت کیا اور وہ بھی اسناد صحیح ہر چنانچہ شیخ تقی الدین رحم نے امام بن اسکی صحت  
 اسناد کا اقرار کیا ہر اور کوئی جمع مسموع نہیں چنانچہ ابن العالم و مینی رحم نے موضع بیان کیا ہر پس انکار مکارہ ہر۔ اور واضح ہو کہ روایت  
 میں ہر کہ کنوین بن ایک چشمہ جانب رکن سے آتا تھا اور ابن الزبیر کی روایت میں جانب حجر اسود سے آتا تھا۔ لہذا بحر الرائق و نہر  
 وغیرہ میں کہا کہ کنوین عام ہر کہ چشمہ دار ہو یا نہو ہر حال یہ حکم کنوین سے مخصوص ہر اور اگر مشکا ہو تو سب بہا دیا جاوے۔ و۔ اور اگر  
 کنوین بن بنس نکری یا بنس کپڑا اگر اسکا نکالنا مستند ہر اور وہ کنوین بن غائب ہو گیا تو نزع سے جب کنوین کی طہارت کا حکم ہوا  
 تو بالشیع اس لکڑی و کپڑے کی طہارت کا بھی حکم ہوا الظہیر یہ۔ پھر کنوین کی طہارت کا حکم ہونے کے ساتھ دول درسی و چرخ و کنوین  
 کا گرد اور ہاتھ پاک ہو جانے کا حکم ہر محیط السخسی۔ اسی کے مثل آفتاب کی دستکی جبکہ آدمی کے ہاتھ میں نجاست تر ہو اور اسنے دستکی  
 بکری سی بھرا تھہ پر پانی ڈالا تو جب تین بار سے ہاتھ پاک ہوا تو ساتھ ہی دستکی بھی پاک ہو گئی اور ایسے ہی استنجا کرنے والے کا ہاتھ  
 ہر کہ محل کی طہارت سے ہاتھ بھی پاک ہو گیا شرب کا مشکا جب وہ سرکہ ہو گئی تو پاک ہو گیا۔ بعض نے کہا کہ دول اسی کنوین کے

حق میں فقط پاک ہر نہ اوروں کے حق میں جیسے شبید کا خون خود شید کے حق میں پاک ہے۔ پھر ان صورتوں میں سے کسی صورت میں  
 کبھی نکالنا واجب نہیں ہے کیونکہ آثار میں مرث پانی نکالنا مروی ہوا فتح جب ڈول ڈالنے میں آدھا ڈول نہ بھرے تو نزع پورا ہوگی۔  
 ادا کر تھوڑا پانی نکال ڈالا پھر دوسرے روز کنوین میں سوت سے پانی آگیا تو جقدر نکالنا باقی تھا اسی قدر نکال ڈالے یہی صحیح ہے  
 انحصار۔ د۔ مسئلہ۔ فان اشفخ الحيوان فيها۔ پھر اگر بھول گیا اس میں حیوان۔ ف۔ خواہ جو ہا ہو یا بکری یا آدمی ہو۔ او لفسخ  
 یا بخت کر پاشید ہو گیا۔ ف۔ یون ہی اگر اسکے بال گر گئے۔ د۔ نزع جمیع ما فیہا۔ تو نکال ڈالا جاوے تمام پانی جو اس میں موجود  
 ہے۔ ف۔ یعنی کرنے کے وقت جقدر ہے۔ ابن کمال باشا۔ صغر الحيوان او کبر لا یشتر البتہ فی اضرار المار۔ خواہ جانور صغیر ہو  
 یا کبیر ہو کیونکہ نجس تری تمام اجزائے آب میں پھیل گئی ہے۔ ف۔ ابن الہمام رحمہ نے اس مقام پر لکھا کہ یہ حکم اس وقت ہوا کہ جانور اس میں  
 مر گیا خواہ اسی وقت نکال گیا یا پھول بخت گیا ہو۔ اور اگر زندہ نکلا پس اگر نجس العین یا اسکے بدن پر نجاست ہو جو معلوم ہو تو  
 سب پانی نکالاجاوے اور نجاست معلوم اس واسطے لگا کہ فقہار نے گائے و بکری وغیرہ میں کہا کہ زندہ نکلے تو کچھ نزع واجب  
 نہیں ہے حالانکہ ظاہر یہ کہ پیشاب اسکی رانوں پر لگا رہتا ہے و لیکن محتمل ہے کہ کرنے سے پہلے ساقد ہو گئی ہو۔ اور اگر نجس العین نہیں  
 بلکہ فقط اسکا جھوٹا نجس یا مکروہ یا مشکوک ہو پس اگر آٹنے مثہ پانی میں نہیں ڈالا تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر نہ ڈالا تو نجس میں کل  
 نکالیں اور یون ہی فقہار کے کلمات در صورت مشکوک کے باہم متعارض ہیں کہ کل نکالاجاوے۔ اور مشکوک کے طور ہونے کا حکم  
 نہیں تو کل نکالاجاوے بخلاف مکروہ کے کہ اسکی طوریت سلب نہیں ہے لہذا دس ڈول اس میں نکالنا مستحب ہے اور کہا گیا کہ (۲۰)  
 براہ احتیاط و لیکن محضت رحمہ نے نجس میں کہا کہ مشکوک میں کل نکالنا واجب اسوجہ سے کہ احتیاطاً اسکے نجس ہونے کا حکم دیا گیا  
 ہے اور کہا کہ حسن رحمہ نے بواسطہ ابن ابی نائل کے ابو یوسف سے روایت کی کہ گدھے کا پسینا گرنے سے پانی نجس ہو جائیگا و لیکن حکم  
 ظاہر روایت کے خلاف ہے انتہی کلام۔ اور اگر ایسی ہڈی گرے جسپر چکنائی یا گوشت ہے تو کل پانی نکالاجاوے اور فقہار نے کہا کہ اگر  
 کوئی ہڈی نجاست آلودہ ہو کر کنوین میں گرے اور اسکا نکالنا مشغور ہو تو سب پانی نکالتے پردہ بھی پاک ہو جائیگی اور یہ نیز کہ ہڈی  
 دھونے کے ہو گیا۔ اگر ایٹ کو نجاست پہنچی پھر وہ پانی میں گری تو تمام پانی نکال ڈالنا سب کے واسطے طہارت ہے۔ وان کانت  
 البیڑ معینت بحیث لا یکن نزحاً اخر جوامق دار ما کان فیہا من الماء۔ اور اگر کنواں چشمہ دار ہو اس صفت سے کہ اسکا سب  
 پانی نکال ڈالنا ممکن نہ ہو تو اس میں جقدر پانی وقت کرنے کے موجود ہو وہ نکال ڈالیں۔ و طریق معرفتہ ان تحفر حفرة مثل  
 موضع المار من البیڑ ویصب فیہا ما ینزع منها الی ان تمسلی۔ اور موجودہ مقدار پانی نکل جانے کی شناخت کا طریقہ ایک  
 ہے کہ کنوین میں جاتک پانی ہر اسکے مثل ایک گدھا کھودا جاوے اور جو پانی کنوین سے نکلتا جاوے وہ اس میں ڈالا جاوے  
 یا تیک کہ وہ گدھا بھر جاوے۔ ف۔ یہ گدھا کنوین کا وہ دور رکھتا ہو جہاں پانی ہے اور حق اسی قدر جو جقدر انداز سے پانی  
 بونینے کڑی یا بھاری پھر باندھ کر سی سے پانی کا انداز کر لیں۔ او ترسل فیہا قصبۃ و یجعل لمبلغ المار علامتہ۔ یا یہ طریقہ دیکھو  
 ہے کہ کنوین میں ایک نرکل ڈالا جاوے اور پانی جاتک پہنچا وہاں نشان کر دیا جاوے۔ ف۔ یا رسی کا سبز بھاری پھر  
 باندھ کر لٹکا یا جاوے جب وہ ہر پر مٹیہ جاوے تو کھینچ کر دیکھیں کہ پانی رسی میں کھاتک پہنچا وہاں داغ کر دیں۔ ثم ینزع منها  
 عشر دلاء۔ پھر کنوین میں سے دس ڈول نکال کر پھینک دیں۔ ف۔ تو پانی کچھ کم ہوا۔ ثم تعاد القصبۃ فنظر کم انتقص۔  
 پھر وہ نرکل دوبارہ کنوین میں ڈال کر دیکھا جاوے کہ کتنا پانی گھٹا۔ ف۔ یا دوسری رسی بکورا دل کے ٹکا کر جاتک پھیلے ہو  
 اسکو اول رسی سے ٹا کر تاپ میں نادر دیکھیں کہ پانی کقدر کم ہوا۔ تو جقدر کمی نرکل یا رسی میں معلوم ہو اس سے ظاہر ہو جائیگا کہ  
 کر دیکھ چار انگل گھٹا تو معلوم ہو کہ ہر چار انگل کے واسطے دس ڈول ہیں اور نہانے سے مثلاً معلوم ہوے کہ کل (۱۲) انگل ہے  
 تو ہر چار انگل کے حصہ اس میں (۳) ہوے اور ہر چار کے واسطے دس ڈول ہیں تو (۳۱) دفعہ دس دس ڈول نکالے جاویں

سوسے دس کمی کے کہ ایک مرتبہ چھوڑ دیں۔ فیئزح لکل قدر منہا عشر دلا۔ پس نکال ڈالا جاوے اس شمار کے ہر قدر کے پے دس ڈول۔ فت۔ پس معلوم ہو گیا کہ جعفر پانی دقت نزح شرع کرنے کے سبب صاحب نکل گیا جلی۔ د۔ وندان عن ابی یوسف۔ اور یہ دونوں طریقہ ابو یوسف رحم سے مروی ہیں۔ فت۔ دوسرے طریقہ بہ نسبت اول کے اچھا ہے۔ وعن محمد بن نزع مائتا دلو الی ثلث مائتا فکانہ بنی قولہ علی ما شاید فی بلدہ۔ اور امام محمد رحم سے روایت ہے کہ کنوین میں سے دوسو سے تین سو تک ڈول نکالے جاویں پس شاید کہ امام محمد نے جو اپنے شہر میں کنوون کا اندازہ دیکھا اسی پر اپنا قول بنی کیا ہے۔ فت۔ اس میں اشارہ ہے کہ یہ اندازہ ہر جگہ ٹھیک ہونا ضرور نہیں کیونکہ جہاں کثرت سے پانی ہو تو اسی تعداد میں کل پانی نہیں نکالے گا۔ و جعفر بن یزید کہ کہا گیا کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے اور یہ آسان ہے۔ وعن ابی حنیفہ فی الجامع الصغیر فی مثلہ نزح حتی یغلبہ الماء اور جامع صغیر میں امام ابو حنیفہ سے ایسے چشمہ دار کنوین کے نجس ہونے میں روایت ہے کہ یہاں تک پانی نکالیں کہ پانی ان پر غالب آجاوے فت۔ یعنی پانی اٹھو تھکا کر مغلوب کر دے۔ ولعم یقہ ر الغلبۃ بشئ کما ہو داہ۔ اور غلبہ کی کوئی مقدار کسی چیز سے نہیں مقرر کی جیسا کہ امام ابو حنیفہ رحم کا دستور ہے۔ فت۔ کہ وہ ایسی صورتوں میں اسی کی راسے پر چھوڑتے ہیں جو ایسے واقعہ میں قبلا ہو۔ اور مراد اسرا غم یہ ہے کہ اپنی ہر اسے سے یہاں تک نکالیں کہ پانی کا گمان غالب ہو جاوے اور اگر یہ نوبت پہنچے کہ نکالنے نکالنے تک جاویں اور پانی جوش میں ہو تو انکا مغلوب ہو جانا اس کے لیے طہارت ہو گیا لیکن یہ ایک نوع کی تقدیر ہے مگر اگر عاجزی تکلیف کو ساقط کرتی ہے اور یہی مختار ہے۔ البتہ اسی طرح نے اپنی اسناد کے ساتھ حضرت علی رضی سے روایت کی کہ جب کنوین میں جانور گرے تو اسکو اچھ بھانٹک کہ تجھ پر پانی غالب آجاوے۔ اور ابن ابی شیبہ رحم نے اپنی اسناد سے حضرت علی رضی سے روایت کی کہ جب جو کنوین میں گرے یعنی سڑ جاوے تو فرمایا کہ پانی نکالیں یہاں تک کہ ان پر پانی غالب ہو جاوے۔ یعنی رحم نے لکھا کہ غلبہ غیر مقدور ہونا بھی ظاہر روایت ہے۔ قاضی خان نے کہا کہ امام ابو حنیفہ رحم سے صحیح روایت یہ کہ آدمی عاجز ہو جاوے۔ اور امام اسبیجالی رحم نے مغلوب ہونے کی یہ تفسیر کی کہ دوسو یا تین سو ڈول نکالے چنانچہ محیط و قنادی قاضی خان میں مذکور ہے۔ مع۔ و فیل یؤخذ بقول حلیین یعنی عدلین۔ لہا بصارتہ فی امر الماء۔ اور کہا گیا دوسرے عادل کا قول لیا جاوے جسکو پانی کے معاملہ میں بصارت ہو۔ فت۔ اگر وہ کہیں کہ اس میں دوسو ڈول ہیں تو اسی قدر اور اگر کہیں کہ چار سو ڈول پانی ہے تو یہ مقدار نکال دیں۔ و نذاشبہ بالفقہ۔ اور یہی قول شبہ بفقہ ہے فت۔ تو اسی قول پر فتویٰ ہو گا لہذا در اختیار میں نے نقل کیا کہ قیل بہ بفتی۔ یعنی کہا گیا کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ پس بیان دے قول مصحح میں اول دوسو سے تین سو تک اور دوم یہ قول ہے اور ہند یہ میں لکھا کہ قول اول زیادہ آسان ہے کذا فی الاختیار۔ اور قول دوم جسکو امام مصنف رحم نے شبہ بالفقہ کہا ہے اسکو شرح مبسوط امام سرخسی و کافی و تبیین سے اصح نقل کیا ہے پھر چند مسائل کے بیان یہ ہے کہ ایک کنوین سے (۲۰) ڈول نکالنا واجب ہوئے پس پہلا ڈول نکال کر اسکا پانی دوسرے پاک کنوین میں ڈالا تو دوسرے میں سے بھی (۲۰) نکالنا واجب ہیں اور اصل اس میں یہ ہے کہ دوسرا کنوین بھی اسی قدر سے پاک ہو گا جس قدر سے پہلا کنوین پاک ہوتا ہے کہ اس میں پہلا ڈول نکالا ہو جو دوسرا ڈول نکال کر دوسرے کنوین میں ڈالا ہو تو دوسرا کنوین (۱۰) سے پاک ہو گا اور اگر دسواں ڈول ڈالا تو گیارہ سے پاک ہو گا بھی اصح ہے ابداً لئلا۔ اور اگر چاہوں کنوین سے نکال کر دوسرے میں ڈالا تو اس میں سے چوتھا نکال کر (۲۰) نکالنا واجب ہیں ہر سراج۔ اگر ایک سے (۲۰) نکالنا اور دوسرے سے (۱۰) نکالنا واجب ہوں اور ایک کے دوسرے میں ڈالے گئے تو چالیس نکالنا واجب ہونگے۔ اصل یہ ہے کہ دونوں میں سے جتنے نکالنا واجب ہے اگر برابر ہو تو نہ داخل ہو کر اسی قدر واجب رہے گا اور اگر کوئی کم بیش ہو تو کثیر میں قلیل داخل ہو جائیگا۔ و علی ہذا اگر ایک سے (۲۰) اور دوم سے (۱۰) واجب ہوں اور دونوں کے ڈول یعنی سب ساٹھ نکال کر تیسرے پاک میں ڈالے گئے تو اس میں سے

حضرت امام کا نسا واجب ہونگے من البدائع۔ پانی کے ٹکے میں چوہا مرادہ سب پانی کنوئیں میں ڈال دیا گیا تو امام محمد رحمہ نے کہا کہ جتنہ رُدا لایا اسکو مکعبین اور منیں ڈول دیکھیں جو زیادہ ہو وہی واجب ہوا اور یہی اصح ہے محیط السخسی۔ اور فتاویٰ میں کہ اگر اس ٹکے میں سے ایک قطرہ کنوئیں میں ڈالا تو (۲۰) واجب ہونگے السراج۔ اور اگر چوہا ٹکے میں بھول کر بچٹ چکا پھر سکا قطرہ کنوئیں میں ڈالا تو سب پانی نکالا جاوے خزانۃ المفتین۔ پانی کے کنوئیں کے پاس اگر چہ بچہ نجس یا کنواں نجس ہو تو جب تک رنگ و بود مزہ میں سے کوئی تغیر نہ ہو پانی کا کنواں پاک ہے۔ اگرچہ گڑ بھرنق ہو۔ لہجہ۔ اور یہی صحیح ہے محیط السخسی۔ حسین جانور مرا آئے جس نجاست منقطع کا حکم دیا جاوے۔ ست در۔ مسئلہ۔ وان وجد وانی البئر فارة او غیرہا ولا یدری متی وقعت ولم یفخ اعادة واصلوہ یوم ولیلہ اذا کانوا توفیو وامنہا۔ اور اگر لوگوں نے کنوئیں میں چوہا یا اور جانور مرا یا یا اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ کب گرا ہے اور وہ ہنوز بھولا نہیں تو یہ لوگ اپنے ایک رات و دن کی نمازین اعادہ کریں جبکہ اسی پانی سے وضو کر کے پڑھی ہوں۔ وغسلوا کل شیء اصابعہ ماؤما۔ اور دھو ڈالیں ہر چیز جسکو اس کنوئیں کا پانی ہو چکا ہو۔ فت۔ جیسے برتن وغیرہ کو اس طرح دھو دین جس طرح اسکے پاک کرنے کا حکم آویگا۔ غرض کہ ہر چیز جسکو یہ نجس پانی لگا اسکو جس طرح وہ پاک ہوتی ہے پاک کریں۔ وان کانت قد استفخت او تسخت اعادة واصلوہ ثلثہ ایام ولیمالیمہا۔ اور اگر وہ جانور اس حالت میں ملا کہ بھول گیا یا اس سے بڑھ کر پاش پاش بچٹ گیا تو تین رات و دن کی نمازین اعادہ کریں۔ فت۔ جس وقت سے پانی اس سے پہلے کے تین دن و انکی راتیں شمار کریں۔ ونداء عند الی حلیفۃ رحم۔ اور یہ حکم مذکور امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے فت۔ مگر ظاہر الرواۃ میں مذکور نہیں بلکہ فقط حسن بن زیاد نے امام اعظم رحم سے روایت کیا ہے کافی البدائع۔ اور بھول جانا ذکر کر کے بچٹ جانا بھی ہوا ہے مگر حایا کہ بچٹ جانے کی مدت اگرچہ بچولنے سے زیادہ ضرور ہے لیکن تین رات و دن سے زیادہ کا اعادہ واجب نہیں ہے۔ مع۔ اور یہ حکم مذکور بدلیل استحسان ہے۔ وقال۔ اور صاحبین نے بدلیل قیاس یوں کہا کہ۔ لیس علیہم اعادۃ شیء حتی یتحقق متی وقعت۔ ان لوگوں پر کچھ اعادہ واجب نہیں یہاں تک کہ انکو متحقق ہو کہ یہ کب گرا ہے۔ فت۔ پس اگر سلام ہو گیا کسی ریل سے تو اسی وقت سے اسکے نجس ہونے اور اعادہ نماز وغیرہ کے احکام جاری ہونگے اگرچہ زیادہ دن ہوں اور اگر کچھ متحقق نہ ہو صرف گمان ہو تو کچھ نہیں ہے اور ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا ابھی گرا تھا چیل ایسے سرے ہوئے جو ہے کو ایک رادھر سے اڑی اور وہ بھوٹ کر کنوئیں میں گر پڑا ہے تو اگلے وقت تک نماز ٹھیک رہی کیونکہ ان لوگوں نے برابر اسکو پاک یقین کیا اور وضو کر کے نماز پڑھی ہے تو اب ایسی متعلقات سے وہ نہ ٹوٹے گا۔ لان البقین لا تزول بالشک۔ کیونکہ یقین کا زوال شک سے نہیں ہوتا۔ فت۔ کیونکہ یقین جو اسکی طہارت کا اول زمانہ میں تھا وہ اسوقت کے واسطے اب کے واقعہ کی وجہ سے شک کر کے زائل نہ ہوگا بلکہ اسی وقت کے واسطے کوئی یقین حاصل ہو مثلاً متحقق ہو کہ فلان وقت سے گرا تو زائل ہو سکتا ہے۔ وحصار کمن راہی فی ثوبہ نجاستہ ولا یدری متی اصابتہ۔ اور یہ واقعہ ایسا ہو گیا جیسے ایک نے اپنے کپڑے میں نجاست دیکھی اور یہ اسکو دریافت نہیں کہ کب یہ نجاست اسکو لگ گئی ہے۔ فت۔ تو اس صورت میں جب تک متحقق نہ ہو یہی قرار دیا جائیگا کہ اب یہی لگی ہے اور منع قول میں اس پر اعادہ کچھ واجب نہیں ہے۔ کما ذکرہ الحاکم الشیخ بدائع مع۔ کما لگا کہ اسی قول پر فتویٰ دیا جاوے الدار اور نمایہ البیان میں ہے کہ امام کا قول احوط ہے اور صاحبین کا قول زیادہ آسان ہے اور فتاویٰ قصابیہ میں کہا کہ یہی مختار ہے اور قاضی بن غفلو بفتح نے اسکو رد کر دیا کہ اکثر کتب کے مخالف ہے جبکہ امام کی دلیل مرجع ہوئی انہر۔ جانور جبکہ نہیں بھولا تو ایک رات و دن سے ناپاک صرف وضو غسل کے حق میں ہے اور اس پانی سے جو طعام گوندھا گیا وہ کتون کو کھلا دیا جاوے۔ اور یہاں اسکے اور باتوں میں جیسے کپڑا دھونا تو فی الحال اسکی نجاست کا حکم دیا جاوے پھر وضو غسل میں ایک رات و دن کا اور پھر سے میں اسی وقت کا اعتبار پانی نجس ہونے کا بھی جب ہے کہ آنے سے حدیث کی وجہ سے طہارت کی ہو یا کپڑا کسی حلیے

نجاست سے دھویا ہوا اگر بدون حدث کے وضو یا غسل کیا اور بدون نجاست کے کپڑا دھویا ہو تو بالا جماع اس پر کچھ اعادہ ناپا کر  
 دھونے کا لازم نہیں ہر الدن من الجوسہ۔ اگر اسکے گرنے کا وقت متحقق ہو تو بالا جماع اسی وقت سے اعادہ واجب ہے۔ جو آگاہ اس پانی سے  
 گوندھا گیا تو استحساناً در صورتیکہ وہ پھولا پھٹا ہو تو شروع تین روز سے اسکا خیر نہ کھایا جاوے اور در صورتیکہ نہیں پھٹا ہو تو ایک رات  
 دن سے نہ کھایا جاوے اسی کو امام ابو حنیفہ نے لیا ہر المیٹ۔ ولابی حنیفہ ان للموت سبباً ظاہراً و ہوا تو موع فی الما فی حال علی  
 اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ موت کے لیے ایک سبب ظاہری ہے اور وہ پانی میں گرنا تو اسی سبب پر حال کیا جائیگا۔ و ف یعنی  
 جب سبب مٹتی ہو تو ظاہری سبب پر حال کرنا واجب ہوتا ہے اور پانی میں ہونا تو متحقق ہو گیا اور یہ موت کا ظاہری سبب ہے اور  
 انفس الامرن اسکا مرنا مٹتی ہے تو سبب ظاہری کا اعتبار کہ وہ پانی ہی میں مر رہا ہے واجب ہوا۔ و ف حاصل یہ کہ پانی اسکی موت کا  
 ظاہری موجود ہے تو اس شخص کو چھوڑ کر اس احتمال کی طرف کہ شاید اور سبب سے مر کر پانی میں آیا ہو ظاہر سے اعراض ہے۔ الا ان  
 الاستفاح دلیل التقدیم فیقدر بالثلث۔ لیکن بات یہ ہے کہ اسکا پھول جانا اس امر کی دلیل ہے کہ دیر گزری اور ادنی مقدار  
 تین روز قطعی ہے تو اسکی مقدار مدت تین روز قرار دی۔ وعدم الاستفاح و التفسیح دلیل قرب العمد فقد رناہ بیوم و لیلتہ  
 لان ما دون ذلک ساعات لا یکن ضبطھا۔ اور پھولنا و پھٹنا جس صورت میں نہ پایا گیا تو یہ دلیل نزدیک رمانہ کی ہے پس  
 مینے اسکی مقدار ایک رات دن مقرر کی کیونکہ اس سے کم تو ساحتین میں جنکا ضبط ممکن نہیں ہے۔ و ف اور یہ جو م نے کثرت  
 من نجاست لگ جانے کا مسئلہ ذکر کر کے اس پر قیاس کیا تھا تو امام مصنف رحمہ نے دو جواب دیے اول تو وہ بھی اتفاق نہیں ہے چنانچہ  
 کہا۔ و اما مسئلہ النجاستہ فقد قال المصلی علی الخلاف۔ اور ہا مسئلہ کثرت کی نجاست کا تو وہ اتفاق نہیں چنانچہ مصلی  
 بن منصور فقیہ محدث ثقہ نے فرمایا کہ یہ مسئلہ بھی اختلاف ہے۔ و ف یعنی اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ فیقدر بالثلث نے  
 البالی و بیوم و لیلتہ فی الطری۔ تو کہتے نجاست لگی ہوئی میں تین رات دن کی مقدار سے اور تازہ نجاست میں ایک رات دن  
 مقدار مقرر کی جائیگی۔ و ف حتی کہ اسی شخص کپڑے سے نازین برہی ہوں تو اعادہ کرے بقول امام رحمہ۔ ولو سلم۔ اور اگر مان  
 بیا جاوے کہ اس میں اختلاف نہیں ہے۔ فالثوب بمرامی عینہ۔ تو کپڑا اسکی نظر کا میں ہے۔ و ف اگر پہلے سے لگتی تو کبھی کبھی  
 ہوتی تو دلیل ہے کہ ابھی لگی ہے۔ والیسر غائبہ عن البصر۔ اور کنوان اسکی نظر سے غائب ہے۔ و ف اس میں اسکو ابھی گنا معلوم نہیں  
 بلکہ جب نکلی تو معلوم ہوا۔ میفترقان۔ تو دونوں صورتوں میں افتراق ہو گیا۔ و ف پس وہ مسئلہ اس مسئلہ پر قیاس نہیں ہو سکتا  
 کیونکہ قیاس مع الفارق درست نہیں ہے۔ واضح ہو کہ ابن رستم نے نوادر میں ذکر کیا کہ جس نے اپنے کپڑے پر مٹی پانی تو سب سے پھیل  
 تیند کے وقت سے اعادہ کرے کیونکہ اس سے پہلے میں شک ہے کہ کافی المیٹ والبدائع۔ اور خون ہو تو اعادہ نہیں حتی کہ بغیر کچھ کیونکہ  
 وہ راہ میں لگ جاتا ہے بخلاف مٹی کے کہ کافی المیٹ۔ اور اگر جبہ کھولا اور اس میں خشک جو ہا نکلا اور معلوم نہیں کب سے آیا پس اگر  
 جبہ میں سوراخ نہ ہو تو جب سے اس میں روئی وغیرہ بھری ہے تب سے اعادہ کرے اور اگر چھید ہو تو تین رات دن جیسے کنوین کے مسئلہ  
 میں ہے کہ کافی البدائع۔ مع شخص غیر کے کنوین کا پانی نکال نکال پس وہ خشک ہو گیا تو نزع کرنے واسطے پر کچھ واجب نہیں ہے کیونکہ  
 مالک اسکے پانی کا مالک نہ تھا اور اگر ایسا فضل کسی کے سہرے مشکہ کے ساتھ کیا تو اس پر لازم ہے کہ اسکے واسطے بھر دے کیونکہ مالک  
 اسکے پانی کا مالک تھا۔ اگر کنوان سمجھ ہو گیا اسے پانی جاری کر دیا مثلاً باہین طود کہ اسکا منقذ بنا دیا جس سے پانی نکلنے لگا حتی کہ نہوڑا  
 پانی نکل گیا تو کنوان پاک ہو گیا کیونکہ سبب طہارت پایا گیا اور وہ پانی جاری ہو جانا تو ایسا ہو گیا کہ حوض میں سمجھ ہو گیا اور اس میں پانی  
 جاری کیا حتی کہ ایک طرف سے بھرا اور دوسری طرف سے خارج ہوا تو خارج ہونے ہی پاک ہو گیا افتح۔ کنوین سے پانی خارج  
 ہونا جاری ہو کر بذریعہ غیر مکن ہو اور اگر کنوین کا شمول رکبہ و بغیر سوت کے گڑھے کو جو تو زیادہ ظاہر ہے۔ م۔ رکبہ فیل کنوین  
 کے ہے۔ و۔ رکبہ وہ گڑھا جس میں چر دا ہے کنوین سے پانی نکال کر بھر رکھتے ہیں تاکہ آسانی ہو۔ م۔ مشکا جسا آدم سے زیادہ زمین



اگر اہودہ کنوین کے حکم میں ہر دلی بڑا پانی مجتمع ہونے کے گدھے اور بڑی شہر سے کنوین کے مانند ڈول نکالے جاویں۔ اگر ہر ڈول میں اکثر سیرا اگرچہ کچھ خالی رہ گیا ہو تو وہ پورا ڈول شمار ہونے کو کافی ہے۔ جس قدر نکالنا واجب تھا اگر استغناء میں کے اندر جذب ہو گیا تو کافی ہے یعنی کنواں پاک ہو گیا۔ و۔ اگر نہ زمین خشک ہوئی ہو تو پھر پانی آنے سے ناپاک نہوگا اور اگر نہ سے خشک نہوا تو صبح یہ ہو کہ پھر پانی آنے سے ناپاک ہو جائیگا۔ البھرہ۔

**فصل فی الآسار وغیرہ**۔ یہ فصل آسار وغیرہ کے بیان میں ہے۔ ف۔ آسار جمع سور کی معنی بچا ہوا کھانا پانی وغیرہ جو عرف میں جھوٹا کہلاتا ہے۔ اور اصل حکم کا تعلق لعاب سے ہے لیکن کبھی جھوٹے میں لعاب ظاہر نہیں ہوتا مثلاً پانی پیا مگر جھوٹا ہونا معلوم ہے لہذا آسار پر مدار رکھا۔ اور ابن العلام رحمہ نے کہا کہ مجاہد کی وجہ سے لعاب پر سور کا اطلاق کیا ہے۔ م۔ پھر امام مصنف رحمہ نے آسار بلفظ جمع استعمال کیا کہ اسکے اقسام میں چنانچہ مبسوط و محیط و مباح و منہج میں کہا کہ ہمارے نزدیک آسار چار قسم کے ہیں اور امام ابی حنیبلہ نے کہا کہ پنج قسم ہیں۔ اول جسکی طہارت پر بغیر کراہت کے اتفاق ہے جیسے بنی آدم کا جھوٹا خواہ مسلمان ہو یا کافر جو خواہ جھوٹا ہو یا شراب خواہ مرد ہو یا عورت جو خواہ حائلہ ہو یا جنب ہو مگر کسی عارضی نجاست شرب خواری وغیرہ سے۔ اور جیسے ماکول اللحم جانور اور حسین خون ہو جبکہ منہ پاک ہو۔ قسم دوم سور کا جھوٹا کہ اتفاق نہیں ہے۔ قسم سوم جس اور وہ زندہ جانور وں سوا ہے پر بدن کا جھوٹا۔ قسم چارم کردہ و نہر کا جھوٹا۔ قسم پنجم مشکوک جیسے گدھے و حمر کا جھوٹا۔ مع۔ عرق۔ بنی پسینا۔ المسکک و عرق کل شیء متبرک بسورہ۔ اور عرق بنی پسینا ہر جاندار کا اعتبار کیا گیا اسکے سور یعنی جھوٹے کے ساتھ۔ ف۔ اور مراد لعاب ہے لیکن اوپر گزرا کہ بوجہ خفی ہونے کے مدار جھوٹے بچے ہوئے پر ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ پسینے کے مسائل میں تفصیل کی ضرورت نہیں بلکہ لعاب کی تفصیل کر دیا جائے تو اسی پر عرق کا قیاس کر لیا جاوے۔ اعتراض کیا گیا کہ گدھے کا جھوٹا مشکوک ہے حالانکہ اسکا پسینا پاک ہے تو قیاس کہاں ہوا جواب یہ کہ پاک ہونے میں مشکوک نہیں بلکہ شک میں ہے کہ اسکا جھوٹا پانی اس وقت رہتا ہے کہ اس سے طہارت کیجاوے یا نہیں۔ البھرہ اتفاق ہے کہ وہ پاک ہے تو عرق بھی پاک ہو ماع۔ دلی بنا اگر گدھے کا عرق پانی میں گرا تو پاک ہے مگر مشکوک ہے کہ وہ پاک کرنے والا ہو کہ نہیں۔ بالکل یہ صحیح رہا کہ عرق کا قیاس جھوٹے پر ہے۔ لاناہما یتولد ان من لحم فاختار احدہما حکم صاحبہ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ عرق و لعاب دونوں اس جانور کے گوشت سے پیدا ہوتے ہیں تو ایک نے دوسرے کا حکم پایا۔ ف۔ اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ ہر ایک کو دوسرے پر قیاس کر سکتے ہیں۔ نہایت میں کہا کہ اسلئے کہ دونوں ایک ہی اصل سے پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی رحم نے اعتراض کیا کہ عرق کا گوشت سے پیدا ہونا تو ظاہر ہے لیکن سور کا اس سے پیدا ہونا تو یہ نہیں ہے اس واسطے کہ سور تو پانی کا بقیہ جنج جاتا ہے اور صاحب یہ کہ ہر اوصاف سے لعاب ہے کیونکہ لعاب خفی ہونے سے سور کے قائم مقام ہوا جیسا کہ فتح القدیر میں تصریح کی۔ تلج الشریعہ رحمہ نے کہا کہ عرق حرم بسورہ کے معنی کہ کبھی عرق کو سور پر قیاس کرنے میں اور کبھی سور کو عرق پر قیاس کرتے ہیں اور اس تقریر کے موافق لازم آیا کہ گدھے کا عرق مشکوک ہو لیکن چونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسپرنگی پیو سوار ہوئے ہیں تو عرق کی طہارت کا حکم ہوا۔ اور مبسوط و ذخیرہ میں ہے کہ گدھے و حمر کا پسینا اور دونوں کا لعاب صحیح قول میں پاک ہے۔ اور ذخیرہ میں امام ابو یوسف و امام محمد رحمہ سے ذکر کیا کہ اگر حمر پاک ہے کا لعاب یا عرق نہوے پانی میں گرا تو اسکو خراب کر دیگا۔ مراد یہ کہ وہ پانی پاک کرنے والا نہیں رہیگا۔ قاضی خان نے کہا کہ اصح یہ کہ خراہ و ذرین دربارہ لعاب کے کچھ فرق نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے تین روایتوں میں سے ایک یہ کہ گدھے کا لعاب و عرق اگرچہ کثیر فاحش ہو جو از نماز کو منع نہیں کرنا اور اسی روایت پر احمدی۔ فتی میں امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ خراہ و ذرہ مانند اسکے لعاب و عرق کے پانی کو خوب کرنا ہی کپڑے کو نہیں خراب کرتا۔ مع۔ المسکک و سور الادی و مایو کل لحم طاهر۔ اور جھوٹا آدمی کا اور جس جاندار کا گوشت کھایا جانا ہو پاک ہے ف۔ یعنی طور پر خفی کہ بچے پانی سے وضو جائز ہے۔ اور گھوڑے کے جھوٹے کا بھی یہی حکم ہے چنانچہ آویگا۔ لان المختلط بہ اللعاب وقد تولد من لحم طاهر۔ کیونکہ اس جھوٹے میں لعاب مختلط ہوا ہے



اور لعاب پیدا ہوا پاک گوشت سے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ اگر لعاب بقدر کثرت سے ہو کہ پانی پر غالب ہو جاوے تو آب مطلق نہ رہنے سے الجبتہ وضو جائز نہ ہوگا قاضی حنفی۔ م۔ ویدخل فی ہذا الجواب الجنب والحائض والکافر۔ اور داخل رہیگا جس جہ سے  
 میں یعنی اس حکم میں جنب و حائضہ عورت اور کافر۔ ف۔ کیونکہ یہ سب لوگ بھی آدمی ہیں اور جنب مرد ہو یا عورت ہو اور حائضہ عورت  
 جیسے نفاس والی عورت اور کافر خواہ مرد یا عورت کسی ملت کی ہوں سب داخل ہیں۔ مگر شرط یہ کہ ان لوگوں کا نہ نجاست خارجی  
 سے پاک ہو۔ ت۔ حتی کہ اگر شراب خواہ یا اسکے شے سے خون نکلا اگر فی الفور پانی پیا تو جھوٹا نجس ہو اور اگر کئی بار وہ اپنا تھوک  
 نکل چکا ہو تو صحیح قول پر اسکا نہ پاک ہو گیا اسراج۔ اور عینی رحم کے معتبرات سے میں باطل جاننا ذکر کیا۔ م۔ اگر شراب خواہ کی نو پنجین  
 یعنی ہون تو پانی نجس ہو جائیگا اگرچہ ایک ساعت کے بعد پیا ہو اتنا تاریخانہ عن الجنب۔ اور یہ جو حکم ہے کہ عورت کو مرد اجنبی کا جھوٹا  
 برعکس کردہ ہو تو یہ جھوٹے کی ناپاکی سے نہیں بلکہ لذت سے ہے اور اجنبی کا تھوک استعمال کرنا منوع ہے الجنبی نہر۔ د۔ پھر مسئلہ میں  
 مایوکل محمد۔ عام لیا خواہ جزد ہو یا پرند ہو چنانچہ محیطہ خسی میں مخرج ہے۔ مگر جلالہ اونٹ و گاسے کا جھوٹا کردہ ہے اور مرغی میں تفصیل آوگی  
 پھر جن کٹرے کوڑوں وغیرہ جاندار میں خون سائل نہیں ہے خواہ پانی کے جانور ہوں یا نہ ہوں انکا جھوٹا پاک ہے البتہ اگر کھانا  
 کہ آب مشتمل کی نجاست پر جنب کا جھوٹا نجس ہونا چاہیے کیونکہ جو کچھ میں لگا نجس ہوا جواب یہ کہ بضرورت مافظ ہے۔ م۔  
 اور حدیث میں ہے کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے نبی تمہارا تو فرمایا کہ سبحان اللہ من المومن لا نجس۔ یعنی سبحان اللہ  
 مومن نجس نہیں ہوتا ہے۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ فرمایا کہ لا تجسوا موتاکم فان المسلم من نجس  
 حیاء ویتا۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اپنے مردوں کو نجس مت جانو کیونکہ مسلمان زندگی و مردگی میں کبھی نجس  
 نہیں ہوتا ہے رواہ الحاکم وقال صحیح علی شرطہما۔ اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ میں پانی پیتی در حالیکہ حائضہ ہوتی تھی پھر نبی  
 صلی اللہ علیہ وسلم کو دیدیتی تو آپ اپنا منہ میرے منہ کی جگہ رکھ کر پانی پیتے تھے۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے ثامہ بن اثال کو قبل اسکے اسلام کے مسجد میں باندھا تھا پس اگر کافر نجس ہوتا تو اسکو مسجد میں جگہ  
 نہ دیتے۔ مع۔ المسئلہ۔ و سور الکلب نجس و نفیل الانار من ذلوعہ ثلثا۔ اور کتے کا جھوٹا نجس ہے اور اسکے منہ ٹاسنے  
 کی وجہ سے برتن میں مرتبہ دھویا جاوے۔ ف۔ ذلوع یہ کہ کتا برتن میں منہ ڈال کر پانی وغیرہ کو زبان سے حرکت دے  
 خواہ تھوڑی یا بہت۔ یہاں دو باتیں ہیں اول کتے کے جھوٹے کی نجاست۔ دوم ذلوع سے تین مرتبہ دھونا۔ پس  
 اصحاب خفیہ میں اختلاف ہے کہ کتا نجس العین ہے یا نہیں اور اصح یہ کہ وہ نجس العین نہیں ہے البدائع۔ روایات میں سے  
 میرے نزدیک صحیح یہ کہ صاحبین کے نزدیک کتا نجس العین ہے اور امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک نجس العین نہیں ہے۔ نقیہ  
 الابيضاح۔ مع۔ اور رہا تین مرتبہ دھونا تو امام مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا۔ لقولہ علیہ السلام نفیل الانار من ذلوعہ ثلثا۔  
 بدلیل حدیث کہ کتے کے منہ ڈالنے سے برتن میں مرتبہ دھویا جاوے۔ ف۔ یہ قول موقوف بسند صحیح ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے ماری  
 و طحاوی نے روایت کیا۔ بہت سی رح نے اقرض کیا کہ اس روایت میں مرتبہ تین مرتبہ من عبد الملک متفرد ہے۔ جواب یہ کہ عبد الملک سے  
 امام مسلم نے صحیح میں روایت کی اور امام احمد و ترمذی نے کہا کہ وہ حافظوں کی زینت ہے اور ترمذی رحمہ اللہ نے کہا کہ وہ ثقہ ہے اس پر سب  
 اتفاق ہے اور احمد بن عبد اللہ نے کہا کہ وہ حدیث میں ثقہ ثبت ہے۔ اس سے ثبوت ہوا کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے یہ فتویٰ دیا ہے  
 اور سات مرتبہ دھونے کی حدیث بھی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی تو ضرور ہوا کہ یا تو سات مرتبہ کا حکم نسخ ہو یا سات مرتبہ  
 میں سے تین مرتبہ ہو کہ ہیں اور باقی بطریق استحباب ہیں اور یہی زہری رحمہ اللہ نے فتویٰ دیا اور عطاء رحمہ اللہ نے سات یا پانچ یا تین مرتبہ  
 دھونے کا حکم کیا۔ رواہ عبد الرزاق۔ و لسانہ یطابق المارودن الانا و ظلمت الخس الانار فالما و اولی۔ اور کتے کی زبان  
 تو پانی سے مٹی جو نہ برتن سے توجب برتن نجس ہو گیا تو پانی بدرجہ اولیٰ نجس ہوا۔ ف۔ بلکہ برتن کی نجاست بوجہ پانی کے ہے

جس سے لعاب برتن تک پہنچا۔ وذا یفید الخاستہ والعدو فی الغسل۔ اور یہ دلیل مذکور تہجدی ہے کہ لعاب نجس ہے اور دھونے کی تعداد تین مرتبہ ہے۔ فت پس دونوں باتیں ثابت ہو گئیں لیکن واجب مرتبہ ایک مرتبہ ہے کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ سے اسناد صحیحہ یہ بھی روایت ہے کہ ایک مرتبہ دھویا جادے تو معلوم ہوا کہ تین مرتبہ موکہ وادفیٰ ہیں۔ وھو حجتہ علی البشافعی فی اشتراط السبع اور یہ حدیث امام شافعی پر حجت ہے سات مرتبہ کی شرط لگانے میں۔ فت بدلیل اسکے کہ جو حضرت ابو ہریرہؓ نے حضرت علیؓ سے روایت کی کہ جب برتن میں گناہ تھا دسے تو سات مرتبہ دھویا جادے اول وادفیٰ سے۔ اسکو صحیح ستہ کے مامون نے روایت کیا ہے۔ مامون ہی رحم نے کہا کہ اگر اسی حدیث پر عمل واجب ہوا اور نسخ نہ مانی جادے تو اس حدیث کی دوسری روایت میں ہے کہ چاہیے کہ سات مرتبہ دھویا جادے اور اٹھواں مرتبہ مٹی سے ہو۔ پس لازم آیا کہ سات مرتبہ سے پاک نہ ہو بلکہ اگر سات مرتبہ دھوئے کیونکہ زیادتی تو قبول ہونا ضرور ہے۔ حاصل آنکہ یہ حدیث نسخ ہے تو تین مرتبہ کی روایت حجت ہے۔ ولان فی تصحیح بولہ بطہر بالثلث فالیضیہ سورہ وھو دونہ اولی۔ اور یہ قیاس انہر حجت الہامی ہے کہ جس چیز کو کتنے کا پیشاب لگے وہ تین مرتبہ دھونے سے پاک ہوتی ہے تو جس چیز کو آٹھ جھوٹا لگ جادے حالانکہ وہ پیشاب سے کم ہے تو وہ بدرجہ اولیٰ تین مرتبہ سے پاک ہو جائیگی۔ والامر الوارد بالسبع محمول علی ابتداء الاسلام۔ اور حکم جو سات مرتبہ دھونے کا وارد ہے وہ ابتداء سے اسلام پر محمول ہے۔ فت یعنی ابتداء سے اسلام میں وادفیٰ الکلب سے سات مرتبہ دھونے کا حکم تھا پھر نسخ ہوا اور بات یہ ہے کہ احمد اسے اسلام میں حضرت علیؓ سے روایت کرتے ہیں کہ بارہ میں لوگوں پر سختی کر دی تھی تاکہ کتوں کے جمع کرنے سے باز رہیں پھر جب علت جاتی رہی تو حکم نسخ ہو گیا جیسے شراب کے برتنوں کا حکم بالاتفاق نسخ ہو گیا ہے۔ منع۔ شک سے اگر بانی سننا پھر ایک کتے نے اگر شکا چاٹا تو شک میں جو بانی ہے وہ پاک ہے اختلاصہ۔ المسئلہ وسور الخنزیر نجس لانه نجس البصیر علی مامون اور خنزیر یعنی سور کا جھوٹا نجس ہے کیونکہ سور تو نجس البصیر ہے جیسا کہ مذکور ہو چکا۔ المسئلہ وسور سباع البہائم نجس۔ اور بہائم دندون کا جھوٹا نجس ہے۔ خلافا للشافعی قیاساً فی الکلب والخنزیر۔ ماسوائے کتے وسور کے بانی دندون میں امام شافعی نے خلاف کیا ہے۔ لان لھما نجس ومنہ یولد اللعاب وھو المتعبر فی الباب۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ان دندوں کا گوشت نجس ہے اور اسی سے لعاب پیدا ہوتا ہے اور لعاب کی نہاست یا طہارت میں گوشت ہی کا اعتبار ہے۔ فت امام شافعی کے دلائل چند احادیث ہیں۔ از سبکہ ایسے تالاب کو بوجھا گیا جنہر کتے دندے وارد ہو کر پیے ہیں تو فرمایا کہ جو آنکے پیٹ میں گیا اٹھا کر اور جو باقی رہا وہ ہمارے لیے پاک ہے۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی وغیرہا۔ حالانکہ البصیر کتے کا بھی ذکر ہے جو انہر حجت ہے۔ دلیل دیگر یہ کہ دندہ کی کھال دباغت سے پاک ہوتی ہے تو مرت گوشت حرام ہے۔ اور ہمارے نزدیک باوجود صلاحیت فذار کے حرام ہونا دلیل نجاست ہے۔ المسئلہ وسور الہرۃ طاہرہ کر وہ۔ اور بلی کا جھوٹا پاک کر وہ ہے۔ فت یہ مکروہ بکرا بہت تنزیہی ہے اور یہی اصح و موافق آثار مردیہ ہے۔ منع۔ پھر طاہر کر وہ کا لفظ جامع منہر میں امام ابو حنیفہ رحم سے مروی ہے اور کتاب العلوۃ میں یوں ہے کہ دان و فناء بغیرہ کان احب الی۔ یعنی اگر سوائے بلی کے جھوٹے پانی کے دوسرے پانی سے وضو کرے تو مجھے زیادہ پسند ہے۔ وعن ابی یوسف انہ غیر کر وہ۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ بلی کا جھوٹا کر وہ بھی نہیں ہے۔ فت یہی امام شافعی رحم کا قول ہے۔ لان البصیر علی البصیر لھا الاناء فتشرب منہ فیتوضا ومنہ۔ کیونکہ حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ وہ اس میں سے پانی پی لیتی پھر اسی سے وضو فرماتے تھے۔ فت رواہ الدارقطنی وضعفہ۔ کیونکہ اسناد میں دافدی رحم میں بشیخ تقی الدین نے امام بن کما کہ ہمارے شیخ ابو الفتح الحافظ رحم نے اول کتاب السیر میں جن لوگوں نے دافدی کی تصحیف کی اور جنہوں نے توثیق کی سب کو جمع کیا اور ترجیح دی کہ دافدی نقہ ہیں اور جن لوگوں نے کلام کیا انکے جوابات دیے ہیں۔ ودارقطنی رحم نے حدیث عارثہ عن عمرو بن عائشہ رضی اللہ عنہما روایت کی

کہ میں در رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک برتن میں دھو کر کرتے حسین سے پہلے بیٹے پاتھا۔ دارقطنی رحم نے کہا کہ حارثہ راوی بن کعب  
مضانقہ نہیں ہو درواہ ابن خزیمہ قنادہ رحم نے سنا کہ حضرت صلعم فرماتے تھے کہ بی بی نجس نہیں یہ تمہارے گرد بھرے والوں یا بھرے  
والیوں سے ہے۔ یعنی جیسے گھر کے خدنگا رہتے ہیں۔ یہ حدیث ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ حسن  
صحیح ہے۔ منع۔ ولما قولہ علیہ السلام المرء سبع۔ اور امام ابو حنیفہ و امام محمد رحم کی دلیل یہ حدیث ہے کہ بی درندہ جانور ہے۔ و  
اس حدیث کو امام احمد و ابن ابی شیبہ و اسحق بن راہویہ و الدارقطنی و حاکم نے روایت کیا۔ حاکم نے حدیث کی تصحیح کی۔ پھر مراد بیان  
خلقت نہیں ہے بلکہ۔ المراد یہ بیان الحکم و دون الخلق و الصورۃ۔ مراد درندہ ہلانے سے اس کے حکم کا بیان ہے نہ خلقت و صورت  
کا۔ و نہ کہ خلقت و صورت تو ہر شخص کو آنکھوں دیکھے معلوم ہے۔ پس جب درندہ کا حکم ہوا تو سباع بہائم کے مانند اسکا جھوٹا  
نفس ہوتا۔ الا انہ سقطت النجاستۃ لخلع الطواف فبقیت الکراہۃ۔ مگر بات یہ ہے کہ بوجہ طواف ہونے کے نجاست ساکن  
ہو گئی تو کراہت باقی رہی۔ و مارواہ محمول علی ما قبل التحريم۔ اور جو حدیث امام ابو یوسف نے روایت کی یعنی بی کو برتن  
جھکا کر پانی پلا دینے کی حدیث تو وہ محمول ہے کہ بی حرام کرنے سے پہلے تھا۔ و لیکن ابو یوسف کہنے کے حرمت پہلے بھی پھر بیان  
کر دیا کہ منسوخ فرمایا حالانکہ یہی ادنیٰ ہے۔ ثم قبل کراہۃ لحمہ اللحم۔ پھر کہا گیا کہ کراہت بوجہ حرام ہونے گوشت کے ہے۔ و یعنی بی کا  
گوشت حرام ہونے کی جہت سے یہ کراہت ہر ادنیٰ قول طحاوی رحم ہے۔ و قبل لعدم تحایمہا النجاستۃ۔ اور کہا گیا کہ کراہت بوجہ  
اس کے کہ وہ نجاست سے پرہیز نہیں رکھتی ہے۔ و نہ قول کرخی رحم ہے۔ و نہ الشیر الی التفرغ۔ اور یہ قول یعنی کرخی رحم کا قول  
اشارہ کرتا ہے کہ کراہت تنزیہی ہے۔ و یہی اصح و موافق آثار ہے۔ منع۔ و الاول الی القرب من التحريم۔ اور یہاں قول  
طحاوی رحم کا اشارہ کرتا ہے تحريم سے قریب ہونے کو۔ و یعنی کراہت تحریمی ہے۔ م۔ ہند یہ میں ہے کہ حشرات البیت جیسے سانپ جو پا  
و بی آنکا جھوٹا کردہ بکراہت تنزیہی ہے یہی اصح ہے الخاتمہ۔ میں کہتا ہوں کہ ظاہر حشرات دو قسم ہیں بعض گھردن میں رہتی ہیں جیسے  
نیو لا و سانپ و چوہا وغیرہ اور بعض جھگڑوں میں ہیں اور حدیث انس رضی اللہ عنہ کی نسبت آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ انس یساع البیت  
سے ہر کسی چیز کو گندہ و نجس نہیں کرتی ہے۔ رواہ الطبرانی فی الصغیر۔ اور حضرت عائشہ رحم کی حدیث میں ہے کہ فرمایا یہ نجس نہیں یہ تو جیسے  
بعض گھردا لے آدمی رواہ ابن خزیمہ اور نیز حضرت ام المؤمنین عائشہ رحم نے پیاثرید سے جان سے بیٹے نے کھایا تھا اسی جگہ سے  
کھایا چنانچہ حدیث ابو داؤد وغیرہ میں ہے۔ بیان سے ظاہر ہوا کہ جو خلاصہ میں مذکور ہو وہی اصح ہے۔ اور کراہت کی روایت جو ربیع وغیرہ  
میں ہے ضعیف ہے۔ م۔ جیسے بی کا جھوٹا پاک کردہ ہے اسی طرح جھوٹا ایسے پرند جانور دن کا جھکا گوشت نہیں کھایا جاتا ہر پاک کردہ ہے بل  
استحسان کذا فی البسوط۔ مکررہ تنزیہی ہے۔ و لو اکلک الفارۃ ثم شرب علی فورہ الماء نجس الا اذا کلت ساعۃ  
یفسلہا فمما بلعہا بہا۔ اور اگر بی نے چوبہ کھایا پھر علی الفور پانی پیا تو وہ پانی نجس ہو گیا بالا جماع لیکن اگر وہ ایک ساعت ٹھہر گئی  
ہو تو نجس نہ ہو کیونکہ اسنے اپنا منہ اپنے لعاب سے دھو ڈالا۔ و یہی صحیح ہے کہانی (ظہیر یہ)۔ آب مطلق ہونے سے اگر آب کردہ  
سے دھو کر کیا تو کردہ ہے اور اگر آب مطلق نہ تو کردہ نہیں ہے الا اعتبار۔ اگر شراب پیکر نی الفور پانی میں منہ لگا یا تو بالا جماع نجس ہو گیا  
المجتبیٰ ع۔ و الاستثنا علی مذہب ابی حنیفہ حوالی یوسف۔ اور یہ استثنا جبکہ اپنے منہ کو اپنے لعاب سے دھو ڈالا ہے و نہ  
امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے مذہب پر ہے۔ و غیرہ میں اسی کی تصحیح دافع ہوئی ہے کیونکہ ان دونوں کے نزدیک سوا سے پانی کے  
دیگر مائعات مثل لعاب سے نجاست پاک ہوتی ہے۔ و لیستطاعت اعتبار الصب للضرورة۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ  
پاک ہونے کے واسطے پانی یا دوسری مائع چیز کا نجاست پر بہانا شرط ہے اور بیان بی کی طرف سے بہانا نہیں پایا گیا تو جواب دیا کہ  
بہانے کی شرط بیان بوجہ ضرورت کے ساقط ہے۔ المسئلہ۔ و سور الدجا جہ المخلاتہ کردہ۔ اور مرغی مخلاتہ کا جھوٹا کردہ ہے۔ و نہ  
کردہ تنزیہی بقول اصح۔ و مخلاتہ وہ مرغی کہ چھٹی ہوئی پلیدیوں میں پھرتی ہے مجمع الانہ۔ لانہا تخالط النجاستۃ۔ کیونکہ مخلاتہ مرغی

نجاست سے مخاطب ہونی یعنی تھمر جانی ہے۔ ولو كانت مجبوسۃ۔ اور اگر مرغی مجبوسہ ہو یعنی۔ بحيث لا یصل منقارہا الی ماتحت قدیمہا لایکرہ لوقوع الامن عن المخالطۃ۔ ایسے طور پر ہو کہ مرغی کی چونچ اُسکے پنچون کے نیچے تک نہ پہنچے تو اُس مجبوسہ مرغی کا جھوٹا کر دہ نہیں ہو کیونکہ نجاست تھمرنے سے امن ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ مجبوسہ دو قسم ہے ایک جو پنچرے یا ڈرہ میں قید ہو اور اُسکا دانہ پانی دہن ہو تو اُسکی چونچ خود اپنی گود میں پہنچتی ہے۔ پس اُسکا جھوٹا کر دہ ہے۔ اور دوسری قسم وہ مجبوسہ کہ قید ہے گردانہ پانی باہر ہے تو امام مصنف رحم نے اسی دوسری قسم کی طرف اشارہ کیا کہ اُسکی چونچ پنچون کے ماتحت نہ پہنچے۔ عنایہ عن ابن العمام رحم نے کہا کہ حق یہ ہے کہ مرغی اپنا گود نہیں کھاتی اور دانہ بھی دیکھ کر درمیان سے اٹھا لیتی ہے۔ انتہی دلی ہذا مجبوسہ کوئی قسم ہو اُسکا جھوٹا کر دہ نہیں جیسا کہ مبسوط شیخ الاسلام میں ہے۔ مع۔ م۔ اونٹ و گائے جلالتہ دیکری جلالہ یعنی جو نجاسات کھاتی ہیں اُنکا جھوٹا پانی بھی اصح قول میں کر دہ تخریبی ہے۔ و۔ و کذا سور سباع الطیر۔ اور اسی طرح پرندوں میں سے شکاری کا جھوٹا کر دہ ہے۔ ف۔ یعنی تخریبی بقول اصح۔ لانا انا کل المیتات۔ کیونکہ یہ شکاری پرندے مردار جانور کھاتے ہیں۔ فاشیہ الدجاجة المخالطۃ۔ تو مخالطہ مرغی کے مشابہ ہو گئے۔ ف۔ بشرطیکہ یہ دیکھا ہو کہ نوراً مردار کھا کر پانی میں ٹھو ڈالا۔ اور سباع الطیر جیسے شکرہ و باز و شاہین و عقاب اور انہیں میں وہ پرند بھی داخل ہیں جنکا گوشت نہیں کھایا جاتا اگرچہ وہ شکاری ہوں یعنی جیسے بوم و طیر۔ اور یہ جو مصنف رحم نے ذکر کیا استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ شکاری پرندوں کا جھوٹا ماتند و زندوں کے نجس ہوا و ملت جامعہ دونوں کے گوشت کی حرمت ہے اور وجہ استحسان وہ ہے جو مبسوط میں ذکر کیا کہ یہ پرند اپنی چونچ سے بدون زبان لگنے کے اپنے میں اور وہ جو قدر اُڑتی ہے بخلاف پرندوں کے کہ دے زبان لگاتے ہیں اور وہ لعاب سے تر ہے اور یہ بھی وجہ ہے کہ شکاری پرندے میں ضرورت و عموم لم یستحق ہر ایسے کہ دے ہو این اُڑتے مارتے ہیں۔ مع۔ وعن ابی یوسف انا اذا کانت مجبوسۃ یعلم صاحبہا انہ لا تقدر علی منقارہا لایکرہ لوقوع الامن عن المخالطۃ و استحس المشایخ ہذا الروایۃ۔ اور امام ابو یوسف رحم روایت ہے کہ یہ شکاری پرند اگر قید ہوں اُنکا پرداخت کرنے والا جاسا ہو کہ اُنکی چونچ پر کچھ نجاست نہیں ہے تو اُنکا جھوٹا کر دہ بھی نہیں ہے کیونکہ نجاست کی مخالطت سے امن ہے اور مشایخ نے اس روایت کو مستحسن رکھا ہے۔ ف۔ حاصل یہ ہوا کہ شکاری پرند یا وہ پرند جنکا گوشت نہیں کھایا جاتا جب اُنکی منقار پر نجاست معلوم ہو یا شکاری پرند نے مردار کھا کر نوراً پانی نہ پیسا ہو اُنکا جھوٹا کر دہ نہیں ہے۔ مع۔ اسی پر مشایخ نے قوی دیا۔ النہایہ ع۔ المسئلہ۔ و سور مایسکن البیوت کالحمیۃ و الفارۃ کر دہ اور جھوٹا اُن جانوروں کا جو گھروں میں رہتے ہیں جیسے سانپ و جوہا وغیرہ کر دہ ہے۔ ف۔ یعنی تخریبی کر دہ علی الاصح۔ یعنی جوہر حرمت کے پاک ہے۔ یہ اُسوقت کہ دوسرا پانی ہو ورنہ کر دہ بھی نہیں ہے۔ و۔ لان حرمتہ اللحم اوجبت نجاستہ السور۔ کیونکہ اُنکے گوشت کا حرام ہونا موجب ہے کہ اُنکا جھوٹا نجس ہو۔ الا انہ سقطت النجاستۃ لعلۃ الطواف۔ لیکن طواف کی وجہ سے یہ نجاست ساقط ہو گئی۔ ف۔ یعنی یہ جانور ہر وقت گھردن میں گرد پھرتے رہتے ہیں تو ایسے احتراز مند رہے ہیں اس علت سے نجاست ساقط کر دی گئی۔ بحقیقت اگر تائبہ۔ پس کراہت باقی رہی۔ ف۔ پھر اگر کما جاوے کہ ان جانوروں میں علت طواف کما ان معلوم ہوئی تو فرمایا۔ و التنبیہ علی العلۃ فی الہرۃ۔ اور اس علت پر تنبیہ کیا گیا بل کے مسئلہ میں۔ ف۔ یعنی حدیث میں بل کے نسبت لڑا کہ نجس نہیں ہے۔ فانما من الطوائف علیکم و الطوائف۔ تو معلوم ہوا کہ یہ علت موجب سقوط نجاست ہے اور ظاہر ہے کہ بل کی طرح ان جانوروں کے جوئے میں نجاست کا حکم ہونے میں بھی مرجع متحقق ہے۔ مع۔ المسئلہ و سور الحمار و البغل مشکوک فیہ۔ اور جھوٹا گدھے و خمر کا مشکوک ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ اخلاف ایسے گدھے میں ہے جو بالو ہو۔ و۔ اور اصح قول میں نہ وہ وہ میں کچھ فرق نہیں کمافی قاضیخان اور خمر سے وہ خمر مراد ہے جسکی مان گدھی ہو اور اگر اُسکی مان ٹھوڑی یا گائے ہو تو وہ پاک ہے جیسے جنگلی گدھا گائے سے جو خمر پیدا ہو پاک ہے۔ الکافی۔ حاصل مسئلہ یہ کہ بالو گدھا اور خمر گدھی کے پیٹ سے پیدا ہوا اُن دونوں کا

جو مشکوک ہے۔ قیل الشک فی طہارتہ لانہ لو کان ظاہر الکان طہوراً لم یقلب الغائب علی الماء۔ بیان دوقول میں ایک یہ کہ عاب کی طہارت میں شک ہے یعنی پاک ہے یا نہیں اسوجہ سے کہ اگر وہ پاک ہوتا تو جب پانی میں غلط ہو جاتا تو یہ پانی طہور یعنی پاک کرنے والا باقی رہتا جب تک پانی پر عاب غالب نہ ہوتا۔ فت۔ حالانکہ بدون غلبہ کے اس سے طہارت کرنا کافی نہیں ہے جیسا کہ آویگا تو معلوم ہوا کہ خود اسکے پاک ہونے میں شک ہے۔ وقیل الشک فی طہوریتہ لانہ لو وجد الماء لا یجب علیہ غسل بلاسہ۔ اور دوسرا قول یہ کہ عاب کے طور ہونے میں شک ہے یعنی خود تو عاب پاک ہے ولیکن شک اس میں ہے کہ پاک کرنے والا رکعتا ہے یا نہیں اسوجہ سے کہ اگر اس نے پانی پایا تو اس پر اپنا سر دھونا واجب نہیں۔ فت۔ یعنی پہلے تو گدھے کے جھوٹے سے سر مسح کیا تھا پھر آب مطلق پایا تو اس پر اپنا سر دھونا واجب نہیں ہے۔ اور اگر اس کی طہارت میں شک ہوتا تو سر دھونا واجب ہوتا۔ وکذا البینہ ظاہر۔ اور چون گدھی کا دودھ بھی پاک ہے۔ فت۔ کیا گیا کہ ظاہر الروایۃ میں نہیں ہے۔ المحیط۔ جب وہ کثیرہ فاحش ہو اور بھی صحیح ہے۔ التمر ناشی۔ مع۔ ولا یوکل ابداً وجعل وہ پاک ہے مگر کس یا نہ جائیگا۔ فت۔ یعنی اسکا کھانا منوع ہے نواہ نہا ہو یا کسی چیز میں ملا کر ہو۔ وعرقہ لا یمنع جواز الصلوۃ وان فحش فکذا سورہ وجہ الاصح ویروی نص عن محمد علی طہارتہ۔ اور گدھے کا پسینا پاک ہے اگر کپڑے میں لگ جاوے تو جواز نماز کو مانع نہیں ہوتا اگرچہ کثرت سے ہو تو ایسی طرح اسکا جو مابھی پاک ہے مگر اسکے طور ہونے میں شک ہے اور یہی صحیح ہے اور امام محمد رحمہ سے اسکا پاک ظاہر ہوتا منصوص ہے۔ فت۔ ادبی صحیح ہے احتیض خان۔ اور جو رشاش اسی قول پر ہیں الکانی۔ عرق کے بارہ میں یہ حکم موافق روایات ظاہری کے صحیح ہے ولیکن دودھ کے حق میں متبرکتا یون میں نہیں ہونے کی روایت ہے یا اسکی نجاست و طہارت برابر ہونے کی اور روایتیں ہیں النہایہ۔ میں الاثمہم نے کہا کہ صحیح یہ کہ دودھ گدھی کا نجس نجاست غلیظہ ہے کیونکہ باہر جلع حرام ہے۔ تہ درسی ہم نے کہا کہ گدھی کا پسینا روایات مشورہ میں پاک ہے۔ المحیط۔ منع۔ وسبب الشک تعارض المادۃ فی اباحتہ و حرمتہ و اختلاف الصحاح فی نجاستہ و طہارتہ۔ اور گدھی کے جھوٹے میں شک کا سبب یہ کہ اسکے مباح ہونے و حرام ہونے میں دلائل متعارض ہیں یا یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسکے نجس و پاک ہونے میں اختلاف کیا ہے۔ وعن ابی حنیفہ رحمہ انہ نجس ترجیحاً للحرمة و النجاستہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے مروی ہے کہ گدھی کا جھوٹا نجس ہے کہ حرمت و نجاست کو ترجیح دی۔ و البعل من نسل الکمار فیکون بمنزلتہ۔ اور بخیر سچی گدھے کی نسل سے ہے تو بمنزلہ گدھے کے ہوا۔ فت۔ تعارض اولہ یعنی احادیث ہیں چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پاؤں گدھوں کے گوشت سے غزوہ خیبر کے روز منع فرمادیا اور گھوڑے کے گوشت میں اجازت دی۔ البخاری و مسلم و غیرہ۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑے و خچر و گدھے کے گوشت سے مانعت کر دی۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ وہ نجس ہے اور یوم خیبر کی بعض روایات میں ہے کہ ایک منادی کو حکم دیا جس نے پکار دیا کہ ہاتھ دینا اور تھادی جادین کہ وہ جس ہے۔ رواہ الطحاوی۔ اور اباحت کی دلیل پاؤں گدھے کے گوشت کی اجازت بعضوں کو قطع میں دی گئی کہ رواہ ابو داؤد۔ اور صحابہ بن میں سے حضرت ابن عمر رحمہ سے روایت ہے کہ گدھے کا جھوٹا نجس ہے اور ابن عباس سے اسکی طہارت مروی ہے۔ پھر واضح ہو کہ صواب یہ کہ بیان تردد انہیں کہ ضرورت جس سے نجاست ساقط ہوتی ہے موجود ہے یا نہیں کیونکہ گدھے و خچر و گھوڑوں کے دروازوں و صحن میں باندھے جاتے اور کوٹھن وغیرہ میں انکو پانی پلا جاتا ہے پس نظر بقدر مخالفت کے اسکے جھوٹے کی نجاست جو بقضائے حرام گوشت حسی ساقط ہو گئی تو اسکی طہارت کا حکم نواہ نہا اسکے جھوٹے سے نجاست کا حکم ہوا۔ مع۔ بالجو بیان جھوٹے کی ضرورت میں شک ہے اور رہا پسینے کی ضرورت سوجد ہونے میں کچھ شک نہیں ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکی پیٹھ گدھے پر ضرر نہ سوار ہوئے ہیں خلاصہ یہ ہوا کہ گدھے کا عرق کپڑے و بدن کے حق میں پاک ہے اور پانی میں پڑ جاوے تو اس سے وضو کرنے میں شک ہے بوجہ اسکے کہ ضرورت میں تردد ہے اور کپڑے و بدن سے نجاست دور کرنے میں چاہیے کہ پاک ہو علی بانی انفسہ و علی نباد دودھ موافق ظاہر الروایۃ کے نجس ہے اور یہی بخلاف جھوٹا عاب قیاس عرق کے ہے جس کپڑے کے حق میں پاک ہے اور



کثیر ادا ہونے اور وضو میں تردد و جرم نہ۔ فان لم یجد غیرہما تیوضا بہما و تمیم۔ پھر اگر متوضی نے سوائے گدھے کے جوئے یا بچہ کے جوئے پانی کے دوسرا پانی نہ پایا تو ان دونوں سے وضو کرے اور تمیم بھی کرے۔ ف۔ اور یہ جائز نہیں کہ وضو و تمیم میں سے صرف ایک ہی پر کفایت کرے۔ خزائنہ المفتیین۔ ویجوز اہما قدم۔ اور جائز ہے کہ وضو و تمیم میں سے جسکو چاہے قدم کرے۔ ف۔ اور جسکو چاہے موخر کرے۔ وقال زقر لایجوز الا ان یقدم الوضو لانه ما وجب الاستعمال فاشبه المار المطلق۔ اور نہ فرنے کا کہ سوائے اسکے نہیں جائز کہ وضو کو مقدم کرے اس واسطے کہ جھوٹا پانی گدھے کا جب واجب الاستعمال سمجھا تو وہ آب مطلق کے مشابہ ہو گیا۔ ولما ان المظهر احدہما فیفسد الجمع دون الترتیب۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس جھوٹے پانی سے وضو کرنا اور تمیم کرنا دونوں میں سے ایک چیز پاک کرنیوالی ہے یعنی دونوں میں سے ایک سے طہارت متحقق ہوگی تو فائدہ اسکا یہ کہ دونوں کو جمع کر دیا جاوے نہ آنکہ ترتیب لازم ہو کہ وضو مثلاً مقدم کیا جاوے۔ ف۔ مگر افضل ہمارے نزدیک یہ کہ وضو کو مقدم کرے اور ایسے ہی غسل کو مقدم کرے الفتح والحر۔ اور نیت میں اختلاف ہے اور احوط یہ کہ گدھے کے جھوٹے سے وضو کرنے میں نیت کرے الفتح۔ اور اگر گدھے کا جھوٹا پانی دوسرے پاک پانی میں گر پڑا تو جب تک وہ غالب نہ ہو دوسرے پانی سے وضو کرنا رہا ہے جیسے آب متعل کا حکم ہے محیط السرخسی۔ اور نہجاست دھونا گدھے کے جھوٹے سے روا ہے یا نہیں تو اس میں دو قول ہیں۔ پھر اس سے وضو و تمیم کو جمع کرنا ایک تماز میں ہے اور ایک حالت میں شرط نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر گدھے کے جھوٹے سے وضو کر کے پھر تمیم کر کے پھر وضو کرے تو طہرادا ہو گئی اور یہ شرط نہیں کہ ایک ہی حالت میں وضو و تمیم جمع ہوں۔ الہادیہ ع۔ ف۔ اگر فقط تمیم کر کے ناز پڑی پھر گدھے کا پانی جھوٹا بہا یا تو اس پر واجب ہے کہ دوبارہ تمیم کر کے ناز پڑے کیونکہ احتمال تھا کہ وہ پاک ہو۔ د۔ اور اگر جھوٹے سے وضو و تمیم کیا پھر آب مطلق پایا یا وضو نہ کیا حتیٰ کہ وہ جاتا رہا تو دوبارہ تمیم کرے اور وضو اسکے جھوٹے سے دوبارہ واجب نہیں ہے۔ ع۔ المسک۔ دسور المکرس طاہر عندہما۔ اور گھوڑے یعنی اس جنس کا جھوٹا خواہ نرم ہو یا مادہ ہو صاحبین کے نزدیک پاک ہے۔ ف۔ یعنی پاک کرنے والا ہے لان لحمہ باکول۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک گھوڑے کا گوشت ماکول ہے یعنی کھایا جاتا ہے۔ ف۔ یہی شافعی و مہورائے کا قول ہے اور صاحبین میں حدیث سے بھی ثابت ہے لیکن ابو داؤد و نسائی کی روایت میں ممانعت بھی وارد ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ و کذا عندہ فی الصحیح۔ اور یون ہی امام اعظم رحمہ کے نزدیک بھی صحیح روایت میں گھوڑے کا جھوٹا پاک ہے۔ ف۔ اور امام رحمہ نے جو گھوڑے کا گوشت کمرہ کما تو بوجہ نہجاست نہیں۔ لان الکراۃ لاظهار مشرقہ۔ کیونکہ اسکے گوشت سے کراہت اسکی شرافت کے اظہار کے واسطے ہے۔ ف۔ جیسے آدمی میں ہے۔ جانتا چاہیے کہ پانی میں چھو بارے جگہ دے تاکہ شیرنی نکل آوے یہ بنید التمر ہے پس اگر چیل ہو اللہ جس سے کچھ شیرنی آگئی تو اس میں کچھ خلط نہیں کہ اس سے وضو جائز ہے اور اگر بقدر کثیر چھو بارے ڈالے کہ پانی گاڑھا ہو گیا مثل شیرہ کے تو بالاجماع اس سے وضو نہیں جائز ہے اور اگر بقدر ہون کہ اتنے شیرنی آگئی و لیکن پانی ہنوز رقیق موجود ہے تو اس میں خلط ہے اور مذہب صحیح میں اس سے وضو نہ کرے بلکہ تمیم کرے۔ امام مصنف نے اس مسئلہ میں توضیح کی۔ فان لم یجد الا بنید التمر قال یوضا بہ ولا یتیم۔ اگر متوضی نے کوئی پانی نہ پایا سوائے ایسے پانی کے جو بنید التمر ہے تو ابو حنیفہ رحمہ نے فرمایا کہ وضو ساکت نہیں بلکہ اس سے وضو کرے اور تمیم نہ کرے۔ ف۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا پہلا قول تھا۔ حدیث لیثہ البجن فان البشی علیہ السلام توضا بہ حین لم یجد الماء۔ بدیل حدیث لیثہ البجن کے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب پانی نہ پایا تو بنید التمر سے وضو کیا تھا۔ ف۔ ابو بکر الرازی رحمہ نے احکام القرآن میں کہا کہ یہی روایت امام سے مشہور ہے۔ فاضلخانہ نے کہا کہ یہی پہلا قول ہے۔ نوح بن ابی مریم ہامد بن عمرو اور حسن بن زیاد رحمہ نے روایت کی کہ امام رحمہ نے کہا کہ تمیم کرے اور اس سے وضو نہ کرے اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد وغیرہم کا ہے۔ وقال ابو یوسف یتیم ولا یتوضا بہ و ہوزاۃ عن ابی حنیفہ۔ اور امام ابو یوسف نے کہا کہ تمیم کرے اور اس سے وضو نہ کرے اور یہی ایک روایت امام اعظم رحمہ سے ہے۔ ف۔ فاضلخانہ رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور یہی امام رحمہ کا



آخر قول ہر اول قول سے انھوں نے رجوع کر لیا۔ وہ قال الشافعی علی ما یثبہ التیمم لانما اتوی او ہو مسوخ بہا لانما مدنیۃ  
ولیلۃ الجن کانت بکتہ۔ اور ہی قول شافعی رحمہ کا ہر آیت تمیم پر عمل کرنے کی جہت سے کیونکہ آیت زیادہ قوی ہے یا حدیث مذکور اس  
آیت تمیم سے مسوخ ہے کیونکہ آیت توبید ہجرت کے مدینہ میں نازل ہوئی اور لیلۃ الجن حسین حدیث ہے وہ کہ میں دافع ہوئی تھی۔ وقال  
محمد رحمہ تو ضاویہ و تیمم۔ اور امام محمد بن الحسن رحمہ نے کہا کہ بنید التمر سے وضو کر لے اور تیمم بھی کر لے۔ لان فی الحدیث اضطراب  
کیونکہ حدیث میں تو اضطراب ہے۔ ف۔ تو اس سے اطمینان نہیں ہوتا کہ بنید التمر سے وضو جائز ہے۔ و فی التاریخ جواز۔ اور تاریخ  
میں جہالت ہے۔ ف۔ تو معلوم نہیں ہوتا کہ آیت مقدم ہے یا حدیث لیلۃ الجن مقدم ہے تو مسوخ ہونے پر بھی اطمینان ہوا پس زور دہا کہ اگر  
بنید مذکور سے وضو جائز ہو تو تیمم باطل و نازل نہ ہوگی۔ فوجب التجمع احتیاطاً۔ پس واجب ہوا کہ احتیاط کے واسطے وضو و تیمم دونوں  
جمع کرے۔ ف۔ و علی ہذا اگر ایک بات پر اکتفا کرے تو روانہ ہوگا۔ امام ابو یوسف نے نو آیت پر حدیث کو مقدم کیا۔ قلنا لیلۃ الجن  
کانت غیر واحدہ ظاہر و دعوی الفسخ۔ تو ہم اسکے جواب میں کہتے ہیں کہ لیلۃ الجن صرف ایک نہیں بلکہ زیادہ ہیں تو کیونکہ معلوم  
ہوا کہ بنید التمر کا وضو اسی لیلۃ الجن میں تھا جو کہ کہ میں دافع ہوئی پس جائز ہے کہ مدینہ میں بعد نزول تیمم کے جو تو مسوخ ہونے کا دعویٰ  
صحیح نہیں ہے۔ و الحدیث مشہور۔ اور حدیث مذکور بھی احادیث میں بکثرت مشہور ہے۔ علت بہ الصحابہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے عمل کیا ہے۔ ف۔  
اور ہی قول عکرمہ و انما فی حسن بن جسی و اسحاق کا ہر کہ بنید التمر سے وضو جائز ہے اور ابن قدامہ نے کہا کہ یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ  
و حسن بصری رحمہ سے مروی ہے۔ و بمثلہ زیاد علی الکتاب۔ اور ایسی مشہور حدیث سے کتاب قرآن پر زیادت کرنا جائز ہے۔ ف۔  
جواب کی دونوں باتوں پر اعتراض کیا گیا اول یہ کہ کتب حدیث میں لیلۃ الجن کا متعدد ہونا مذکور نہیں ہے۔ اور دوم یہ کہ حدیث مذکور  
کچھ مشہور نہیں بلکہ جماعت متاخرین نے اس میں کلام کیا حتیٰ کہ قریب ہے کہ صحیح نہ ہو تو اسی روایت کی تصحیح واجب ہوئی جس سے امام ابو یوسف  
کا قول موافق ہے۔ اور ایک جماعت متاخرین اسی پر گئے ہیں۔ ف۔ ابن ماجہ نے تو ابن عباس سے یہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم نے لیلۃ الجن کو ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے کہا کہ میرے پاس ہاتھی ہے عرض کیا کہ نہیں سوائے بنید التمر کے ایک برتن میں ہے فرمایا کہ چھو ہمارا  
پاکیزہ اور پانی طور پر میرے ہاتھ پر ڈال دے میں نے ایسا کیا تو آب نے وضو کیا۔ و رواہ الطحاوی الطبرانی و البزار و غیرہما۔ اور اسکی  
اسناد و متن میں کلام ہے۔ اصحیح سلم بن ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حلقہ کے پوچھا کہ لیلۃ الجن میں آپ لوگوں میں سے کوئی رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ نہیں اور مجھے آرزو تھی کہ میں آپ کے ساتھ ہوتا اور ہم نے آپ کو گم پایا تو  
گھائیوں و وادیوں میں تلاش کیا پس ہم نے نہایت بڑی طرح رات گزاری جب صبح ہوئی تو ہم نے دیکھا کہ آپ حراء کی جانب سے تشریف  
لائے ہیں الحدیث رواہ مسلم و ابوداؤد و الترمذی و غیرہم۔ شاید کہ لیلۃ الجن کے صبح کو جب ابن مسعود و غیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے ملاقات ہوئی  
اس وقت بنید التمر کا واقعہ ہو لیکن ابن عدی نے امام بخاری سے اور ابن ابی حاتم نے ابوزرعمہ سے بنید التمر والی حدیث کی تصنیف  
نقل کی کہ ابوزید راوی مہول ہے اور ہی ابن جہان نے کہا۔ لیکن شیخ عینی و ابن الہمام نے جوابات دیے و ابوزید کی توثیق ثابت کی  
مگر مترجم نے اس واسطے اس سے اعراض کیا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ سے رجوع کرنا ثبوت ہے تو تطویل فضول ہے۔ درمختار میں کہا کہ جب امام رحمہ  
ایک قول سے رجوع کیا تو اسکو لینا جائز نہیں ہے۔ یہ کلام بنید التمر سے وضو میں تھا۔ و اما الاغتسال بہ فقد قبل یجوز عندہ اعتباراً  
بالوضو۔ و بنید التمر سے غسل کرنا تو دو قول ہیں ایک یہ کہ امام رحمہ کے مذہب پر قیاس و وضو کے اس سے غسل جائز ہے۔ ف۔  
شرح مسوط میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ و کذا فی الکافی و القنابہ۔ ت۔ و قبل لا یجوز لہ فو قہ۔ اور قول دوم یہ کہ غسل نہیں جائز ہے کیونکہ حد  
جانب کا حدث وضو سے بڑھ کر ہے۔ ف۔ تو وضو پر غسل کا قیاس نہیں ہو سکتا ہے اور بنید میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ الفتح و التبيين۔ اور  
جامع صغیر حسامی میں ہے کہ یہی اصح ہے۔ التاثر خانیہ۔ اور معلوم ہو چکا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ و التیہد المتخلف فیہ ان یکون حلاً  
رقيقاً یسئل علی الاعضاء کالماء۔ واضح ہو کہ بنید حسین یہ اختلاف بیان ہوا ایسے ہے کہ شیعین رقیق ہو جو اعضا پر غسل پانی کے

ہتی ہو۔ و ما اشتد منها صار حراما لایجوز التوضی بہ۔ اور جو بند ایسی ہو کہ گاڑھی پڑگئی تو وہ حرام ہو گئی اس سے وضو نہیں جائز ہے۔ و بالتفاق نہیں جائز ہے شرح الطحاوی۔ وان غیرتہ النار۔ اور اگر بند کو آگ سے بغیر ہوا یعنی پکائی گئی اگرچہ اسی قدر کہ اس میں کچھ تغیر آجائے۔ فادام حلوا فهو علی الخلاف۔ پس جب تک شیرین ہو تو اس میں ویسا ہی اختلاف ہے جو مذکور ہوا۔ وان اشتد فعدا بالی ضیفہ یجوز التوضی بہ لانه یحل شرہ عندہ۔ اور اگر گاڑھی پڑگئی تو امام اعظم رحمہ کے نزدیک اس سے وضو کرنا جائز ہے کیونکہ امام رحمہ کے نزدیک اس کا پینا حلال ہے۔ وعند محمد رحمہ لا یوضا بہ لموتہ شرہ عندہ۔ اور امام محمد رحمہ کے نزدیک اس سے وضو نہیں جائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک اس کا پینا حرام ہے۔ و لیکن بند دزد میں ہے کہ اگر آگ سے اسکو کترودہ کاغذ یا لکڑی تو اس سے وضو نہیں جائز ہے خواہ وہ شیرین ہو یا تلخ ہو یا نشہ دار ہو۔ اور یہی اصح ہے البند یہی اصح ہے البند۔ اور یہی صحیح ہے قاضی کا مترجم کتابہ کہ پہلے معلوم ہوا کہ فتویٰ اسپر ہے کہ بند تر سے وضو کسی حال میں نہیں جائز ہے پس اختلاف مذکور میں سے عدم جواز کے قول پر فتویٰ ہے پس سوائے اسکے کسی قول کو لینا روا نہیں اگرچہ صحیح کہا گیا ہو۔ م۔ ولایجوز التوضی باسواہن لانتہم جریا علی قضیتہ القیاس۔ اور سوائے بند التمر کے باقی کسی بند سے وضو نہیں جائز ہے اور اسکو قیاس پر جاری رکھا گیا ہے۔ و لیکن بند تمر میں بھی قیاس عدم الجواز تھا لیکن حدیث مذکور سے جواز خلاف قیاس لیا گیا تھا اور باقی مانند بند کشمش و مونیر گیون و جو وغیرہ کے سب میں کوئی حدیث نہیں تو موافق قیاس کے جائز نہیں ہے۔ (مخرج) اگرچہ بند تمر سے جواز وضو کے قائل ہوں تو وضو بدون نیت کے جائز نہ ہو گا کیونکہ بند مانند تیمم کے پانی کا بدلہ ہر حقی کہ پانی جوتے ہوئے بند سے وضو نہیں جائز ہے اور اگر پانی نہ تھا حنی کہ بند سے وضو کیا بھر پانی پاتا تو وضو ٹوٹ گیا اسکو قدوسی نے اپنی شرح میں بارے احباب سے نقل کیا ہے۔ افصح۔ آب وضو کا بدلہ تیمم جب کہ پانی نہ پادے خواہ پانی نہ ہو یا اسکے استعمال کی قدرت نہ پادے چنانچہ ہذا

### باب التیمم

یہ باب تیمم کے احکام میں ہے۔ واضح ہو کہ اول میں وضو یعنی طہارت مغزی کو پھر غسل کو بیان کر کے ان کے پیچھے اسکے خلیفہ یعنی تیمم کو شروع کیا ہے۔ اور تیمم اسی امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے خصائص میں سے ہے اگلی کسی امت پر روا نہ تھا۔ کامر و ہا نہ ملک۔ اور حدیث میں منجملہ اپنے خصائص رسالت کے یہ بھی فرمایا کہ جلست لی الدفن سجدا وطورا۔ یعنی زمین میرے واسطے مسجد و طور کر دی گئی۔ م۔ تیمم کا شروع ہونا غزوہ مریض سے ہوا جبکہ حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رحمہ کا بارگاہ گیا اور حضرت قیام کر کے لوگوں کو اسکے دھندلنے کو بھیجا اور وقت نماز کا آگیا اور یہ منزل کسی پانی پر نہ تھی اور لوگوں کے پاس بھی پانی نہ تھا تو لوگوں کو شکایت پیش آئی پس حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اپنی صاحبزادی ام المومنین برہت سخی کی کونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و مسلمانوں کو ایسی جگہ روک دیا جہاں پانی نہیں ہے پس اللہ تعالیٰ نے آیت تیمم نازل فرمائی تو اسید بن حبیر نے کہا کہ اموال ابی بکر یہ کچھ پہلی برکت تمہاری نہیں ہے اور کہا کہ اے ام المومنین اللہ تعالیٰ آپ پر رحمت کا طہ فرمادے کہ جب کبھی آپ پر ایسا سانحہ پیش آیا جو آپ کو گران ہوا تو انجام کو اللہ تعالیٰ نے اس میں مسلمانوں کے حق میں فراخی و آسانی دیدی۔ اصل حدیث صحاح میں ہے۔ بھر حق یہ کہ تیمم شرعی نام ہے چہرہ و دونوں ہاتھوں کے مسح کا پاکیزہ زمین کے ساتھ بشرط نیت خاص کے۔ افصح اور اسی تعریف کو بحر و نہر نے لیا ہے اور یہی صحیح ہے۔ اور نیت خاص سے مراد یہ کہ نیت تقرب بہا اتفاق لیکن نماز کے تیمم میں بقول امام اعظم رحمہ کے نیت ایسے تقرب مقصود کی ہو جو بدون طہارت دست نہیں ہوئی اور بقول ابو یوسف رحمہ صرف تقرب مقصود شرط ہے اگرچہ وہ بدون طہارت صحیح ہو جیسے اسلام لانا۔ اور حاصل یہ کہ مطلق تیمم کے واسطے تو نیت تقرب شرط ہے اور بدون نیت کے تیمم نہ ہو گا حتیٰ کہ دوسرے کو تیمم سکھانا بھی ثواب کا کام ہے اس نیت سے تیمم ہو جائیگا جبکہ نیت تیمم ہو لیکن اس تیمم سے نماز نہیں جائز ہے بلکہ نماز کے تیمم میں امام ابو یوسف کے نزدیک تقرب ایسا ہو کہ وہ خود مقصود ہے نہ آنکہ وہ کسی عبادت میں شرط ہو

اور طہین رحم کے نزدیک بھی زیادہ ہے کہ تقریب مقصود بھی ایسا ہو کہ بدولت صبح نہیں ہوتا ہے۔ م۔ پھر واضح ہو کہ تعریف نیم میں ہنر  
 یہ کہ یون کما جاوے کہ پاکیزہ زمین پر ہاتھ مار کر چہرہ و دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا بشرط نیت خاص کے۔ اس سے یہ فائدہ ملے گا تو دنیا  
 بھی رکن قرار پاوے اور درختار میں کما کہ یہی صبح و احوط ہو لیکن تحقیق اسکے خلاف ہے چنانچہ فقہ رب اولیگا۔ م۔ پاکیزہ زمین کئے میں  
 دو فائزہ میں۔ فائدہ اول یہ کہ نجس زمین خارج ہو گئی اور چونکہ آیت میں صید طیب کی قید ہے تو اچھی پاکیزگی ضروری یعنی ہر درجہ سے  
 وہ پاکیزہ ہو پس اگر زمین بوجہ نجس پانے یا شیباب کے نجس ہو گئی پھر وہ دھوپ وغیرہ سے خشک ہو گئی تو بعض درجہ سے وہ پاک  
 ہو گئی حتیٰ کہ اسپر ناز جائز ہو لیکن ہر طرح پاک نہیں ہو لہذا اسپر نیم نہیں جائز ہے درختار میں ذکر کیا کہ وہ بنزلہ آب مستعمل کے ہر خانہ  
 دوم یہ کہ زمین کی جنس جو خواہ خاک و غبار ہو یا نہ ہو حتیٰ کہ چکنے پتھر پر جائز ہے چنانچہ اولیگا۔ دنی الدرد وغیرہ۔ واضح ہو کہ نیم کے دوران  
 میں ایک تو دونوں ضرب و لیکن ترجمہ کے نزدیک یہ خلاف تحقیق ہے چنانچہ قولہ ایضاً مرنجان کے تحت میں اولیگا۔ م۔ اور دوم  
 استیعاب چہرہ و ہر دو دست و اوراق۔ اور چہرہ شریں میں ایک نیت۔ ۲۔ مسح کرنا۔ ۳۔ بین انگلیوں یا زیادہ سے ہونا۔ م۔ صید  
 ۵۔ اسکا پاک کنندہ ہونا۔ ۶۔ پانی نہ پانا خواہ اسطرح کہ درحقیقت پانی موجود نہیں اور خواہ اسطرح کہ پانی ہو لیکن بوجہ غفلت یا باری  
 و خوف مرض کے اسکو نصیب نہیں ہوا۔ اور میں کتاہوں کہ چونکہ مختار یہ کہ شرب باہر کیساں ہے لہذا جگہ کی خصوصیت شرط نہیں ہے م۔  
 اور این دیان رحم نے حالت اسلام ہونا بھی زیادہ کیا ہے۔ و۔ اور حیض و نفاس قطع ہونا اور چہرہ و ہاتھوں پر چربی وغیرہ کے  
 ہاتھ کوئی چیز مانع مسح ہونا بھی شرط ہے۔ ط۔ یہ شرط صحت نیم میں۔ م۔ اور نیم میں آٹھ باتیں سنت ہیں۔ اول و دونوں ہتھیلیوں کو  
 کی طرف سے مارنا۔ ۲۔ ہتھیلیوں کو مٹی پر رکھ کر آگے کی طرف کھینچنا۔ ۳۔ انگوٹھے ہوسے پیچھے کی طرف ہٹانا۔ اتر۔ م۔ انگوٹھا مارنا  
 ۵۔ انگلیوں کو کشادہ رکھ کر زمین پر مارنا جس سے غبار ہو تو انگلیوں کے پچ میں آ جاوے۔ ۶۔ اول میں بسم اللہ پڑھنا جیسے وضو  
 میں ہے۔ ۷۔ ترتیب کہ اول چہرہ پر پھر دائیں ہاتھ پھر بائیں ہاتھ پر مسح کرنا۔ ۸۔ ہر درجہ مسح کرنا اسطرح کہ اگر بجائے خاک کے پانی ہوتا  
 تو اتنی دیر میں پہلا عضو خشک نہ ہو جاتا۔ و۔ اب امام مصنف کے مسائل کا ترجمہ شروع کرتا ہوں۔ مسئلہ۔ اس بنا پر کہ درحقیقت  
 پانی نہ پاوے۔ و من لم یجد الماء۔ اور جس نے درحقیقت پانی نہ پایا۔ فت یعنی آب مطلق نہیں جس سے وجود جائز ہو ایسے  
 ناز کے لیے کہ قضاء میں اسکا خلیفہ موجود ہے برخلاف ناز عید و ناز جنازہ کے پس حاصل یکے جسے نہ پایا یا پانی جس سے وضو  
 جائز ہوتا ہے بقدر کہ جو اسکے وضو یا جنابت کو کافی ہو اور ایسی ناز کے واسطے وضو ہو جسکا خلیفہ یعنی قضاء موجود ہے۔ و ہوا  
 مسافر و خارج المصر۔ حالانکہ یہ شخص مسافر ہے یا شہر سے باہر ہے اگرچہ مسافر نہیں۔ بینہ و بین المصر بل ادا اکثر۔ اسکے اور شہر  
 کے درمیان ایک میل یا زیادہ فاصلہ ہے۔ نیم بالصدید۔ تو ایسے شخص کو جائز ہے کہ صید سے نیم کرے۔ لقولہ تعالیٰ ظلم تعذبا  
 ھیموا صید اطیبا۔ اسکے واسطے دو دلیل ہیں اول قولہ تعالیٰ یعنی پھر تم نے پانی نہ پایا تو نیم کرو صید طیب کو۔ و قولہ  
 علیہ السلام الشراب طہور المسلم ولو انی عشر حجج مالم یجد الماء۔ اور دلیل دوم قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی زمین  
 مسلمان کا طور ہے اگرچہ دس سال تک جو جب تک پانی نہ پاوے۔ فت حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ سفر کر کے  
 اپنے اہل کے بیان جاتے اور انکو جنابت پہنچتی تو آنحون نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر دی پس آپ کے ارشاد فرمایا کہ صید  
 و طیب وضو المسلم وان لم یجد الماء عشر سنین فاذا وجدہ طیبہ شربہ۔ یعنی پاکیزہ زمین مسلمان کا وضو ہے اگرچہ وہ دس سال تک  
 پانی نہ پاوے پھر جب پانی پاوے تو اپنے ظاہری بدن پر پونچاوے۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی و نسائی نے روایت کیا  
 اور ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہے۔ و رواہ الحاکم و ابن حبان و ابن زرارہ و الطبرانی۔ حدیث میں دلیل ہے کہ نیم خلیفہ مطلق ہے جب تک  
 پانی نہ ہو برابر باقی رہے گا اور خلیفہ ضروری نہیں کہ صرف ناز کے وقت میں اسکے ادا کر کے تک رہے جیسا کہ قول شافعی و ظاہر  
 مذہب مالک ہے۔ م۔ بھارت و حدیث میں یہ کہ پانی نہ پاوے اور مسئلہ میں ایک میل دور ہونا اس معنی میں لیا کہ اسنے پانی

یعنی پانچ حال تک ایک میل کے بعد پانی موجود ہو تو اس وجہ سے کہ پانی کی خود ذات نہ موجود ہونے پر تیم نہیں بلکہ اس شخص کے نہ پانے پر  
 ہر اور حج شرعاً منع ہو تو مدار اسکا عام لحاظ سے حج و عمرہ ہونے پر ہر اور اسکی تقدیر میں اختلاف واقع ہوا بعض نے دو میل اعتبار  
 کیے اور بعض نے کہا کہ پانی پیچھے ہو یا کسی اور جانب ہو سوائے سامنے کے تو ایک میل اور اگر سامنے ہو تو دو میل معتبر ہیں اور بعض نے  
 کہا کہ استدر دور ہو کہ اسکے چلانے پر پانی واسلے آواز سنیں غرضیکہ اقوال ہیں۔ وائیل ہوا مختار فی المقدار لاندہ یحقق  
 الحج بدخول المصر۔ اور امام مصنف رحم نے کہا کہ ایک میل دور ہونا ہی قول مقدار کے حق میں مختار ہے کیونکہ شریعت سے ایک میل  
 باہر ہونے میں اسکو شہر جانے میں حج واجب ہوگا۔ وفت۔ اور تیم کا مشروع ہونا اسی جہت سے ہے کہ تکلف و حج دور ہو مخصوص  
 کمزور و بیمار و دل پر زیادہ حج ہے۔ وفت۔ و الماء معدوم حقیقہ۔ اور بانی تو در حقیقت معدوم ہے۔ وفت۔ یعنی جان یہ شخص اگر  
 وہاں تو در حقیقت پانی موجود نہیں ہے اگرچہ ایک میل سے کم پر موجود ہو لیکن ایک میل سے کم میں بوجہ عدم الحج کے گویا موجود  
 قرار دیا گیا کہ تیم نہیں جائز ہے۔ م۔ اور احتمال ہے کہ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ کہ آیت میں تو اطلاق ہے کوئی مسافت مقرر  
 نہیں ہے اور تم نے ایک میل کی قید لگائی اور یہ آیت کو اسے سے قید کرنا ٹھہرا۔ جواب یہ کہ آیت میں یہ خصوص ہے کہ پانی  
 در حقیقت معدوم ہو تو تیم جائز ہے لیکن بالا جماع ہم یہ جانتے ہیں کہ دروازے پر آدمی کے پاس پانی ہو اور گھر میں ہو تو اس سے  
 تیم کا جائز نہیں ہے حتیٰ کہ سو پچاس قدم تک ہونے سے تیم نہیں جائز ہو سکتا بلکہ استدر دور ہو کہ وہاں جانے میں حج واجب ہو تو  
 اس سے جو از تیم ہے اور اب در حقیقت پانی معدوم ہے اور اسکا اندازہ مختار یہ کہ ایک میل ہو پس اس حج کی قدر دوری میں  
 پانی در حقیقت معدوم ہو اسے۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر پانی استدر دور ہو کہ وہاں جا کر وضو کرے تو قافلہ  
 چلا جاوے اور نظر سے غائب ہو جاوے تو یہ مسافت دور ہے اور اسکے حق میں تیم جائز ہے اور یہ بہت خوب قول ہے کذا فی الذخیر  
 ن ع۔ اور زفر رحم کے نزدیک اگر نماز جاتی رہنے کا خوف ہو تو تیم جائز ہے اگرچہ پانی ایک میل سے کم دوری پر ہو۔ امام  
 نے اسکو مذکور دیا بقولہ۔ والمعتبر المسافہ دون خوف الفوت لان التفریط یاتی من قبلہ۔ اور محبر اس بارہ میں مسافت ہے  
 نہ خوف نماز جاتے رہنے کا بوجہ غلی وقت کے اسواسطے کہ استدر وقت تنگ کرنے کی تفسیر اسی شخص کی جانب سے پیدا ہوئی  
 ہے۔ وفت۔ کیونکہ اسنے طہارت کرنے میں اتنی دیر کر دی کہ یہ وقت آگیا۔ لہذا عند وزہو گاج۔ توجب پانی اس سے قریب  
 ہو تو وہ تیم کرنے میں عند وزہو گاج چنانچہ شیخ مبوط بن مہج ہے۔ ن۔ اگر کما جاوے کہ اصول الفقہ میں مقرر ہو چکا کہ ہمارے  
 نزدیک ادا سے نماز کے واسطے ضروری واجبی خطاب اسوقت متوجہ ہوتا ہے کہ جب آخر وقت ہو چکے تو پھر وہ کیونکہ عند وزہو  
 جواب یہ کہ آخر وقت سے مراد استدر وقت ہے کہ طہارت کے ساتھ اطمینان سے بانی وقت میں نماز تمام و کمال ادا کر لے کیونکہ  
 نماز بغیر طہارت کے شروع نہیں ہو سکتی ہے پس جب اسنے طہارت کرنے میں استدر دیر کی کہ طہارت کے ساتھ نماز نہیں ادا  
 کر سکتا تو اسی کی طرف سے تصور ہے تو عند وزہو گاج۔ یہ تو در حقیقت پانی نہ پانے کی صیغہ تھی اور پھر حکما پانی نہ پانے کا مسئلہ  
 بیان فرمایا بقولہ۔ ولو کان یجد الماء الا انه مریض نخاف ان استعمال الماء یشتد مرضہ تیمم۔ اور اگر اسنے پانی تو پایا لیکن وہ  
 بیمار ہے پس اسنے خوف کیا کہ اگر بانی استعمال کرے تو اسکا مرض اشتداد کر جائیگا تو وہ تیم کر لے۔ وفت۔ اور نسخہ فتح القدیر میں ہے  
 کہ اسکا مرض اشتداد کر جائیگا یا اسکے اچھے ہونے میں دیر ہوگی تو وہ تیم کرے۔ م۔ کیونکہ یہ پانی نہ پانے کے مثل ہے۔ لما ملونا۔ بدیل  
 اسکے جو ہم نے تلاوت کر دیا۔ وفت۔ یعنی قولہ تعالیٰ وان کنتم مرضی الا یہ جبکہ آخر میں قیوموا مسجد اطہا ہے۔ پس آیت میں بیمار  
 کے واسطے مریض عجازت ہے بھر مرض کی شدت خواہ بوجہ حرکت کرنے کے جو جیسے عرق المعنی یعنی نہرہ کے بیمار یا مہلک کو ہوتی  
 ہے اور خواہ پانی کے استعمال سے جو جیسے چیچک وغیرہ واسلے کو ہر دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے۔ منع وہ۔ ولان العزنی  
 زیادہ المرض فوق الضرر فی زیادہ من الماء۔ اور بدیل قیاس جلی کہ جسکی تقریر یہ ہے کہ مرض زیادہ ہو جانے کا ضرر بڑھتا ہے

دام کی زیادتی کے مترسے۔ وذلک یصح التیمم۔ حالانکہ دام زیادہ دینے پر پانی قتا ہو تو واجب نہیں بلکہ تیمم کرنا مباح ہے۔ فقہاء اور  
 تو مرض کی زیادتی کی صورت میں بدرجہ اولی تیمم مباح ہے۔ و اگر کہا جاوے کہ دام کی زیادتی تو طبعی متحقق ہے اور مرض کی زیادتی  
 کا خوف ہے تو قیاس کیونکر ہو گا جواب یہ کہ خوف یعنی یقین قرار دیا گیا ہے اور شرع میں اس کے نظائر کثرت ہیں۔ م۔ اور یہ خوف کئی  
 طرح بچانا جاتا ہے یا تو کچھ علامات سے گمان غالب ہو جاوے یا اس کا تجربہ ہو یا مسلمان طبیب حاذق جس کا نسق ظاہر نمودہ آگاہ کرے  
 کہ میرے مرض سے ضرر ہو چکا۔ شرح المفیتہ للعلی۔ واضح ہو کہ میل بھر جو دوری معبر ہے ایک تہائی فرسخ جس کے چار ہزار گز ہونے پر گز  
 (۲۴) انگشت کا اور ہر انگشت چھ جو بیس پیٹ لے ہوئے۔ ف۔ و۔ ع۔ یہی احوط ہے۔ م۔ پھر پانی کی دوری ایک میل جو تیمم مباح ہے  
 کے واسطے مختار ہے ہر ایک کے واسطے عام ہے خواہ مسافر ہو یا نہ ہو اور خواہ غمر سے باہر ہو یا شہر کے اندر ہو اور یہی صحیح ہے۔ کما فی التلکبیین  
 کیونکہ مدار پانی نہ ملنے پر اور اس میں سب یکساں ہیں۔ ف۔ ط۔ اگر اتنا پانی ہو کہ چاہے مرث وضو کرے اور چاہے مرث کٹرے یا بدلے  
 کی حقیقی نجاست دھوئے اور اسکے بدن یا کپڑے پر نجاست ہو بلا جملع اس سے نجاست حقیقی زائل کرے اور تیمم کرے لیکن اگر اسے  
 وضو کر کے نہیں کٹرے سے نماز پر جی تو نماز ہو گئی لیکن گنگار ہوا البھر عن الخانیہ۔ لیکن سراج میں ذکر کیا کہ نہیں جائز ہے تیمم کرنا وضو  
 پانی نہ ہونے کے شہر میں اور ایسے گاؤں میں جس کو اسکے رہنے والے سب یا اکثر چھوڑتے نہیں دن میں۔ اور سلمی رحم سے جو از تیمم بقول  
 ہے مگر صحیح عدم جواز ہے۔ پھر یہ اختلاف اس وقت کہ وضو نہ ہو اور وضو نہ ہونے سے پہلے بلا جملع تیمم نہیں جائز ہے۔ م۔ صحیح وہی ہے  
 کہ شہر میں بھی پانی نہ ہونے پر جواز ہے والہ اعلم۔ م۔ اور اگر مریض کو ایسا ضرر تو نہیں مگر اس کو خود قدرت نہیں اور ایسا شخص نہ پایا  
 جو اس کو وضو کر دے تو تیمم جائز ہے اور اگر اسکے پاس کوئی خادم ہو یا اس قدر دسترس کہ اجرائی پر مزدور کرے یا کوئی اور ایسا شخص  
 ہے کہ اگر اس سے مدد چاہے تو وہ مدد دیدے۔ تو ظاہر المذہب کے موافق اس کو تیمم روا نہیں کیونکہ اس کو قدرت حاصل ہے۔ البھر  
 من البھر۔ اس کو فتح القدر وغیرہ میں بھی ذکر کیا اور یہ بقول صاحبین رحم ہے اور امام رحم کے نزدیک تیمم جائز ہے اور یہی صحیح ہے چنانچہ  
 آویگا۔ م۔ اور شوہر جو رد شکوہ میں کسی پر دوسرے کا وضو کرنا واجب نہیں اور ملوک یعنی غلام و باندی میں واجب ہے البھر  
 من البھر۔ میں کہتا ہوں کہ یہ خدمت جو رو بہ راہ حکم واجب نہیں مگر براہ دیانت وجوب ہونا چاہیے چنانچہ فقہائے تصریح کی کہ عورت  
 پر کھانا پکانا و امعد خانہ داری براہ دیانت واجب ہیں قتال م۔ امام صنعت رحم نے فرمایا۔ ولا فرق بین ان لشد بالتحرك  
 او بالاستعمال۔ اور کچھ فرق ہیں کہ مریض کو وضو کرنے میں اشتداد مرض کا خوف خواہ اس طرح ہو کہ حبش سے مرض میں اشتداد ہو گا  
 یا اس طرح کہ پانی کے استعمال سے اشتداد ہو گا۔ ف۔ بہر حال تیمم جائز ہے۔ و اعتبار الشافعی خوف التلف و ہر مرد و بظاہر  
 النص۔ اور امام شافعی نے مریض کے واسطے جو از تیمم میں خوف تلف کا اعتبار کیا یعنی جان یا عضو تلف ہو یا بیمار ہو جاوے  
 تب جائز ہے اور یہ ظاہر نص سے رد ہے۔ ف۔ کیونکہ قولہ ان کتم مرضی الا یہ۔ میں مرث بیمار ہونا اعتبار کیا اور یہ قید نہیں کہ کسی  
 بیماری ہو کہ وضو سے جان یا عضو کا خوف ہو۔ ن۔ اگر کہا جاوے کہ بچہ کمان سے یہ قید لگاتے ہو کہ اشتداد مرض یا تاخیر  
 صحت کا خوف ہو حالانکہ آیت عام ہے جواب یہ کہ اول آیت میں فرمایا۔ ما یرید اللہ یجعل علیکم من حرج الخ۔ یعنی اللہ تعالیٰ تم پر حرج  
 ڈالنا نہیں چاہتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ جس صورت میں حرج و مشقت نہیں ہے حتیٰ کہ اشتداد مرض کا خوف نہیں ہے تو اس صورت کے  
 سوا بقی صورتوں میں جو از تیمم منصوص ہے۔ اور جس عالم نے یہ ادراک نہیں کیا اسے ہر مرض میں جو از تیمم قرار دیا چنانچہ داود  
 ظاہر ہی نے ایسی صورت میں بھی کہ استعمال سے ضرر ہو جو از تیمم کہا ہے جیسے ہر دوسرے وغیرہ۔ اور حق یہ ہے کہ مدار حرج پر جس اگر کوئی  
 کمزور آدمی وضو سے درد میں شدت جانتے یا نہ دیکھ کر بوجہ سردی کے ہو یا وضو سے اس کا زوال و یر میں جاتے تو اس کو تیمم جائز  
 ہے اور فرق ظاہر یہ کہ ساتھ ہوں ہوا کہ دے مرض کو مہج جانتے ہیں اور ہم مرض مع حرج کو نافع ہم۔ پھر امام شافعی رحم کا یہ قول جو  
 مذکور ہوا ہے یعنی رحم نے لکھا کہ یہ قول جدید ہے اور غیر صحیح و غیر مشہور ہے اور قول قدیم اٹکا ہمارے موافق ہے اور شرح الوخیر میں ہے کہ یہی



عامہ اصحاب کا قول اور یہی قول ابو حنیفہ و مالک کا ہے اور علیہ میں ہے کہ یہی اصح ہے۔ چاروی میں ہے کہ اصح قول جواز یہی جمہور کا قول ہے۔ مع میں ظاہر ہے کہ اس مسئلہ میں قول امام اعظم و امام مالک و امام شافعی واحد ہے اور امام احمد رحمہ اللہ سے البتہ روایت منع آئی ہے لیکن اصح ان کے مذہب میں بھی جواز ہے۔ واسرا علم۔ یہ سب تو مرض موجود ہونے کی صورت ہے۔ مسئلہ۔ ولو خاف الجنب ان اغسل ان یتقلہ البرد او یرضہ یم بالصد۔ اور اگر جنب نے بر تقدیر یکہ غسل کرے۔ یہ خوف کیا کہ سردی اسکو ہلاک کر دیگی یا بیمار کر دیگی تو پاک زمین سے تیمم کرے۔ وقت مخصوص بزمستانی ملکون میں بالخصوص سردی کے موسم میں یہ خوف بہت ظاہر ہے۔ یہ صورت مرض لاحق ہونے کی ہے جیسے اول صورت مرض موجود کے بڑھ جانے و تکلیف دینے کی تھی۔ اور اصل سوال بیان چار صورتوں میں ہوتا ہے جیسا کہ محل اور پندرہ مہا یعنی شہر کے باہر یا شہر کے اندر اور استعمال غسل میں یا دھوڑ میں پس اس مسئلہ میں جنب کی قید لگائی اور یہ بیان نہ تھا کہ کمان ہو تو امام معصفت نے فرمایا۔ سو نہا اذا کان خارج المصر لما یجنا۔ اور یہ حکم اسوقت ہے کہ جب جنب مذکور شہر سے باہر ہو جو وہ اسکے جوہنے بیان کر دیا۔ وقت یعنی قولہ لا یتعدہ الحج بدخول المصر یعنی اسوجہ سے تیمم مباح ہے کہ اسکو شہر میں جانے میں حج لاحق ہوگا۔ کذا قال یعنی رحمہ اللہ میرے نزدیک بیان یہ ہے کہ مرض کا لاحق حج ہے اور وہ زیادت ثمن سے زیادہ جو بیع تیمم پر تو یہ خوف قتل و لاحق مرض بدرجہ اولیٰ مبیح ہے۔ اور یہ معلوم ہو چکا کہ اس میں غلبہ ظن قائم مقام حقیقت ہے فالتم۔ باجملہ خوف قتل یا مرض بر تقدیر غسل کے جنب کو اگر شہر کے باہر لاحق ہو تو بالاتفاق تیمم مباح ہے۔ ولو کان فی المصر فکذلک عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ خلاف لہما۔ اور جنب کو اگر شہر میں ہونے کی صورت میں یہ خوف لاحق ہو تو بھی امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک یہی حکم یعنی اسکو تیمم جائز ہے برخلاف قول صاحبین کے۔ ہما یقولان ان یتحقق ندہ الحاکمہ ماور فی المصر فلا یعتبر۔ صاحبین کہتے ہیں کہ شہر میں ایسی حالت کا متحقق ہونا نادر ہے تو اسکا اعتبار نہ ہوگا۔ وقت۔ گو یا مقصود یہ کہ شہر میں حمام گرم یا آب گرم یا حفاظت سردی مکن ہے تو لاحق مرض کا خوف غیر معتبر ہے حتیٰ کہ عوام تیمم کا جواز پا کر اسی پر انکفار لینگے جیسے صحیح بخاری میں حضرت ابن مسعود سے یہ حدیث مروی ہے کہ اگر اجازت دیجادے تو حمام تھوڑی سردی میں اسکو جیلہ کرینگے لیکن حق یہ کہ لوگوں کے حالات بہت متغیر و مختلف ہیں حتیٰ کہ بہت غریب یا ناداروں کو ردی ہی میر آنے میں مشکل ہے تو حفاظت اسکے حق میں معدوم ہے۔ ولہ ان العجز ثابت حقیقتہ فلا بد من اعتبارہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ایسے جب خائف کے حق میں غسل کرنے سے عاجزی و حقیقت ثابت ہے تو اسکا اعتبار کرنا ضرور ہے۔ وقت۔ اور نادر واقعہ اگر مخصوص میں داخل ہو تو خالی اسے سے اسکو خارج کرنا جائز نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ نادر الواقع تو بعض ملکون و بعض شخصوں کے لحاظ سے البتہ مسلم ہے ورنہ مفلس مسلمان و سر ملکون کے خصوصاً اکثر اس واقعہ میں مبتلا ہوتے ہیں اور قاضیخان نے کہا کہ اسکو بالا جماع تیمم جائز ہے کمانی الیٰ یعنی ہم۔ اور یہ اختلاف اس صورت میں کہ حمام میں داخل ہونے کی قدرت نہ پائی اور اگر پائی تو اسکو بالا جماع تیمم روا نہیں ہے اور اگر پائی گرم کرنے کی وجہ پائی تو بھی نہیں جائز ہے۔ اسراج۔ ولیکن مدار اسکا حج پر ہے حتیٰ کہ اگر حمام میں یا گرم پانی سے بھی خوف ہو تو تیمم جائز ہے و احیدر فتویٰ ہوگا۔ م۔ واضح ہو کہ باقی رہیں دو صورتیں ایک یہ کہ خارج شہر مسافر کو وضو دین خوف مرض ہو اور دوم یہ کہ اندر شہر کے وضو میں خوف مرض ہو۔ تو کافی میں ہے کہ اگر محدث کو وضو کرنے میں یہ خوف ہو کہ سردی سے ہلاک یا بیمار ہو جائیگا تو اسکو تیمم جائز ہے اور اسی کو اسرار میں مختار کہا ہے لیکن اصح یہ کہ وہ بالا جماع نہیں جائز ہے الشرح اور صحیح یہ کہ اسکو تیمم جائز نہیں ہے۔ التمام و قاضیخان۔ یہ حکم شاید اس بنا پر کہ وضو میں ایسا خوف معتبر نہیں ہے کیونکہ عادت سے معلوم ہوا کہ وضو کرنے سے ایسا نہیں ہوتا ہے۔ افصح۔ اور حق یہ کہ اگر ایسا خوف معلوم ہو اور متحقق ہو تو اسی کو یا جائیگا جو کافی و اسرار میں ہے۔ م۔ فروع اگر مریض کو یہ قدرت نہیں کہ قبل کی طرف خود متوجہ ہو جاوے یا اسکے بچھونے پر نہاست ہے جس سے ہٹ جائیگی قدرت نہیں اور اسنے ایسے شخص کو یا جواز اسکو قبلہ رخ کر دے یا نہاست سے ہٹا دے تو امام رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر واجب نہیں ہے



افتح روح یعنی صاحبین کے نزدیک واجب ہے۔ میں کتابوں کو بخار دے دو جو بخار الہی میں اشارہ کیا کہ ملوک پر خدمت واجب ہے۔  
 سوائے ملوک کے جو کوئی ہوندا ہے یہ اختلاف ہونا چاہیے۔ م۔ دلی ہا اندھے نے اگر ایسے شخص کو پایا جو اسکو جمعہ میں لیا دے  
 باج کو لیا دے تو امام رحمہ کے نزدیک اسپر جمعہ واجب نہ ہو جائیگا۔ نع۔ اور اصل یہ ہے کہ امام رحمہ کے نزدیک آدمی دوسرے کی قدرت سے  
 قادر نہیں ہوتا کیونکہ وہ جب ہی قادر ہوتا ہے کہ ایسی حالت ہو کہ جب چاہے وہ فعل کر سکے اور یہ دوسرے کی قدرت سے نہیں ہو سکتا  
 اسی واسطے ہم نے کہا کہ اگر بیٹے نے اپنا مال رعایت اپنے باپ کے لیے بندل کیا تو باپ پر حج گزارا واجب نہ ہو جائیگا۔ یون ہی جیسے کلاہ  
 لازم آیا اور وہ مجلس پر اسکو کسی نے مال اپنا بندل کیا تو اسپر وجوب نہ ہو گا اور صاحبین رحمہ کے نزدیک دوسرے کی قدرت واسطے یہ  
 شخص بجز اپنے آپ کے قادر ہوتا ہے جبکہ وہ اعانت کرے اور صدر شہید حسام الدین نے صاحبین رحمہ کا قول اختیار کیا۔ افتح۔ پوشیدہ  
 نہیں کہ غیر کی اعانت واسطے صرف اسقدر ہوا کہ آدمی سے وہ فعل ادا ہو سکتا ہے حتیٰ کہ اگر غیر کی اعانت سے ادا کیا تو ادا ہو جائیگا۔ لیکن  
 یہ امر کہ آدمی خود قادر ہو گیا تو یہ بالکل بعید ہے پس حق تو یہی ہے کہ جو امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے وہ اصل تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور اگر ایک شخص خود  
 لازم میں قیام کرنے سے عاجز ہوا اور وہ ان کوئی موجود ہے جو اسکو اعانت کر سکتا ہے کہ کھڑا ہو کر ناز پڑھے تو باہ اتفاق وہ شخص بیٹھے ناز پڑھے  
 اور یون ہی اپنا حج پیرون سے معذور اگر ایسے شخص کو پاد سے جو اسکو لا کر یا سوار کر کے پہنچا دیا تو بالاجماع اسپر جماعت و جمعہ واجب  
 واجب نہیں ہے اور بعض نے کہا کہ اس میں بھی اختلاف ہے۔ نع۔ اور پوشیدہ نہیں کہ ہم شروع واسطے دفعہ پہلے کے ہے پس اگر غیر کی اعانت سے  
 وجوب ہو جاوے تو حج ظاہر ہے پس اصح بیان قول امام رحمہ ہے ہذا یعنی رحمہ نے ذکر کیا کہ اگر اس کے پاس کوئی ایسا شخص ہو جو پانی پتھال  
 کرنے میں اسکا معین ہو تو صاحبین کے نزدیک اسکو تیمم جائز نہیں۔ لیکن امام رحمہ کے قول پر اسکو تیمم جائز ہے۔ اور اگر معین وہ دھار اسکا  
 ملوک ہو تو شائع رحمہ نے امام رحمہ کے قول پر اختلاف کیا ہے۔ نع۔ بخار یہ کہ ملوک پر خدمت واجب ہے اور وہ خدمت وہ کہ آخرت کے کام  
 میں جو تو اسکو تیمم روا نہیں ہے۔ م۔ کیا گیا کہ اگر مد کرنے والا بغیر عزم ہو تو باہ اتفاق تیمم جائز نہیں ہے۔ نع۔ میں کتابوں کو بخار دے کیا کہ یہ  
 قول ضعیف ہے اسکی وجہ یہ کہ امام رحمہ کے نزدیک جائز ہے۔ م۔ اور اگر مد کرنے والا اجرت پر ملے تو امام رحمہ کے نزدیک تیمم جائز ہے خواہ وہ  
 مزدوری یا طیل مانگے یا کثیر مانگے اور صاحبین نے کہا کہ جو تسائی دم تک ہو تو تیمم کرے۔ نع۔ پہلے گھنٹا کہ درخشاں میں بخار الہی سے لیا گیا ہو  
 تک جبکہ دے سکتا ہو تو تیمم نہ کرے۔ لیکن یہ سب باختیار قول صاحبین رحمہ ہے پس احتیاط کے واسطے یہی پر فتویٰ دیا جاوے۔ لیکن  
 اصح قول امام رحمہ ہے جیسا کہ معلوم ہو امام مسافر و خارج شرب کے پاس پانی نہیں ہے اسکو اپنی منکوحہ و جو رہبانندی سے دلی جائز ہے اور  
 قاضی طہار ایسی پرہیز ہے۔ اگر کسی کے پاس مال ہو مگر پاس موجود ہو تو پانی گرم کر کے واسطے ادا خارجہ سے ورنہ نہیں۔ د۔ اور  
 تیمم کرے بخون و زردہ یا دشمن خواہ خوف جان ہو یا مال ہو۔ القابہ۔ بخون و زردہ یا دشمن پانی لینے میں سانپ یا آگ کا خوف ہو یا جبین۔  
 یا وہ ان چور و زہری یا موزی ظالم ہو یا قبیض۔ یا وحدت کو مرد فاسق سے ڈر ہو یا بھر و البحر۔ اور تمت میں ہے کہ خوف و رعیت و طمانت  
 ضائع ہونے کا ہو یا قرض خواہ کے گرفتار کرنے کا جسکو ادا کرنے کی قدرت نہیں ہے از ابدی و القایہ۔ یا پیاس کا خوف اپنی جان پر یا  
 اپنے غلطہ میں سے کسی پر خواہ غلیظ ہو یا نہ ہو یا اپنے جانور پر اگرچہ گستاخو خواہ فی الحال پیاس کا خوف ہو یا مالی اسحال میں ہو۔ اسراج  
 و لکھی چاہیہ میں جب تیمم کرے کہ حضور کا وجود کسی برتن میں رکھنا ممکن نہ ہو ورنہ جانور کا وجود نہ ہو یا کہ جو پاک ہے چاہا جائز ہے۔  
 کہ صرح۔ ابن کمال پاشا۔ ادیون ہی جب آگوندہ ہونے کے واسطے ضرورت ہو نہ شوبہ کے لیے تو بھی تیمم جائز ہے سراج۔ ادیون ہی  
 جب حقیقی نہاست دور کرنے کی ضرورت ہو جیسا کہ گذرا من ابھر۔ پھر جس صورت میں کہ بندہ کی طرف سے خوف ہو کہ تیمم سے نجات  
 چرچہ ہی ہے اعادہ کرے بعد و حضور کرنے کے ورنہ اعادہ نہیں کیونکہ غدر سادہ ہے۔ د۔ اگر بدن پر چمک یا زخم ہو تو نجاست سے غسل  
 کرنے میں اگر مساحت بدن کا اور اکثر شمار اعضاے و ضرر کا اختیار ہے یعنی جبکہ مرض کی شدت کا خوف ہو تو اکثر تندرست کو وضو  
 درج پر پیشتر چمک لیکن جو نہ جبر یا پستی پر مسیح کرے اور غسل و تیمم دونوں جمع نہ کرے اور اگر صرف نصف بدن تندرست ہو تو



و ضربہ طبعیہ - بدلیل قول علیہ السلام تم دو ضرب ہیں ایک ضرب واسطے چہرہ کے یعنی چہرہ پر مس کرنے کے اور ایک ضرب بواسطہ  
دو دونوں ہاتھوں کے - ف - اس فقرے سے دارقطنی و حاکم نے حدیث میں غرض سے مرفوع روایت کی اور حاکم نے بعد روایت کے  
سکوت کیا اور کما کہ میں نہیں جانتا کہ سوائے علی بن خبیان کے اسکو کسی نے مرفوع کیا ہو اور یہ راوی صدوق ہے اور یحییٰ بن سعید  
القطانی و شیم و غیرہ نے اسکو ابن عمر پر روایت کیا اور دارقطنی نے موقوف ہی کو صواب کہا ہے انتہی - اور ابن عدی نے ابن خبیان کی  
تفسیر نسائی و ابن مسین سے نقل کی - ف - مالک رحمہ نے نافع سے یہی موقوف روایت کیا اور ابن عدی نے بھی موقوف کو صواب  
کہا - اور علی بن خبیان کو ابو داؤد نے کہا کہ کچھ نہیں ہے اور ابی اسہلی و ابو عاتقہ نے کہا اور ابو زرہ نے کہا کہ وہی ہے - میں کہتا  
ہوں کہ حاکم نے اسکی توثیق کی - اور اس حدیث کے دو طریق دیگر ہیں جو اسکی تائید کرتے ہیں - مع - اور قوی روایت حدیث جابر  
ہے جو بروایت عثمان بن محمد الانصاری من حمی بن عمارہ من غزوہ بن ثابت عن ابی التمریز عن جابر رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ  
علیہ وسلم قال اتیم ضربتان ضربہ طوبی و ضربہ لذرارۃ من ابی التمریز - یعنی دو ضرب ہیں ایک ضرب واسطے چہرہ کے اور ایک ضرب  
واسطے دونوں ہاتھوں کے کنبیون تک ہے - حاکم نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے اور دارقطنی نے کہا کہ اسکے رجال سب ثقہ ہیں میں نے  
نے کہا کہ عثمان بن محمد میں کلام کیا گیا ہے - صاحب التبیح نے مذکور کیا کہ یہ کلام مقبول نہیں کیونکہ یہ یحییٰ بن جابر نے کلام کیا  
حالانکہ اس راوی سے ابو داؤد نے اور ابو بکر بن ابی عاصم نے روایت کی اور ابن ابی عاتقہ نے با حرج اسکو ذکر کیا - و  
ابن جبر نے قریب میں کہا کہ راوی مقبول ہے اور بیخ المرام میں اسکی سند کو حسن کہا ہے - م - اور حدیث جابر مع حضرت عمار  
سے روایت طبرانی حضرت ابوامامہ سے بلفظ کتاب اسکی مؤید ہیں اور آثار میں بہت ہیں اور طحاوی نے شعبی سے مرسل اور  
سے صحیح چار طرق سے موقوف روایت کیا ہے - مع - اور حدیث عمار بن یاسر جو صحیحین میں بطریق کثیرہ اور حدیث ابو موسیٰ اشعری بھی صحیح  
و سنن میں ہے اس میں ابنت ایک ہی ضرب چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے پہنچون تک کے لیے مذکور ہے اور شرح سفی السعاده میں شیخ دہلوی  
نے کہا کہ تیمم میں احادیث متعارض ہیں بعض میں ایک ضرب اور بعض میں دو ضرب اور بعض میں صرف ضرب مذکور ہے اور بعض میں پہنچون  
اور بعض میں کنبیون تک اور بعض میں صرف ہاتھ مذکور ہیں پھر دو ضرب اور کنبیون تک لینا سب کا جامع و احوط ہے - بیان اشکال  
از فرض کا ثبوت قطعی ہونا چاہیے اور بیان ممکن ہے اگر کہا جاوے کہ میں احادیث میں دونوں ہاتھ آیا وہ معراج ہیں کہ پہنچون تک  
نہیں جواب یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جو رکی سزا میں فرمایا - فاقطعوا ایديہما - یعنی جو مرد و مرد یا عورت جو دونوں کے ہاتھ کاٹو - حاکم نے کہا  
مراودہ پہنچے تک معروف و مجمع علیہ ہے - اور رد کیا گیا کہ دوسری احادیث میں کنبیون تک معراج ہے جیسا کہ حدیث جابر نے با سند حسن  
مذکور ہے - اسکا جواب یہ کہ امام مالک رحمہ نے کہا کہ پہنچون تک مفروض ہے اور کنبیون تک معمول ہے - ہم کہتے ہیں کہ بگو اسی قدر کلام  
ہے کہ فرض علی کنبیون تک ہے اور یہی مروی ہے - ہم حدیث فارم کو بھی اسی پر محمول کرتے ہیں کہ حضرت علی اسر علیہ وسلم نے فرمایا کہ  
یہ کافی تھا کہ بوی کرتا ہے آپ نے دونوں ہاتھ زمین پر مار کر دائیں کو بائیں پر اور بائیں کو بائیں پر اور اپنے چہرہ پر مس کیا تو ہم کہتے  
کہ نہ تو تیلیون سے دونوں ہاتھ میں کہ کل پر خرد کا اطلاق کیا یا مراد یہ کہ ظاہر تیلیون پر مع ہاتھ کے مس کیا - علامہ ازہر نے اکثر  
کامل کنبیون تک ترجیح دیتا ہے کہ کنبیون تک کی حدیث معمول ہو - مع - اگر کہا جاوے کہ حدیث فارم تیلیون کی تصریح کرکے ہے اور  
کنبیون تک ثبوت ہو تو شاید مستحب ہو کہ ایک واجب ہوتا تو ترک نہ کرتے - جواب یہ کہ شاید تیلیون سے معصوم و من یعنی کنبیون تک  
مراودہ ہوں - اعتراض ہوا کہ دارقطنی کی روایت میں صاف ہے کہ مس کر اپنے چہرہ کو اور بائیں تیلیون کو پہنچون تک - تو تاویل صحیح نہیں  
جواب دو ٹوک اسکو سوائے ابی بن عثمان کے کسی نے مرفوع نہیں کیا اور شعبہ و زائدہ و غیرہ نے وقت کیا ہے - مع - میں کہتا ہوں  
کہ موقوف ہمارے نزدیک اس موقع پر یکم مرفوع ہے تو حجت جہل ہو جائیگی قائم ہے - خطابی رحمہ نے کہا کہ صرف پہنچون تک انصاف  
نہ کرنا اور روایت صحیح ہے اور کنبیون تک واجب رکھنا شاید اصول جامع قیاس ہے - مع - میں کہتا ہوں کہ ہون ہی ان جرح

ہی جو بخون تک لافول ازراہ دلیل نوی کیا اور بحر العلوم کہنوی نے بھی اس کا ان اربعہ میں اسی کو نوی کیا ہے مگر قیاسی دلیل و اعتبار  
 کہنوی تک چاہتی ہو اور احتیاط پر عمل واجب ہو۔ معنی یہ کہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے وضو میں سے دو ساقط کیے پورے  
 میں ہم میں چہرہ دہاتھ پورے بانی رہے۔ مع۔ یعنی وضو اصل ہو اور خلیفہ تیم پر مقتدر رہا موافق اصل ہو لیکن تیم تو اصل سے نیت  
 وغیرہ میں غلات ہو خاتم۔ و تفضیل یہ کہ بقدر ما یثاثر التراب کیلئے بصیرت۔ اور جہاڑے اپنے دونوں ہاتھ استدر کے خاک  
 جہر جادے تاکہ شلہ نہ جادے۔ ف۔ یعنی جیسے شلہ بیکل ہو جانا ہو دیکھتے ہو جادے کے لئے خاک لٹنے کے لئے جادے۔ زاد میں ہو  
 کہا و طہ کہ ایک بار دونوں ہاتھوں کو مار کر جہاڑے کے خاک جہر جادے پس اس سے چہرہ پر مسح کرے پھر دوبارہ ہاتھ مار کر  
 جہاڑے اور بائیں ہاتھ کی چار انگلیوں سے دائیں ہاتھ کے ظاہر انگلیوں کے پوروں سے کیلیوں تک مسح کرے پھر  
 بائیں منبلی مع انگوٹھے کو دائیں ہاتھ کے اندر ہونے تک پھرے۔ پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ کے ساتھ اسی طرح کرے  
 اور بعض مشائخ نے بین انگلیوں سے اور پراور لگہ کے انگلی و انگوٹھے و منبلی سے اندر مسح قرار دیا۔ اور محیط میں ہو کہ بین انگلیوں سے  
 کہ مسح نہیں جائز ہے جیسے سر و موزہ کے مسح میں ہو۔ اور محیط میں ہو کہ مسح کرے کہ کچھ باقی نہ رہے اگرچہ ظلیل ہو اور دونوں  
 ہاتھوں کے بیچ میں جو درجہ اسکو بھی مسح کرے۔ اور وغیرہ میں ہو کہ مسح یہ ہو کہ ظاہر منبلی و باطن منبلی کو زمین پر ہارے مطلقہ اصل  
 میں ہو کہ ظاہر الروایۃ میں ہر بار جب ہاتھ اٹھا دے تو ایک مرتبہ جہاڑے۔ اور نوادر میں ہو کہ اگر انگلیوں کے درمیان فباڑہ آیا  
 تو میری ضرب واجب ہو۔ موطا میں کہا کہ مانند وضو کے ہیں بھی اول بسم اللہ پڑھنا مستحب ہو۔ فتاویٰ قاضیخان میں ہو کہ منبلی مسح  
 کرنے میں اختلاف ہو اور صحیح یہ کہ اسکو مسح نہ کر لیا۔ تو وی رح نے اپنے مذہب میں کہا کہ دو ضرب شرط نہیں بلکہ واجب یہ ہو کہ خاک  
 چہرہ و دونوں ہاتھوں پر ہونے جادے اتوں ہارے نزدیک اگر ایک ضرب سے ایسا کیا تو نہیں جائز ہو کہ کافی قاضیخان امام  
 سے نوادر میں روایت ہو کہ کسی نے ایک عالم سے دریافت کر کے جو بخون تک تیم کیا اور در ایک رکعت پڑھی پھر اٹھے یہ اقل  
 کیا کہ تیم کہنوی تک اور در تین رکعات میں توجہ تارین پر چلا نکا اعادہ نہیں ہو کہ یہ تہجد فیہ ہو اور اگر غیر ہو جیسے ایسا کیا ہو  
 اعادہ کرے۔ موطا میں یہ کہ ضرب کے وضع مذکور یعنی زمین پر ہاتھ رکھے۔ مع۔ لیکن فقہاء کا قول کہ تیم ضربتان غبیہ ہو  
 کہ ضرب رکن ہو حتیٰ کہ اگر بعد ضرب کے قبل مسح کے حدث ہوا تو اس ضرب سے مسح نہیں جائز کیونکہ وہ رکن تھا تو گویا وضو میں  
 بعد غسل بعض اعضاء کے حدث ہوا اور یہی امام اسید ابو شجاع رح کا قول ہو اور امام اسپجالی رح کے کہ اس ضرب سے مسح کرنا  
 روا ہو جیسے وضو میں پانی لیا پھر حدث ہوا پھر پانی کو استعمال کیا اور غاصہ میں کہا کہ مسح یہ کہ یہ خاک استعمال نہ کرے اور تیم غسل  
 طوائی نے اختیار کیا ہو۔ ابن الہمام رح کے کہ وہ علی بن ابیہ جو فقہاء نے تصریح کی کہ اگر ہوا سے اسکے چہرہ دہاتھوں پر غبار  
 پڑ گیا اور اسے تیم کی نیت سے مسح کر لیا تو وہاں ہو اور اگر مسح نہ کیا تو جائز نہیں ہو۔ یہ قول یا تو کہا جادے کہ مرث نہیں لوگوں  
 کا قول ہو کہ ضرب کو رکن نہیں کہتے ہیں اور یا کہا جادے کہ ضرب سے مراد خواہ زمین پر ہو یا چہرہ پر ہو۔ افتح۔ لیکن یہ تاویل دوسری  
 صورت میں نہیں جاری ہوتی جو غلامہ وغیرہ میں ہو کہ اگر تیم کرنے والے نے اپنا چہرہ یا یا داخل کیا ایسی جگہ جہاں غبار ہو اور تیم کی  
 نیت کی تھی تو جائز ہو کہ کافی البحر۔ اور ادب مذکور ہو کہ موطا میں ضرب مذکور ہی نہیں بلکہ وضع مذکور ہو ہندو بحر الرائق وغیرہ میں کہا کہ  
 شرط جو فعل ہو خواہ ضرب جو اسکے قائم مقام ہو۔ م۔ اور تحقیق یہ کہ جو غلابہ البیان میں اور فتح اقدیر میں ہو کہ دلیل اسکو تنقیض نہیں  
 کہ تیم کے معنی میں ضرب زمین پر یا زنا بھی محسوس ہو کہ کتاب مجید میں مرث مسح کا حکم ہے اس سے زیادہ کچھ نہیں ہو اور حدیث میں جو ضرب  
 مذکور ہو وہ اکثری عادت کے طور پر ہو۔ ہنسی افتح۔ اور اسی کو در مختار میں اختیار کر کے صریح کیا۔ لیکن عجب کہ ابتدائے تحت قول  
 مصنف بعضہ خصوصۃ۔ یوں کہا کہ ضربتان رکن ہونا مسح و طہ ہو اور کہا کہ تیم کے رکن ضربین و استیعاب میں ہم سوا بد میں  
 الاستیعاب فی ظاہر الروایۃ۔ اور استیعاب تیم معنی وضو کو نام سہر بعد مسح کرنا ضروری ظاہر الروایۃ ہو۔ ف۔ معنی کہ اگر ایک

چھوڑا تو جائز ہوگا۔ در لقیاسہ مقام الوضوء۔ کیونکہ تیمم قائم مقام وضوء ہے۔ فت۔ اور وضوء میں استیعاب شرط ہے۔ ولہذا قالوا  
 یخلل الاصلایع۔ اور اسی واسطہ فقہار نے کہا کہ انگلیوں میں خلال کرے۔ وینزع الخاتم یتیم المسح۔ اور انگوٹھی کو انار سے  
 نکال کر مسح بھر دے۔ فت۔ اور عورت کنگن کو یا ان دونوں کو حرکت دیدے اور اسی پر تنوی دیا جاوے۔ در۔ امام محمد رحمہ  
 روایت ہے کہ انگلیوں میں خلال کے لیے تیسری ضرب کی ضرورت ہے لیکن یہ خلاف نص ہے اور قلیل الاستعداد کچھ سپر مروت نہیں ہے۔ انفع  
 یہاں سے معلوم ہوا کہ قسمانی ح کی روایت جو در مختار میں ذکر کی کہ دوسرے کو مسح کرنے میں ضرب کی ضرورت ہے یہ روایت ضعیف ہے  
 اور عجیب کہ خود در مختار میں بقرہ تین میں کہا اگرچہ دونوں ضرب کسی غیر سے ہوں یعنی دوسرا تیمم کرادے اور چونکہ نفوس عام دو ضرب کی ہیں  
 تو تیسری ضرب خلاف نص ہے۔ م۔ یحییٰ بن جر کہ جھنڈوں کے نیچے مسح کرے اور علیہ بن جر کہ مسح کرے چہرہ سے ظاہری بشرہ و بال کو تو  
 صحیح ہے۔ انفع۔ استیعاب تو ظاہر الایاتہ بر اہل حق میں ہے امام اعظم سے روایت کی کہ اکثر حضرات مسح ہو جاوے تو کل کے قائم مقام  
 ہے کیونکہ مسوحات میں استیعاب شرط نہیں جیسے سر و موزہ میں ہے خمس الاثر طوائی نے کہا کہ یہ روایت باطل کھنا چاہیے کیونکہ بوی کثرت  
 سے ہے۔ نووی رحمہ نے مذہب شافعی میں بھی استیعاب بیان کر کے کہا کہ یہی امام ابو حنیفہ رحمہ سے ایک روایت ہے جو کرخی نے اپنے مختصر میں  
 ذکر کی ہے۔ تاج المشرع رحمہ نے شرح میں کہا کہ اگر کما جاوے کہ آیت تیمم میں فامسحوا جو کلمہ وایدیکم۔ ہر بار داخل وجہ ہوا جیسے وضوء میں  
 اسوا برؤسکم۔ میں رؤس پر بار داخل ہو حالانکہ نام سر کا استیعاب فرض نہیں ہے البتہ ہی تیمم میں استیعاب فرض نہونا چاہیے۔ اور جواب  
 دیا کہ استیعاب یہاں سنت مشورہ ثابت ہے تو تیمم میں بار بار وصلہ ہر نہ ایصال نفل یا کما جاوے کہ بدلت کتاب ثابت ہے کیونکہ تیمم خلیفہ  
 وضوء ہے تو جیسے وضوء میں چہرہ و ہاتھ کا استیعاب ہے یوں ہی تیمم میں شرط ہے۔ اکل رحمہ نے کہا کہ اس میں بحث ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ گویا یہ تیمم  
 کو تیمم خلیفہ وضوء ہے تو بار وصلہ تیمم اور ایصال وضوء ہونے کی وجہ نہیں اور اصل کی خلافت مسح میں ظاہر ہوتی ہے حالانکہ مسح وضوء متوجہ نہیں  
 تو خلیفہ میں بھی مخالفت نہ چاہیے۔ حاصل آنکہ اصل میں جامعہ میں ہے تو خلیفہ میں ہی چاہیے۔ مع۔ علاوہ برین سنت مشورہ میں استیعاب  
 کچھ ثبوت نہیں ہوتا اور اعرا علم۔ غایت اس مقام پر یہ ہے کہ تیمم میں ایک جہت تو مسوح کے ساتھ ہر اوردہ داخل ہونا باوجود کہ بعض کے لیے  
 اور ایک جہت بدلت استیعاب کے اوردہ یہ کہ وجہ دیدن وضوء میں متوجہ بن تو خلیفہ میں بعض نماز اور احوط یہی ہے کہ استیعاب کیا جاوے  
 پس یہی وجہ ظاہر راویہ ہے۔ ایسا ہی شرح کو ظاہر ہوا اور تعالیٰ اعلم۔ م۔ مسح النہار شرط ہے نہ بدی۔ مٹی میں لوٹ گیا اگر چہ وہ دونوں  
 ہاتھوں سے خلیوں کو خاک پہنچ گئی تو سدا ہر در نہ میں انطا صہ۔ ہونچون سے ہاتھ کٹے ہوں تو ہا ہون پر اور کسی سے کٹے ہوں  
 تو کٹا دبر مسح کرے اور اس سے اوپر کٹے ہوں تو کچھ نہیں کمانی مبدلہ شخصی۔ بانوشل ہوں تو زمین پر گرے اور چہرہ دیوار پر  
 اور کافی ہے گرنا نہ چھوڑے الذخیرہ۔ قال المرحم۔ والحدیث والجنابہ فیہ سوار۔ تیمم درست ہونے میں حدیث وجابت ہوا  
 میں۔ فت۔ عارب بن یاسر رضی اللہ عنہ کی حدیث صحاح ستہ میں مریج ہے کیونکہ جب تمے انگوٹیم کا حکم کیا انہر۔ وکذا یحییٰ و القاسم  
 اور یہی حکم حیض و نفاس کا ہے۔ لما روی ان قوما جاؤا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقالوا انا قوم سکین  
 نبدہ الرملی۔ بدیل اسکے کہ ایک قوم اہل بادیا سے آئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اور کہنے لگے کہ ہم ایسے قوم ہیں کہ  
 رہتے ہیں اس ریگستان میں ہم۔ میں یا چار مہینہ تک مع ط۔ ولا نجد الماء شہرا او شہرین۔ اور پانی ایک یا دو مہینہ تک نہیں  
 پاتے ہیں۔ و فینا الجحش والنفسار۔ اور ہم میں جنب مرد و عہدہ ہوتی ہیں اور عائدہ نفاس والی عورتیں  
 ہوتی ہیں۔ ط۔ فقال علیکم بارضکم۔ تو فرما یا کہ تم پر اپنی زمین یعنی ریگستان کا لینا لازم ہے۔ فت۔ یعنی اس سے تیمم کر کے ہاتھ  
 کر لو۔ یہ حدیث امام احمد و بیہقی واسحق بن راہویہ و ابویعلیٰ طبرانی نے ابو ہریرہ رحمہ سے روایت کی اور اسکی اسناد میں ثنی بن  
 القیس ہے۔ احمد و ابن مہین و ہزار نے کہا کہ سچ ہے اور نسائی نے کہا کہ ضررک ہے اور ابویعلیٰ کی اسناد میں ابن لہیعہ ضعیف ہے۔  
 انفع۔ اور طبرانی نے تیمم اوسط میں دوسرے طریق سے روایت کیا جسکو ابن السامی نے فتح القہر میں ذکر کیا اور طبرانی نے



کہا کہ سلیمان اہل کی کوئی حدیث سید بن المسیب سے سوائے اسکے میں نہیں جانتا ہوں۔ معاف۔ علاوہ اسکے اس ہنادین برائیم  
 بن یزید راوی ہر احمد نسائی نے کہا مترک ہر ابن معین نے کہا کہ ثقہ نہیں لیکن ذہبی نے ابن عدی سے نقل کیا کہ اسکی حدیث  
 مکی جاوے۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ضعیف سے استدلال نہیں تو جواب یہ کہ عمران بن حصین کی حدیث بخاری میں جب کہ  
 اجازت مریج ہر مع۔ میں کتابوں بلکہ حدیث عمار بن یاسر صحاح ستہ میں مریج ہر۔ کلام تو حائض و نفاس والی میں ہر۔ عمر الغافق میں  
 کہا کہ یہ دونوں بھی جب کے ساتھ لاحق کی گئیں مسئلہ امام محمد بن الفضل نے کہا کہ میں نے جامع صغیر کرمی میں دیکھا کہ ہاتھ ہاتھ ہاتھ ہاتھ  
 جب اسکے چہرہ پر زخم ہو تو بھر طہارت ناز پر ہے اور تیمم نہ کرنے اور اس پر اعادہ بھی نہیں ہر اور یہی اصح ہر الظہیر۔ پھر رہا یہ کہ کس چیز سے  
 تیمم جائز ہر نو امام مصنف نے لکھا۔ و یجوز التیمم عند ابی حنیفہ و محمد بکل ما کان من خض اللارض کا لشراب الرطل  
 و البحر و النخس و النورۃ و الحبل و الزرنج۔ اور تیمم جائز ہر امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما کے نزدیک ہر ایسی چیز کے ساتھ جو زمین  
 کی خض سے ہر مانند خاک و ریگ و تھیر و گچہ و چونہ و سر و ہر مال کے۔ ف۔ اصل یہ کہ خض زمین سے پاک چیز ہو۔ انہیں۔  
 خض زمین سے ہونے کی شناخت یہ کہ جو جگر راکہ ہو جاوے جیسے درخت کے اجزاء پھل و گہون و غیرہ و اگر اس و مانند اسکے  
 در جو پھل کر نرم و پیچے کے قابل ہو جاوے جیسے تو ہا و تانبا و قیل و سونا و چاندی و مانند اسکے و آگینہ تو یہ زمین کی خض سے  
 ہیں ہر اور جو اسکے خلاف ہو وہ خض زمین سے ہر ابدالع۔ کانچ جو ریگ و دوسری چیز سے لاکر مٹی ہر خارج ہو گئی اور آب  
 بنم نکل گیا اور کانی چیزیں خارج ہوئیں لیکن اگر کان میں ہوں تو اس پر خاک لگی ہوئی سے جائز ہر نہ اس چیز سے الفتح۔ لہذا  
 ہاتھ لگا کر کھینچنے سے مٹی کا اثر ظاہر ہو ورنہ نہیں۔ اسبجالی رحمہ۔ اور تھیر داخل رہا الفتح۔ اگرچہ اس پر غبار ہو قاضیخان۔ اور اگرچہ تھیر  
 کی راکہ ہو یا ایک سائیدہ یا سودہ ہو یا سول ہو۔ دیگر دالہ کبریت اور غیر ذہ عقیق و طمش سے جائز ہر۔ الفتح البحر۔ زمین سوختہ سے اصح  
 قول ہر جائز ہر الظہیر۔ اور جو چیز زمین سے بنائی جاوے جیسے کورہ و طباق و غیرہ تیمم جائز ہر الفتح۔ لیکن جب اس پر لک اس قسم کا  
 ہو جو زمین کی خض سے نہیں تو تیمم نہیں جائز ہر خزائنہ و الفتح۔ اور صحیح قول ہر بلی انیث سے روا ہر الفتح البحر اور یہی ظاہر الروایہ ہر  
 انہیں۔ مٹی سرخ و سیاہ و سفید سے۔ ابدالع۔ زرد مٹی سے۔ الخلاء۔ سب مٹی سے تیمم روا ہر تار خانہ۔ نناک مٹی اور کچر سے جائز  
 ابدالع۔ مٹی خواہ مسلم ہوں یا سائیدہ ہوں تیمم نہیں روا ہر محیط السرخسی وغیرہ مشک و صبر و کافور و راکہ سے نہیں روا ہر  
 الظہیر۔ ناک اگر پانی سے بنا ہو تو بالاتفاق نہیں جائز اور اگر پاڑی ہو تو فتویٰ یہ کہ جائز ہر۔ الفتح البحر۔ زرد و زبرجد سے روا  
 البحر۔ اور یا قوت و مرجان سے روا ہر۔ انہیں۔ لیکن فتح القدیر کے نسخہ موجود ہیں ہر کہ مرجان و یا قوت و زرد و زبرجد  
 مٹی سے تیمم نہیں روا ہر الفتح۔ یہی مرجان کے حق میں صاحبہ نویر نے اختیار کیا کہ وہ پانی سے بنتا ہر اور یہی شاح نے درخت  
 میں پیدا لیکن محیط و غایہ البیان و توشیح و غایہ معراج الدرایہ و انہیں و محرمین جواز لکھا ہر اور یہی الظہیر و لیکن عدم جواز احتیاطی و اعلیٰ  
 م۔ خاک میں اگر ایسی چیز ہے جو اجزائے زمین سے نہیں تو غلبہ اجزاء کا اعتبار ہوگا۔ قاضیخان و الظہیر و یحییٰ بن زکریا و غیرہ  
 میں ملحوظ ہو ورنہ پختہ میں تو خض خض الارض مل گیا۔ الفتح۔ اگر مسافر کیچر یا دلدل میں پھنسا اور نہ پانی ملا اور نہ خشک مٹی اور اسکے  
 کپڑے و زمین وغیرہ پر غبار ہر تو غبار سے بالاجمل تیمم جائز ہر الفتح۔ اور اگر غبار بھی نہیں تو اپنا کپڑا یا جسم کسی قدر کیچر سے تھ کر لے جب  
 وہ خشک ہو جاوے تو تیمم کر لے اور جب تک وقت جاتے رہنے کا خوف نہ ہو تب تک کیچر سے تیمم نہ کرے کہ بضرورت قبیح مشور ہو جاوے  
 جو شدہ کے سنی ہیں ہر۔ ابدالع۔ شدہ کا اشارہ ہر اب وغیرہ میں رواست کرتا ہر کہ خاک جمائز نا واجب ہر کیونکہ شدہ حرام ہر۔ ابدالع  
 و لیکن۔ وہیم ہر جگہ سنت ہر۔ م۔ اور اگر کیچر سے تیمم کر لیا تو کانی ہو گیا کیونکہ وہ اجزائے زمین سے ہر اور پانی اس میں مستلک ہر  
 ابدالع۔ اگر پانی زیادہ ہو کہ اس میں مٹی مخلوب ہو گئی تو تیمم نہیں جائز ہر محیط السرخسی۔ زمین اگر کھس ہو گئی پھر خشک ہو کر  
 اسکا اثر جاندار کو اس سے تیمم نہیں جائز ہر قاضیخان۔ اگر کھس کپڑے کے غبار سے تیمم کیا تو نہیں جائز ہر لیکن اگر کپڑا کھس



خشک ہونے کے بعد اسپر غبار پڑا ہو تو اس سے جائز ہے النہایہ۔ جائز ہے تیمم نزع سے اور دیوار کھل و گچہ لگی سے امتنا منکان  
 نے کہا کہ اصح قول پر ہاڑی تک سے نہیں جائز ہے۔ اور نختہ اینٹ سے طاہر الروایۃ میں بالتفصیل جائز ہے اور کرنی سے شرط کی کہ  
 وہ کوفتہ ہو۔ تعلبی رحم نے کہا کہ ابو حنیفہ رحم نے جوہر سے تیمم جائز کیا اور وہ مبراموتی ہے۔ یہ تعلبی کی غلطی ہے اور قریبی رحم نے اجماع  
 امت نقل کیا کہ زمرہ ویا فوت سے تیمم نہیں روا ہے۔ یہ بھی وہم ہے کیونکہ وہ زمین کے اجزائے فیضہ میں سے ہیں پس امام رحم کے  
 نزدیک اُن سے تیمم جائز ہے۔ ابن عبد البر رحم نے کہا کہ علماء اسلام سب کا اجماع ہے کہ تراب سے تیمم جائز ہے یعنی اسکے سوا سے میں  
 اختلاف ہے۔ مع۔ پھر یہ سب جوہر کو رہا امام اعظم و محمد کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف لا یجوز الا بالتراب والرمل۔ اور  
 امام ابو یوسف رحم نے کہا کہ تیمم جائز نہیں گڑھی ریگ سے۔ وقال الشافعی لا یجوز الا بالتراب الملبت۔ اور امام شافعی  
 نے کہا کہ تیمم نہیں جائز ہے سوا سے ایسی مٹی کے جو آگائے والی ہے۔ وہ روایت عن ابی یوسف۔ اور یہی ایک روایت ابو یوسف  
 سے ہے۔ لقولہ تعالیٰ قیّموا صعباً طیباً اسی تراباً منبتاً قالہ ابن عباس۔ بدلیل قولہ تعالیٰ قیّموا صعباً طیباً یعنی مٹی  
 آگائے والے سے۔ یہ قول ابن عباس رحم کا ہے۔ تیمم کا جواز آگائے والی مٹی سے ہوا۔ غیر ان ابی یوسف زرا و غلیہ الرمل  
 بالحديث الذی روینا۔ لیکن ابو یوسف نے اسپر ریگ کو زیادہ کیا بدلیل اس حدیث کے جوہم نے اوپر ذکر کی ہے۔ فـ  
 یعنی عیسک بارضکم۔ حالانکہ اہل عرب کی زمین ریگستان تھی۔ لیکن اس قول سے امام ابو یوسف رحم نے رجوع کیا ہے اول اُنکا یہ قول  
 تھا پھر کہا کہ سوا سے تراب خالص کے تیمم نہیں جائز ہے جیسا سہلی رحم نے اُنکا آخر قول در جمع روایت کیا ہے جیسا کہ مسہدین ہے۔ مع۔  
 پھر امام شافعی رحم کے طرف سے یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ آگائے والی جو نا شرط نہیں کرتے چنانچہ امام میں لکھا کہ آگائے والی مٹی میں  
 شرط نہیں ہے۔ ولہما ان الصعب اسم لوجه الارض سمی بالصعود۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد رحم کی دلیل یہ ہے کہ صعب نام ہے سرد زمین  
 کا یعنی باہ کی رخ اور صعب نام اسوجہ سے ہوا کہ وہ اونچا ہے۔ فـ یعنی اُسی و خلیل و غلب و ابن الاعرابی در جاج وغیرہ سے منقول  
 ہیں اور معانی القرآن میں زجاج نے کہا کہ صعب رو سے زمین ہے خواہ کہیں خاک کے سوا سے کوئی اور چیز ہو کیونکہ صعب کچھ خاک و مٹی  
 نہیں بلکہ رو سے زمین خواہ مٹی ہو یا پتھر ہو۔ زجاج نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ اہل لغت میں سے کسی نے اس میں خلاف کیا ہو۔ مع۔  
 اگر کہا جادے کہ اچھا صعب کے یہ معنی ہو سے لیکن آیت میں صعباً طیباً ہے تو جواب یہ کہ ہاں۔ والطیب یختم الطاهر۔ اور  
 طیب احتمال ہے کہ معنی پاک ہو۔ فـ اور احتمال ہے کہ معنی ستمی و معنی حلال و معنی آگائے والی۔ اور یہ سب معانی متعدد آیات  
 میں قرآن میں لیے گئے ہیں۔ رہا اس مقام پر اس مشترک لفظ سے اکثر کے نزدیک بقول ابواسحق طاہر یعنی پاک مراد ہے۔ فـ  
 علیہ لانه البق بموضع الطہارۃ۔ پس طیب بمعنی طہارت پر محمول ہوا کیونکہ یہی زیادہ لائق بمقام طہارت ہے۔ فـ کیونکہ تیمم سے  
 مقصود طہارت ہے اور مشترک سے ایک معنی مراد ہونا بدلیل ترجیح چاہیے اور ترجیح بیان بحسب مقام اسی معنی طہارت کو ہے تو معنی یہ ہوئے  
 کہ رو سے زمین پاک سے تیمم کرو۔ اور خود اللہ تعالیٰ نے اسی آیت کے آخر میں فرمایا۔ وکن یرید مطہراً۔ یعنی اللہ تعالیٰ چاہتا ہے کہ تم کو  
 پاک کرے۔ اور ہا آگائے والی کے معنی لینا تو بیان کچھ مناسب نہیں تم نہیں دیکھتے کہ اگر تراب نجس ہو اگرچہ آگائے والی ہو  
 اس سے وضو نہیں جائز ہے تو کچھ معنی نہوئے کہ آگائے والی مٹی سے تیمم کرو خواہ پاک ہو یا ناپاک ہو بلکہ معنی یہ کہ پاک زمین سے  
 تیمم کرو خواہ آگائے والی ہو یا نہ ہو۔ اوہو مراد بالاجماع۔ یا کہا جادے کہ طیب سے مراد طاہر نہ بالاجماع میں تو صعب طیب بمعنی  
 رو سے زمین پاکیزہ ہوئی۔ فـ پھر اصول فقہ میں یہ بات ثابت ہو چکی کہ ہمارے نزدیک مشترک کا عموم نہیں یعنی ایک ہی شہال  
 میں جب مشترک سے اُسکے ایک معنی حقیقی مراد سے تو بجز دوسرے معنی بھی نہیں مراد ہو سکتے برخلاف قول شافعی رحم کے کہ اُسکے  
 نزدیک عموم مشترک روا ہے تو آنہوں نے تراب نبت کے پاک ہونے پر اسی طیب سے استدلال کیا تو طیب بمعنی طاہر لیا اور ہم بھی  
 یہی معنی لیتے ہیں تو بات تفاق یہ معنی مراد ہوئے اب طیب سے دوسرے معنی بھی لینا ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ مشترک

کے واسطے عوم نہیں ہے۔ اور جب صید طیب کے یعنی مٹن ہوئے تو ابن عباس رضی اللہ عنہما کی تفسیر اس مطلق کی قید نہیں ہو سکتی کیونکہ تفسیر قرآن کی حدیث واحد سے رد الہین تو یہ تو ابن عباس کا اثر ہے۔ علاوہ بریں اگر اسی اثر سے استدلال ہو تو لازم ہو گا کہ شورہ زمین سے نیم رد انہو حاکم نووی نے کہا کہ اس سے نیم جائز ہے۔ ہمارے نزدیک بھی اس سے نیم جائز ہے۔ بخلاف لائل حجت کی حدیث ابی جیم انصاری ہے کہ حضرت علی اسر علیہ وسلم پیرجل کی طرف سے آئے تھے پس آپ پر ایک شخص نے سلام کیا پس آپ نے جواب دیا خنی کہ دیوار کی طرف متوجہ ہو کر نیم کر کے جواب دیا کہ ارادہ البخاری وعلقہ مسلم۔ طحاوی رحمہ نے کہا کہ مدینہ کی دیوار میں سیماہ پتھرون سے بدون مٹی کے بنی تھیں۔ ابن القہار مالکی نے کہا کہ یہ شافعی رحمہ پر حجت ہے کہ تراب منبت کی شرط لگانے میں نووی نے کہا کہ ابی جیم بالتفسیر ٹھیک ہے۔ از انجو حدیث جلت لی الارض مسجد او طور۔ میرے لیے زمین مسجد و طور کر دی گئی الارض جس زمین تھیں معنی میں پس جس زمین طور ہے اور عام روایات صحاح میں یوں ہی مروی ہے۔ ابن القحطان رحمہ نے کہا کہ حدیث میں ہے آیا رجل اور کنہ العلوق و طبع۔ یعنی جس آدمی کو جہان نماز کا وقت آوے نماز پڑھ لے اور یہ در باب نیم تو جیسا کہ پوری حدیث سے صرح ہو تو یہ دلیل ہے کہ الارض سے تمام رد زمین کی جس مراد ہے کیونکہ کبھی رنگ میں کبھی شورہ زمین اور کبھی ہسٹرین برطج کے مقام پر نماز کا وقت پہنچا اور دوسری روایت میں ہے کہ فئندہ طورہ و مسجد۔ یعنی وہ وہاں نماز پڑھے کہ اُسکی طہارت کی چیز مسجد گاہ اسکے پاس موجود ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ احادیث تو اس بارہ میں کثرت ہیں کہ خاصہ تمام شرط نہیں ہے اور صحیح یہی کہ رد زمین کی جس سے نیم جائز ہے۔ نیم لایشرط ان کیونکہ علیہ غبار عند ابی حنیفہ۔ یہ مسر امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک یہ شرط نہیں کہ اس زمین پر غبار ہو۔ فقہ اور امام محمد سے ایک روایت غبار شرط لگانے کی آئی ہے کما فی الغبار۔ لا طلاق ما تلونا۔ بدیل اطلاق آیت کے جو بننے کا وقت کر دی۔ فقہ کیونکہ صید ردی زمین مطلق ہو جو غبار ہو یا نہ ہو۔ وکذا يجوز بالغبار مع القدرة علی الصید عند ابی حنیفہ و محمد لانه تراب رقیق۔ اور یوں نیم روا ہے غبار کے ساتھ یا جو دیکہ اسکو صید پر نیم کی قدرت حاصل ہو۔ امام ابو حنیفہ و امام محمد کے قول پر ہے۔ اس واسطے کہ غبار تراب رقیق ہے۔ فقہ یہی صحیح ہے محیط و قایہ و ت۔ صورت یہ کہ کثیرا ندہ و بھونا وغیرہ پاک چیز کو جھاڑ سے جب ہاتھ پر غبار آوے تو نیم کرے یا ہوا میں غبار اڑا کر ہوا میں سے ہاتھ پر غبار لیکر نیم کرے کما فی محیط۔ اور اگر غبار خود اسکے چہرہ ہاتھوں پر پڑا اسکے بہ نسبت نیم مسح کیا تو جائز اور مسح نہ کیا تو نہیں الظہیر یہ۔ اور اگر گیسوں یا جو وغیرہ میں ہاتھ ڈالاجب غبار لگ گیا اور اثر ظاہر ہوا تو اس سے نیم جائز ہے السراج اور اگر ظاہر نہ ہوا تو نہیں البحر۔ اسی طرح اگر کتے یا سور کی ہڈی پر نیم کیا غبار سے جسکے بال خشک ہیں تو امام رحمہ کے نزدیک جائز ہے۔ اگر اجنبی عورت کے چہرہ پر ہاتھ مارا اس پر غبار ہے کہ ظاہر ہوا تو جائز ہے۔ اگر صید تراب پر قدرت نہ ہو تو اس وقت غبار سے ابو یوسف کے نزدیک بھی جائز ہے۔ حجت امام ابو حنیفہ محمد رحمہ کی حدیث عمر رضی اللہ عنہما ہے کہ اپنے یاروں کے ساتھ سفر میں تھے پانی برسا اور بعض کو جنابت ہوئی تو حکم کیا کہ اپنے ہاتھ سے زمین جھاڑ کر غبار سے نیم کریں کما فی المبسوط مع۔ واضح ہو کہ نیم میں نیت ضروری ہے۔ لہذا امام مصنف رحمہ نے لکھا۔ والیتہ فرض فی التیمم۔ اور نیم میں فرض ہے۔ فقہ یہی عامہ علماء کا قول ہے۔ مع۔ اور کیفیت اسکی یہ کہ ایسی عبادت کی نیت کرے جو خود مقصود ہے اور وہ بدون طہارت کے صحیح نہیں ہوتی جو ادخال طہارت کی نیت یا نماز مباح ہو جانے کی نیت قائم مقام ارادہ نماز کے ہے۔ جیسے۔ اگر مریض کو دوسرا نیم کرنا ہو تو نیت کرنا مریض پر ہو نہ دوسرے پر ہا نصیہ۔ وقال زمر ج لیست بفرض لانه خلف عن الوجود فلا یخالف فی وصفہ۔ اور زمر رحمہ نے کہا کہ نیم میں نیت کچھ فرض نہیں ہے کیونکہ نیم طیفہ و ضروری تو وصف و ضروری میں اسکے مخالف ہو گا۔ فقہ اور وضو کا وصف یہ کہ بدون نیت صحیح ہو تو نیم بھی اصل کے موافق بدون نیت صحیح ہو نہ لازم آوے کہ طیفہ طاعت اصل پر وصف و شرط میں حالانکہ اصل میں طہارت ہو اگر طیفہ وصف و شرط میں اصل سے خلاف نہیں ہوتا۔ مع۔

ولنا انه ينبغي عن القصد فلا يتحقق وونه - اور ہاری دلیل یہ ہے کہ تیمم ضرورتاً ہر قصد سے تو بدو ن قصد کے متحقق ہوگا۔ فت۔ کیا گیا کہ معنی یہ ہیں کہ قصد تیمم کی اہمیت میں داخل ہو تو بدو ن اسکے وہ متحقق ہوگا۔ کیونکہ جب اسکی ذاتی چیز نہ ہو تو فوات نہ ہوگی پس تیمم قصد ہی اور یہی نیت ہے اور تیمم کو تیمم کا حکم واجب ہے تو نیت واجب ہے یہ غایتہ البیان کی دلیل ہے اور اہل رحم نے ہر امر میں کیا کہ تیمم قصد استعمال تراب ہے اور نیت جو تیمم میں فرض ہے وہ نیت طہارت یا استباحث ناز یا رفع حدث یا رفع جنابت ہے اور یہ نیت سوائے اس قصد کے ہے تو ایک سے دوسرے کا وجوب ہوگا۔ معنی رحم نے جواب دیا کہ نیت استعمال کرنے کا قصد بھی نیت ہے اور یہ ان چار باتوں مذکورہ میں کسی بات کے واسطے مقصود ہوتی ہے ورنہ لازم آوے کہ وہاں دو قصد ہیں ایک قصد استعمال تراب اور دوم ان چار باتوں میں سے ایک کا قصد اور کسی نے نہیں کہا کہ تیمم میں دو نیتیں کی حاجت ہے۔ مع۔ شریح کتاب ہے کہ یہ جواب کچھ نہیں کیونکہ قصد استعمال تراب تو قصد فعل ہے مگر جب آدمی کسی کام کو کرنا چاہتا ہے تو اسکا قصد کرتا ہے جس سے یہ فعل پورا ہو پھر اس فعل سے کوئی نتیجہ مقصود ہوتا ہے اور وہ ان چار باتوں میں سے کوئی بات ہے اور اہل امام رحم نے اعتراض اہل رحم کو تو قیوت دی تو توضیح جسکا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے چہرہ و ہاتھ ہر مسح کا قصد کیا تو کچھ اعتبار نہیں اور مصنف کا مقصود یہ کہ لفظ تیمم ایک قسم شریعی ہے جو قصد سے خبر دیتا ہے اور اصول میں تحریر ہے کہ اسکا شرعیہ میں وہ اعتبار کیا جاوے جس سے اسکے معنی خبر دینے میں سام مصنف رحم نے اپنی تجویس میں کہا کہ نیت جو تیمم میں مشروط ہے وہ نیت تطہیر ہے یہی صحیح ہے انتہی کلام۔ اور دوسروں نے جو نیت رفع حدث یا استباحث ناز یا رفع جنابت تو نیت تطہیر سب کو شامل ہے اور فقہاء نے تصریح کی کہ اگر دخول مسجد یا قراۃ القرآن یا اسکے مجموعے یا زیارت قبور یا دفن میت یا اذان یا اقامت یا سلام یا جہاد سلام کے واسطے تیمم کیا تو عامہ مشائخ کے نزدیک اس تیمم سے ناز نہیں جائز ہے۔ قول اسی پر قاضی خان نے تنصیص کی ہے اور تنہا سجدہ شکر کے تیمم سے شغین کے نزدیک ادا سے فرائض نہیں بخلاف محرم۔ کمانی الذخیرہ۔ اور تیمم بہ ارادہ تطہیر غیر سے اگر نیت کے نزدیک جو انہیں اطلاق ہے یہی ظاہر الہدایہ ہے۔ قاضی خان۔ پھر بجز در مختار میں مضطرب کیا کہ کیا یہ تیمم خود جائز ہے اگرچہ اس سے ادا سے طریقہ جائز نہ ہو اور شریح کتاب ہے کہ اگر وہ شبہ یہ کہ تیمم بھی خالی اس نیت سے نہیں جائز ہے چنانچہ قول اہم مصنف و متحقق کمال رحم کے بیان سے ظاہر ہوگا قاتلہ۔ م۔ بالجلد ان مسائل سے ظاہر ہوا کہ ان تینوں سے تیمم نہیں جائز ہے تو بتنے جان لیا کہ ایسی نیت جس سے نفس فعل صادر ہو معتبر نہیں ہے بلکہ مقصود کی نیت ہو طہارت یا ناز یا ناز جنازہ یا سجدہ تلاوت۔ ان کو ادر کے بعض روایات میں مرث تیمم کی نیت کافی قرار دی لیکن یہ ظاہر المذہب کے خلاف ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ لفظ تیمم ایسے قصد سے خبر دیتا ہے جو معتبرہ نیت کے سوائے ہر تو اس قصد سے وہ نیت معتبرہ کا موجب نہ آوے نہ آیت و ضرور انا تمس الی الصلوۃ اسے ادا قصد تم اقیام الی الصلوۃ۔ یہی قصد نیت کو موجب ہو حالانکہ وہ خود میں نیت فرض نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تم نے ذکر کیا کہ جو تیمم واسطے رد سلام کے ہو وہ ظاہر مذہب پر صحیح نہیں ہے حالانکہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تیمم کیا چنانچہ حدیث بیہر محل سے آئے ہوئے دیوار سے تیمم کر کے جواب سلام دینے کی ابھی گندہی ہے تو جواب یہ ہے کہ ان جواب سلام کو بعد تیمم کے دیا اور اس سے یہ لازم نہیں کہ خالی جواب سلام کی نیت سے تیمم کیا ہو بلکہ نیت طہارت کے تیمم کیا پھر بعد تیمم کے جواب سلام دیا۔ الفتح مخصا۔ پس معلوم ہوا کہ جو تیمم واسطے جواب سلام کے ہو وہ تیمم ہی صحیح نہیں ہے اور کچھ خصوصیت جواب سلام کی نہیں بلکہ قراۃ قرآن و مس مصحف و زیارت قبور وغیرہ سب کا یہی حکم ہے اور مرث جواب سلام کی خصوصیت بنظر اعتراض ہے۔ پھر انتہائے تحریر اس مقام پر یہ ہے کہ کہا جاوے کہ جلا افعال اختیار ہی بدو ن قصد کے صادر نہیں ہو سکتے کیونکہ مقصود فعل اختیار ہی کا بعد ارادہ قلبی ہے تو تیمم و غیر تیمم اس قصد میں یکساں ہیں پھر انہیں سے خاص کر تیمم کا نام تیمم یعنی قصد سے خبر دینے والا مرث اسی جہت سے رکھا گیا کہ اس میں دیگر افعال سے علاوہ کوئی قصد معتبر مقصود ہے اور وہی نیت خاصہ ہے تو معلوم ہو گیا کہ تیمم میں ایک نیت خاصہ معتبرہ بدو ن اسکے تیمم ہوگا تو وہ نیت واجب ہوئی اور یہی مقصود ہے ایسا ہی شریح کو ظاہر ہوا پس اس تحریر کو غیبت جانتا چاہیے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اصل طور اعمیٰ حالہ مخصوصہ۔ یا تیمم قرار دیا گیا طور بحالت مخصوصہ۔ فت۔ یعنی شریح نے زمین کو طور قرار دیا۔

اس شرط سے کہ پانی نہ پادے اور اس شرط سے کہ تیمم واسطے نازکے ہو پس جیسے پانی ہونے ہو سے تیمم مفید طہارت نہیں ہون ہی بدلتا  
 نیت کے بغیر طہارت نہیں ہر ادا یہ ہے جسے اس واسطے کہ تیمم واسطے آہ برینا سے تو کہ تعالیٰ ادا تیمم الی الصلوٰۃ آہ ہر۔ اور وضو میں  
 مراد یہ کہ نازکے واسطے دھو کر تو یہی تیمم میں مراد کہ نازکے واسطے طہارت کرو۔ ایسا ہی شیخ الاسلام نے مسود میں لکھا ہے نہایت۔ اگر کیا جاوے  
 کہ پھر کیا وضو میں ہی طہارت کی نیت شرط ہے۔ جواب یہ کہ نہیں کیونکہ کوئی دلیل اسباب نیت کی نہیں ہے۔ واللہ اظہر من الشمس علی ہر۔ اور  
 پانی بذات خود یعنی بطبع طور و جامع ہوا جیسا کہ سابق میں گذرا۔ فقہ اس پر اعتراض کیا گیا کہ پانی طہر تو نجاست محسوسہ کے لیے ہر  
 تو لازم نہیں کہ نجاست حکمیہ یعنی حدث کو بھی بانی نیت زائل کرے کہانی افتح۔ اور جواب میں یہ کہ اگر تعالیٰ نے فرمایا و یزئل من السماء  
 اریضکم بہ الا یہ سے ثابت ہے کہ پانی کا نازل کرنا اس واسطے کہ بندہ دن کو اس سے پاک نہ پادے اور یہ عام ہے کہ نجاست حقیقیہ ہوا نجاست  
 حکمیہ جو خصوصاً تائید اسکی مسود نزول سے کہ جنگ بدر کے اول میں لوگوں کو جنابت ہو چکی اور پانی نہ تھا اس بارہ میں نازل فرما کر پاک  
 ہی تو معلوم ہوا کہ پانی دونوں قسم کی نجاست سے پاک کرنا ہر ادا کوئی دلیل نہیں کہ نیت شرط ہے پس پانی سے طہارت میں نیت کی حرورت  
 نہیں ہر فافہ۔ رہا جواب اسکا کہ تیمم طہارت و وضو ہر تو نجاست اہل ہونا چاہیے۔ میں کہتا ہوں کہ کچھ خلاف نہیں بلکہ غلطیہ کی ذات نیت ہر  
 قتالی فافہ سم۔ واضح ہو کہ علماء میں سے بعض نے کہا کہ تیمم مباح کر دینا نازک کو اور حذف رفع نہیں کرتا اور ہمارے نزدیک حدث دوم کرتا ہر  
 موت تک کہ پانی پادے اور شیخ ابو بکر الرازی قول اول پر ہیں اور قول دوم کی دلیل میں سے ہے کہ مطلق العاص نے کہا کہ غرض و مذاق مکمل  
 میں سخت جائز ہے میں مجھے جنابت ہو چکی تو میں ڈرا کہ اگر نساؤن تو اپنی جان پاک کر دن پس میں نے تیمم کر کے اپنے ساتھیوں۔ کہ ساتھ  
 ملازمی ہر میں نے حضرت علی اسر علیہ وسلم کو آگاہ کیا تو آپ ہنسے۔ درجیسے کہ نہیں کیا مدعا ہوا اور ادا حکام علی شریعہ جامع۔ پھر کیا تیمم  
 صحیح ہونے میں حدث باجنابت کی تفصیلی نیت ضرور ہر جواب یہ کہ نہیں لکھا قال الامام رحمہ۔ ثم اذا نوى الطهارة او استباحة الصلوة  
 ابرزاه ولا يشترط فيه التيمم لحدث او الجنابة۔ پھر جب تیمم کرنے واسطے نیت کی طہارت کی یعنی طہارت حاصل ہونے کی یا ناز  
 مباح ہونے کی تو اسکو کافی ہر ادا شرط نہیں کہ حذف کے لیے تیمم باجنابت کے لیے تیمم کی تفصیلی نیت ہو۔ جو اصحیح من المذہب ہے۔  
 یعنی مذہب صحیح ہے۔ فقہ بر خلاف قول شیخ ابو بکر الرازی رحمہ کے کہ وہ قیاز کے لیے نیت میں تفصیل شرط کرنے میں جیسے نادر فرض  
 و نقل ہر ادا یہ صحیح نہیں کیونکہ محمد بن سادہ رحمہ نے امام محمد رحمہ سے روایت کی کہ اگر جنب نے وضو کی نیت سے تیمم کیا تو نجاست کو  
 کافی ہے۔ منع نہیں۔ اور نصاب میں ہر کسی قول برقی ہر ادا ناز خانہ۔ اور اگر ناز خانہ باسجدہ تلاوت کے واسطے تیمم کیا تو بد خلاف  
 اس تیمم سے فرض ناز خانہ اور اگر اسباح ہر لفظ۔ اور تیمم وقت ناز سے پہلے کر لیا ادا ایک فرض سے زیادہ کے لیے کر لیا جائز ہے۔ و ت  
 اور نیت و نقل کے واسطے بھی جائز ہے کیونکہ ہمارے نزدیک تیمم بدل مطلق ہر بدل ضروری۔ وہ واضح ہو کہ امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک  
 قربت مقصودہ کی نیت ہو ادا امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک قربت مقصودہ ایسی ہو جو بدن طہارت صحیح نہیں ہر لفظ اوم مقصدہ  
 نے تفریع بیان کی بقولہ۔ فان تيمم نصراني يريد به الاسلام ثم لم يكن ميمنا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف هو تيمم  
 پس اگر کافر مشرک نصرانی نے تیمم کیا ادا وہ اس سے اسلام کا ہر یعنی اس نیت سے کہ تیمم کے ساتھ اسلام لادے پھر اسلام لایا تو امام  
 ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک وہ تیمم ہر ایسی نہیں۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ وہ تیمم ہے۔ لانه نوى قربته۔ بلکہ اسنے قربت کی نیت  
 کی فقہ وہ اسلام ہے کیونکہ اسلام قہاسب سے ہر حرکت قربت ہے۔ مقصودہ۔ اور ایسی قربت کہ مقصود خود ہے۔ فقہ کیونکہ مقصود  
 سے مراد ہی کہ کسی دوسرے کے ضمن میں نوا تہ شرط و غیرہ کے اور اسلام خود مستقل ہر تو قربت مقصودہ کی نیت سے اسلام تیمم صحیح  
 اور وہ تیمم جو گناہ بعد اسلام لانے کے اب بھی تیمم ہر اب چاہے کسی تیمم سے ناز پڑے۔ بخلاف التيمم لدخول المسجد  
 ومس المسحف لانه ليس بقربة مقصودة۔ بخلاف اس تیمم کے جو نیت دخول مسجد یا مس مسح ہر کہ وہ صحیح نہیں کیونکہ  
 ہر کوئی نیت قرب مقصودہ نہیں ہے۔ اگر کہا جادے کہ نیت کی بابت کہان ہر جواب یہ کہ کافر کو قربت اسلام لانے کی اہلیت

ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ یہ تو امام ابو یوسف کی دلیل ہوئی۔ ولما ان التراب اجعل طورا الا فی حال ارادة قرب مقصودة  
 لا تصح بدون الطهارة۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ خاک نہیں طہر کی گئی اگر وہ حالت ارادہ ایسی نہ ہو مقصودہ کے  
 جو بدون طہارت صحیح نہیں ہے۔ فقہ حاصل یہ کہ ان اسلام قرب مقصودہ پر کتریم کے واسطے ایسی قرب مقصودہ چاہیے جو بدون  
 طہارت صحیح نہیں ہے۔ والا اسلام قرب مقصودہ تصحیح بدو نہا۔ اور اسلام ایسی قرب مقصودہ ہے کہ وہ بدون طہارت کے صحیح  
 ہو جاتی ہے۔ فقہ تو اسکی نیت سے تمیز کرنے والا نہیں نہیں ہوا۔ بخلاف سجدۃ التکلیف لانا قرب مقصودہ لا تصح بدون  
 الطهارة۔ بر خلاف سجدۃ تلاوت کے کہ اسکے واسطے تیمم صحیح ہے کیونکہ یہ ایسی قرب مقصودہ ہے جو بدون طہارت صحیح نہیں ہوتی ہے  
 فقہ بیان اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر کافر نے نازکی نیت سے تیمم کیا پھر اسلام آیا تو بغتہ سے دلیل مذکور ٹھیک ہو جائے کہ  
 شیخ الاسلام نے بسوہ بین تمیض کی کہ اس تیمم سے نازنین جائز ہے کیونکہ اسکو نیت کی بقاء نہیں ہے مطلق النہایہ۔ اور حق یہ کہ  
 بیان دو اختلاف ہیں اول یہ کہ کافر ہوا تو نہیں مطلقا اور امام ابو یوسف کے نزدیک سوائے اسلام کے کہ اسلام کی نیت اس سے  
 صحیح ہے دوم یہ کہ تیمم میں امام ابو یوسف کے نزدیک صرف قرب مقصودہ چاہیے اور طریق کے نزدیک قرب مقصودہ جو بدون طہارت  
 صحیح ہو چاہیے۔ صمدنا شریعہ نے کہا کہ سب کے معنی یہ ہیں کہ کافر کے تیمم اسلام سے ادا ہے نازنین صحیح ہے بر خلاف ابو یوسف کے  
 کہ اسکے نزدیک صحیح ہے کہ اگر طریق کے نزدیک صحیح تیمم کے لیے جو ادا کے حق میں شرط ہے ایسی قرب مقصودہ ہے جو بدون طہارت صحیح نہیں امام ابو یوسف کے  
 نزدیک خواہ بدون طہارت صحیح ہو یا نہیں جب ناز جنازہ یا سجدۃ تلاوت کا تیمم کیا تو با اتفاق اس سے ادا ہے فرض صحیح ہے اگر کافر سے سوچے  
 صحیح نہیں کہ وہ واقعی نیت نہیں ہے اور اگر مس صحت یا دخول مسجد کے واسطے تیمم کیا تو با اتفاق اس سے ادا ہے فرض صحیح نہیں کیونکہ نیت قرب  
 مقصودہ نہیں ہے لیکن اسکو صحت کا چھوڑنا مسجد میں داخل ہونا ایسے تیمم سے حلال ہو گیا۔ انہی مضمنا۔ میں کتابوں کے ظاہر کلام مفید ہے  
 کہ تیمم صحیح ہو گیا لیکن اس سے ناز کے حق میں یہ کافی نہیں ہے اور ایسا ہی ہر اراک نے زعم کیا کہ ہر ایسی چیز کے لیے تیمم صحیح ہے جس میں طہارت  
 شرط نہیں ہے اور وہ مختار میں منفرج کیا کہ خواب کرنے اور سلام کرنے کے وجہ سلام کے واسطے تیمم صحیح اگرچہ اس سے ناز فریضہ جائز نہ ہو  
 لیکن منیہ داسکی شرح میں ہے کہ پانی ہوتے ہوئے دخول مسجد اس صحت کے لیے تیمم کرنا کچھ نہیں ہے۔ مضمنا۔ میں کتابوں کے اصل  
 تردد وجہ اسکے واضح ہوا کہ حضرت علیؓ اسر علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تیمم کیا اور ادا پر جواب علیؓ ابن الحکم گنہا کا پانے  
 جواب سلام کی نیت سے تیمم نہیں کیا بلکہ طہارت حاصل کر کے جواب سلام دیا۔ اقول یہ صحیح ہے اور خود بعض روایات میں صحیح ہے کہ میں  
 طہارت سے نہ تھا تو میں نے چاہا کہ طہارت کر کے تب جواب دوں۔ اور امام مصنف رحمہ کلام بھی اسی طرف پیش کرتے ہیں کہ اگر تیمم  
 مقیم تھا۔ یعنی اسکو تیمم ہونے کی صفت ہی حاصل نہ ہوئی۔ اور تحقیق یہ ہے کہ طہارت مستحب کے کلمات حلف نہیں ہیں اور دفاق یہ ہے کہ فریضہ  
 ناز کے لیے تو وضو کے واسطے پانی تلاش کرنے کی حد ضروری بر خلاف اسکے مثلاً جواب سلام میں اگر استدر تا غیر کجا دے کہ پانی سے  
 وضو کیا جاوے تو مقصود تلاوت ہو گا لہذا افضل تیمم سے طہارت کرنا روا ہے لیکن تیمم میں نیت طہارت ہے اس سے ظاہر ہوا کہ سجدۃ تلاوت  
 میں بھی اگر تاخیر کر دے پیش آدے تو تیمم روا ہے اور مغربین یہ غالب ہے لہذا مختار میں اسکو مسلمین مطلق رکھا ہے اور حضورین جو از عدم  
 اسی اصل مذکور پر تفریح ہے خاتم۔ میں حق یہ ہوا کہ تیمم کے واسطے نیت طہارت قرب مقصودہ شرط ہے اور پانی کے ساتھ بھی روا ہے جبکہ اسکے  
 جانے رہنے کا خوف ہو بالحق مید و ناز جنازہ یا حفظ۔ وان توفضاد لایرید بہ الا سلام ثم سلم فوضعی۔ ادا اگر کافر نے  
 وضو کیا حال کہ اسکا ارادہ اس وضو کے ساتھ اسلام ہونے کا نہیں ہے تو بھی وہ وضو ہے۔ فقہ اور اگر نیت کی توجہ رجا دے  
 وضو ہی اگرچہ اسکی نیت وضو ہے۔ خلافاً طہارتی مع بنیاد علی شرط اقبیہ۔ اس میں امام شافعی رحمہ کا خلاف ہے چنانچہ میں کہ ان کے  
 نزدیک وضو میں نیت شرط ہے۔ فقہ اور کافر کی نیت وضو ہوا ہمارے نزدیک نیت وضو شرط نہیں ہے فاقیم۔ فان تیمم مسلم  
 تم ارتدوا لایبطل تیمم۔ پھر اگر مسلمان نے تیمم کیا مگر نیت طہارت سے صحیح ہوا پھر وہ اسلام سے



پھر کیا سزا اس مرتبہ پر حدیث ہونے سے پہلے وہ مسلمان ہو گیا تو وہ اپنے نیم پر پانی پڑا۔ ف۔ کیونکہ نیت کے وقت اسلام تھا تو نیم مسح ہونے سے اسکو طہارت کی صفت حاصل ہو گئی پھر مرتبہ ہونے سے اس صفت میں نقصان نہیں کیونکہ اب نیت کی ضرورت نہیں ہے۔  
 وقال زفر جرح بطل نیمہ لان الکفر بقاء فیستوی فیہ الابد اور والانتہاء کالمحرقة فی الشلح۔ اور زفر نے کہا کہ اس مرتبہ کا نیم باطل ہو جائیگا کیونکہ کفر سنائی نیم پر تھا میں ابد جیسے سنائی پر جیسے ہی انتہاء بھی سنائی پر جیسے نکل میں محسوس ہے۔ ف۔  
 یعنی کہ اگر حدیث مرد میں محسوس ہو تو نکل میں مسح پر اسی طرح نکل جو جانے کے بعد اگر مرد نے شلخاوند کے پسر کو اپنے اوپر لٹا دیا تو خاوند پر حرام ہو گئی یا خاوند نے مرد کی ماں سے دی رتی تو جو مرد حرام ہو گئی تو ابد اس میں مسح ہونے کے بعد ایسی بات پائی گئی جو سنائی پر اور اس سے انتہاء میں نکل باطل ہو گیا یوں ہی نیم ابد اس میں مسح ہوا پھر اسکے بعد ارتداد اسکے سنائی پایا گیا تو باطل ہو گیا۔ و لانا ان الباقی بعد التیم صفة کونہ ظاہر فاحراض الکفر علیہ لانا فیہ کما و اعترض علی اوضوہ۔ اور جاری  
 میں ہے کہ نیم مسح ہونے کے بعد پانی یہ صفت ہے کہ وہ پانی پر تو اس پر کفر طاری ہوتا ہے اس کے سنائی میں ہے جیسے وضو کر کے طہارت کی پھر مرتبہ ہوا تو کفر اس طہارت کے سنائی میں ہے۔ و انما لا یصح من الکفر ابتداء لعدم الغیۃ منہ۔ اور ابد اس میں کفر سے نیم فقط بسوجہ سے مسح نہ تھا کہ اس سے نیت نہیں ہو سکتی ہے۔ ف۔ اور بیان تو نیت کے وقت مسلمان تھا پس نیم پر نیت مسح پر چلتا تھا اور حاصل یہ کہ نفس نیم پانی نہ تھا کہ کفر طاری ہونے سے باطل ہو کر صفت طہارت اور یہ کفر سے نہیں ہو کر حدیث سے باطل ہو گئی۔ اگر کما ہوا سے کہ مرتبہ سے حال مٹ جاتے ہیں جواب یہ کہ ہاں نیم طہارت کا ثواب مٹ گیا و لیکن طہارت باقی ہے۔ تو نقص  
 نیم کا بیان کیا بقولہ۔ و ینقص التیم کل شیء یقضي الوضوء۔ اور توڑ دیتی نیم کو ہر وہ چیز جو وضو کو توڑتی ہے۔ لانا خلقہ فاختار حکمہ  
 کیونکہ نیم خلقہ وضو پر تو اسے وضو کا حکم کیا۔ و ینقص البصار و تہ الماد اذا قدر علی استعمالہ۔ اور نیم کو پانی دیکھنا بھی توڑتا ہے  
 کیونکہ اسکے استعمال کرنے پر فائدہ ہو۔ ف۔ اس میں اشارہ کیا کہ نیم بعد استعمال کے نہیں ٹوٹتا بلکہ میں صحت میں لگا رہتا ہے تو کما پانی دیکھنے ہی  
 نیم ٹوٹ جائیگا حتیٰ کہ قبل وضو کے اب قرآن مجید کو نہ چھو دے۔ لان القدرۃ ہی المرادۃ بالوجود الذی ہو غایۃ لظہور  
 الشراب۔ کیونکہ قدرت ہی تو مراد ہے وجود سے جو کائنات قرار دی گئی شراب کے صمد ہونے میں۔ ف۔ یعنی اسرتحالی نے فرمایا  
 ولم یجد مادۃ۔ یعنی تم پانی نہ پاؤ تو نیم کرو آہ۔ مراد اس سے یہ کہ تم پانی پر قدرت نہ پاؤ حتیٰ کہ میں شلخا پانی پانا ہر باوجود اسکے نیم ہوا  
 و لیکن وہ پانی استعمال کرنے پر قدرت نہیں پاتا۔ تو تم بعد واجب و بعد آب سے مراد بھی قدرت ہے جو کہ انتہاء شراب کے صمد ہونے کی ہے  
 یعنی جب تک پانی پر قدرت نہ پاؤ تب تک شراب نہ مارے مطلق طور پر جو حدیث میں مسح ہے کہ شراب طور اسلم و دوالی عشر لیج المصحح  
 الماد فاذا وجدہ بطمسہ بشرۃ۔ یعنی شراب پاک کر نیوالی ہے مسلمان کی اگرچہ دس برس تک ہو جب تک کہ پانی نہ پاوے پھر جب پانی پاوے  
 تو اسکو استعمال کرے اپنے ظاہری بدن پر۔ اس سے معلوم ہوا کہ شراب اسی وقت تک حرام ہوگی کہ پانی نہ پاوے یعنی پانی پر قدرت نہ پاوے  
 پس ظاہر ہوا کہ قدرت پانا ہی انتہاء ہو گئی شراب کے طمس ہونے کی۔ ابن الہمام رحمہ نے لکھا کہ ہر عام ہر چاہے ناز کے اندر پانی  
 پر قلعہ ہو چاہے ناز سے باہر قلعہ ہو ہر حال نیم ٹوٹ جائیگا بر خلاف پانی اگر شلخہ رحمہ کے کہ اُن کے نزدیک قلعہ کے اندر ہر وقت قلعہ  
 ہونے سے نہیں ٹوٹتا۔ الفتح۔ اور ہمارے قول کے شلخ قول ثوری رحمہ و مختار قول احمد ہے اور یہی منزل رحمہ و ابن شریح نے پنا و ضوی رحمہ  
 لکھا کہ اکثر علماء کا یہی قول ہے۔ ج۔ بالجمہ قاعدہ ہونا بلکہ عاجز ہونا خواہ حقیقتہ میں یا حکماً ہو صحیح نیم تھا۔ و خالف السمع والعدو و العطش  
 عاجز حکماً۔ اور جو شخص کہ زندہ سے خوف کر کے تاہب وغیرہ سے پانی پینے پر قادر نہیں یا خوف دشمن یا پیاس کے خوف سے پانی  
 استعمال نہیں کر سکتا تو یہ حکم میں عاجز ہے۔ ف۔ پانی پر قادر نہیں ہے۔ پس اگر زندہ کے خوف سے نیم کیا پھر وہ جائز ہوتا تو نیم بھی  
 تو ناجائز ہی دشمن وغیرہ میں ہر سم۔ اور اگر مرض کی وجہ سے قدرت نہ ہو وہ اچھا ہو گیا یا خوف سردی نیم کیا وہ جاتی رہی تو نیم  
 باطل ہوا۔ و۔ حاصل یہ کہ جس نے نیم سباح کیا تھا جب وہ زائل ہو تو نیم بھی زائل ہو گا وہی ہوا اگر پانی ایک میل دھو ہونے سے نیم



کیا تھا پھر اسی کی طرف مدعا جواحتی کہ ایک بل سے پانی کم لگیا تو نیم ٹوٹ گیا۔ و- والناکم عند الی حنیفہ رحمہ قادر تقدیر  
 حتی لو مرالناکم التیمم علی الماء بطل تیممہ عندہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک جو شخص خواب میں بروہ تقدیر پانی پر قادر  
 حتی کہ اگر کوئی شخص تیمم کر کے حالت تیمم میں ایسے طور پر سوتا ہو اسوار جلا کہ ایسے سوتے سے تیمم وطارت نہیں جاتی ہر اجنبات کے  
 تیمم سے پانی پر گھڑا چلا گیا تو امام رحمہ کے نزدیک اسکا تیمم ٹوٹ گیا۔ و- کیونکہ وہ ہنر نہ جانے کے ہر اسلئے کہ یہ خدا جل جلالہ سے  
 تو مستبر نہیں اور ہنر نہ سبب غفلتی ہر اور حکم کا مدار سبب ظاہر پر ہر اور پانی پر گھڑنا ظاہر ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک وہ مستند و خارج  
 تو صاحبین کے قول پر اسکا تیمم نہیں ٹوٹا اور کہا گیا کہ بھی روایت امام رحمہ سے صحیح شہرانی لکھی اور اسی پر فتویٰ ہرسم۔ ابن الہمام نے  
 لکھا کہ جس شخص نے خوف و رندہ جہاد میں یا پیاس کے تیمم کیا اور یوں ہی جب آنا گوندھنے کے لیے پانی کا محتاج تھا نہ شور بار کرنے کا  
 تو بعد خوف و رندہ ہونے کے کیا وہ شخص دھو کر سے نماز کا اعادہ کر لیا یا نہیں۔ نہایت میں کہا کہ یہ قول جو سکتا ہے کہ اعادہ واجب ہر طرف  
 اس صورت میں کہ جب دشمن کے خوف سے تیمم کیا کیونکہ یہ حکم رسول کی طرف سے ہے۔ یہی مدعا میں موافق نہایت کے ذکر کیا سرور کہ  
 فقہار نے خوف جہاد و خوف سادی میں فرق کیا ہر خوف جہاد میں اعادہ واجب کیا ہر اور مسئلہ نام میں لکھا کہ فتاویٰ قاضیخان  
 میں ہے کہ کہا گیا کہ واجب ہے کہ بلا اتفاق سب کے نزدیک تیمم نہ ٹوٹے کیونکہ اگر تیمم کے قریب پانی ہو اور اسے نہ جانا اور تیمم کیا تو باطل  
 صحیح ہر یوں ہی یہ ہر افتح۔ تیمم کیے ہوئے کا پانی پر گھڑنا بلا اتفاق تیمم نہیں ٹوٹتا کذا فی فتاویٰ قاضیخان۔ اور غیبی میں ہے کہ  
 اصحہ کہ کل کے نزدیک اسکا تیمم نہیں ٹوٹتا۔ فتاویٰ میں مختار یہ کہ بلا اتفاق نہیں ٹوٹتا۔ مع۔ اور غیبی میں ہے کہ تیمم سے نماز پڑھی  
 اور اس کے بعد میں کھانا کھا جس سے وہ آگاہ نہوا تو بلا اتفاق جائز ہر اور اگر نہر کے کنارہ پر جو اور اس سے آگاہ نہوا تو ابو یوسف سے  
 ایک مدعا میں نہیں جائز ہے جیسے اسکی گردن میں پانی کا برتن لٹکا ہر اور دوسری روایت میں جائز ہے کیونکہ وہ قادر نہیں ہے کہ کوئی  
 بدون علم نہیں اور کہا گیا کہ امام ابو حنیفہ کا قول ہر ایہ بھی صحیح ہے انھی بموجب ابو حنیفہ رحمہ حقیقت میں جاگتے ہوئے کنارے نہر کے  
 نہ جاننے والے کا تیمم جائز کہتے ہیں تو پھر سوتے ہوئے کے تیمم ٹوٹنے کے کیونکر خالی ہو گئے۔ افتح۔ مترجم لکھا ہے کہ فرق دونوں صورتوں  
 میں یوں ظاہر ہے کہ اسباب علم کے جاننا وغیرہ میں اور ان میں جانتک اس پر لازم تھا کوئی تعبیر واضح نہ تھی پھر اسکا آگاہ نہوا ہنر نہر نہر کا  
 کے ہر بخلت سوجانے کے کہ اسکو اگر شرح اخبار کرے تو خود ہر ورنہ نہیں اور متعدد مسائل ایسے ہیں کہ انہیں سونا ہنر نہر جاننے کے قرار  
 دیا گیا چنانچہ جنی رحمہ نے لکھا کہ کہا گیا کہ ۱۶ مسائل میں ایک ہی مسئلہ۔ دم روزه سے چت سوا اس کے تھو میں بارش کے قطرات  
 اتر گئے تو روزه ٹوٹ گیا۔ سوم سوتی عورت روزه سے اس کے خاوند کے جلع کیا تو روزه ٹوٹ گیا۔ چہارم احرام میں جو تو امام  
 ٹوٹ گیا۔ تیمم سوتے محرم کا سر کسی نے نوٹ دیا تو اس پر جہاد لازم ہوگا ششم سوتا محرم کر دت لیکر کسی شکار پر اگر کہ وہ مرا تو اس پر جہاد  
 لازم ہے۔ ہفتم سوتا ہوا عرفات میں گذرا تو قیام عرفات ہو گیا ہشتم سوتے کے پاس غلوٹ میں ایک مسافت اسکی جو رہی تو  
 غلوٹ صیحو ہو گئی۔ نہم سوتے کر کرانی تلف کیا۔ دہم مہرٹ پر گر کر قتل کیا۔ تو خان و محرمی ہے۔ یازدہم سوتے میں ناز میں کلام کیا  
 ناز جاتی رہی۔ دوازدہم سوتے میں اس سے کلام کیا جس سے کلام نہ کرنے پر قسم کھائی تھی تو اصح قول ہر حاشا جو آخر تک  
 پس ان مسائل میں سوتا ہوا اٹھ جاگتے ہوئے کے قرار پایا ہر اور جہاد میں ذکر کیا اسکا فرق مجھے بیان کر دیا لیکن مدار بیان  
 صحیح معانی پر ہے پس اگر یہ روایت امام رحمہ سے صحیح جلی کو انھوں نے سوتا مستند رکھا ہے تو کچھ اختلاف نہیں ہے۔ ہر حال فتوے  
 اس محول پر ہے کہ سوتا تیمم والا اگر پانی سے گزر گیا تو وہ قادر نہیں اور تیمم باقی ہے۔ والہو لا یفنی قلع و عور لانه لا مستبر باد و نہ  
 اتہ او کلنا انتہا۔ اور مراد پانی ہر قادر ہونے سے ہر قدر کہ جو دھو کر کے واسطے کافی ہو کیونکہ اس سے کم کا اعتبار تو اعتبار  
 میں نہ تھا پس یوں ہی انتہا میں اسکا اعتبار نہیں ہے۔ و- حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جب تیمم والا قادر ہو استعمال کرنے پانی پر  
 ہر اسکو کافی داسکی حاجت سے فاضل ہے تو اسکا تیمم ٹوٹ گیا۔ البھر وغیرہ۔ واضح ہو کہ امام حنفی رحمہ نے ظاہر کلام کو تیمم و نہ

کے ٹوٹ جانے پر مٹی کسا۔ لیکن نیم کچی وضو کا ہوتا ہوا کبھی جنابت کا ہوتا ہوا کبھی حیض و نفاس کا ہوتا ہوا لہذا تو یہ مٹی کما کر  
 نصف ناقص الاصل یعنی جس اہل کی خلافت نیم کچی چیز سے اصل ٹوٹنا تھا اس سے خلعت یعنی نیم کچی ٹوٹ جائیگا۔ پس اگر وضو  
 نیم کچا اور فرض کر دے کہ پانی کے نہ ملنے کی وجہ سے تھا اب ایک بدھنی پانی ملا تو قدرت استعمال سے نیم ٹوٹ گیا اور اگر نیم غسل  
 جنابت کا تھا تو اس قدر پانی سے نہ ٹوٹے گا کیونکہ کافی نہیں ہوا اور سچ سے وضو ٹوٹتا ہوا اسکا نیم بھی ٹوٹا لیکن نیم جنابت سچ سے  
 نہ ٹوٹے گا مگر اخلام سے یا جلع سے ٹوٹ جائیگا۔ مسافر کو حدت ہوا اور اسکا کپڑا بھی ٹھس ہوا اور پانی اس قدر ملا کہ ایک کو کافی ہو  
 گیا اس وقت حقیقہ پہلے حدود سے ہر حدت کے لیے نیم کرے اور اگر ادنیٰ نیم کر کے دھوئے تو نیم کا اعادہ کرے محیط السرخسی۔ اور اگر  
 پانی سے وضو کر کے ٹھس کپڑے میں ناز پڑی تو جائز ہے لیکن گنہگار ہو گا قاضی خان۔ اگر نیم کا مباح کرنے والا مرض نازل ہو گیا تو  
 نیم ٹوٹ گیا۔ افعول بہر چیز جسکے ہونے سے نیم مباح نہ تھا بلکہ نہونے پر مباح ہوا تھا جب وہ چیز پانی جاوے تو نیم ٹوٹ جائیگا اور جو چیز  
 یہی نہیں تھی اسکا پائے جانے سے نہ ٹوٹے گا البتہ۔ اگر پانی نہونے سے نیم کیا تھا پھر پانی لا کر یا مرض ہوا جو نیم مباح کرتا ہو پس اگر نیم  
 ہو تو پہلے نیم سے اسکو نماز روا نہیں کیونکہ اجازت کے سبب بدل جانے سے پہلے نہت کا نیم دوسری اجازت میں حساب کرنا منع ہے افعول  
 اگر نیم ایسے پانی پر گندہ کہ دشمن یا دزدہ کے خوف سے نہیں آکر سکتا تو نیم نہیں ٹوٹا السراج۔ اور اگر کنوین پر ہو چکا مگر دل رسی وغیرہ آئے  
 تب بند پانی لا کر پیاس کا خوف ہو تو نیم نہیں ٹوٹا۔ البتہ۔ اگر پانی پر گندہ آداسکو یا دشمن کہ نیم ہون تو بھی ٹوٹ گیا قاضی خان  
 مسافر راہ میں گدرا ایک شے کے میں پانی رکھا تھا تو اسکا نیم نہیں ٹوٹا اور اسکو اختیار نہیں کہ اس پانی سے دھو کرے لیکن جب پانی بہت  
 ہو تو اسکی کثرت دیکھ کر استدلال ہو گا کہ یہ پیئے وضو دونوں کے لیے ہر قاضی خان۔ اس قدر پانی ملا کہ اعضاء وضو کو ایک ایک بدل  
 بطور فرض دھو سکتا ہو اور اگر بطور سنت وضو کرے تو کافی نہیں ہو تو مختاریہ کہ اسکا نیم ٹوٹ گیا اخلام۔ نیم ناز میں ہوا اسکو ایک  
 شخص پانی کے ساتھ نظر آیا اگر غالب ہو گا کہ دیدیگا تو مانگنے سے پہلے ٹوٹ گیا اور اگر غالب ہو گا کہ نہ دیگا یا شک ہو تو ناز پوری کرے  
 پھر اگر اسے دیدیا اگرچہ من اشل یا اسکے مانند کے عرض دیا تو اعادہ کرے ورنہ ناز پوری ہو گئی اور اگر اذل انکار کیا پھر دیا تو ناز پوری  
 ہو گئی لیکن دوسری ناز کے واسطے وضو کرے افتح۔ دفع حاجی اب زفر واسطے یہ کہ قاضی خان مقدمہ کا شہ رانگ وغیرہ سے بند  
 کرتا ہے تو جب تک پیاس وغیرہ سے خوف نہ ہو اسکو نیم روا نہیں ہوا اخلام۔ امام مصنف نے نجیس میں کہا کہ اسمن جلد یہ ہو کہ غیر کو ہبہ کر کے  
 اس سے اپنے پاس ودیت رکھے۔ قاضی خان نے کہا کہ یہ جلد صحیح نہیں کیونکہ جب غیر کے پاس پانی ہو اور وہ من اشل یا کچھ خسار ہے  
 غرضت کرے تو نیم روا نہیں اور یہاں تو ہبہ سے رجوع ممکن ہے کہ نہ کر دیا ہو گا جن کتابوں کہ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ہبہ سے رجوع کیا کرے  
 ہو تو اس لحاظ سے پانی اسکے حق میں معدوم ہے اگرچہ حقیقہ پانی مجاہد سے جیسے سبیل کا پانی شے وغیرہ میں ہو برصاوت ہی کے کاس میں  
 کہ بہت نہیں ہوا افتح۔ مد مختار میں کہا کہ ایسے طور پر ہبہ کرے کہ رجوع ممکن نہ ہو یا ایسی چیز سے غلط کر دے جو پانی پر غالب ہو جاوے  
 انجی۔ جن کتابوں کہ بیان یہ مرد ہو کہ غیر کے پاس پانی ہو تو اس سے مانگنا چاہیے اور پانی مطلوب کر دینے میں نفع آب زفرم کا نہ رہا  
 و لا نیم الا بصید طاهر۔ اور یہی نیم کرے مگر پاک روئے زمین کے ساتھ۔ لان الطیب ارید بہ الطاہر۔ اسلئے کہ طیب سے  
 مراد پاک لی گئی۔ و لا یعنی تو لا تعالیٰ نعیمنا صید اطہار۔ من صید دے زمین اور طیب پاک۔ و لا نہ آتہ التظہیر فلا بد من طہارۃ  
 فی نفسہ کا لہذا۔ اور اسلئے کہ صید تو پاک کرنے والی چیز ہو تو مرد ہو کہ وہ خود بھی پاک ہو جیسے پانی میں ہی بات ضروری ہے۔  
 و لا طہارت تراب چار دن مامون کے نزدیک شرط ہے۔ اسی پر مبنی ہے کہ اگر جس کپڑے کے خمار سے نیم کیا تو روا نہیں ہے لیکن  
 جبکہ یہ خمار بد خشک ہونے کے آسیر ہوا ہو تو روا ہے المناہجہ۔ و لا تراب وہی شغل مہولی ہے جو وضو داتا میں لگے نہ وہ جان ہاتھ  
 مارے جن کافی اخلام۔ م۔ اگر جنب یا حائض نے ایک جگہ سے نیم کیا پھر دوسرے نے اسی جگہ ہاتھ رکھ کر نیم کیا تو کافی ہے۔ کما  
 فی اخلام۔ م۔ اگر دھوئے ایک جگہ سے نیم کیا جائز محیط السرخسی کہی بار ایک جگہ سے نیم کیا جائز تا ارغانیہ۔ زمین جس پر خشک

ہوئی مائثر جاتا رہا تو ہر نماز ہائز و لیکن تیمم نہیں جائز ہو قاضی خان دالحد۔ اور اگر زمین بار پانی پڑ کر ہر بار خشک ہوئی تو یہ طہیرہ  
روائی من الفتح وغیرہ۔ و مستحب لعماد الماء و مہر جوہ۔ اور مستحب ہر پانی نہ پانے والے کو در حالیکہ وہ پانی کی امید رکھتا ہو۔  
فت۔ یعنی غالب گمان ہو کہ آخر وقت پاؤں گا۔ ایضاً مع۔ غرض کہ جسکو پانی نہیں ملا اگر گمان غالب ہو کہ نماز کے آخر وقت تک مجھے  
نہ ملے گا۔ ان یؤخر الصلوۃ الی آخر الوقت۔ تاخیر کر دے نماز کو آخر وقت تک۔ فت۔ یہی صحیح ہے اور آخر وقت مستحب  
سے زیادہ تاخیر نہ کرے یعنی آخر وقت سے مراد وقت مستحب کا آخر ہو تو کمرہ وقت تک تاخیر روا نہیں ہے۔ البتہ ای۔ یہی صحیح ہے ہر خدا  
قان وجد الماء تیوضاً۔ پھر اگر کسے موافق گمان کے پانی پایا تو اس سے وضو کر کے پڑھے۔ والا تیمم و تہلی۔ اور اگر نہ پایا تو تیمم  
کر کے نماز پڑھے۔ فت۔ آخر وقت کمرہ تک انتظار نہ کرے اور انتظار اس واسطے۔ لیتقع الاوار بالکمل الطہار من نقصان  
کا لطمع فی الجماعۃ۔ تاکہ ادا سے نماز مذنون طہارتوں میں سے اکمل یعنی وضو کے ساتھ واقع ہو تو ایسا ہوا جیسے جماعت کا طہر  
کرنے والا انتظار کرتا ہے۔ اور یہ مستحب ہے۔ وعن ابی حنیفۃ و ابی یوسف فی غیرہما یتاہ الاصول ان التاخیر ختم لان غالب  
الراسۃ کا تحقیق۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے اصول کتب کے سواے یعنی نوادر وغیرہ میں روایت ہے کہ تاخیر کرنا واجب ہے  
اس واسطے کہ غالب ماسے مانند تحقیق کے ہے۔ فت۔ قدری نے کہا کہ تاخیر مستحب ہی واجب نہیں ہے۔ اور یہ اختلاف اس وقت ہے کہ  
پانی ایک میل دودھ ہوا اگر اس سے مکمل ہو تو تیمم نہ کرے اگر چہ اسکو وقت جاتے رہنے کا خوف ہو۔ فقہ ابو جعفر رحم نے کہا کہ اس پر ہر  
اصحاب ثلثہ رحم تفسیق میں۔ واضح ہو کہ یہی شافعیہ کے نزدیک تاخیر میں مع ہے۔ مع۔ فائدہ غلات یہ کہ مستحب کی صورت میں اگر تاخیر  
نہ کی اور تیمم سے پھر علیٰ طور واپس بخلافت وجوب تاخیر کے۔ و۔ وجہ الطہار ان البعثر ثابت حقیقۃ فلا یزول حکم الا تمسک ثلثہ  
طہار و روایت کی وجہ یہ ہے کہ پانی سے عاجز ہونا تو وہ حقیقت ثابت ہے اور اسکا حکم جو تیمم ہے تو یہ حکم زائل نہوگا اگر کسی کے ثلث یقین کے  
ساتھ۔ فت۔ اور ایسا یقین بیان نہیں بلکہ غالب گمان ہے حتیٰ کہ اگر آخر وقت پر نہ ملا تو تیمم کر کے پڑھے۔ م۔ اس پر اعتراض کیا گیا  
کہ آبادی یا جنگل میں جتنے تیمم کرنا چاہا واجب اسکو خبر دی گئی کہ پانی قریب ہے یا اسکا گمان میں یہ بات غالب ہوئی تو طہر سے پہلے  
اسکو تیمم روا نہیں ہے کیونکہ ظن غالب کو مانند یقین کے اعتبار کیا اور یقینی ہے کہ اگر آخر وقت پانی ملنے کا یقین ہوا تو ظاہر الروایت ہے  
تاخیر واجب ہونا چاہیے لیکن معرج اسکے خلاف ہے۔ مع۔ و لعلیٰ تیممہ ما شاء من الفرائض والنوافل۔ اور پڑھے اپنے  
تیمم سے (جب تک حدیث نہ ہو۔) جو نماز چاہے فرائض و نوافل سے۔ فت۔ خواہ ایک وقت میں خواہ اوقات متعدد میں  
حاصل یہ کہ تیمم ہرے نزدیک وقت آنے سے پہلے رعایا اور ایک فرض وقتی سے زیادہ اوقات کے فرائض اس سے مل کر سکتا ہے  
گمانی القنون۔ م۔ یہی قول ابن عباس و سعید بن المسیب و حسیٰ بصری کا ہے جیسا کہ نووی رحم نے ذکر کیا اور یہی قول داؤد  
طاہری و شاگردان شافعی رحم میں سے مرنی مع کا اور مختار روایان مع کا ہے و عند الشافعی رحم حکم کل فرض لانہ طہارۃ فرد  
امام شافعی رحم نے کہا کہ ہر فرض کے واسطے تیمم کرے کیونکہ تیمم طہارت فرد ہے۔ فت۔ یعنی جب پانی نہ آیا استعمال نہوگا  
تو ضرورت کے واسطے تیمم کیا گیا تو بعد ضرورت رہیگا اور ضرورت وقت کی نماز پر ہر وقت اسکے تابع سنن ادا کرے پھر جب دوسرے  
وقت بھی ضرورت ہو تو تیمم کرے۔ م۔ یہ قول حضرت علی و ابن عمر و سہمی و قتادہ و ربیعہ و اسحق کا ہے۔ اور دلیل شافعی رحم حدیث ابن  
عباس ہے کہ سنت سے ہے کہ ایک تیمم سے ایک نماز سے زیادہ نہ پڑھے۔ رواہ احمد و طہطی و طبرانی۔ اس میں دو طرح سے کلام ہے اول  
یہ کہ اسکی سند میں حسن بن علیہ راوی کو شبہ و سفیان و احمد و نسائی و دارقطنی و ابن مسین و علی بن المدینی و ساجی و جوزجانی وغیرہ  
نقصی و متروک کہا تو حجت نہیں ہو سکتی۔ دوم یہ کہ ہر تقدیر ثبوت اس میں بھی قدر بیان ہے کہ سنت سے یہ بات ہے تو شاید  
سنون یہ ہوا ہو کہ آپ نے تیمم سے ایک ہی نماز پڑھی جو بوجہ عدم حاجت تیمم کے پس کچھ حصول نہوا سبیل دوم بتی نے ابن عمر  
سے منقول روایت کی کہ ہر نماز کے لیے تیمم کرے۔ ہنسا و پر بیان کیا کہ یہ ابن عمر کا مذہب ہے۔ ولنا انہ طور حال عدم

اور ہمارے دلیل یہ کہ تراب طور پر درجائیکہ پانی پر قدرت نہ ہو۔ فت۔ حدیث صحیح کہ المصنوع الطیب وضوء المسلم وان لم یجد الماء فیسحق  
چنانچہ صحاح و سنن میں ثابت ہو چکا ہے۔ مع۔ پس جب وہ طور قرار پائی۔ فیصل علیہ بالقی شرط۔ تودہ اپنا کام کرتی رہی  
جسک اُسکی شرط باقی رہے۔ فت۔ یعنی پانی پر قدرت نہ ہو۔ اگرچہ مدت دراز ہو جاوے لہذا بننے کا کہ تراب ہمارے نزدیک  
ہفت دورہ کرتی ہو اور یہی نہیں کہ مرت نماز مباح کرتی ہو۔ و تیمم الصبح فی المصرا اذا حضرت جنازہ والولی غیرہ فحاث  
ان یستغل بالطہارۃ ان تقوتہ الصلوۃ۔ اور تیمم کرے تندرست (اگرچہ جب یا عاقبتہ خون بند ہوئی ہو۔ د) شر کے اندر  
جسک جنازہ حاضر ہو اور دلی اسکے سوا سے دوسرا ہو پس خون ہو کہ اگر وہ طہارت میں مشغول ہو تا ہو تو نماز جنازہ جانی رہی۔ فت۔  
یعنی کل تکبیرین جانی رہی۔ د۔ لانا لا یفقی فی تحقیق العجز۔ کیونکہ نماز جنازہ ایسی نماز ہے کہ اُسکی قضا نہیں ہوتی ہو تو عجز  
محقق ہو گیا۔ فت۔ اور مدار تیمم کا بھی خون جاتے رہنے کا بدول اسکے بدل کے ہو پس مدار تیمم واسطے نماز کسوت یعنی چاندھن  
و سوج گھن کے اور سنن و دواہ کے اور واسطے فقط سنت فجر کے جسکے جاتے رہنے کا خون ہو۔ د یعنی مثلاً آدمی پانی کو بھیجا اور خون  
ہو کہ آنے تک مرت فرض مل سکتے ہیں سنت نہ ہوگی تو تیمم سے سنت پڑھے اور اگر ایسے وقت ہو کہ دونوں جانتے ہیں یعنی فرض  
نہ ہوگی تود دونوں کو قضا کرے کما مرچ بہ الطحاوی رحم۔ و کذا من حضر العید فحاث ان یستغل بالطہارۃ ان یقوتہ العید  
تیمم۔ اور یوں ہی جو عید میں حاضر ہو یعنی خواہ اسپر واجب بھی یا نہ بھی وہ حاضر ہو اسپر اسکو خون ہو کہ اگر طہارت وضو میں  
مشغول ہو تا ہو تو نماز عید جانی رہی تو تیمم کرے۔ فت۔ مثلاً وہ ایسے وقت ہو چکا کہ یہ خون پیدا ہوا یا آنے سے تیمم سے نماز شروع  
کی پھر بے اجبار حدث ہو گیا اور یہ خوف ہوا۔ بیان آتا ہے۔ لانا لا تعاد۔ کیونکہ نماز عید اعادہ نہیں کی جاتی ہے۔ قولہ والولی  
غیرہ اشارۃ الی انہ لا یجوز للولی وجہ روایتہ الحسن من ابی حنیفہ ہو الصبح لان للولی حق الاعادۃ فلا فوات  
فی حقہ۔ اور یہ جو نماز جنازہ میں کما تھا کہ دلی اسکے سوا سے دوسرا ہو تو یہ اشارہ ہے کہ دلی کے واسطے تیمم نہیں جائز ہے اور یہ  
حسن کے ابو حنیفہ رحم سے روایت کی اور یہی صحیح ہے اسلئے کہ دلی کو یہ حق حاصل ہے کہ نماز کا اعادہ کرے تو اسکے حق میں نماز  
جانتے رہنے کا خون نہیں ہے۔ فت۔ یہی حکم سلطان کا ہے محیط۔ اور یہی والی نائب السلطان کا ہے۔ ابھنی مع۔ وان احدث  
الامام او المقتدی فی صلوۃ العید تیمم دینی عند ابی حنیفہ وقال لا تیمم۔ اور نماز عید میں اگر امام کو یا مقتدی کو حدث  
ہو گیا تو امام و مقتدی میں کچھ فرق نہیں ہے وہ تیمم کر کے جانشک نماز پڑھی پڑ اسی پر بناء کرے یہ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے اور  
صحابین رحم نے کہا کہ تیمم نہ کریگا۔ لان الا حق یصلی بعد فراغ الامام فلا یخاف الفوت۔ اس دلیل سے کہ یہ لاف ہے اور  
واق اپنی ناک کو بعد فراغ ہونے امام کے بھی پوری کر سکتا ہے تو جانتے رہنے کا خون نہ رہا۔ ولہ ان الخوف باق لانہ قوم رحمۃ  
فیقر بہ عارض یفسد علیہ صلوۃ۔ اور امام مع کی دلیل یہ کہ خون ہنوز باقی ہے اسواسلئے کہ یہ دن از دحام کا ہے شاید کوئی ایسا  
امر عارض ہو کہ اُسکی نماز فاسد ہو جاوے۔ فت۔ خصوصاً ہمارے زمانہ میں تو یہ خوف بہت قوی ہے اور نظیر اسکی سجدہ ہونا نماز  
یا عید میں ہے کہ اگر سو ہو تو سجدہ سو ہو جو اس قدر کے ساند ہے کہ از دحام میں سو خیال نہ کر کے لوگ فراغت کر دین و ناسد کر دین  
و اختلاف نہما اذا شرع بالوضوء و لو شرع بالتیمم تیمم و بنی بالاتفاق لانا لو او جبنا الوضوء کیون واحد الماء فی صلوۃ  
تیمم۔ اور یہ خط امام و صاحبین کا ایسی صورت میں ہے کہ اسنے وضوء سے نماز شروع کی ہو اور اگر اسنے تیمم سے شروع کی تو باہر  
تیمم کر کے بنا کر ہی کیونکہ اگر ہم اسپر وضوء واجب کرنے میں تو اسنے نماز میں پالی یا پاس نماز ہی فاسد ہو جائیگی۔ فت۔ ابن عباس  
نے کہا کہ جب جنازہ آوے اور توبے وضوء جو ادب بھیے خوف ہو کہ نماز جانی رہی تو تیمم کر کے نماز پڑھے۔ لے اور ابن عمر رحمہ سے اسی کے  
قول عید میں مردی ہو اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تیمم کیا جبکہ آپ کو یہ خوف ہوا کہ ایک مسلمان آپکی  
نظر سے اٹھ ہو جائیگا پس یہ اصل قرار باگئی کہ جو چیز بغیر ہل فوت ہوتی ہو اسکے ادا کرنے کے تیمم روا ہے اور وہ کہ پانی جو کماں پڑھ

نہایت فرح ہو جیسے ولی کو نیم رو نہیں اسی طرح جسکو ولی نے ناز کا حکم کیا ہوا اسکو بھی نیم رو نہیں ہے۔ خلاصہ۔ اگر ولی سے اور نیا عقد ہو تو ولی کو بھی نیم رو ہے اور یہ بالاتفاق ہے کیونکہ اسکو خوف فوت ہے۔ اسی طرح اگر ولی نے دوسرے کو رخصت نماز پڑھانے کی دینی اسکو طہارت کی ضرورت ہوئی تو اسکو بھی نیم رو ہے البتہ۔ ایک جنازہ پر نیم رو سے ناز پڑھی پھر دوسرا جنازہ آیا تو دیکھے کہ دونوں کے ہاں ہتھکڑیاں ہیں جوئی ہو کہ جائز و طہر کر کے پھر آتا اور ناز پاتا تو نیم رو کا اعادہ کرے اور اگر اسقدر دیر نہ ہوئی ہو تو اسی جگہ نیم رو سے ناز پڑھے اور اسی پر فتویٰ ہے المصنوع۔ ناز عید میں شروع کرنے سے پہلے امام کو نیم رو نہیں ہے بشرطیکہ وقت نکل جانے کا خوف نہ ہو۔ البتہ۔ اور مقتدی کو بھی جب فوت نماز کا خوف نہ تو نیم رو نہیں ہے ورنہ جائز ہے۔ اگر امام یا مقتدی نے ناز نیم رو سے شروع کی پھر صبح ہوا تو بالاتفاق نیم رو کے بناء کرے اسی طرح اگر وضو سے شروع کر کے حدیث ہوا لیکن وضو کرنے میں وقت نکل جانے کا خوف ہو تو بالاتفاق نیم رو ہے۔ اور اگر وقت جانے کا خوف نہ تو دیکھے کہ اگر امید ہو کہ وضو سے فراغت کر کے امام کو نماز میں پادیکھا تو بالاتفاق نیم رو نہیں ہے اور اگر یہ امید نہ ہو تو امام رحم کے نزدیک نیم رو کے بناء کرے و صاحبین نے خلافت کیا التایہ۔ یہ حاصل مسائل ہے۔

گو ناز عید و جنازہ کے لیے نیم رو ہے البتہ۔ جائف پاک شدہ کا بھی یہی حکم ہے۔ د۔ اصل یہ ہے کہ جس صورت میں فوت بدو نہ ہو جو نماز نیم رو ہے اور جس چیز کا خوف ہو نا اسکا پیچھے بدل کے ساتھ ہو جیسے جمعہ کے فوت ہونے سے پیچھے ظہر موجود ہے تو نیم رو نہیں ہے البتہ۔ و لا یمسحون بالیمن و ان خاف الفوت لو توضا۔ اور نہیں نیم رو واسطے ناز جمعہ کے اگرچہ خوف ہو جمعہ فوت ہو جانے کا اگر وضو مشغول ہو گا۔ فت۔ کیونکہ یہ فوت معتبر نہیں ہوگا اسکے کہ فوت ہونے پر بدل اسکا ظہر موجود ہے۔ فان اذک البجعة صلا باوالا انظر اربعا۔ پس اگر وضو کر کے اسنے جمعہ پالیا تو اسکو پڑھ لے یعنی امام نے پھر نور سلام نہیں پھیرا ہے۔ اور اگر نہ پایا یعنی سلام پھیر دیا تو ظہر کی ناز پڑھے۔ فت۔ بیان جمعہ پانے سے یہی مراد ہے بر خلافت اسکے قسم میں اگر کما کہ جمعہ پادنگا پھر امام کو قعدہ میں پایا تو اسکے جمعہ کی فضیلت پائی اور جمعہ نہیں پایا چنانچہ تعریج آئی۔ م۔ بالجملة فوت جمعہ کے فوت سے نیم رو نہیں ہے۔ لاشا نفوت الی خلف و هو انظر بخلاف العید۔ کیونکہ جمعہ فوت ہوا ہے اپنا خلیفہ چھوڑ کر وہ ظہر بخلاف ناز عید کے۔ فت۔ کہ وہ بلا خلیفہ ہے۔ و کذا اذا اذاعا فوت الوقت لو توضا لم یقیم و توضا لیلقی ما فاتہ۔ اور یوں ہی جب اسکو فرائض اوقات میں وقت جاتے رہنے کا خوف ہو اگر وضو میں مشغول ہو گا تو بھی نیم رو کرے اور وضو کرے اور جنازہ جاتی رہے اسکو قضاء کرے۔ فت۔ سنتوں کی قضاء نیم رو الا سنت فجر نہایت فرض بالاتفاق و تنہا بخلاف چنانچہ اپنے باب میں آئیگا۔ م۔ لان القوات الی خلف و هو القضاء کیونکہ وقفہ فرض کا فوت ہونا خلیفہ چھوڑ کر ہے اور وہ قضاء ناز ہے۔ فت۔ اصل وہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی۔ اب یہ بیان کہ پانی بھول جاوے تو مجزئ متفق ہوگا حتیٰ کہ نیم رو بھی ہو یا نہیں تو امام مصنف رحم نے بیان فرمایا۔ والمسافر اذا نسی المار فی رحلہ یقیم وضو ثم ذکر المار لم یعد با عند ابی حنیفہ و محمد رحم وقال ابو یوسف یعد با۔ اور مسافر جب بھول گیا پانی اپنے کجاہ میں یا سائے میں (یعنی وہ پانی جو کہ خود رکھا تھا یا اسکے حکم سے رکھا گیا تھا) پس اسنے نیم رو کے ناز پڑھی پھر اسکو وہ پانی یاد آیا تو امام جو شخص و محمد کے نزدیک ناز کا اعادہ نہ کریگا اور ابو یوسف رحم نے کہا کہ ناز کا اعادہ کریگا۔ فت۔ ادبی شافعی رحم کا قول ہے۔ والخطاب فیما اذا وضع بنفسه او وضعه غیره بامرہ۔ اور یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ پانی خود اسنے آپ رکھا تھا یا دوسرے سے اسنے رکھا تھا۔ فت۔ معنی یہ کہ اسکے علم و دانست میں رکھا تھا خواہ حکم ہو یا نہ ہو۔ فت۔ اور مسافر کا بھول جانا شرط ہے اور اگر قلاب گمان کیا کہ میرے رحل میں پانی نہیں حالانکہ تھا تو باہر جمع نیم نہیں جائز و اعلاہ لازم ہے نہایت۔ اور جامع صغیر میں قید مسافر کہ نہیں بلکہ کہا کہ ایک مرد کی رحل میں پانی ہے اسکو بھول گیا اور نیم رو سے ناز پڑھی پھر وقت کے اندر یاد کیا تو اسکی ناز پوری ہوگئی اس سے فقر الاسلام نے شرح میں ہستہ لان کیا کہ مسافر جو با آبادی سے باہر ہو دونوں برابر ہیں۔ م۔ میں کتا بول کہ اصل مسئلہ ہے۔ اور اگر مسافر اسکے ساتھ حق و نافرہم۔ م۔ اور اوپر معلوم ہوا کہ جامع صغیر میں وقت کے اندر یاد آنا مذکور ہے لیکن



تھیں خانی پر لہذا امام مصنف رحم نے فرمایا۔ و ذکرہ فی الوقت و بعدہ سوار۔ اور مسافر مذکور کا وقت کے اندر پانی پا کرنا اور  
 طہارت کے پا کرنا برابر ہے۔ فت یعنی دونوں صورتوں میں اختلاف مذکور جاری ہے۔ لہذا نہ واحد للما فی قصار کما اذا کان  
 فی محل ثوب خفیہ۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ وہ شخص مسافر و حقیقت پانی کو حاصل رکھنے والا ہے تو ایسا ہوا کہ اسکے محل میں  
 پانی نہ تھا اسکو بھول گیا۔ فت اور ننگے یا نجس کپڑے میں ناز پڑی۔ ولان رجل المسافر معدن الماء عادة فی فرض الطلب  
 دلیل سے کہ مسافر کا محل پانی کا معدن ہے براہ عادت تو اس پر محل میں تلاش کرنا فرض تھا۔ فت جب اس نے تلاش نہ کیا تو  
 عذر ہو گا اور اس پر اعادہ واجب ہوا۔ بالکل یہ دو وجہیں قول ابو یوسف کی جو ہیں۔ ولما نہ لا قدرہ بدون العلم وہی المراد  
 وجود۔ اور ان دونوں امور کی دلیل یہ ہے کہ پانی پر قادر ہونا بدن علم نہیں ہو سکتا اور پانی کے حاصل ہونے سے یہی مراد  
 ہوئی کہ اسکو قدرت ہو۔ فت توجیب اسکو معلوم ہی نہیں تو قدرت نہ ہوئی پھر اسکو حاصل نہوا تو نیم جائز ہوا تو ناز صحیح ہوئی۔  
 یہاں جو کہ رجل مسافر پانی کا معدن ہے تو جواب دیا بقولہ و ما الرجل معدن للشرب لا للاستعمال۔ اور رجل کا پانی واسطے  
 پینے کے مباح ہوتا ہے نہ واسطے استعمال کے۔ فت اور کلام بیان ایسے پانی میں ہے جو اس نے استعمال کے لیے رکھا تھا اسکو بھول گیا  
 اور پاک کپڑے کے مسئلہ پر قیاس کیا تو جواب دیا بقولہ۔ مسئلہ الثوب علی الاختلاف۔ اور کپڑے کا مسئلہ بھی ایسی اختلاف  
 پر ہے۔ فت یعنی امام ابو حنیفہ و محمد رحم کے نزدیک جب پاک کپڑا بھول گیا تو ناز ننگے یا نجس کپڑے میں بھیج ہو گئی چنانچہ کرخی رحم نے  
 اسکو ذکر کیا اور یہی الصحیح ہے۔ اور بر تقدیر تسلیم قیاس مع الفارق ہے چنانچہ فرمایا۔ ولو کان علی الاتفاق فی فرض الطہارت  
 والی خلف و الطہارة بالماء تنقوت الی خلف و جو نیم۔ اور اگر کپڑے کا مسئلہ اتفاق ہوتا تو بھی فرق یہ ہے کہ فرض تین چیزیں ہیں  
 مساجد امام واجب ہر وقت ہوتا ہے بدن خلیفہ کے اور پانی کی طہارت فوت ہونا ایک خلیفہ کی طرف ہے وہ نیم ہے۔ فت یعنی  
 فرض الطہارت ہوا اس طرح کہ کوئی خلیفہ نہیں چھوڑا جو یہاں آئے اسکے قائم ہونا بخلاف طہارت پانی کے کہ وہ فوت ہوئی اور اس نے بجائے  
 اپنے خلیفہ نیم چھوڑا جس سے جو ار ہو گیا۔ واضح ہو کہ شرح اس مقام کی توضیح سے خالی ہیں اور معنی کی توضیح میں دو وجہ ہیں۔ اول  
 یہ کہ مقصود بیان فرق ہے جس سے قیاس درست نہوا اور اسی طرف معنی رحم نے اشارہ کیا اور وجہ دوم یہ کہ مراد امام مصنف رحم کی یہ ہے  
 کہ ناز کی شرط میں سے شہادت پاک کپڑے سے ہے اور طہارت و وضو پر تو جس صورت میں کہ وہ پاک کپڑا بھول گیا اور ننگے ناز  
 پڑی یا اتنے اسکے تو گویا اس سے ایک شرط فوت ہوئی اور ناز میں بجائے اس شرط کے بدل بھی تسلیم قائم نہوا کیونکہ اسکا بدل  
 نہیں ہے پس اور اسے ناز بدون اس شرط کے ہوئی اور جس صورت میں کہ طہارت و وضو فوت ہوئی تو ناز میں بجائے اسکے اس طہارت  
 کا بدل یعنی نیم قائم نہوا تو ناز اس شرط سے خالی نہوا کیونکہ اصل نہیں تو بدل پایا گیا پس اگر کپڑے کی صورت میں اعادہ کا حکم ہو  
 تو اس جہ سے کہ بالکل اہل بدل دونوں سے خالی ہے بر خلاف دوم صورت کے کہ اعادہ نہونا چاہیے کیونکہ اصل نہیں تو بدل  
 نہوا نہوا ہی توجہ مترجم کی سمجھ میں آئی اور یہی خبر پر داسر تعالیٰ اعلم۔ نظیر اس مسئلہ کی یہ کہ دو برتنوں میں ایک پاک و ایک نجس ہے  
 مگر معلوم نہیں تو دونوں ہاوسے کیونکہ خلف نیم موجود ہے اور یہ کہ دو کپڑے نجس پاک ہیں تو خوی کر کے ایک سے پڑے کیونکہ با خلیفہ  
 و کلام آریا اگر دونوں ترک کرے۔ ع۔ پھر مذکور ہوا کہ اصح یہ ہے کہ کپڑے کی صورت میں بھی اختلاف ہے صحیح یہ کہ فرض کے نزدیک  
 اعادہ واجب نہیں ہے حافظہ۔ حاصی یہ کہ جو شخص آبادی کے اندر نہیں ہے یعنی خواہ مسافر ہے یا شہر سے باہر ہے اس نے نیم سے ناز پڑی  
 اور پانی اپنی محل میں بھول گیا اور حالت پانی کی ایسی کہ عادت اسکو بھول سکنے میں تو اس پر نیم سے ناز پڑنے کے بعد اعادہ واجب  
 نہیں ہے خلاف قول ابو یوسف کے محیط السخی۔ اور اگر اسکو محل میں پانی رکھ جانے کا علم نہیں ہوا تو با اتفاق اعادہ واجب  
 نہیں ہے۔ لیکن محیط سخی میں اس صورت میں بھی ابو یوسف کا خلاف کرنا کھار اور یہی صحیح ہے۔ اگرچہ تا دیرہ ابے  
 لہذا نیم پڑنا واجب نہوا نہوا حالانکہ اس میں پانی تھا اور اسکو کھانا معلوم نہوا یا کھانا نہ پڑا نہوا اسکو علم نہوا پس نیم سے



ناز پر ہی تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک جائز ہے بخلاف ابو یوسف رحمہ کے محیط۔ اور اگر مسافر نہ کورنے شک یا گمان غالب ہو کہ اسکا پانی ہو چکا ہے اور تیمم سے ناز پر ہی پھر پاتا تو بالاجماع اعادہ کرے اور اگر اسکی پیٹھ پر لیا گردن میں ٹسکا یا سانے رکھا تھا اور سہول کو تیمم سے ناز پر ہی تو بالاجماع اعادہ کرے السراج۔ اور اگر بالان یازین سے ٹسکا تھا پس اگر سوار ہو اور پانی پیچھے ٹسکا یا پیچھے سے مانگتا ہو اور پانی آگے ٹسکا تھا یا آگے سے کھینچتا ہو اور پانی خواہ آگے یا پیچھے ٹسکا تھا تیمم جائز ہے اور اگر سوار ہی میں آگے یا آگے میں پیچھے ٹسکا ہو تو نہیں جائز ہے محیط السرخسی۔ مگر طہارت کو نیوالی چیز سہول کر نجاست کے ساتھ یا بی وضو پر ہی یا جس پانی سے وضو کیا تو یاد کرنے پر بالاتفاق اعادہ واجب ہے۔ البعد۔ و لیس علی التیمم طلب الماء اذا لم يغلب علی طهارة ان يقرح الا في التيمم پر واجب نہیں پانی کی جستجو کرنا جبکہ اسکے گمان پر غالب نہ ہو کہ آگے قریب پانی ہے۔ فتنہ۔ ان اگر کچھ امید ہو تو طلب کرنا مستحب ہے۔ در نہ نہیں۔ السراج۔ لان الغالب عدم الماء في الغلوات ولا دليل علی الوجود فلم یکن واجدا۔ کیونکہ میدانوں میں غالب یہی کہ پانی نہ ہو اور جوئے پر کوئی دلیل نہ پائی گئی تو وہ پانی کا پانے والا نہ تھا۔ یہ میدانوں کا حکم ہے اور آبادی میں طلب کرنا واجب ہے۔ واجب ہر مکانی للنجس مع۔ وان غلب علی طهارة ان يشاك ما۔ اور اگر اسکے گمان پر غالب ہو کہ وہاں پانی ہے۔ فت با کسی عادل نے اسکو خبر دیدی۔ لم یخبر له ان تیمم حتی یطلبہ۔ تو اسکو تیمم کرنا روا نہیں ہے یا شک کہ پانی کو تلاش کرے۔ فت یعنی اس صورت میں طلب کرنا واجب ہے۔ ت۔ لانه واجد للماء نظر الی الدلیل۔ کیونکہ نظر دلیل و رہنمائی کے وہ پانی کا پانے والا ہوتا ہے تیمم طلب مقدار الغلوة ولا یبلغ مطلقا یقطع عن رفقته۔ پھر تلاش کرے بقدر ایک غلوہ کے اور میل تک نہ پہنچے تاکہ ایسا نہ ہو کہ اپنے غلوہ سے قطع ہو جاوے۔ فت غلوہ بقدر چار سو گز ہے الظہیر ہے۔ اور علی رحم نے تین سو گز ذکر کیے اور بدائع میں کہا کہ اصح یہ کہ اتنی دور تک طلب کرے کہ اسکو خود ضرر نہ ہو اور ساتھ میں کو انتظار کی شقت ہو۔ و۔ پھر طلب کا کام خود کرنا لازم نہیں بلکہ اگر کسی کو بھیجا دے اسکے واسطے تلاش کرے تو اسکو کافی ہے السراج۔ و اگر پانی کے قریب ہو چکا مگر نہ جانا اور کوئی نہیں جس سے پوچھے تو تیمم کافی ہو گیا۔ ان اگر کوئی تھا مگر بے پوچھے تیمم سے ناز پر ہی پھر آئے تبتلایا تو اعادہ واجب اور اگر پوچھا اور اسکے نہ بتلانے پر تیمم سے پھر۔ چکا پھر تبتلایا تو اعادہ نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ وان کان مع رفقته ما یرغب من قبل التیمم۔ اور اگر اسکے رفیق یعنی سفر میں راہ کے ساتھ ہی پاس پانی ہو تو تیمم سے پہلے اُس سے طلب کرے۔ لعدم المنع غالباً فان منعاً منہ یمسح البصر۔ کیونکہ غالباً وہ پانی کا انکار نہ کرے گا پھر اگر رفیق نے پانی سے انکار کر دیا تو تیمم کرے کیونکہ پانی سے عاجز ہونا مستحق ہو گیا۔ و لو تیمم قبل الطلب اجزاء عند الی حنیفہ اور اگر اسے رفیق سے مانگنے سے پہلے تیمم کر لیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اسکو کافی ہے۔ لانه لا یزیدہ الطلب من ملک الغیر۔ کیونکہ اسپر غیر کے ملک سے مانگنا لازم نہیں ہے۔ فت پس معلوم ہوا کہ امام رحمہ کے نزدیک اول حکم قبل تیمم کے طلب کرنے کا استحبابی تھا یا اس صورت میں کہ رفیق کشادہ پیشانی ہو۔ اور یہی امام شافعی رحمہ کا قول ہے کہ یہ مانگنا واجب نہیں ہے کیونکہ اہل مرو شہر مانگنا دشوار ہوتا ہے اور اسی کے مانند حسن بن زیاد کا قول ہے۔ وقال لا یجوز لانی الماء مندول عادة۔ اور صاحبین نے کہا کہ بھڑانگے تیمم کرنے اسکو روا نہیں ہے کیونکہ پانی ازراہ عادت مندول ہے۔ فت بذل کر دیا وید یا جانا ہے اور معنی رحمہ نے ذکر کیا کہ تجربہ میں ہے کہ رفیق سے مانگنا طریقین کے نزدیک واجب نہیں خلافاً لابی یوسف اور ایضاً و تقریب و شرح الا قطع میں امام و صاحبین کے درمیان اسی طرح اختلاف ذکر کیا جیسا امام مصنف نے بیان کیا اور ذخیرہ میں جصاص رحمہ سے نقل کیا کہ مراد امام رحمہ کی یہ کہ جب انکار کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب نہیں اور صاحبین کی مراد یہ کہ جب دینے کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب پس اختلاف کچھ نہیں ہے۔ اور مبوط میں ہے کہ اگر رفیق کے ساتھ پانی ہو تو اس سے مانگنا واجب ہے سوائے قول حسن بن زیاد کے کہ حسن نے کہا کہ سال میں دس بار ہے۔ اور نہ یہ میں ہے کہ عائشہ نسخ میں بیان قول ابی حنیفہ رحمہ نہیں مذکور بلکہ کہا گیا کہ قبل طلب کے تیمم نہیں جائز ہے جبکہ اسکا غالب گمان یہ ہو کہ وہ وید لگا اور کچھ اختلاف کا ذکر کیا فتنہ میں نہیں مگر قول حسن رحمہ کہ وہ سہالی کو ضرر و ذلت کہتے ہیں۔ یعنی رحمہ نے لکھا کہ اگر یہ مانگنا واجب ہے کیونکہ پانی کچھ بڑی چیز نہیں ہے۔

تویرین اسکو ظاہر ہوتا ہے قراد یا بنا بر آنکو جو موطی روایت اور گدسی ہے۔ اور کافی و شیخ زیادات قتلی میں ہے کہ اگر یہ عن ہو کہ دیکھا  
 تو قبل سوال کے تیمم روا نہیں اور اگر عن ہو کہ دیکھا تو تیمم روا ہے اور اگر شک ہو پھر تیمم سے بڑھی پھر اس کے دے دیا تو اعادہ کرے  
 اور نماز شروع کرنے سے پہلے انکار کیا اور بعد فراغت کے دیا تو اعادہ نہیں ہر انتہی۔ ولکن تیمم ٹوٹ گیا۔ ت۔ ابن الامام رحم نے  
 ہر حال میں رح کی توفیق پر شفع کیا کہ امام رح کے نزدیک پانی میں اباحت سے قدرت حاصل ہو جاتی ہے جیسے صاحبین کے نزدیک  
 پس اگر کسی نے مسافر سے کہا کہ منتظر ہو میں فارغ ہو کر تم کو پانی دوں گا تو انتظار واجب ہے اگرچہ ناز و نفوت ہو جائے کا خوف ہو اور رہا  
 سو اسے پانی کے اور چیز میں بھی صاحبین کے نزدیک بھلا کرنے سے قدرت حاصل ہو جاتی ہے ولکن امام رح کے نزدیک نہیں ہوتی  
 چنانچہ اگر رفیق کے پاس ڈول رسی ہو تو امام رح کے نزدیک اگر سوال کرنے سے پہلے تیمم کر لے تو روا ہے اور اگر سوال کیا اُسے کہا کہ  
 منتظر ہو میں پانی بھرون تو امام رح کے نزدیک انتظار کرنا وقت مستحب تک بتر ہے اور صاحبین کے نزدیک برابر اگرچہ تمام وقت تکجاوے دلی ہذا  
 اگر رفیق کے پاس پکڑا ہوا نہنگ ہو اُسے کہا کہ انتظار کر دین پھر حکم کو دید ونگا تو اسی اختلاف پر حکم ہے اور تیمون امامون نے جماع کیا کہ اگر کسی  
 دوسرے سے کہا کہ میں نے اپنا مال کچھ بھلا کیا تاکہ تیرے تو اس پر گناہ واجب نہ آویگا کیونکہ کچھ واجب ہونے میں کثرت مستحب ہے اور تیمون  
 تیمم کے مسئلہ میں قدرت کافی ہے ارفع۔ محصل کلام اس مقام پر چند فوائد میں آدل یہ کہ فتویٰ اس امر پر ہے کہ رفیق سے پانی مانگنا جبکہ  
 اس کے پاس زائد ہو ظاہر الرواۃ یا ظاہر مذہب پر واجب ہے جبکہ دینے کا گمان ہو۔ دوم اگر گمان ہو کہ نہ دیکھا تو واجب نہیں۔ سوم  
 اگر ذلت ظاہر ہو تو بھی واجب نہ ہوتا ہے۔ چہارم سوائے پانی کے اور چیزوں میں وجوب نہیں ہے علی قول الامام اور اسی پر فتویٰ  
 روا ہوا دے واسطہ تعالیٰ اعلم۔ وان ابی ان یعطیہ الا ثمن النسل۔ اور اگر رفیق مذکور نے دینے سے انکار کیا مگر بعض من اشل  
 کے فتنے یعنی بعض ایسے دھوکے جو اس قرب جو ار میں پانی کی قیمت ہے یا کسی قدر زیادتی کے ساتھ جو دو چند قیمت سے کم ہے  
 وغیرہ ثمنہ۔ اور اس کے پاس یہ دام موجود بھی ہیں۔ فتنے یعنی اس کے حوائج ضروریہ سے فاضل ہیں۔ لایخبرہ تیمم۔ تو اسکو تیمم  
 روا ہوگا۔ فتنے بلکہ خرید کر دینا کرے۔ اور اگر اپنے پاس دام نہ ہو یا فاضل از حاجت نہ ہو تو باجماع تیمم روا ہے۔ نہایت۔  
 تحقق القدرۃ۔ عدم جو تیمم اسوجہ سے کہ اسکو قدرت پانی پر حاصل ہے۔ فتنے یعنی چاہے خریدے اور کوئی روک نہیں  
 تیمم نہیں جائز ہے۔ م۔ اور تویر میں ہے کہ اگر ثمن اشل سے زائد کے عوض دیتا ہے کم نہیں کرتا یعنی فتنے فاضل پر دیتا ہے تو تیمم روا ہے  
 ولایلزہ محل الفتن الفاحش لان الضرر مسقط و السراطم۔ اور سپر فتنے فاضل یعنی کھلے ہوئے خسارہ کا برداشت کرنا  
 لازم نہیں ہے کیونکہ ضرر تو شرع نے ساقط کر دیا ہے و السراطم۔ فتنے اور اصل یہ ہے کہ جب آدمی کو پانی کا استعمال کرنا ہر دن ضرر فاضل  
 ہونے کے جان یا مال کے ساتھ بھرتا ہو تو پانی استعمال کرنا واجب ہے اور جہد رمال کہ ثمن اشل سے زائد ہو وہ ضرر ہے پس اسکا  
 برداشت کرنا لازم نہیں بخلاف ثمن اشل کے البتہ۔ اور فتنے فاضل سے مراد اس مقام کی دو چند قیمت ہے الگانی۔ اس سے  
 معلوم ہوا کہ دو چند قیمت سے کم ہنر کہ ثمن اشل کے ہے۔ اور واضح ہو کہ ثمن اشل در حقیقت وہ دام جو دہان اندازہ کرنے والے  
 انداز میں اور جو کسی اندازہ والے کے انداز میں نہادے سب کے اندازہ سے بڑے ہوں تو فتنے میں یعنی خسارہ ہے پھر اگر  
 یہ خسارہ دو چند ہو چکے تو اس مقام پر فتنے فاضل ہو گیا اور اکثر عقود میں ایک درم بھی فتنے فاضل ہو جاتا ہے جو دس درم پر زائد ہو  
 جیسا کہ اپنے مواقع میں آویگا۔ م۔ پھر یہ سب تیمم و وضو کے حق میں ہے اور اگر کسی کو پیاس سے جان کا خوف ہو تو اس پر دو چند  
 قیمت کو بھی پانی خریدنا جان رکھنے کے واسطے واجب ہے۔ و۔ واضح ہو کہ شافعیہ میں سے فتویٰ رح دینے کے ساتھ بھی فتنے اشل  
 ہمارے قول کے نہیں خفیہ پر خرید لازم کی اور نوہی رح نے ثمن اشل سے زائد خواہ قلیل ہو یا کثیر جو تیمم جائز رکھا اور کہا کہ یہی  
 صحیح اور شافعی ہے نے اتم میں اسی پر تنبیہ کی ہے۔ م۔ تیمم سے ناز بڑھتا ہے اس حالت میں اُسے رفیق کے پاس یا کسی کے  
 پاس پانی دیکھا اگر غالب گمان یہ ہو کہ یہ دیدیگا تو ناز توڑ کر اس سے مانگے اور اگر شک ہو تو ناز پوری کرے پھر بعد اسکے سوا

کرنے پر دید یا تو دھو کر سے اعادہ کرے اور اگر انکار کیا تو تمام ہو گئی اور اگر انکار کر کے پھر دیا تو جو پڑ چکا وہ تو پوری ہو گئی۔ محیط  
 السرخسی: یا ندہ کے لیے وضو کر لے۔ سن۔ رفیق وغیرہ سے مراد مسلمان جو ہم (فروع) ایضاح میں ہے کہ اگر ایک شخص کی یہ حالت ہو  
 کہ اگر وضو کرے تو پیشاب جاری ہو تا ہے اور اگر تیمم کرے تو نہیں تو اسکو تیمم روا ہے السراج: جسکو تیمم پانی ہونے پر یقین ہو یعنی شک کا  
 ہو تو وہ تیمم پر ہے یا شک کہ اسکو حدث کا یقین ہو اور جسکو حدث کا یقین ہو وہ حدث پر ہے یا شک کہ تیمم کا یقین ہو یا خلاصہ۔  
 مراد یقین سے غالب گمانی جو ہم تیمم پر تیمم کرنا کچھ تقرب نہیں القیہ۔ بخلاف اسکے وضو پر وضو نور علی نور ہے اور یہ کچھ اسوجہ سے نہیں  
 کہ تراب طہارت ضروری ہے کیونکہ غسل پر غسل بھی کچھ نہیں جو ہم مسافر کو روا ہے کہ اپنی جگہ سے دلی کرے اگرچہ جانے کہ اسکو نہانے کا  
 پانی نہ ملے گا خلاصہ یہی عامہ علماء کا قول ہے مع تیمم مصلی سے اگر نصرانی کے کہا کہ یہ پانی نے تو خیال نہ کرے اور نماز پوری کرے جب  
 قانع ہو تو اس سے مانگے اگر دید سے تو نماز اعادہ کرے ورنہ نہیں قاضیخان تیمم میں سات سستین میں زمین پر رکھ کر آگے لا تا  
 پیچھے ہٹا تا اور مجاڑنا اور انگلیاں کشادہ رکھنا اور اول بسم اللہ پڑھنا اور ترتیب کے ساتھ مسح کرنا اور پیر میں مسح کرنا۔ البجوری  
 ہمارے مشائخ نے کہا کہ بائیں ہاتھ کی چار انگلیوں سے ظاہری دائیں ہاتھ پر انگلیوں کے سرور سے کفینوں تک مسح کرے پھر  
 بائیں شیلی سے دائیں کے اندر دلی رخ کو پونچے تک مسح کرے اور بائیں انگوٹھے کے اندر دلی رخ کو دائیں انگوٹھے کے ظاہری  
 رخ پر پھیرے پھر بائیں ہاتھ کو بھی اسی طرح مسح کرے اور یہی احوط ہے محیط السرخسی والبدائع۔ سفر میں تین جمع ہوئے ایک جب  
 دوم حائضہ جو خون سے پاک ہو چکی۔ سوم میت۔ وہاں استد پانی ہے کہ ایک کو کافی ہے پس اگر انہیں سے کسی کی تک ہو تو وہی  
 اولی ہے۔ اور اگر پانی سب کا ہو تو انہیں سے کسی کے کام میں صرف نہیں ہو سکتا اور سب کو تیمم مباح ہے اور اگر پانی مباح ہو تو جب  
 اولی ہے قاضیخان۔ اور یہی اصح ہے التفسیر۔ یون ہی اگر حائض کی جگہ حدث ہو تو بھی جنب اولی ہے خلاصہ۔ اور اگر پانی باپ دھتے  
 کے درمیان ہو تو باپ اولی ہے قاضیخان۔ اگر جب کو استد پانی ملا کہ وضو کو کافی ہے تو تیمم کرے اور وضو واجب نہیں ہے۔ اور اگر  
 جنابت کے تیمم کے بعد حدث ہو اور وضو کو موجب ہو تو اب وضو کرے یون ہی اگر حدث کے ساتھ صرف استد پانی ہو کہ وضو کے  
 بعض اعضاء دھل سکتے ہیں تو تیمم کرے بدون دھوئے شرح الوقایہ۔ و فیہ۔ اور امام شافعی کے نزدیک جسد رکابی جو دھو کر  
 باقی کا تیمم کرے اور ہمارے نزدیک تیمم دو حونا جمع نہ کیا جائیگا۔ م۔ مریض کو وضو و تیمم کی قدرت نہیں اور نہ اسکے پاس کوئی ایسا ہے جو  
 اسکو وضو یا تیمم کراوے تو وہ دونوں اماموں کے نزدیک ناز نہیں پڑے گا اور امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ میں نے شرح جامع تفسیر  
 کرخی میں دیکھا کہ جسکے دونوں ہاتھ دو دونوں پاؤں کٹے ہیں اگر اسکے چہرہ پر زخم ہو تو بغیر طہارت ناز پڑے اور تیمم نہ کرے اور اسپر  
 اعادہ بھی نہیں ہے۔ اور یہی اصح ہے التفسیر۔ مسئلہ مریض میں بھی یہی صحیح ہے۔ اور اگر قیدی نے پانی نہیں پایا اور نہ خاک پاک پانی تو امام بخاری و دیگر  
 کے نزدیک ناز پڑے قاضیخان۔ ہادیہ ہوتی کہ خاک پاک کو زمین کھود کر یا دیوار کھج کر نکال نہیں سکتا اور اگر ممکن ہو تو تیمم کرے خلاصہ۔ لیکن تیمم  
 میں یون کھسا کہ محسوس جسکو زمین پہاڑی میں سے کوئی طور نہیں ملا تو وہ امام ح کے نزدیک تاخیر کرے اور صاحبین نے کہا کہ غاریوں کے مشابہ افعال  
 کرے اور اسی طرح امام نے رجوع کیا ہے۔ ت۔ اور شایع نے درختار میں کہا کہ بکاشت آبسراج ہے۔ اور کھسا کہ یہی اس مریض کا  
 حکم ہے جو دونوں طہارتوں سے بوجہ مرض کے عاجز ہو پس وہ نازی یون سے تشابہ کرے یعنی واجب ہے کہ رکوع و سجدہ کرے اگر خشک جہاں  
 درہ کھڑے ہوئے اشارہ کرے پھر اعادہ کرے جیسے رزہ میں ہے اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے اور اسی طرح امام کے رجوع کیا ہے جسکے  
 بعض میں صرح ہے۔ د۔ میں کہتا ہوں کہ یہ روایت خلاف تفسیر ہے کیونکہ اس میں صرح واقع ہوا کہ تشہ نہیں بلکہ ناز پڑے اور اعادہ بھی نہیں ہے  
 اور کھسا کہ یہی اصح ہے تو اسی پر فتویٰ دیا جاوے اور واضح ہو کہ مریض مجبور اور دونوں ہاتھ دو دونوں پاؤں کٹے ہوئے چہرہ زخمی  
 ان دونوں کے حق میں تو بلا طہارت ناز پڑھنا اور اعادہ نہ کرنا صحیح ہے کیونکہ دونوں کا قدر سادہی ہے برخلاف قیدی کے کہ اسکا قدر  
 اور جانب مخلوق پیدا ہوا ہے تو اسپر اعادہ واجب ہے پس شایع درختار نے سو کر کے مریض مجبور کو بھی قیدی مذکور کے ساتھ دیا

اور اصل یہ قرار پائی کہ معذور بند رساوی کا نیم روا اور اعادہ لازم نہیں اور معذور از جانب مخلوق کا غدر نیم روا و لیکن اعادہ خواہ  
ہر جی وجہ سے جس شخص نے پانی اسوجہ سے نہ پایا کہ وہ ان اسکو دشمن کا خوف تھا یا ترغیض کے گرفتار کرنے کا خوف تھا تو اسکو  
نیم روا ہو و لیکن اس پر وضو سے اعادہ واجب ہے جیسا کہ مع اصل کے فتح القدر وغیرہ میں صریح ہے لہذا کہا کہ اگر ایک نے دوسرے کو  
کہا کہ اگر تو نے وضو کیا تو مجھے قید یا قتل کر دنگا تو وہ نیم سے ناز پڑے پھر اعادہ کر لے تا فیضان۔ اور جو قید خانہ میں محبوس ہو وہ نیم سے  
ناز پڑے اور وضو سے اعادہ کرے کیونکہ محض کا تحقق بفعل الابداء ہوا اور بندوں کے طرف سے جو حاکم ہو وہ حق الہی عزوجل ساقط  
نہیں کر سکتی ہر محیط الحسی پانی دشمنی دونوں طہارتوں میں ہمارے نزدیک تعلق نہیں برخلات قول شافعی رحمہ کے و علی ہذا ایک  
جنب کا اکثر بدن مجروح ہو تو فقط نیم کرے اور کچھ پانی استعمال نہ کرے اور اگر اکثر بدن صحت ہو تو تندرست کو وضو سے اور جو احت  
پر مس کرے اگر سرت نمود نہ چلی پر مس کرے اور اگر نصف مجروح و نصف تندرست ہو تو اسکی روایت نہیں اور مشائخ نے اختلاف کیا  
اور تنویر میں اختیار کیا کہ صحت کو وضو سے اور مجروح پر مس کرے اور درختار میں کہا کہ یہی صحیح ہے اور فتح القدر میں کہا کہ شیعہ بالفقہ و مذکور  
فی النوادر یہ کہ نیم کرے۔ فیض وغیرہ میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ میں کہتا ہوں کہ خلاصہ و محیط میں کہا کہ اس صحیح یہ کہ نیم کرے و پانی استعمال نہ کرے  
پس یہی پر فتویٰ دیا جاوے اور درختار کا صحیح کننا ضیعت و طہارت قاعدہ ہے کیونکہ جو اوراق میں صحت کی کہ جب روایت ہوں میں ہوا و نوادر  
میں مذکور ہو تو وہی مرجع ضیق ہو گا اور بیان دسایہ پر علاوہ برین خلاصہ و محیط میں اسی کی تصحیح واقع ہوئی ساگو چپک یا جراحات ہوں  
اسکو حدت یا جنابت جو سب کا حکم اسی تفصیل سے مذکور ہے پس جنابت میں اکثر بدن کا اعتبار ہو گا اور حدت میں اکثر اعضاء وضو کا اثر  
ہو گا جیسا کہ صریح ہے کافی خلاصہ۔ جسکے دونوں ہاتھوں میں زخم ہو اسکو نیم روا ہے اگرچہ وضو کرانے والا پاؤں سے اور صاحبین کے نزدیک  
نہیں۔ اگر صحت میں مجروح کو پانی پونچھ کر مضر ہو تو بلا اتفاق نیم روا ہے۔ ط۔ جسکے سر میں درد ہو ایسا کہ وضو میں مسح نہیں  
کر سکتا اور غسل میں دھو نہیں سکتا تو فیض میں غریب الروایہ سے لایا کہ وہ نیم کرے اور قاری الہادیہ رحمہ نے فتویٰ دیا کہ اس سے فرض صحیح  
ساقط ہے اور اگر سر پر کچھ چون کی مٹی بندھی ہو تو اس پر مس کرنے میں دو قول ہیں۔ د۔ اور اظہر یہ کہ مسح واجب ہے اگر مضر ہو۔ ط۔ اور اگر  
مضر ہو تو اتنا غسل کے مسح اصل مسح جبرہ بھی ساقط ہے گویا یہ مفسود دم ہے۔ د۔ و اللہ تعالیٰ اعلم

### باب المسح علی النخین

پاتوں کے دونوں موزوں پر مسح کرنے کا بیان۔ جیسے نیم بدل وضو پر مسح خفیج بھی پاتوں دھونے کا بدل ہے و لیکن نیم کا ثبوت نہیں  
قرآن پر اور مسح خفیج کا ثبوت بخلاف متواتر مشہور ہے۔ اصح بھی اجازت ثلث نیم کے یا اصل دھونا اور نیم مسح عارض ہیں یا مسح ایک  
خاص صورت اور مخصوص مدت تک کے لیے ہے یا نیم مسح دونوں میں بعض جزو پر اکٹھا ہوتا ہے۔ تاج الشریعہ و ہایہ و غایہ و کفایہ۔ معاد  
نفت بن مسح ہاتھ پھیرنا اور شریعہ میں نری ہو پچانا خاص قسم کے موزہ کو زمانہ خاص میں۔ اور واضح ہو کہ شریعہ میں موزہ وہ کہ نخون یا زیادہ  
کو چھپا دے خواہ کمال کا ہو یا اس کے مانند ہو۔ د۔ واضح ہو کہ مسح موزہ کے ثبوت میں روافض و خواج وغیرہ نے کلام کیا اور اہل سنت  
و دیگر گروہ اسلام کے نزدیک ثبوت ہے حتیٰ کہ اخبار بہت وارد ہیں اور طبقہ صحابہ و تابعین میں برابر اس پر عمل درآمد جاری رہا پھر جب یہ فرستہ  
روافض و خواج پیدا ہوئے تو بیعت کرانے ہو گئے۔ بسوط میں ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ میں نے کچھ مسح کا قول یوں نہیں کہا  
حتیٰ کہ میرے پاس دوہر کے مانند روشن دلائل آگئے اسی کے مانند امام ابی حنیفہ رحمہ نے ذکر کیا۔ اور محیط میں ہے کہ امام حنبل نے کہا کہ جو کوئی  
موزوں پر مسح سے شکر ہو اس پر کفر کا خوف ہے۔ حنفی میں نوادر سے اسی طرح قول کرخی رحمہ منقول ہے۔ ستر قذیات میں ہے کہ صاحبین کے  
قول پر تکلیف نہ کی۔ صح۔ یعنی ضیعت قول ہے۔ اور درختار میں کہا کہ شکر مندع دہاے ابو یوسف کا فر ہے اور حنفی میں کہا کہ اس کا ثبوت  
بالاجماع لکھ متواتر ہے۔ انہی اور اظہر یہ کہ اگر بلا تاویل شکر ہو تو کافی ہے کیونکہ ثبوت قطعی ہے۔ م۔ ابن ابی حاتم نے کہا کہ مسح خفیج کو

اکتالیس صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم سے روایت کیا۔ یعنی اس قدر کثرت سے شائع تھا کہ اسکے راوی اس قدر کثیر ہیں کہ  
 قاعدہ ہر کہ روایت کم کیجانی ہو اور اسی کے مثل امام احمد سے ابن قدامہ نے معنی میں ذکر کیا اور ایسا ہی ابن عبد البر نے مستدرک میں کیا اور  
 اشراق میں حسن بصری رحمہ سے ہر کہ شریک صحابہ نے مجھے روایت کی اور بدائع میں ہر کہ حسن رحمہ نے کیا کہ میں نے ہر کہ شریک صحابہ رحمہ کو پایا  
 مسیح خضن کے قائل تھے۔ اسکو ابن المنذر وغیرہ نے روایت کیا ہر کہ اس مرحلہ رحہ اور اس سے معنی دفعہ ایقہ برین ایک جامع کثیر صحابہ  
 رضی اللہ عنہم روایت کرنے والوں کے نام مذکور ہیں اور معنی رحہ نے کیا کہ میں نے شرح مسالی آثار میں سرشمہ صحابہ کی روایت مع  
 محدثین کے جنہوں نے تخریج کی ہو بیان کیے۔ ترمذی کتاب ہر کہ میں اختصار کے ساتھ ذکر کرتا ہوں اور یہ سب احادیث مرفوعہ صحیح الاسناد  
 میں سوائے اسکے کہ جسین کچھ حدیث ہر کہ اسکو مطول بیان کر دینا پس اصحاب صحاح ستہ کی جامع نے حدیث جابر و انس بن مالک  
 وغیرہ بن شعبہ سے اور سوائے امام بخاری کے ہانیون نے حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ مرن بخاری رحہ نے عمرو بن  
 امیر رضی اللہ عنہ سے اور ایک صحابی سے روایت کی صرف مسلم رحہ نے حضرت علیؓ واسامہ بن زید وحذیفہ و بطل رضی اللہ عنہم سے  
 ابو داؤد رحہ نے حضرت ثوبان رحمہ سے۔ ترمذی رحہ نے حضرت صفوان سے اور ابن ماجہ نے بھی صفوان سے اور صحیح ابن جابر میں  
 حضرت سلمان و انس رحمہ سے اور صحیح ابن خزیمہ میں حضرت علیؓ رحمہ مایہ بکرہ بن الحارث سے اور مسند احمد میں حضرت ثوبان و ابو ہریرہ  
 دعوت بن مالک سے روایت کی۔ نیشاپوری رحہ نے حدیث حضرت علیؓ رحمہ واسامہ بن زید و ابو ہریرہ اسلمی و حقیہ بن عامر و خالد بن سبک  
 بن العاص و ام سعد و ابو ایوب انصاری سے روایت کی۔ اور یحییٰ رحہ نے حدیث حضرت عبد اللہ بن الحارث بن خزیمہ و ابو ہریرہ و عبد اللہ  
 بن عمر و قیس بن سعد و ابو موسیٰ و عمرو بن العاص و ابو سعید خدری و عمار بن یاسر و جابر بن عمر و ابو بکرہ بن الحارث روایت کی۔ ابویوسف  
 اصغفانی رحہ نے حدیث ابو زید انصاری روایت کی۔ حاکم نے حدیث ثوبان و ابن ابی حارہ روایت کی۔ و عبد اللہ بن و سب رحہ نے  
 حدیث جابر بن العاص و ابو امامہ رحمہ روایت کی و لیکن اسناد حدیث ابو امامہ میں کلام ہے۔ طحاوی رحہ نے حدیث صفوان روایت کی  
 اور طبرانی رحہ نے حدیث صفوان و دعوت بن مالک و عبد اللہ بن رواحہ و ابو موسیٰ و جابر بن عمر و ابن مسعود و ابن کعب و عبد الرحمن  
 بن مسعود و عمرو بن حمزہ و ابی ایوب و جابر بن عبد اللہ و ابو ہریرہ و عمار بن قاتب و ابو بکرہ بن الحارث رضی اللہ عنہم روایت کی۔ ابویوسف و علی بن  
 نے حدیث اسامہ بن شریک روایت کی اور ابو الطاہر الذہبی نے حدیث اسامہ بن شریک روایت کی اور ابو نافع نے حدیث اسامہ  
 بن زید و عبد اللہ بن رواحہ روایت کی۔ اور ابن عبد البر رحہ نے حدیث ابو ہریرہ و ابو موسیٰ و انصاری و ابو جہیدہ بن ابی جراح  
 و عبد الرحمن بن عوف و فضالہ بن ابی جہیدہ و عثمان بن عفان و علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم روایت کی۔ اسحق بن راہویہ رحہ  
 نے حدیث عوف بن مالک و ابو ایوب رضی اللہ عنہما روایت کی۔ اور ہزار رحہ نے حدیث عوف بن مالک و ابو ہریرہ اسلمی صحیح و ابو موسیٰ  
 مکر مطول اندیون ہی حدیث ابن مسعود مکر مطول و حدیث جابر بن عبد اللہ صحیح الاسناد روایت کی۔ سواری رحہ نے صحیح اسامہ  
 سے حدیث ام المومنین عائشہ رحمہ و عروہ بن مالک و میمونہ رحمہ روایت کی۔ اور عسکری رحہ نے حدیث بکر بن عبد قیس روایت کی اور  
 ابو نعیم نے حدیث شعیب بن غالب کندی و مالک بن سعد روایت کی اور ابن ابی حاتم نے حدیث یسار جہدہ اسلمی سلم روایت کی  
 ابن خزم رحہ نے حدیث ابو ذر غفاری و کعب عجرہ ہر ایک کو صحیح الاسناد کہا۔ ابن عساکر نے حدیث ابو العلاء و الداری روایت کی۔ ابی  
 ابن ابی شیبہ نے حدیث موسیٰ الشقی و حدیث عمر رضی اللہ عنہ مرفوعہ و حدیث جابر بن عمر و خواف روایت کی۔ اسلم بن سل و اسلمی رحہ  
 تاریخ واسطہ میں خالد بن عرفہ سے روایت کی۔ قاضی ابو احمد نے حدیث سل بن سعد سے اسناد صحیح روایت کی۔ یہ سب محدث  
 بیان ہر کہ دیگر کتب صحاح و سنن و مسانید میں دیگر اصحاب سے روایات ہیں حتی کہ بعض نے کہا کہ اتنی صحابہ مرفوعہ راوی ہیں اور  
 دفعہ ایقہ برین کیا کہ جنہو راویوں کے حضرت ابو بکر و عمر و علی و ابن عباس و عائشہ آنحضرت۔ اور معنی رحہ نے بھی ان صحابہ رضی اللہ عنہم  
 کے نام لکھے ہیں بالحدیث میں مشرہ یعنی چاروں خلفائے راشدین و باقی چھ کے قطعی معنی ہونے کی بشارت ہر کہ دیگر جامع



اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم کے جو برابر ملازم رکاب نبوت رہے ہیں اور سیوطی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو متواتر قرار دیا ہے۔ میں کتابوں کی سیوطی کی خصوصیت نہیں بلکہ سب کے نزدیک یہ معمول متواتر ہے اور ہر کلام متواتر تو اس میں بھی ائمہ علماء و متفق ہیں فافہم۔ اور معنی و ابن الاکرم نے لکھا کہ شیخ ابو عمر ابن عبد البر نے کہا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے بھی مسخ خفین کا انکار نہ کیا اور کسی سے روایت جو مرتبہ سے تواتر نہیں ابن عباس و ابو ہریرہ و عائشہ سے بھنے راویوں نے نقل کیا و لیکن کوئی صحیح نہیں کیونکہ ابن عباس و ابو ہریرہ سے تواتر صحیح اساتید کے ساتھ موزون پر مسخ کرنا بموافقت دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے مروی ہوا اور کاشانی رحمہ اللہ نے کہا کہ ابن عباس سے تواتر انکار صحیح نہیں کیونکہ اسکا مدار مکرر راوی پر ہے اور حصار رحمہ اللہ نے جب سنا تو کہا کہ مکرر سے جو تواتر ہوا یعنی وہ ابن عباس کی بات نہیں سمجھا اور غلط روایت کرتا ہے۔ اور میں کتابوں کے حضرت عائشہ رحمہ سے خود صحیح اسناد سے مسخ مروی ہے چنانچہ نسائی و دارقطنی رحمہ اللہ نے حضرت ام المومنین عائشہ رحمہ سے روایت کی کہ حضرت علی الصغیرہ وسلم جو مسخ موزہ کا حکم کرتے اور دوسری اسناد سے عائشہ نے کہا کہ جب سے سورہ مائدہ نافل ہوئی ہے برابر آپ موزون پر مسخ کرتے رہے حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ سے ملے۔ معنی یہ کہ کبھی مسخ نہیں ہوا اور یہ مطلب نہیں کہ ہمیشہ موزہ پختہ رہے۔ شیخ ابو عمر ابن عبد البر رحمہ اللہ نے کہا کہ خفین پر مسخ کا انکار کوئی نہیں کرنا سوائے اس صحیح کے جو حاجت مسلمین اہل فقہ و الاثر سے خارج ہو کما فی البیانی۔ لہذا امام مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا۔ المسخ علی الخفین جائز بالسنۃ صحیح کرنا دونوں موزون پر جائز ہے بدلیل سنت۔ فت۔ توجیب مسخ جائز ہوا تو دھونا افضل ہوا لیکن اگر مسخ نہ کرنے میں اسکی طرف شک خارجی یا راضی ہونے کا جو تو مسخ کرنا افضل ہے بلکہ جسکے پاس اسی قدر پانی ہو کہ موزون پر مسخ کے ساتھ دھو کر سکتا ہے یا وقت جاتے رہنے کا خوف ہو یا حج میں وقوف عرفہ جاتے رہنے کا خوف جو توسع واجب ہونا چاہیے البحر۔ امام مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ جائز ہے یعنی موزہ سب کو جائز ہے۔ فت۔ مسخ خفین میں عورت بنزہ مرد کے ہے۔ المیض۔ بعض نے زعم کیا کہ مسخ الخفین بدلیل کتاب روا ہے اور قول اہل علم و قول قرآنہ پانوں کے مسخ کی اسی موزون پر مسخ ہے اور دفع القدر یعنی دفعہ نے ذکر کیا کہ یہ صحیح نہیں کیونکہ ارطلم الی کعبین مذکور ہے اور مسخ موزہ باتفاق کعبین تک نہیں بلکہ پشت قدم بجانب ساق ہے۔ میں کتابوں کے اس سے معلوم ہوا کہ حدیث میں پانوں پر مسخ کرنا مراد ہی نہیں ہے کیونکہ مسخ دونوں ٹخنہ تک ہے معنی ہے تو لا محالہ دھونا مراد ہے اور رہا اسکو جو بوجہ ہمارے ہے۔ اگر کہا جادے کہ جبر البوار حالت القیاس میں منع ہے جواب یہ کہ بیان القیاس بوجہ کعبین کہنے کے دور ہو چکا تو مانع نہیں رہا اور نکتہ یہ ہے کہ اگر انوں کا دھونا پھر وہاں کے ساتھ بیان ہوتا تو پھر سر کا مسخ بیان کر کے یہ بھی ارشاد لازم آتا کہ لیکن ترتیب میں پہلے سر کا مسخ کر دے پھر پانوں کا دھونا اگر پانوں کے ساتھ غسل کی تصریح ہوتی تو تطویل کلام ہوتی حالانکہ کعبین پر حدیث سے ترتیب بھی ہانی رہی اور مسخ کا القیاس بھی نہ رہا اور کلام طبع معجز ہوا اسکو نا درکنا چاہیے یہ ترجمہ کو بفضل الہی غرہ جل ظاہر ہوا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

پس معلوم ہوا کہ موزون پر مسخ کرنا مرد و عورت سب کو بکرم الہی غرہ جل جائز یعنی اجازت ہے اگرچہ دھونا افضل ہے اور ہر کو جو از مسخ کا ثبوت بدلیل سنت پہنچا ہے۔ والاخبار فیہ مستفیضۃ۔ اور اخبار فعلی و قولی اس کے بارہ میں پہلی و مشہور ہو رہی ہیں فت۔ پس ان احادیث سے انکار روا نہیں ہے۔ حتیٰ قبل ان من لم یرہ کان متبعہ عالمکن من راہ ثم لم یسبح اخذ آ بالغرۃ کان ما جورا۔ حتیٰ کہ کہا گیا کہ جس نے مسخ خفین کو رخصت و اجازت نہ جانا وہ دین میں بدعتی ہے لیکن جس نے جائز جانا پھر اسے غریب کو اختیار کر کے مسخ نہ کیا تو اسکو ثواب ہوگا۔ فت۔ رخصت و اجازت کے متبادل میں غریب ہے پس مسخ خفین اجازت و رخصت ہے اور پانوں کا دھونا غریب ہے۔ اور یہ قول جو مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیا شیخ الاسلام خواہر زادہ وغیرہ کا ہے۔ اگر کہا جائے کہ حضرت عائشہ رحمہ سے روایت کی جاتی ہے کہ میرے دونوں پانوں کا پارہ پارہ ہونا مجھے اس سے زیادہ پسند ہے کہ میں موزون پر مسخ کروں۔ جواب یہ کہ یہ روایت موضوع ہے اسکا راوی محمد بن عاصم ہے۔ ابن حبان رحمہ اللہ نے اسکا رجال کے ذکر میں کہا کہ محمد بن عاصم حدیثیں گڑھا کرتا تھا ابن ابی زری رحمہ اللہ نے اصل تنابہ میں کہا کہ یہ روایت اسی شخص نے بنائی ہے۔ نووی رحمہ اللہ نے



کہا کہ محالی نے امام مالک رحمہ سے جو اردو عدم جواز وغیرہ کے چوتھو ال نقل کیے اور خودی نے کہا کہ یہ سب اختلاف باطل مردود و مرد  
 امام مالک کے اصحاب کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ موزوں پر مسح کرنا بدعت و تقصیر وقت کے جائز ہے۔ اور معنی رحمہ نے کہا کہ امام مالک  
 و شافعی رحمہ کے نزدیک بھی دھونا افضل ہے اور یہی ابن المنذر نے حضرت عمرو ابن عمر سے روایت کیا اور یہی نے ابو یوسف انصاری  
 سے روایت کیا۔ شعبی و حلو بن ابی سلیمان و حکم دہمارے مشائخ میں سے متفقین رحمہ نے کہا کہ مسح کرنا افضل ہے اور یہی امام احمد  
 اصح روایت ہے۔ اور ابن المنذر نے اختیار کیا کہ دونوں برابر ہیں اور بخون نے مسح افضل کہا آنکی دلیل یہ ہے کہ حدیث غیرہ رو  
 میں ہے کہ بہذا امرنی ربی میرے رب نے مجھے اسکا حکم کیا ہے۔ یہ حدیث ابو داؤد میں ہے اور استدلال اسطرح کہ یہ حکم اگر واجب  
 نہ تو مستحب ہو گا لہذا مسح مستحب ہوا اور ہاری دلیل یہ کہ حضرت علی کرم الصلوٰۃ نے کہا کہ رخصت دی ہمارے واسطے رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے تین روز واسطے مسافر کے ایک دن رات واسطے حاضر کے۔ رواہ ابن خزیمہ فی مصباح اور حدیث عنوان میں ہے  
 کہ ہمارے لیے رخصت دی کہ ہم اپنے موزہ نہ اتاریں آخر تک رواہ النسائی پس یہ رخصت ہے اور رخصت سے فریت اولی ہے۔ اقرآن  
 کیا گیا کہ رخصت جو بندوں کے فطرت پر ہوتی ہے و رسم کی ایک رخصت نہایت جسکے ساتھ فریت بھی مشروع ہو جیسے سفر میں  
 رکھنا دوم رخصت جو فریت کو ساقط کر دے جیسے سفر میں چاند رکعت کی دو رکعت رخصت اسقاط ہر حتی کہ جو کوئی دو کی جگہ چار  
 پرے ہمارے نزدیک اسکو ثواب ہو گا کثافی البحر۔ اور مسح موزہ بھی اسی قسم سے ہے چنانچہ اصول الفقہ میں مصرح ہے کہ مسح انھیں  
 رخصت اسقاط ہے جیسے سفر میں ناز و در رکعت تو پھر کیونکر پانون دھونا ثواب ہو گا۔ جواب یہ کہ رخصت اسی وقت تک ہے کہ موزہ  
 پہنے ہو اور موزہ اتار دینا اسکے اختیار میں ہے جیسے سفر ترک کر دینا یا تقیم ہو جانا اسکے اختیار میں ہے پس معنی یہ کہ موزہ اتار دے  
 تو اسکو دھونے میں زیادہ اجر ہے۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ دھونے میں مسح سے شقت زیادہ اور ثبوت مخصوص ہے۔ مسح واضح ہو کہ  
 مسح انھیں صحیح ہونے کے واسطے چند امور ضروری ہیں۔ امر اول یہ کہ موزہ اسطرح کا ہو جو شرع میں معتبر ہے یعنی تین باتیں ہونی چاہیے  
 یہ کہ اس سے سفر کرنا ممکن اور پردہ رفتار ممکن ہو۔ المیضہ رفتار عادت کے موافق ایک فرسخ یا زیادہ ممکن ہو۔ پس جو  
 کالج یا شیشیرا گڑی یا لوبے کا بنا ہو آپس مسح معانین ہو گا۔ البوہرہ۔ دوسرے یہ کہ دونوں ٹخنوں کو چھادے اور آنسے  
 اوپر چھپانا شرط نہیں ہے المیضہ۔ سیم یہ کہ پانون کے ساتھ مشغول ہو یعنی پانون اس میں بھرا ہو اور زائد خالی نہ ہو تاکہ وہ حدث کے  
 سرایت کرنے سے مانع رہے۔ و ساق کی طرف سے جھانکنے میں پانون نظر آنا شرط نہیں ہے۔ الصدر۔ بلکہ پانون سے زائد ہو  
 پھر اگر آنسے زائد پر مسح کیا اور پانون وہاں نہیں لے گیا تو نہیں جائز ہے اور اگر پانون اس خالی کی جگہ بڑھا کر اوپر سے مسح کیا تو جائز  
 ہوا لیکن پھر اگر وہاں سے پانون ہٹا تو مسح کا اعادہ کرے السراج۔ مگر جلی نے اپنے استاد رحمہ سے نقل کیا کہ اعادہ ضرور نہیں ہے  
 و لیکن اول انہی دو اسرا علم۔ م۔ اگر دم یہ کہ ہر موزہ کے ظاہر سے بقدر زمین انگشت مسح ہو جاوے۔ امر سوم یہ کہ تین انگلیوں  
 یا اسکے قائم مقام سے مسح ہو۔ امر چارم۔ وقت حدث کی طہارت کا طہ پر پڑے جانا صادق ہو۔ امر پنجم یہ کہ مسح مذکور اپنی طرف  
 کے اندر ہو۔ امر ششم یہ کہ موزہ میں شکاف بہت نہ ہو۔ امام مصنف رحمہ نے لکھا۔ ویجوز من کل حدث موجب للوضوء اذا  
 یسما علی طہارتہ کا طہ ثم احدث۔ اور جائز ہے ہر حدث سے جو وضو کا موجب ہے جبکہ دونوں کو پوری طہارت پر پہنا ہو  
 پھر اسکو حدث ہو ہو۔ فقہ واضح ہو کہ موجب وضو دراصل ارادہ ناز ہے جیسا کہ اول طہارت میں گذرا اور حدث شرعی  
 تو حدث کو موجب کہنا بطریق مجاز ہے اور مہود وغیرہ مطلوب میں جو حدث کو سبب کہا وہ صحیح نہیں اور موجب وضو کہنے سے موجب  
 غسل خارج ہو گیا اور یہ شرط نکالی کہ طہارت کا طہ پر پہنا ہو تو اس سے غسل کیا کہ جب مشکوک ہے وضو کر کے پہنا ہو۔ اور حاکم  
 شہید نے لکھا کہ گھسے کے چھوٹے سے وضو کرنے والا مسح کرے کیونکہ طہ ہونے کے وقت وہ آب مطلق ہے۔ اگر دوسرے کو  
 حکم کیا کہ میرے موزے پر مسح کر دے تو جائز ہے الغلو۔ حضرت سعد بن ابی وقاص نے لکھا کہ لا مسح من البجائہ علی ما نبی ججا

انشاء اللہ تعالیٰ مسئلہ میں جو اس طرح کو ایسے حدث کے ساتھ خاص کیا جس سے نقطہ وضوء واجب ہو کیونکہ اگر طہارت کا طہر ہو تو پختہ  
حدث ایسا ہوا جو جنابت کو موجب ہو تو مسح خفین روا نہیں ہے چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ ف۔ اور اگر وضوء پر وضوء  
کیا تو مسح کرے۔ یہاں اگرچہ موجب وضوء نہیں مگر ثواب حاصل ہونے میں گویا موجب ہوا ہو۔ م۔ و بعد ثبوت ما خلا ان النہی عند طہارۃ  
اور ایسے حدث کے ساتھ خاص کیا جو طہارت کا طہر پر پہننے کے بعد واقع ہوا اسکی وجہ یہ ہے کہ موزہ تو مانع سرایت حدث معلوم ہوا ہو ف۔  
یعنی حدث سرایت کرنے سے روکتا ہے اور حدث کا رافع و دور کرنے والا نہیں معلوم ہوا کیونکہ حدث کا دور کرنے والا پانی وغیرہ ہوتا ہے  
و لو جوزنا ہ بعد ثبوت سابق کا مستحاضہ اذا لیست ثم خرج الوقت و التیمم اذا لم یس ثم راسی الماء کان رافعا۔ ادا اگر  
ہم موزہ پر مسح کو حدث سابق پر تجویز کریں جیسے مثلاً مستحاضہ کفورت نے موزہ پہنے پھر وقت نکل گیا اور تمیم جب اسنے موزہ پہنا پھر  
پانی پایا تو خفین رافع ہو جاوینگے۔ ف۔ کیونکہ مستحاضہ جب کا خون وضوء کے یا پہننے کے وقت یا دونوں کے درمیان جاری ہوا اسپر  
وقت تک کے واسطے طہارت کافی ہے تو وقت کے اندر وہ مسح کر سکتی ہے جب وقت نکل گیا تو طہارت مری پس ہمارے نزدیک وہ اب  
دوسرے وقت کے وضوء میں مسح نہیں کر سکتی اور زفر فرج کے نزدیک نہ دست آدمیوں کی طرح وہ بھی مسح کر سکتی ہے ہمارے دلیل یہ کہ وقت  
نکلنے ہی اسکا حدث سابق عود کر آیا اب اگر ہم تجویز کریں کہ موزہ پر مسح کافی ہے تو موزہ گویا پیردن کے حدث کا دور کرنے والا ہوا حالانکہ  
موزہ رافع نہیں ہے اسی طرح تمیم نے اگر موزہ پہنا پھر پانی دیکھا تو اسکا حدث سابق عود کر آیا اب اگر موزہ پر مسح جائز ہو تو موزہ رافع  
حدث ٹھہرے اور یہ باطل ہے۔ واضح ہو کہ مستحاضہ سے وہ مراد ہے کہ وضوء کے وقت یا پہننے وقت یا دونوں کے درمیان خون جاری  
ہو گیا ہو اور اگر وضوء سے پہننے تک خون نہ آیا تو اسکا حکم تندرست کا رہیگا۔ مع۔ قولہ اذا لیست علی طہارۃ کا طہ۔ اور یہ جو کہا  
کہ دونوں موزوں کو کامل طہارت پر پہنا ہو۔ لا یغیر اشتراط الکمال وقت اللیس بل وقت الحدیث۔ یہ قول مفید نہیں  
کہ وقت پہننے کے کمال طہارت ضرور ہو بلکہ وقت حدث کے یہ صادق آوے کہ طہارت کا طہر پر موزوں کو پہنا ہے۔ و هذا المذہب  
عندنا۔ اور یہی ہمارے نزدیک مذہب ٹھہرا ہے۔ حتیٰ لو غسل رجلہ و لیس خفیہ ثم اکل الطہارۃ ثم احدث بخبرۃ المسح۔  
حتیٰ کہ اگر اسنے پہلے دونوں ہاتھوں دھوئے پھر دونوں موزے پہنے (اگرچہ دونوں پانوں بے ترتیب دھوئے دینے جون۔ م۔) پھر  
باقی طہارت پوری کی (اور موزہ حدث نہوا) پھر حدث ہوا تو اسکو موزوں پر مسح کرنا روا ہے۔ و هذا لان النہی مانع حلول الحدیث  
بالقدم فی اعمی کمال الطہارۃ وقت المنع حتیٰ لو کانت ناقصۃ عند ذلک کان النہی رافعا۔ اور یہ اسوجہ سے ہے  
کہ موزہ تو قدم میں حدث حلول کرنے کو روکتا ہے تو نگہداشت ہوگی کمال طہارت کی وقت روکنے کے یعنی جب حدث ہو پس  
اسی وقت کمال طہارت چاہیے حتیٰ کہ اگر اسوقت طہارت ناقص ہوئی تو موزہ رافع حدث ہو جائیگا۔ ف۔ اگر ہم اسوقت مسح  
تجویز کریں۔ لیکن ہم اسوقت جو اس مسح اسی وجہ سے نہیں کہتے ہیں۔ پھر امام شافعی رحمہ کے نزدیک اس میں خلافت ہونا ضروری دھنی رحمہ نے  
خلافت ذکر کیا ہے۔ م۔ حاصل یہ کہ معتبر ہمارے نزدیک یہ کہ حدث بعد موزے پہننے کے جسوقت طہاری ہو تو طہارت کا طہر بر طہاری ہوگا  
خواہ طہارت پہننے سے پہلے پوری ہو گئی ہو یا بعد پہننے کے پوری ہوئی ہو۔ المیض۔ اور اگر دونوں پانوں دھو کر موزے پہنے پھر طہار  
پوری ہونے سے پہلے حدث ہو گیا تو موزوں پر مسح روا نہیں ہے۔ الکافی۔ اور اگر حدث نے موزے پہنے اور پانی میں گھس گیا حتیٰ کہ  
موزوں میں پانی گھس کر پانوں داخل گئے پھر باقی اعضاء کی طہارت کی تب اسکو حدث ہوا تو موزوں پر مسح جائز ہے۔ تمیمین۔ موزے  
پس کر جنب ہوا تو مسح نہیں روا ہے لیکن اگر نہانے کا پانی نہیں ملا یا ممکن نہوا پس اسنے جنابت کا تیمم کیا اور وضوء کیا پانوں دھو کر پھر موزے  
پہنے تو مدت کے اندر جب وضوء کرے مسح کر لیا یا نہانے کا پانی پاوے یا قدرت پادے تو گویا اب جب ہوا ہے۔ المضمرات  
جب نے غسل کیا اور اسکے بدن پر کہیں ٹہر رہا یا اسنے موزے پہنے پھر وہ ٹہر دھو یا پھر حدث ہوا تو مسح کرے انخلاصہ۔ یہ  
ہے۔ سوائے اعضاء وضوء کے ہویم۔ اور اگر اعضاء وضوء میں سے ٹہر رہا اور دھونے سے پہلے حدث ہوا تو مسح روا نہیں ہے

انہیں۔ پھر صبح وہام مصنف نے جائز ذکر کیا ہر ایک واسطے ایک وقت محدود ہر چنانچہ بیان فرمایا۔ ویسوز لتقیم و ماو لیتہ و مسافر  
 ثلثۃ ایام ویالیہا۔ اور یہ صبح سوزدن پر جائز و تقیم کے لیے ایک دن رات تک اور مسافر کے لیے تین دن و ایک رات تک  
 بقول علیہ السلام صبح لتقیم و ماو لیتہ و المسافر ثلثۃ ایام ویالیہا۔ بدلیل قول حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ صبح کر تقیم ایک دن  
 و رات اور مسافر تین دن و ایک رات۔ و۔ یہ حدیث حضرت عمرؓ رضی اللہ عنہ و جابرؓ رضی اللہ عنہ و صفوانؓ رضی اللہ عنہ و عوف بن مالکؓ رضی اللہ عنہ و غیرہم  
 رضی اللہ عنہم نے روایت کی عنایہ۔ اور اسانید صحیحہ میں ۴۰۰ واضح ہو کہ بعضے لوگ منقولہ ہونے کے واسطے کوئی وقت محدود نہیں  
 ہر دیکھیں عامہ علی و صحابہ و تابعین و مچھلون کے نزدیک وقت محدود ہر خطابی رحمہ نے کہا کہ یہی عامہ فقہاء کا قول ہے۔ شافعی رحمہ کا ایک  
 قول ہے کہ توفیق نہیں ہے۔ نووی رحمہ نے کہا کہ یہ قول تدیم ضعیف ہے اس پر کوئی تفریع نہیں ہے۔ اوداؤد و دارقطنی و سیوطی نے ابن  
 ابی عمارہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع سات روزہ ثلثۃ ایام پر روایت کرنا والی حدیث روایت کی۔ ہر آپ یہ کہ اوداؤد نے اسکو ضعیف  
 کہا اور دارقطنی نے اسناد غیر ثابت۔ ابن القطان نے کہا کہ راوی محمد بن زید بن ابی زیاد و ابی حاتم نے کہا کہ بھول ہے ابی ہریرہ  
 نے کہا کہ اسین خضار و مجاہیل راوی ہیں۔ بخاری رحمہ نے کہا کہ حدیث بھول ہے صحیح نہیں۔ احمد رحمہ نے کہا کہ اسکے راوی پہچانے  
 نہیں جاتے ہیں دیکھیں حاکم نے مستدرک میں کہا کہ صحیح ہے اور بخاری و مسلم نے تخریج کی۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ بخاری رحمہ نے اس حدیث  
 کو بھول کر صحیح کہا تو کیونکر تخریج فرمائے اور حاکم کا قول قبول نہیں ہے۔ ابوزرعمہ رحمہ نے کہا کہ ایک اثر صحیح بھی ان لوگوں کے پاس ہے  
 جہاں سند صحیح ابن عمرؓ رحمہ سے مروی ہے کہ ابن عمرؓ رضی اللہ عنہ میں کوئی وقت محدود نہیں کرتے تھے اوداؤد نے اسکو ایک جاعت صحابہ حضرت  
 عمرو بن الخطابؓ رضی اللہ عنہ بن ابی دھانی و عقبہ بن عامر و عبد اللہ بن عمرؓ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے جیسا کہ ابن عبد البرؓ نے استند کار میں بیان کیا ہے اور  
 قیہ کہ ان آثار سے کوئی حجت نہیں ہو سکتی ہے۔ اول تو یہ مقابلہ صحاح احادیث کے جامع ہونے میں دوم اکثر اسانید علت سے خالی نہیں  
 ہیں۔ ستم ہے کہ انہیں صحابہ رحمہ سے دوسری روایات مسافر کے تین دن رات اور تقیم کی ایک دن رات کے مروی ہیں پس اگر ثبوت بھی  
 نہ ملے تو توفیق ہے کہ انہوں نے قول غیر محدود سے رجوع کیا مادہ اسکے صحاح احادیث سے موافقت پر محمول کرنا خود صحیح ہے اور  
 حدیث جو وہام مصنف رحمہ نے لکھی وہ صحیح ہے اور اس مطلب کو مفید احادیث صحیحہ میں از انجھ طرانی رحمہ نے برابر ابن عازب رضی اللہ عنہ سے  
 روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح خضیں میں مسافر کے لیے تین دن رات اور تقیم کے لیے ایک دن رات مدت فرمائی۔  
 حافظ ابو نعیم نے مالک بن سعد کی حدیث قرنی و مالک بن ربیعہ کی حدیث فعلی روایت کی اور مسلم نے حدیث شریح بن ہانی سے کہ میں نے  
 حضرت عائشہؓ رحمہ سے صبح کی توفیق پوچھی تو فرمایا کہ تو حضرت علیؓ رحمہ کے پاس جا کر دریافت کر کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ  
 سفر کرتے تھے پس جتنے حضرت علیؓ رحمہ سے پوچھا تو فرمایا کہ میں دن رات مسافر کے لیے اور ایک دن رات تقیم کے لیے۔ ابن خزیمہ نے  
 حضرت علیؓ رحمہ سے بھی روایت کی جو جتنے اول ذکر کی ہے۔ اوداؤد نے حدیث خزیمہ بن ثابت سے انہر کے مرفوع روایت کی اور اسکو  
 ابن ابی اجمہ نے و ترمذی نے روایت کر کے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور ابن ابی شیبہ رحمہ نے حدیث عمرؓ رحمہ سے اور ابو بکرؓ رضی اللہ عنہ سے  
 حدیث عمرو بن ابی حفصہؓ رضی اللہ عنہ سے اور جابرؓ رضی اللہ عنہ سے اور حدیث عوف بن مالکؓ رضی اللہ عنہ سے اور حدیث ابو ہریرہؓ رضی اللہ عنہ سے اور دارقطنی نے حدیث ابو بکرؓ  
 سے مرفوعات روایت کیں اور حدیث ابو بکرؓ رضی اللہ عنہ کو ابن خزیمہ نے صحیح میں روایت کیا اور حماد رحمہ نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے اور بخاری رحمہ نے  
 کہا کہ حدیث حسن ہے اور طرانی رحمہ نے صحیح کبیرہ میں حدیث منیرہ رحمہ سے روایت کی کہ آخری فردہ کہ جو جتنے حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ  
 ہیں ادا کیا تھا حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ہاں پہن سوزدن پر صبح کر بن مسافر کے لیے تین دن و ایک رات اور تقیم کے لیے  
 ایک دن رات جب تک کہ نہ آتارے۔ ترمذی رحمہ نے حدیث صفوان بن عسال سے روایت کی اور کہا کہ حسن صحیح ہے اور اسکو نسائی و  
 ابن ماجہ و ابن حبان و ابن خزیمہ نے بھی روایت کیا۔ پس یہ صحاح احادیث مرہم ہیں کہ مسافر کے لیے اتنا سے مدت تین دن رات تین  
 اور تقیم کے لیے ایک دن رات ہے۔ یہ تو اتنا سے مدت لایا جانے والا تھا اور اب تک سے جوگی تو اہم مصنف رحمہ نے ذکر نہ فرمایا کہ

وابتداء ما عقبب الحدث۔ اور ابتداء مسح کی حدیث کے پیچھے ہے۔ لان النصف مانع سرایہ الحدیث فتفسیر المدة من وقت  
 المسح۔ کیونکہ موزہ تو مانع سرایت حدیث ہے پس مدت اسی وقت سے اعتبار ہوگی جس وقت سے اُسے حدیث سرایت کرنے کو روکا جائے  
 ف۔ اور وہ بعد حدیث سے شروع ہے کیونکہ اس سے پہلے وضو کی طہارت تھی اور یہی قول شافعی و ثوری و مجہور و علماء کا اصرار ہے دو  
 روایتوں میں سے صحیح روایت امام احمد و داؤد رحمہ سے ہے۔ اور داؤد اعلیٰ داؤد فور نے کہا کہ ابتداء سے مدت اس وقت سے کہ بعد حدیث کے جب  
 مسح کرے اور یہی ایک روایت احمد و داؤد سے ہے اور یہی مختار از راہ دلیل کے اربع ہے یہ نووی رحمہ نے ذکر کیا اور یہی ابن المنذر نے عقید  
 کیا اور صحیح قول عائذ علماء رحمہ ہے۔ مع۔ پس مسافر کو جب وقت حدیث ہو اس وقت سے تین دن رات شمار کرے۔ م۔ سفر خواہ سفر طاعت ہو  
 یا سفر معصیت ہو فرق نہیں ہے۔ السراجیہ۔ اور یون ہی مقیم بھی وقت حدیث سے ایک دن رات شمار کرے۔ م۔ حتیٰ کہ اگر فجر کے وقت  
 وضو کر کے موزے پہنے اور اسکو وقت عصر کے حدیث ہو اس سے اُسے وضو کر کے مسح کیا تو مسح کی مدت دوسرے دن کی اسی ساعت تک  
 باقی ہے جس ساعت حدیث ہو اگر مقیم ہو محیط۔ اور جو تیسرے دن کی اسی ساعت تک اگر مسافر ہو محیط السرخسی۔ اور واضح ہو کہ مسح جو طہارت  
 پر ہو معتبر نہیں حتیٰ کہ اگر صورت مذکورہ میں اسے باوجود طہارت کے غر کو کر وضو کیا اور مسح کیا تو مدت اس وقت سے نہوگی۔ م۔ عظیم نے  
 مدت کے اندر سفر اختیار کیا تو وہ اب سفر کی مدت پوری کرے۔ الاصلح۔ اور اگر مدت اقامت پوری کر کے سفر کیا تو موزے اتار کر بانوں  
 و حدود محیط۔ اور مسافر اگر مدت اقامت کی قدر گزار کر مقیم ہو تو موزے اتارے اور اگر ایسی حالت میں مقیم ہو کہ مدت اقامت پوری  
 نہیں ہوئی ہے تو صرف مدت اقامت کی قدر پوری کرے۔ الاصلح۔ اگر کسی کو اپنے پیروں پر غوث ہے تو وہ ضرورت کی وجہ سے بدولگی  
 محدود وقت کے موزوں پر مسح کرتا رہے۔ محیط۔ اور مسافر کے لیے جو جو غوث سردی کے روا ہے کہ بضرورت تین دن رات سے  
 زیادہ موزوں پر مسح کرے۔ جوامع الفقہ۔ اب رہا مسح کا طریقہ کہ کس کیفیت سے ہے تو امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ والمسح علی ظاہر ہاتھ  
 خطوط بالاصابع یبدأ من قبل الاصلابع الی الساق۔ اور مسح مذکور دونوں موزوں کے ظاہری نچر پر ہو درحالیکہ وہ خطوط  
 بر جادین انگلیوں کے ساتھ اس طرح کہ شروع کرے بانوں کی انگلیوں سے پٹلی کی طرف کھینچ بجاوے۔ لحدیث مغیرہ بن ان  
 النبی علیہ السلام وضع یدہ علی خفہ ویدہما من الاصلابع الی اعلا ہما مستح واحدہ وکافی انظر الی اثر المسح علی خف  
 رسول اللہ علیہ السلام خطوط بالاصابع۔ بدلیل حدیث مغیرہ بن شعبہ رحمہ جس میں مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے  
 دونوں ہاتھ اپنے دونوں موزوں پر رکھے اور انکو انگلیوں سے اوپر کو کھینچا ایک بار مسح کیا اور گویا میں اثر مسح کہ رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم کے موزہ پر دیکھتا ہوں خطوط انگلیوں کے ساتھ۔ فقہ۔ یہ امام مصنف رحمہ نے حاصل حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ  
 کو اس عبارت میں ادا کیا اور یہ فرض نہیں ہے کہ حدیث مریٰ بن ابی النفاذ رحمہ۔ اور روایت میں یون ہے کہ مسح کیا دونوں موزوں  
 پر پس رکھا دیا بان ہاتھ دائیں موزہ پہا د بایان ہاتھ بائیں موزہ پر پھر مسح کیا دونوں کے اٹھ کو ایک بار مسح حتیٰ کہ گویا میں رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم کی انگلیوں کو دونوں موزوں پر دیکھتا ہوں۔ رواہ ابن ابی شیبہ و اسناد غریب ہے۔ باوجود غرابت کے  
 اس سے چہ احکام ثابت ہوئے ہیں اول یہ کہ موزوں پر دیکھتا ہوں ہاتھ رکھنا سنت ہے اور کھینچنا سنت ہے۔ دوم یہ کہ سنت ہے  
 دائیں کو بائیں پر اور بائیں کو بائیں پر رکھے۔ سوم یہ کہ مسح ایک بار مسنون ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ ہاتھوں کا موزوں پر  
 رکھنا مسنون نہیں نکلتا کیونکہ یہ تو محارہ ہے جبکہ انگلیاں رکھی جادین اور یہی بیان ائمہ ہے کیونکہ آخرین موزوں پر انگلیاں  
 دیکھتا ہوں صحیح ہے اور یہ جب ہی کہ انگلیوں سے مسح کیا ہو اور واضح ہو کہ انگلیوں کو دونوں موزوں پر دیکھتا ہوں جس سے  
 مواد یہ کہ آپ کے انگلیوں سے جو نشان پیدا ہو گئے تھے نہ آؤ کہ درحقیقت انگلیاں کیونکہ یہ محتاج بیان نہیں ہے اور اس سے  
 معلوم ہو گیا کہ جنی رحمہ نے غور نہیں کیا اور یہی وجہ ہوئی کہ امام مصنف رحمہ نے حدیث کو بلفظ نہیں بیان کیا بلکہ بفسر حاصل کیا  
 کہ گویا میں سے مضمود حدیث ظاہر ہو جاوے۔ م۔ اس حدیث سے فقہاء نے یہاں کہ مسح خفین میں تکرار یعنی ہاتھ غسل کے

تین بار مسح کرنا مشروع نہیں ہوا کہ مسح سے خطوط نہیں رہ سکتے۔ طبرانی رحم نے اوسط میں حدیث جابر رضی سے مرفوع روایت کی ہے جس  
 پر سہرآپ نے اپنے ہاتھ سے موزوں پر مسح دکھلایا کہ موزوں کے مقدم سرے سے کھینچا ساق کی جڑ تک ایک بار اور انگلیوں میں کھینچا  
 رکھی۔ طبرانی رحم نے کہا کہ جابر رضی سے اسی اسناد سے روایت کی جاتی ہے اور کتاب الامم میں کہا کہ ابن المنذر نے عمر بن الخطاب سے  
 روایت کی کہ اپنے موزوں پر مسح کیا تھا حتیٰ کہ آثار انگلیوں کے موزوں پر خطوط دکھلائی دیتے تھے۔ اور روایت کی کہ قیس بن مسعود  
 کی انگلیوں کے آثار ان کے موزہ پر دیکھے جاتے تھے۔ معنی۔ میں کتابوں کہ اس میں تو اختلاف نہیں کہ مسح جس طرح سے ہوا وہ جابجا  
 اور طرق مقبول منقول ہونے کے واسطے اس قدر ثبوت کافی ہے۔ روایت ابن ابی شیبہ و طبرانی و دولون کی غرابت معنوی و درجہ  
 اگرچہ اسناد حدیث مغیرہ و حدیث جابر کی غریب ہوا کہ خصوصاً آثار صحابہ رضی سے زیادہ ہستی نامس جواس ظاہر ہوا کہ وجہ مسح کی یہ  
 مستحب ہے۔ امام مصنف رحم نے کہا۔ ثم المسح علی الظاہر ختم حتی لا یجوز علی باطن الخف و عقبہ و ساقہ لانہ معدول بہ عن  
 القیاس فی اعمی جمیع ما درویہ الشرح۔ پھر مسح کرنا ظاہر موزہ پر ختم یعنی ضروری لازم ہے حتیٰ کہ جائز ہوگا باطن موزہ پر اور  
 اثری پر و موزہ کے ساق پر کیونکہ یہ قیاس سے معدول ہے جو قبضے ساتھ شریعہ دارد ہوئی ہے وہ سب مری رکھا جاوے۔ وقت  
 حاصل ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ مانند مسح الراس کے ظاہر ہی موزہ پر مسح کی مقدار قرار دیکر یہ مقدار نیچے کی رخ یا اثری یا دائرہ  
 ہائیں کسی مقام سے مسح کرنے میں جواز ہو جاوے جیسے مسح الراس میں ہر جگہ مسح خفین جو کہ قیاس سے معدول ہے جو تو درود  
 جسطح ہو یعنی ظاہر الخف وہ تو موزہ مری رہیگا اب اسکے علاوہ بھی مسح کرنا بیکار ہے اور اگر کرے تو زائد میں مضائقہ نہیں ہے  
 و البعد اتی من الاصل اعتبارا بالاصل و ہذا الفصل۔ اور ہا موزہ پر انگلیوں سے شروع کرنا یہ لازمی نہیں بلکہ مستحب  
 ہے یہ قیاس اصل یعنی دھونا۔ وقت تو جیسے دھونے میں انگلیوں سے شروع کرنا مستحب ہے ویسے ہی اسکے بدل یعنی مسح میں بھی طاق  
 سے شروع کرنا مستحب ہے۔ یہ صریح ہے کہ حدیث مذکور اصل نہیں بلکہ بیان محل ہے تو اوپر سے مسح قطعی ہوا اللہ ہا ابتدا اگرنا سروں سے  
 تو یہ ضروری نہیں بلکہ مسئلہ بھی ثابت نہیں ہو سکتا حتیٰ کہ مستحب ہے۔ یہ تقریر اصول ہے اور ہمارے شیخ الاسلام عینی رحم نے جو شرح  
 میں زعم کیا کہ مدار حدیث پر ہے وہم پر قائم ہم۔ شافعیہ کے نزدیک بھی مانند کتاب الامم وغیرہ میں مخصوص ہے کہ خالی باطن موزہ  
 کا مسح جائز نہیں ہے۔ ابن المنذر رحم نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ مسح الخفین کا قائل ہے انہیں سے کوئی کتاب کہ موزہ میں اور پر مسح  
 کر لینا کافی نہیں ہے۔ ابن بطال رحم نے کہا کہ صحابہ رضی اور معمر نے اجماع کیا کہ اگر کسی نے موزہ کے نیچے اسفل کا مسح کر لیا اور اوپر  
 نہ کیا تو جائز نہیں ہے کافی المعنی۔ پس یہی معنی قول امام مصنف میں کہ بالاجماع یہ مطلق ہوا کہ ظاہر خف پر مسح کرے تو اس سے  
 عدول کر کے قیاس سے بقدر ظاہر کے کسی اور مقام سے مسح کر لینا ظاہر کو چھوڑ کر دانیس پس شارحین کی تشریح اسکے خلاف اور  
 علامہ عینی کا اعتراض سب لا طائل بین ہم۔ یعنی رحم نے کہا کہ قولہ بالمسح علی ظاہر یا ختم یعنی مسح کرنا ظاہر الخفین پر ہی ہمارے نزدیک  
 مستحب ہے اور مسح اسفل الخفین کا مستحب نہیں ہے۔ تشریح کتابی کہ یہ غلط ہے بلکہ مراد یہ کہ ظاہر الخفین کا مسح کرنا بقدر مرفوض کے ضروری لازم  
 ہے وہ کسی طرح ترک نہیں ہو سکتا حتیٰ کہ اگر ترک کیا تو مسح جائز ہوگا اور اس سے یہ عرض نہیں کہ اسفل کا مسح مستحب نہیں یا مستحب ہے اس سے  
 کچھ بحث نہیں کی۔ لہذا کچھ غلط نہیں جو جماع میں لکھا کہ ہمارے نزدیک موزہ میں ظاہر و باطن کا مسح کرنا مستحب ہے بشرطیکہ باطن میں  
 نجاست نہ ہو۔ اتوں یعنی قدر دم سے کم۔ اور عینی رحم نے لکھا کہ یہی شافعی رحم کا قول ہے اور واجب ان کے نزدیک اور سے اصل جزد ہے  
 میں کتابوں کہ یہی اختلاف ہے کیونکہ ہمارے نزدیک اور سے قدر واجب ضروری کیونکہ یہ اجماعی مطلق ہے۔ امام سرخسی نے مسعود بن  
 کہا کہ اگر خالی باطن الخف کو بدن ظاہر کے مسح کیا تو جائز نہیں ہے۔ اور جوہر دفع میں مذکور ہے وہی ایک جماعت صحابہ و تابعین سے  
 حکایت کیا اور ثوری و اوزاعی و احمد کا مذہب بیان کیا اور امام نووی و ابن المنذر نے ذکر کیا کہ اسفل الخفین کا مسح مکمل  
 کے نزدیک مستحب ہے اور یہی شافعی مالک کا قول ہے۔ پھر محبت حدیث علی کرم الدردہ ہے کہ اگر دین ماس کے ساتھ جوتا تو موزہ کا







کہ کہ یہی صبح ہو۔ اور غلط کا ظاہر کرنا ظاہر الروایۃ میں شرط نہیں۔ شرح الطحاوی والنجفی۔ ولیکن مستحب ہر النبیہ۔ عضو کو دھو یا اسکی باقی قری  
 سے مسح مدایر خواہ بکتنی ہو یا نہیں اور مسح کے بعد تری رہی ہو تو اس سے موزہ پر مسح ہوا نہیں الجبہ۔ اگر ساق سے شریح کر کے اصل کو بیگیا  
 یا دونوں موزوں پر عرض میں مسح کیا تو جائز مگر خلاف سنت ہر الجوبہ۔ اگر قبلی رکھ کر کھینچی یا انگلیاں رکھ کر کھینچیں دونوں خوب ہیں ہر  
 بشرط ہر بات ہو اور اگر ماتہ سے چپٹے کی طرف سے مسح کیا رہا ولیکن مستحب اندرونی رخ سے ہر الخاصہ۔ اگر انگلیاں کھینچیں اور انکی طرف  
 ایک کھینچیں تو جائز نہیں ہے۔ دمسح موزہ میں تکرار سنون میں قاضیان۔ اور مسح موزہ میں نہت شرط نہیں ہے صبح ہر نفع۔ پس اگر موزوں پر مسح کیا  
 نہت سے کہ دوسرے کو تعلیم کروے طہارت مقصود نہیں ہر طہارت صبح ہوگی الخاصہ۔ اب اگر موزہ حادث سے زیادہ پٹھا ہو تو نام نہت سے نہت  
 بیان فرمایا۔ ولا يجوز المسح علی خف فیہ خرق کثیر۔ اور مسح نہیں جائز ہے ایسے موزہ پر جس میں شکات کثیر ہو۔ وفت قبیل شکات سے  
 تو کم خالی ہوتا ہے اعتبار کثیر کا ہر اور کثیر کی تفسیر یہ کہ۔ فہیں نہ قدر ثلث اصابع من اصابع الرجل۔ کھل جاوے اس شکات سے  
 بقدر زمین انگلیوں کے پانوں کی انگلیوں سے۔ وفت مراد چوٹی انگلیاں پانوں کی۔ ت۔ وان کان اقل من ذلك جائزاً  
 کھٹنا اس سے کم ہو مسح جائز ہے۔ وقال زفر الشافعی لا يجوز وان کمل لانه لما وجب غسل الیادی یجب غسل البائی  
 اور زفر و شافعی رحم نے کہا کہ مسح جائز نہیں اگر شکات پیل ہو کیونکہ جب کھلے گا دھونا واجب ہو تو باقی کا دھونا بھی واجب ہوا  
 وفت۔ یہ سرری قیاس ہے۔ ولما ان الخفاف لا تخلو عن قبیل خرق عادة فیکتم المحج فی النزاع وتخلو عن اکثر فالحج  
 اور جاری دلیل یہ ہے کہ موزے نہیں خالی ہونے سے خورے خرق سے ازراہ عادت تو لوگوں کو اتارنے میں حج لاحق ہوگا اور کثیر شکات سے  
 خالی ہونے میں تو اس میں اتارنے میں حج نہیں ہوگا۔ وفت اجمع شرعاً دفع ہر قبیل خرق میں بوجہ دفع الحج کے مسح جائز ہوا اور  
 کثیر خرق میں جائز ہوا۔ والکثیر ان ینکشف قدر ثلث اصابع الرجل اصغر ما ہو اصح۔ اور کثیر کی مقدار یہ کہ کھل جاوے  
 پانوں بقدر زمین انگلیوں پانوں کے چوٹی انگلیوں سے ہی تول صبح ہے۔ وفت اور غیر صبح روایت حسن ازابی ضیہ کہ بقدر زمین انگلیوں  
 ہاتھ کے اور غیر صبح تول شمس الائمہ حوائی کہ اگر خرق بُری انگلیوں پر ہو تو مقد ازین بُری انگلیوں سے اور اگر چوٹی پر ہو تو چوٹی  
 انگلیوں سے ہے۔ نہایہ۔ بھر صبح اعتبار پانوں کی انگلیوں کا ہے۔ لان الاصل فی القدم هو الاصل۔ کیونکہ قدم میں اصل ہی  
 انگلیاں ہیں۔ وفت حتی کہ اگر کسی نے دوسرے کے پانوں کی انگلیاں کاٹ ڈالیں تو پوری دیت پانوں کی لازم ہوگی کھایہ جب  
 انگلیاں اصل ٹھہریں۔ والثلث اکثر ہا۔ اور تین انگلیاں پانچ انگلیوں میں سے اکثر ہیں۔ وفت کیونکہ پانچ میں سے تین انگلیاں  
 نصف سے زائد ہوتیں اور کسی چیز کا اکثر بننے نہ کل کے ہوتا ہے۔ فتمام مقام الكل۔ تو تین بجائے کل کے قائم ہوگی۔ وفت پس تین  
 انگلیوں کے کھٹنے سے گویا کل قدم کھل گیا تو اسکا غسل واجب ہوا۔ رہا یہ کہ تین بُری یا چوٹی دونوں کو کھٹل ہے۔ واعتبار الا اصغر  
 للاحقیاط۔ اور اعتبار چوٹی انگلیوں کا واجب ہوا بوجہ احتیاط کے۔ وفت اور احتیاط جب ایسے مقام پر واجب ہے تو چوٹیوں سے  
 اعتبار بھی صحیح ہے۔ اگر خرق اسقدر ہو کہ تین پور چلی جاتی ہو تو فرمایا۔ ولا معتبر بدخول الا نامل اذا کان لا ینفخ عندہ  
 اور پوروں کے داخل ہو جانے کا کچھ اعتبار نہیں جب کہ شکات ایسا ہو کہ رفتار کے وقت کھل نہ جاتا ہو۔ وفت کیونکہ معتبر کھلنا  
 اور رفتار شکل ہو جانا قرار ہا یا ہی۔ صبح ہے نہایہ۔ پھر اگر شکات کھلتا ہو لیکن ایک میں بقدر زمین انگشت نہیں بلکہ دونوں میں ٹاکر ہو  
 تو فرمایا۔ ولیعتبر بما المقدم فی کل خف علی حدہ۔ اور معتبر یہ مقدار ہر موزہ میں ملحدہ ہے۔ فجمع الخرق فی خف واحد پس جمع  
 کیے جاوے شکات ایک موزہ میں۔ وفت اگرچہ ایک ہی جگہ سنون مگر خف کے چھانے تک اعتبار ہے کیونکہ اگر شکات موزہ کے ساق  
 میں ہو تو وہ از مسح سے مانع نہیں کما فی الخاصہ۔ اور خرق بھی ایسے ہوں کہ جس میں سو جا سا جاوے اور اگر اس سے کم ہوں تو معتبر نہیں  
 کیونکہ وہ ہون کے سوا مع میں شامل کیے گئے ہیں۔ کما فی التیسین۔ ولا یجمع فی خفین لان ما خرق فی احدہما لا یجمع قطع الاستف  
 باقاخر۔ اور خرق دونوں موزوں کے جمع نہ کیے جاوے کیونکہ ایک میں خرق ہو تو دوسرے کے ساتھ سفر کر کے سے مانع نہیں ہیں

ف۔ اگر وہم جو نہ نجاست میں تو نہ سب جگہ سے جمع کرتے ہو حتیٰ کہ ایک بین تعدد میں سے کم کر لیا کر زائد ہو تو منع کئے ہو اور مردوں  
 میں بھی ایسا ہی ہے جواب یہ کہ دونوں یکساں نہیں کیونکہ موزہ ہر ایک سے طمعه زقار متعلق ہے۔ بخلاف النجاست المتفرقة نہ جمل  
 مکمل۔ برخلاف نجاست چٹکی ہوئی متفرق کے ہر ایک درم سے کم کر لیا کر زائد ہو تو وہ جمع کی جادے ہر جگہ سے کیونکہ یہ شخص تو سب  
 نجاست کا اٹھانے والا ہے۔ ف۔ اور جو کوئی درم سے زائد نجاست کا مجتمع یا متفرق کسی طرح اٹھانے والا ہو اس پر اختیار ہی قدرت  
 سے طہارت واجب ہے اگر کما جادے کہ نجاست کے سوا سے شرعاً کھلتے کو بھی جمع کرتے ہو چنانچہ زیادات میں ہے کہ اگر عورت کی  
 جمع سے کچھ کھلا اور کچھ پیٹ و ران و کچھ پٹہ لی دیکھ بال سے ایسا کہ اگر سب جمع کیا جادے تو اسکی جو نہائی فرج یا پٹہ لی یا بال کی ہڈی  
 تو اسکی ناز نہیں رہا ہے۔ جواب یہ کہ ہاں۔ و انکشاف العورة نظیر النجاست۔ اور عورت بنی وہ غیر مناک جگہ جسا چھپا تا فرض ہے  
 تا زین اسکا کھلتا نظیر نجاست کی ہے۔ ف۔ جیسے حرام والے کا متفرق خوشبو لگانا جمع کیا جادے اگر ایک عضو کی قدر پر نیچے ہو جائے  
 کی قربانی لازم اور جیسے کپڑے پر رشیم کی بوسیان جمع کیا دین اگر چار انگشت سے زائد ہوں تو مرد کو حرام اور اگر قربانی کے جانور کے کانوں  
 میں شکات ہوں تو احوط یہ کہ جمع کیے جاویں اگر ایک نمائی کان سے زائد ہو چھین تو اسکی قربانی روا نہیں ہے۔ ط۔ پھر دافع جو کہ شرعاً ہے  
 کہ بین انگلیوں کی قدر سے مراد یہ کہ پوری تین انگلیوں کی قدر ظاہر ہو جادے اور یہی اصح ہے خواہ شکات موزہ کے نیچے ہو یا اوپر ہو یا  
 ایڑی کے جانب میں ہو محیط۔ اور غنہ میں تین انگلیوں کی قدر مانع ہے نہ اس سے کم۔ ع۔ اور غنہ سے اوپر مانع نہیں اگرچہ کثیر ہو یا غنی  
 اور چھوٹی انگلیوں سے حساب کا اعتبار اسوقت ہے کہ سواے انگلیوں کی جگہ کے ہو اور اگر خود انگلیاں کھلیں تو جان کھلیں وہیں کی  
 بین انگلیاں متبرہن خواہ بری ہوں یا چھوٹی ہوں چنانچہ اگر انگوٹھا پاس والی انگلی دونوں کھلیں تو جگہ اگرچہ چھوٹی تین انگلیوں  
 برابر ہو مگر مسح جائز ہے اور اگر انگوٹھا پاس والی ایک انگلی واسکے پاس والی دوسری انگلی سب کھلیں تو اب مسح نہیں جائز ہے  
 جسکی انگلیاں کٹی ہوں تو اسکے مانند غیر کی انگلیوں سے حساب ہو گا ابو ہریرہ۔ یہ صحیح نہیں ہے۔ اگر آٹھ موزہ میں قدر ایک انگلی کے  
 اور ایڑی میں اسی قدر دھلو میں اسی قدر کھائے تو مسح نہیں جائز ہے محیط۔ پھر شکات جو مسح کو روکتا ہے وہ ہے کہ اسکی ماتحت کھلا ہو  
 یا چلنے میں کھل جاتا ہو اور اگر شکات ایسا ہو کہ اسکے ماتحت چلنے میں بھی نہیں کھلتا تو مانع مسح نہیں اگرچہ شکات طویل ہو چھین  
 محیط البدائع الا سبجانی ع۔ اور اگر موزہ دوسری نہ کا ہو اسکا برہ کھل گیا اور اس پر چڑے کا باگندہ بکڑا ہوا ہو تو مانع مسح نہیں  
 البین الذخیر ع۔ موزہ یا جو رب یا جادق جو پشت قدم پر سے شق کر کے اس میں گھنڈیاں یا سم لگے ہیں جسے باندہ دیا جاتا ہے  
 کہ اسکو دھنک لیتا ہے تو وہ مانند غیر شق کے ہے اور اگر پشت قدم میں سے کچھ ظاہر ہو تو اس میں موزے کے شکات کا اعتبار ہو گا الا بادی  
 یہ سب مسح موزہ کا حکم تو اسوقت کہ طہارت پر پہنے جانے کے بعد حدث موجب دھو ہو تو باطل نہ کر وہ باہر موزہ پر مسح کرنا روا ہے اور  
 اگر حدث موجب غسل پیدا ہو تو امام مصنف رحمہ نے اول تشریح کی اور اب حسب دعدہ توضیح کی بقولہ۔ ولای يجوز المسح لمن وجب علیہ  
 الغسل۔ اور موزہ پر مسح کرنا نہیں جائز اس شخص کو جس پر غسل واجب ہوا۔ ف۔ یعنی جنابت کیونکہ حیض تو کم تین روز سے نہیں جاتا  
 اور یہی موزہ کی انتہا سے مدت مسافر اور نفاس بہت زیادہ ہے۔ پس صرف جنبت کو روا نہیں ہے۔ لحدیث صفوان بن عسال  
 انه قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یامرنا اذا کنّا سفرا ان لا نخرج خفافاً ثم یامرنا ان یلبسنا الا من خبابہ  
 وکن عن بول او غائط او نوم۔ بدیل حدیث صفوان بن عسال کہ فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم لوگوں کو حکم فرمایا  
 کرنے جب ہم مسافر ہونے کہ ہم اپنے سوزن کو نہ آماریں یعنی پانون دھونے کے لیے تین دن دانی راہیں مگر جنابت سے لیکن  
 چناب یا پچانہ یا نیند سے۔ ف۔ یعنی ایسے اسباب سے جسے دھو لوٹ جاتا ہے لیکن جنابت میں آماریں۔ سفر بقیع اول سکون  
 الفار مع مسافر ع۔ رواہ ابن ماجہ والنسائی و ابن حبان وابن خزیئہ والشافعی والبیہقی والدارقطنی والترمذی وقال حسن صحیح۔ اور  
 صورت مسند کی ہے کہ ایک نے دھو کر کے موزہ پہنے پھر جنب ہوا اگر اسکو اسی قدر پانی ملا کہ دھو کر کافی ہو غسل کو تو وہ جنابت

کے لیے تیمم کرے مگر وضو کرنے میں پانون بھی دھو دے اور مسح اب روانہ ہیں یوں ہی مفتی میں مذکور ہے۔ پھر اب مدت کے اندر جب تک وضو کرے مسح کر لیا لیکن جب غسل کے واسطے کافی پانی دیکھا تو جنابت عود کر گئی گویا اب جب ہوا ہر الغمرات۔ پھر اگر نہیں نہایا حتیٰ کہ پانی جا مارا تو اب وضو کرے اور پانون نکال کر دھو دے پھر جب تک پانی کافی غسل کو نہ ملے مدت کے اندر مسح کرتا رہے مگر جب پانی دیکھا جنابت عود کر گئی۔ فت۔ اور اگر جنب نے غسل کیا اور سوائے اعضاء وضو کے کہیں نہ خشک رہا پھر اس نے موزہ پہنے پھر وہ ٹپہ دھویا پھر حدث ہوا تو مسح کرے الخصاصہ۔ اور اگر اعضاء وضو میں سے کوئی نہ خشک رہا اسکو دھونے سے پہلے حدث ہوا تو مسح نہ کرے اقبسین۔ بالجمہ جنب میں ایک تو مخالفت مخصوص ہے دوم قیاس بھی اسی کو مقتضی ہے۔ لان البخاۃ لا تنکر عادة طاحج فی النزع بخلاف الحدیث فانہ تکرر۔ کیونکہ جنابت بار بار کر رہیں موتی جیسا کہ براہ عادت معلوم ہے تو جنابت کی وجہ سے موزہ نکال کر غسل کرنے میں وجہ نہیں ہے بخلاف حدث کے کہ وہ شکر ہو تا ہے۔ فت۔ تو حدث میں بھی مسح کے مسح جائز کیا گیا تھا وہ وجہ جنابت میں موجود نہیں ہے۔ اب بیان اسکا کہ موزہ دن پر مسح کن وجہ سے ٹوٹ جاتا ہے تو فرماؤ فی مقض المسح کل شیء یقض الوضوء۔ اور مسح موزہ کو توڑ دیتی ہے ہر ایسی چیز جو وضو توڑتی ہے۔ فت۔ کیونکہ وضو کے ناقض سے تمام وضو لازم آدیا گیا تو مسح بھی لازم آدیا گیا۔ لانه بعض الوضوء۔ کیونکہ موزہ کا مسح وضو میں سے بعض ہے۔ فت۔ مرن غسل قدم کی حکم ہو گیا ہے مگر ہر حال واجب آیا تو پہلے وضو کے ساتھ ٹوٹ کر واجب آیا تو جس چیز نے وضو توڑا اسنے اسکو بھی توڑا۔ پھر بعض وجہ میں باوجود وضو باقی رہنے کے مسح ٹوٹ جاتا ہے لہذا فرمایا۔ ویقضہ ایضا نزع الخف۔ اور موزہ کی مسح کو موزہ آمارنا بھی توڑتا ہے۔ فت۔ یعنی ایک ہی موزہ آمارنا۔ کیونکہ جب ایک آمارنا تو اسکا دھونا واجب ہوا۔ لہذا یہ الحدیث الی الخدم حیث زال المانع کیونکہ حدث نے سرایت کی قدم تک جبکہ مانع جا مارا۔ فت۔ اور مذکور ہو چکا کہ یہی موزہ مانع سرایت تھا۔ پس جب ایک کا دھونا واجب ہوا تو دوسرے کا بھی دھونا واجب کیونکہ ایک پر مسح دوسرے کا غسل دونوں کو جمع کرنا مشروع نہیں۔ واضح ہو کہ ناقض در حقیقت حدث سابق ہے اور نزع الخف کو ناقض اس واسطے کہ حکم اسی وقت ظاہر ہوا۔ نزع آمارنا اور اگر موزہ خود آتر گیا تو بھی یہی حکم ہے کافی ہے اور واجب اس صورت میں مرن دونوں پانون دھونا حتیٰ کہ اگر وضو ہو تو صرف دونوں پانون دھو کر موزے پہن لے۔ پھر اگر حدث ہو تو اسی وقت سے تیمم کے لیے ایک دن رات و مسافر کے لیے تین دن رات کی مدت شروع ہوگی ہم۔ پھر نزع کر دی۔ و کذا نزع احدہما۔ اور یوں ہی دونوں موزوں میں سے ایک کا نزع ناقض ہے۔ فت۔ شاید یہ مراد ہو کہ خود نکل جانا ایک کا بدون نکلنے ناقض ہے۔ فت۔ مستدر الجمع میں الغسل والسخ فی وظیفۃ واحدة۔ کیونکہ جمع کرنا غسل اور مسح کے درمیان ایک ہی وظیفہ میں مستدر ہے۔ فت۔ یعنی جبین غسل ہے یا مسح ہے تو اس میں ایک ہی مشروع ہے اور اسی ایک میں دونوں کا جمع ہونا مشروع نہیں کافی کافی ہے۔ تو بیان جمع کا حکم مستدر ہوا تو لا محالہ دونوں کا دھونا لازم ہوا۔ اگر کہا جاوے کہ وظیفہ میں دونوں پانون متحد ہیں تو کیوں دونوں کے شگل جمع نہیں کیے جاتے جیسا کہ اوپر مذکور ہو چکا جواب اس سے دیا جاوے جو ایضاح میں ہو کہ وظیفہ اگرچہ متحد ہے حتیٰ کہ ایک کی نزع دونوں کا مسح ٹوٹ جاتا ہے لیکن غسل کے حق میں یہ دونوں در حضور میں ہم۔ و کذا مضی المدة۔ اور یوں ہی مسح الخف کا بھی ہر مدت گذرنا۔ لما روینا۔ بدیل اس حدیث کے جو پہنے روایت کی۔ فت۔ یعنی جواز مسح ایک دن رات تک واسطے تیمم کے اندر تین دن رات تک واسطے مسافر کے۔ اور یہ نص ہے کہ بعد اسکے مسح ردائیں تو غسل واجب تو حدث سرایت کر گیا اور مسح ٹوٹ گیا اور پانی وضو قائم ہے تو صرف پانون دھو لے ہم۔ یہ حکم اس وقت کہ مسح کرنے والے نے پانون دھوئے کا پانی پایا ہوا اور اگر اسنے پانی نہ پایا تو مسح نہیں ٹوٹا بلکہ اسکو فائز جائز ہے حتیٰ کہ اگر نادر کے اندر اسکے مسح کی مدت تمام ہو گئی اور اسنے پانی نہیں پایا تو اپنی ناز پر رہی کرے یہی صحیح ہے البیضا فی صیغان الزا بدی ابوہریرہ۔ صورت یہ کہ اول وقت وضو کر کے موزے پہنے اور پھر کے وقت حدث ہوا اسنے وضو کر کے مسح کیا اور دوسرے روز اسی وقت کہ اسکو حدث ہوا ہر نماز میں داخل ہوا اور اسکو یاد آیا کہ یہ وقت تمام

موجہا نے مسح کا ہر دلیکن جانتا ہر کہ اس جنگل میں پانی نہیں ہوتا اس صبح تول پر ناز پوری کرے۔ م۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اسکی ناز  
 فاسد ہو جائیگی اور یہی شبہ فقہ ہے۔ الفتح القسین۔ و۔ واد اتمت المذہب نزع خفیہ غسل رجليہ وصلی۔ اور جب مدت مسح کی تمام  
 ہوئی تو دونوں موزے نکال دے اور دونوں پانوں دھو کر ناز پڑے۔ و۔ یعنی جبکہ باقی وضو موجود ہے۔ و لیس علیہا عاۃ بقیہ  
 الوضوء۔ اور اس پر باقی وضو کا اعادہ واجب نہیں ہے۔ و کذا اذا نزع قبل المدة۔ اور یوں ہی جب خود اپنے مدت گزرنے سے  
 پہلے موزہ نکال دیا۔ و۔ تو بھی اس پر باقی وضو کا اعادہ واجب نہیں بلکہ صرف پانوں دھونے واجب ہیں۔ لان عند النزع  
 یسری الحدیث السابق الی القدرین کا نہ تم فیصلہ۔ اس دلیل سے کہ موزہ نکال دینے یعنی جدا کرنے و اتارنے کے وقت  
 ساری ہو جائیگا حدیث پہلا قدموں تک گویا اپنے دونوں کو دھو یا نہ تھا۔ و۔ پس صرف دھونا واجب ہوا۔ یہ اس وقت کہ  
 پانوں دھونے سے کوئی مانع ہو اور اگر موزہ اتارنے والے نے سخت سردی سے اپنے قدموں کے جاتے رہنے کا خوف کیا تو پھر  
 پتھر پر مسح کرنا روا ہے اگرچہ مدت دراز ہو جادے جیسے مسح جبرہ کا حکم ہے۔ القسین والجر۔ المجتہد و جامع الفقہ۔ یعنی ہاتھ جبرہ کے  
 اوپر دیکھے سب مسح کرے ورنہ موزہ کی طرح نالی ہے کیونکہ سردی کو کوئی دخل سے سرایت میں نہیں تو غایت یہ ہے کہ نہ اتارے لیکن مسح میں  
 بلکہ جوت سردی کے تیم کرے ہاں مسح جبرہ پر اسکا مسح بطلیل مشائخ ہو گا و لیکن اس صورت میں تمام ظاہر دامن سب کو مسح کرے نہ ہاتھ  
 موزہ کے۔ الفتح منصا۔ و حکم النزع ثبت بخروج القدم الی الساق۔ اور قدم کے ساق موزہ تک نکلنے سے نزع کا حکم ثابت ہو جاتا  
 ہے۔ و۔ اور موزہ کو ساق تک نکالنے سے بھی نزع انھ کا حکم ہو جاتا ہے۔ لانه لا معتبر بہ فی حق المسح۔ کیونکہ موزہ کی ساق کا  
 مسح کے حق میں کچھ اعتبار نہیں ہے۔ و۔ حتی کہ اگر بغیر ساق کا موزہ پٹنا تو اس پر مسح جائز ہے جبکہ ٹخنہ ڈھکتا ہو۔ اور جس کا مسح میں  
 اعتبار نہیں دیا ہوا پانوں آجانے سے مسح کا نقص ہو جائیگا۔ لہذا شیخ الاسلام نے بسوط میں کہا کہ اگر وضو کر کے موزے پہنے  
 پھر اسکی راسے میں آیا کہ انکو نکالے پس اپنے پانوں کو نکال کر موزہ کے ساق تک لایا کہ راسے بدلی پھر اندر داخل کر دیا تو بعد اسکی  
 موزہ پر مسح نہیں کر سکتا مگر دونوں پانوں دھو دے نہایت۔ یہ قول ابی حنیفہ رحم اور یہی اولیٰ ہوا الفتح۔ و کذا بالکثر القدم ہوا لیس  
 اور یوں ہی قدم کا اکثر حصہ ساق موزہ تک نکلنے یا نکلنے سے بھی نزع انھ کا حکم ثابت ہو جاتا ہے یہی مسح ہے۔ و۔ مسح ہے۔ اور  
 موزہ سے مراد شرعی موزہ محدود ہے۔ یہ روایت ابو یوسف و حسن ہے۔ اور شرح الطحاوی میں ہے کہ اگر اکثر اثری موزہ سے نکل آئی تو  
 مسح ٹوٹ گیا اور امام محمد رحم سے مروی ہے کہ جب تک موزہ میں قدم کا استدر حصہ رہا کہ اس پر مسح جائز ہے تو روا ہے ورنہ نہیں اور یہ اس وقت  
 کہ اپنے اتارنے کا قصد کیا ہو پھر اسکی راسے میں آیا کہ نہ اتارے اور اگر موزہ کی دست وغیرہ سے اثری اپنی جگہ سے نکل جاتی ہو تو  
 مسح نہ ٹوٹتا اور کافی میں لکھا کہ امام محمد رحم کے قول پر اکثر مشائخ میں کیونکہ معتبر تو محل فرض ہے جب تک وہ رہ جادے مسح نہ ٹوٹتا۔ مع  
 اور اگر موزہ واسع ہو جب قدم اٹھانا ہو تو اثری نکل آئی ہوا جب قدم رکھنا ہو اپنی جگہ چلی جاتی ہے تو اس پر مسح روا ہے اور اگر آدمی لنگڑا  
 پانوں میں چھو کہ جو پنوں کے بل چلتا ہے اور اثری موزہ کی اپنی جگہ سے اٹھ جاتی ہے تو اسکو روا ہے کہ مسح کرے جب تک کہ اسکا قدم موزہ  
 کی ساق تک نہ نکلے تاہم انھان۔ الذخیرہ۔ یہ قول ابی حنیفہ رحم اور یہی اولیٰ ہوا الفتح۔ اثری کے نکلنے دیکھنے کا کچھ اعتبار نہیں ہے  
 اور اثری کی اپنی جگہ سے نزع ہونے پر مسح ٹوٹنے کی جو روایت ہے وہ ایسی صحت میں ہے کہ اپنے موزہ اتارنے کے قصد سے ایسا کیا  
 اور اگر یہ بات نہ ہو کہ موزہ کی دست یا دوسرے سبب سے جو توبہ جامع مسح نہ ٹوٹتا جیسا کہ بر خدی کی نقل نہایت سے معلوم ہوتا ہے  
 و۔ اور اگر اپنے دو حلقہ موزے پر مسح کیا پھر ایک حلقہ کو اتار دیا تو دوسرے حلقہ پر مسح کا اعادہ نہیں ہے۔ یوں ہی اگر بالسا و  
 پر مسح کیا پھر ایک ہال اور کر دیے تو اعادہ نہیں ہے المجتہد۔ اور یوں ہی اگر مسح کیا پھر موزوں کے اوپر سے کمال کے چھلکے اٹکے  
 تو بھی مسح کا اعادہ نہیں محیطا لخرسی۔ پھر ان وجوہ کے سوا اسے قائل مسح ایک سبب دیگر ہے جو ہر ایہ میں مذکور نہیں یعنی موزہ میں پانی  
 پھر جانا۔ اگر موزے میں پانی پھر گیا پس اگر ٹخنہ تک پہنچ گیا حتی کہ تمام پانوں داخل گیا تو اس پر دوسرے پانوں کا دھونا بھی واجب

ہوا الخلاصہ ساسی طرح اگر اکثر قدم پانی سے تر ہو گیا ہو تو یہی حکم ہے یہی صبح ہے۔ انظر۔ بتوں نے اسکی نصیح کی اور نو برین اسکو بیا بھر موافق نقل مینی ح کے کہا کہ بعض مشائخ نے کہا کہ اس سے مسح نہ ٹوٹے گا اگرچہ پانی ٹھنڈے تک پہنچ جاوے اور کہا کہ یہی آخری اور درختار میں کہا کہ یہی بھرا راقی نے سراج سے نقل کیا کیونکہ موزہ سے قدم کا مستور ہونا پانون تک حدث سرایت کرنے سے مانع ہے تو یہ دھلتا ہوا جگر ہجرت ہوا تو بطلان مسح کا موجب نہوا کمانی المنہ۔ میں کہتا ہوں ولایت کرتا ہے اس پر جو موی ہے کہ موزہ پر مسح بھول گیا پھر وہ پانی جاری نہ ہو گا تو فرض ادا ہو جائیگا جبکہ ظاہر لغت بھیگ جاوے اور امام ابو یوسف کے نزدیک پانی مشعل نہوگا اور امام محمد کے نزدیک مشعل ہوگا اور اگر پانی قلیل غیر جاری ہو تو مسح ادا نہوگا۔ م۔ یہ مسئلہ قولہ من ابتداء المسح و یقیم آہ کی شرح میں معنی میں مذکور ہے۔ باقی رہا تو بعض میں سے سند کا دقت نقل جانا یعنی اگر عند مد نے جسکو ہر وقت کے لیے تادہ وضو کا حکم ہے مثلاً مستحاضہ عورت یا پیشاب جاری رہنے یا کسیر جاری رہنے یا ناصور جاری رہنے کا مرض اگر آئے وضو کر کے مہذہ پنا اور وضو شروع سے موزہ پہننے تک یہ غلبہ بھی جاری ہو تو وہ اسوقت کے اندر اگر وہ وضو کرے تو مسح کرے گا شاکسی دوسری وجہ سے وضو ٹوٹ گیا ہو اور جب یہ دقت نکل گیا تو پھر مسح نہیں کر سکتا۔ اور اگر وضو شروع سے موزہ پہننے تک اسکو عند سے طہارت رہی تو پھر اسکو شل تندرست کے مدت معذور تک مسح کرنے کا اختیار ہے اگرچہ وضو ہر وقت کے لیے کریگا۔ م۔ اگر وضو کیا اور جبیرہ باندھا اور جبیرہ پر مسح کیا اور دونوں پانون دھو کر موزے پہنے پھر حدث ہوا تو وضو کرے اور جبیرہ و موزوں پر مسح کرے۔ اور اگر یہ طہارت جبیرہ موزہ پنا ہوا اسکے ٹوٹنے سے پہلے جراثیم اچھی ہو گئی تو وہ جبکہ دھو کر موزوں پر مسح کرے اور اگر یہ طہارت ٹوٹنے کے بعد جراثیم اچھی ہوئی ہو تو موزے آمارا واجب ہوگا۔ انظر یہاں سراج۔ یہ مسئلہ طہارت کا کہ پر موزہ پہننے کی شرط پر شفع ہے قائم۔ م۔ ایک شخص کے ایک پانون میں جراثیم اور جبیرہ ہوا آئے وضو کیا اور جبیرہ پر مسح کیا اور دو سرا پانون دھو کر موزہ پنا تو موزہ پر مسح نہیں جائز ہے۔ اور اگر جبیرہ پر مسح کر کے دونوں موزے پہنے ہوں تو موزوں پر مسح جائز ہے۔ مبحث السخسی۔ ایک شخص کے ایک پانون میں پھنسی تھی آستے پانون دھو کر دونوں موزے پہنے پھر حدث ہوا اور وضو میں موزوں پر مسح کیا اور نازین پڑھیں پھر جب موزہ آمارا تو دیکھا کہ پھنسی بچوت کرائس سے خون مواد بہا ہوا حالانکہ اسکو نہیں معلوم کب بھوئی ہو تو امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ اگر سر زخم خشک ہوا اور آدمی نے طلع فجر کے وقت موزہ پنا تھا اور بعد غشا کے آمارا تو نازن فجر کا اہرام کرے اور اسکے بعد کی نازن کو اعادہ کرے اور اگر سر زخم تر ہو تو کچھ اعادہ لازم نہیں ہے البتہ۔ قال الم۔ ومن ابتداء المسح و یقیم قسا فر قبل تمام یوم و لیلۃ مسح مٹھایا۔ اور جس نے شروع کیا مسح کو درحالیکہ وہ یتیم تھا پھر ایک دن رات تمام ہونے سے پہلے آئے سفر اختیار کیا تو تین دن و آئی راتیں مسح کرے۔ فت بین ابی اے وقت حدث سے اب تین دن رات کا حساب کرے۔ یہ رد ہے۔ علما باطلاق الحدیث۔ دودھ سے ایک بدیل عمل باطلاق حدیث۔ فت کیونکہ حدیث میں ہر مسافر کے لیے تین دن رات کی اجازت ہے اور یہ بھی مسافر ہو تو اسکو بھی اجازت ہے۔ واضح ہو کہ اگر حضرین موزے پہنے اور حدث سے پہلے سفر کیا تو امام شافعی رحمہ نے بھی اتفاق کیا کہ مسافر کا مسح کرے اور اختلاف شافعی ح کا درمیان کہ حضرین حدث ہونے کے بعد مسافر ہوا یا سفر میں حدث ہونے کے بعد یتیم ہوا اور حجت اپنی ایک تو اطلاق حدیث ہے۔ ولانہ حکم متعلق بالوقت فیتعبر فیہ آخرۃ۔ اور دوم یہ وجہ کہ مسح کا حکم متعلق بوقت ہے تو اعتبار اس میں آخر وقت کا ہے۔ بخلاف ما اذا استكمل المدة للاقامة ثم سافر لان الحدث قد سری الی القدم و انحف یس برافع۔ برنخلاف اسکے جب اسنے اقامت کی مدت ایک دن رات پوری کر لی پھر سفر کیا تو اب تین دن رات پوری نہیں کر سکتا کیونکہ حدث تو قدم تک ساری ہو چکا اور موزہ تو ایک دن رات تک مانع سرایت تھا کچھ نہ حدث کا مانع تو نہیں ہے۔ فت پس یہ محالہ رفع حدث کے لیے دھونا لازم ہے۔ ولواقام و ہو مسافر ان استكمل مدة الاقامة خرج۔ اور اگر اسنے اقامت اختیار کی حالانکہ مسافر تھا (واقامت کی مدت ہوئی) پس دو صورتیں ہیں اگر وہ مسح ایک دن رات یا کچھ زیادہ کر چکا حتی کہ مدت اقامت پوری کر چکا ہو تو اب آمارے۔ لان رخصۃ السفر لا تتبع بدون السفر۔ کیونکہ سفر کی اجازت



یعنی تین دن رات تو بد دن ضرور موجود ہونے کے باقی نہیں رہ سکتی ہے۔ وان لم يستكمل اتمها۔ اور اگر اسے ایک دن رات بھی پورا نہیں کیا جو تو اسی کو پورا کرے۔ ف۔ جو کچھ باقی ہو۔ لان ہذہ مدۃ الاقامۃ وبقیۃ۔ کیونکہ یہ مدت اقامت ہے، اور یہ شخص اب تک تم پر بیان جرموق) اس مسئلہ میں امام شافعی رحمہ اللہ کا خلاف ہے اور بیان مسئلہ سے پہلے ہم جرموق کی تحقیق وبحث حدیث کو غنیمت کے ساتھ ذکر کریں۔ واضح ہو کہ جرموق وہ موزے جو موزوں پر پہنے جاتے تاکہ کپڑا نہ جاسے سے بچاؤں اھدر۔ جرموق کی ساق بہ نسبت موزہ کے چھوٹی ہوتی ہے۔ اور اسی کو موق کہتے ہیں۔ اور عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے بلال رضی اللہ عنہ سے حضور رسول اہل صلی اللہ علیہ وسلم دیانت کیا تو کہا کہ آپ اپنی نضائے حاجت کو جاتے پھر میں پانی لاتا تو آپ وضو کرتے پھر علامہ و موقین پر مسح کرتے تھے۔ رواہ ابو داؤد۔ اس روایت میں موقین ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بلال رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خنیں و خمار پر مسح کرتے۔ رواہ ابن خزیمہ والطبرانی اور ابو داؤد میں خولانی نے بلال رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم موقین و خمار پر مسح کرتے تھے۔ رواہ ابن خزیمہ فی صحیحہ۔ اور انس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آپ موقین و خمار پر مسح کرتے رواہ ابیہتی۔ اور ابو ذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ موقین و خمار پر مسح کرتے تھے رواہ الطبرانی فی الاوسط۔ امام نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ حدیث میں موقین وہی خنیں ہے نہ جو موقین کیونکہ موقین عربی زبان ہے اور جرموق عرب ہے اور علامہ اس کے حجاز میں جرموق کی ضرورت نہیں الی آخرہ۔ اور علامہ سرحدی رحمہ اللہ نے شرح بدایہ میں رد کردیا کہ جوہری و مطرزی و عکبری نے کہا کہ جرموق و موق دونوں موزوں پر پہنے جاتے ہیں توصاف معلوم ہوا کہ خنیں سے علامہ ہیں۔ اور ابو البقاء عکبری اور ابو نصر بغدادی نے کہا کہ موق وہی جرموق ہے جو موزے پر پہنی جاتی ہے اور ضرورت نہ ہونا کہاں سے معلوم ہوا اور صاف غالی رحمہ اللہ نے عباب میں حرجیم میں کہا کہ جرموق وہ کہ موزہ پر پہنی جادے اور مہم میں کہا کہ موق وہ کہ موزہ پر پہنی جادے وہ عرب ہو کہ فارسی ہے۔ مع۔ لہذا امام معنی رحمہ اللہ نے لکھا کہ۔ ومن لبس البحر موقین فوق الخف مسح علیہ۔ اور جو شخص کہ موزوں پر جرموقین پہنے تو جو موقین پر مسح کرے۔ ف۔ اس پر مسح روا ہے۔ نووی رحمہ اللہ نے نقل کیا کہ ابو حامد نے کہا کہ یہی تمام علماء کا قول ہے اور مرقی رحمہ اللہ نے کہا کہ میں ہم درمیان علماء کے درمیان خلاف نہیں جانتا۔ یہی شافعی کا قدیم قول تھا اور جدید میں خلاف کیا لہذا فرمایا خلافا للشافعی فانه يقول البديل لا يكون له بدل۔ اس میں امام شافعی رحمہ اللہ نے خلاف کیا کہ یوں فرمایا کہ بدل کا بدل نہیں ہوتا ہے۔ یعنی پانوں دھونے کا بدل مسح موزہ ہے تو موزے کا بدل جرموق نہوگا۔ ولنا ان النبی علیہ السلام مسح علی البحر موقین اور جاری دلیل ایک تو مخصوص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جرموقین پر مسح کیا۔ ف۔ یہ حدیث تبویح اور ہے۔ ۱۳۔ ولانہ تبع الخف استعمالا وغرضا فصار الخف ذی طاقین۔ اور دوسری دلیل قیاسی ہے کہ جرموق تابع خف ہے ازراہ استعمال وغرض کے۔ تو خف پر جرموق ایسا ہو گیا جیسے وہ طاقہ موزہ ہوتا ہے۔ ف۔ حالانکہ وہ طاقہ موزہ کے باہر طاقی ہے۔ مع بالاتفاق جائز ہے۔ رہا بدل کا بدل ہونا تو یہ نہیں ہے۔ وہ بدل عن الرجل لا عن الخف۔ بلکہ جرموق تو بدل پانوں کا ہے نہ موزہ کا۔ ف۔ کیونکہ جو غرض موزے سے تھی وہی جرموق سے ہے البتہ موزہ کا تابع کر کے یہ استعمال ہے تو مخصوص ہے کہ بجائے پانوں دھونے کے مسح کر دیا جادے۔ و اتوی استدلال بحديث مزبور ہے۔ اور معنی رحمہ اللہ نے اقرض کیا کہ اگر موق جرموق واحد ہو اور خف کے سواے ہو تو استدلال صحیح ہے اور اگر موق وہی خف ہو جیسا کہ ازہری و دہرزی و قزاز رحمہ اللہ سے نووی رحمہ اللہ نے نقل کیا تو استدلال ٹھیک نہوگا و علی ہذا جواب سرحدی ٹھیک نہوگا۔ مع۔ حاصل اقرض یہ کہ حدیث میں موق ہے اور وہ موافق نقل ازہری و قزاز رحمہ اللہ کے خف ہے تو اسی پر محمول کیا جادے کیونکہ خف پر اتفاق ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حق یہ ہے کہ استدلال صحیح ہے اور یہ اقرض سافط ہے اس طرح کہ اہل لغت میں باتم خلاف نہیں اس واسطے کہ ازہری و قزاز رحمہ اللہ نے موق کو خف کہا اور جرموق و موق ایک قسم موزہ کہا ہے اور جوہری و قزاز رحمہ اللہ نے تصریح کر دی کہ یہ موزہ اس قسم کا ہوتا ہے کہ موزوں پر پہنا جاتا ہے اور ساق نہیں ہوتی ہے پس حقیقی معنی موق



و جرموق کے یہی ہیں اور ممکن ہے کہ مجازاً کبھی نبی خفت استعمال ہوتا ہو اور ابن الہمام نے لکھا کہ جوہری و طبریزی نے کہا کہ موق چھوٹا  
موزہ ہے جو خفت کے اوپر پھینکا جاتا ہے اور یہ فارسی عربی ہوا انتہی۔ پس حقیقت کو چھوڑ کر اسکو مجاز پر محمول کرنا روا نہیں ہے جبکہ  
کوئی فرق نہ صارفہ موجود نہیں خصوص جبکہ سرحدی رح نے ذکر کیا کہ منقول ہے کہ حضرت علیؑ اسر علیہ وسلم کے واسطے دو جرموق صوف  
کے تھے۔ اور اثبات تقدم ہر نفی پر اور امام محمد رح نے عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیم النخعی روایت کی کہ آپ جرموق پر مسح  
کیا کرتے تھے پس استدلال صحیح ہوا اور اعتراض دور ہوا اور یہی ترجمہ کو ظاہر ہوا نا حفظہ فائدہ غزیرہ واسر تعالیٰ اعلم یہ سب ہوتے  
ہے کہ جرموق کو موزوں پر قبل حدث کے پھینکا ہو۔ بخلاف ما اذا لبس البحر موق بعد ما حدث۔ بخلاف اسکے جب جرموق  
کو بعد حدث ہونے کے پھینکا تو جرموق پر مسح نہیں جائز ہے۔ لان الحدث حل بالخف فلا يتحول الى غيره۔ کیونکہ حدث کا  
حلول تو موزے پر ہو چکا اب اس سے تحول ہو کر جرموق پر نہ آدیاگا۔ ولو كان البحر موق من كرا من لا يجوز المسح عليه۔  
اور اگر جرموق کرا من یعنی سوتی کپڑے کے ہوں تو آپر مسح نہیں جائز ہے۔ لانه لا يصلح بدلا عن الرجل۔ کیونکہ یہ سوتی  
جرموق اس لائق نہیں کہ پانوں کا بدل ٹھہرے۔ فـ تو آپر مسح کرنا روا نہوا۔ الا ان تنفذ البتة الى الخف۔ لیکن اگر  
تری پھوٹ کر موزہ پر پہنچ جائے تو مسح کرنا روا ہوگا۔ فـ لیکن نہ اسوجہ سے کہ جرموق لائق مسح ہے بلکہ اسوجہ سے  
کہ مسح موزہ پر ہوا اور یہ جرموق جو جہ رقیق ہونے کے موزہ پر تری پہنچنے سے منع نہیں ہے۔ م۔ اور اگر دونوں جرموق کپڑے کے  
یا اسکے مانند ہوں تو آپر مسح جائز ہے خواہ موزوں پر پہنے یا تنہا پہنے۔ الشدرا الا صغر۔ اور حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر جرموقین پہنے  
میں اگر انکو تنہا پہنا تو دیکھا جاوے کہ اگر سوتی کپڑے یا اسکے مانند چیز کے ہیں تو آپر مسح نہیں جائز اور اگر کپڑے یا اسکی مشابہ  
چیز کے ہیں تو آپر مسح جائز ہے اور اگر انکو موزوں کے اوپر پھینکا تو دیکھا جاوے کہ اگر سوتی کپڑے یا اسکے مانند کے ہیں تو انکے اوپر  
مسح روا نہیں ہے جبکہ ایسے رقیق ہوں کہ تری انکے نیچے پہنچ جائے اور اگر کپڑے یا اسکے مانند سے ہوں تو بالا جماع اگر  
حدث کے بعد انکو پھینکا خواہ موزوں پر مسح کر چکا یا نہیں کیا ہے ہر حال ان جرموقین پر مسح نہیں روا ہے اور اگر حدث ہونے سے  
پہلے جرموقین کو اوپر پہن لیا تو ہمارے نزدیک آپر مسح جائز ہے محیط۔ اور اگر موزے پہنے اور نقطہ ایک موزہ پر ایک جرموق پھینکا  
روا ہے کہ جرموق پر اور دوسرے خالی موزہ پر مسح کرے قاضیخان۔ یہ جبکہ جرموق کپڑے یا اسکے مشابہ چیز سے ہو۔ م۔ موزوں پر مسح  
جیسے موزوں پر جرموق۔ انکھاصہ یعنی کپڑے کے جرموق حتی کہ باقی موزوں پر مسح اسوقت روا ہے کہ حدث سے پہلے پھینکا ہو  
نہ کو رہ محیط۔ م۔ اگر دو طاقہ موزہ پھینکا تو آپر مسح جائز ہے الگافی۔ اور صحیح قول مذہب میں یہ ہے کہ ترکی بہود سے جو موزے پہنے  
جاتے ہیں آپر مسح روا ہے کیونکہ انکو ہنکر سفر میں موانعت کے ساتھ رفتار ممکن ہے۔ شرح البسوط للامام المرحوم۔ اور صحیح امام شریک  
کے نزدیک جواز ہے جبکہ انکے نیچے چڑھا ہو کمانی البحر۔ مین کتابوں کہ صحیح قول اول ہے دلی ہذا ہر اجماعی نذر کی یا شخص اولیٰ کے  
جکی بناوٹ میں سوراخ نہیں نکلتے مین جائز ہونا چاہیے واصل علم۔ م۔ جاروق اگر قدم کو چھپا دے اور نخنہ و پشت قدم سے  
یا دوا نکلی سے زیادہ نظر نہ آوے تو آپر مسح جائز ہے اور اگر ایسا نہ ہو لیکن کپڑے سے قدم ڈھکتا ہو پس ہر چہ جاروق کے ساتھ  
ہو جو تو آپر مسح جائز ہے اور اگر کسی چیز سے باندھا جو تو نہیں جائز ہے انکھاصہ۔ جاروق مین اوپر سے شق ہوتا ہے اور کسمہ یا گنڈ ہوں  
سے باندھا جاتا ہے اور کبھی گنڈ ہوں کے نیچے سے ایک پرت چڑا جی کے طور پر دیتے ہیں کہ وہ چھپا جاتا ہے۔ م۔ اگر کسمہ پھینکا اور  
ایسا ہے کہ کسمہ یعنی نخنہ و قدم سے کچھ نظر نہیں آتا اسو سے ایک دوا نکلیوں کے منہ دار کے تو آپر مسح جائز ہے اور وہ ہنکر ایسے  
موزے کے ہیں جس میں ساق نہیں ہے قاضیخان۔ اگر جرموق کشادہ ہو اور امین ہاتھ ڈال کر مسح کرے تو نہیں جائز ہے انکھاصہ۔ ایک قسم جو رہ ہے  
فارسی عربی اور میں کتابوں کہ جو رہ دو ہر ہاشمی لوگ سخت جائزے میں پہنتے ہیں اور نہ ہرے سوت سے بننا ہر قدم سے نخنہ کے اوپر  
چھپا ہوا متصل جو رہ مین نعل خنک ہوتی ہے۔ م۔ ولا يجوز المسح على البحر من غنه ابی حنیفہ لا ان کیونکہ مابعد مین اوپر

اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مسح کرتا جو زمین پر نہیں جائز اگر انکو جو زمین مبلدہ ہون یا منسل ہون۔ وفت مبلدہ کہ اس کے اوپر نیچے  
چراغ لگایا گیا ہو مکانی۔ اور منسل وہ کہ چڑا اس کے نیچے لگایا گیا ہو جیسے نسل یعنی مری جوتی زیر قدم ہوتی ہے۔ السراج یعنی غوسے پر ایک غلا  
لگا ہو۔ بالحدہ جو زمین مبلدہ منسل پر یا اتفاق مسح جائز ہو اور خالی جو رب میں اختلاف ہے امام رحمہ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ وفت  
بجو ز اذاکا ناخنیں لایا شفاں۔ اور صاحبین رحمہ نے کہا کہ خالی جو زمین پر بھی جائز ہے بشرطیکہ وہ فون گندے گاڑے ہوں  
رتیق چھنے ہوں۔ وفت یہی مہور صحابہ و تابعین کا قول ہے اور مذہب ثوری و ابن المبارک و اسحق و احمد و داؤد و ابو حنیفہ  
ہے کہ امام ابو حنیفہ کے قول پر امام شافعی رحمہ نے کہا اور صاحبین کے قول پر امام احمد نے کہا ہے۔ اور جو ربہ جو کہ مرغی یا باربک  
سوت یا بال سے بنائے ہیں بلا خلاف اپنے مسح نہیں روا ہے۔ اور اگر اس قدر گاڑھا ہو کہ اس سے ایک فرسخ یا زیادہ چٹا ممکن ہو تو  
اختلاف ہے اور اگر رتیق کمال سے ہو تو بھی اختلاف ہے۔ مع۔ دلیل صاحبین و مہور کے قول کی ایک نص و قیاس ہے نصی دلیل۔  
لما روی ان النبی علیہ السلام مسح علی جو ربہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ہڈی پر مسح کیا۔ وفت  
اس حدیث کو شیخون شعبہ و ابو موسیٰ و ہلال رحمی استرم نے روایت کیا۔ حدیث مغیرہ رحمہ بطریق ابو نعیم عن ہذیل بن محمل عن المغیرہ  
بن شعبہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور مسح کیا جو زمین و نعیم پر۔ قال الترمذی ہذا حدیث حسن صحیح اور نسائی نے کہا کہ ابو  
ہذا کوئی متعلق نہیں اور صحیح مغیرہ رحمہ سے تو یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موزوں پر مسح کیا۔ بیہقی نے کہا کہ سیفان ثوری و عبد الرحمن  
بن ہدی و احمد و یحییٰ بن یحییٰ بن علی بن الدینی و سلم نے اس حدیث کو ضعیف کہا یہ حدیث منکر ہے۔ ثوری رحمہ نے کہا کہ ہم ترمذی کا قول  
کہ حسن صحیح ہے قبول نہیں کرتے۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ تقی الدین ابن دقیق العید نے امام ابن کما کہ ابو نعیم کا نام عبد الرحمن بن مرغان  
ہے بخاری نے صحیح میں اسے احتجاج کیا اور یحییٰ بن یحییٰ نے توثیق کی اور ضعیفی نے کہا کہ ثقہ ثبت ہے اور بدیل کی مجلس کے توثیق کی ان  
دو دونوں سے بخاری نے روایت کی پھر دونوں راویوں نے دوسروں کے مخالف روایت نہیں کی بلکہ ایک امر نامہ بطریق مستقل روایت  
کیا پس موزوں پر مسح کرنے کی حدیث اور جو زمین و نعیم پر مسح کی حدیث دو روایتیں ہیں بلکہ دو حدیثیں ہیں لہذا ابو داؤد نے  
بعد روایت کے سکوت کیا یعنی صحیح ہے اور ابن حبان و ترمذی نے تصحیح کی تو پھر ثوری رحمہ کا قول امام ترمذی کے حق میں کیوں قبول  
ہو گا۔ اور جو زمین پر مسح کرنا حدیث ابی موسیٰ سے ابن ماجہ و طبرانی نے اور حدیث ہلال رحمہ سے طبرانی نے روایت کیا پس حدیث  
محبت ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ثابت ہے مگر محفل تاویل اس طرح کہ جو رب منسل تھے اور معنی یہ ہیں کہ آپ نے جو رب منسل میں جو رب  
مع نسل پر مسح کیا اور کیونکہ تاویل نہ ہو حالانکہ نسل پر مسح خالی کسی کا قول نہیں ہے پس مراد نسل سے جو رب منسل کی نسل جو دلی ہذا یہ  
حدیث امام ابو حنیفہ و شافعی کے واسطے محبت ہے کہ جو رب منسل پر جائز ہے فافہم۔ م۔ اور دلیل قیاسی قول صاحبین کی یہ ہے۔ ولانہ  
یکلنہ المشی فیہ اذاکا ناخنیں دھوان لیسک علی الساق من غیر ان یربط لشیئ فاشہ الخف۔ اور اس دلیل سے کہ  
آدی کو ایسے جو رب پنکر چلنا ممکن ہے جب کہ وہ گندے گاڑے ہوں اور وہ اس صورت پر ٹھہر جاویں سان پر بدن اسکے کہ کسی  
چیز سے باندھے ہاویں تو مشابہ خف کے ہو گئے وفت پس خف کا حکم پایا۔ اگر کہا جاوے کہ سوتی موز سے اگر نیری بھی بغیر بندش  
کے ساق پر ٹھہر جاتے ہیں۔ جواب یہ کہ ادل تو ٹخنیں نہیں ہوتے ہیں و دم یہ کہ مراد بغیر بندش ٹھہرنے سے یہ کہ بذات خود ایسے ٹھوس  
دست ہوں اور اگر نیری مخدہ ہو جو بناوٹ کے ٹھہرنا ہو در نہ نہیں پس اس پر مسح نہیں جائز ہے۔ ولہ انہ لیس فی معنی الخف  
لانہ لا یکلنہ مواظنہ المشی فیہ الا اذاکا ناخنیں۔ اور امام رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ جو رب در معنی خف نہیں کیونکہ اسکو پنکر ہوا  
رفتار نہیں ممکن ہے مگر جب ہی کہ نسل دار ہوں۔ وفت اگر کہا جاوے حدیث کا جواب کیا ہے یہ معنی تو قیاسی ہیں جواب یہ کہ نہیں  
وہو محمل الحدیث۔ اور یہ معنی محمل حدیث ہیں۔ وفت حدیث اسی پر محمول ہے کہ جو رب منسل تھے۔ میں کہتا ہوں کہ یہی محمل حدیث  
ہو نام میں نے بہت اچھے طریقہ سے بیان کیا بلکہ حدیث کے معنی یہ ہیں پس ظاہر ہوا کہ قول امام رحمہ اسرا حوط اور قول میں

آسان تر و موافق اکثر ہے۔ و عنہ انہ رجع الی قولہما و علیہ الفتوی۔ اور امام سے روایت ہے کہ آپ نے صاحبین کے قول کی طرف رجع کیا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ فت۔ مہذب میں ہے کہ مرض الموت میں جو میں پر مسح کیا اور کہا کہ جس سے میں منع کرتا تھا اسکو کیا تو صاحب نے استدلال کیا کہ آپ نے رجوع کیا ہے اور بعض نے تصریح کی کہ سات روز پہلے اور فتادی کرخی میں تین روز پہلے آپ نے رجوع کیا و اللہ تعالیٰ اعلم۔ مع۔ ثمنین وہ جو رب کہ مجلہ نہوا و شعل نہوا سپر اس شرط سے مسح روا ہے کہ بدون بندہ ش کے ساق پر ٹھہرے اور اس کے ماتحت نظر نہ اڑے اور اسی پر فتویٰ ہے النہر۔ ولای یجوز المسح علی العمامۃ و القفۃ و البرقع و القفازین اور نہیں جائز ہے مسح کرنا عمامہ پر اور ٹوپی پر اور برقع پر اور قفازین پر۔ فت۔ برقع جو عورتیں چہرہ پر پہنتی ہیں اور قفازین عورتوں کے دستاں میں انہیں سے کسی پر مسح روا نہیں ہے۔ لاناہ لاجح فی نزع ہذہ الاشیاء و الرخصۃ لدفع الحج۔ کیونکہ ان چیزوں کے تار دینے میں حج نہیں اور مسح کی اجازت اسی حج مدد کرنے کو ہے۔ فت۔ اگر کہا جادے کہ مسح عمامہ حدیث بلال و ثوبان میں وارد ہوا اور یہ بخاری و ابوداؤد وغیرہ کی اسانید صحیحہ سے مروی ہیں تو جواب یہ کہ بعض سر کا مسح کیا اور عمامہ پر ہاتھ پھیر لیا بتفسیر حدیث منیرہ رحمہ اللہ کہ ناصیہ و عمامہ پر مسح کیا اور یہ بطریق استحباب ہے اور خالی عمامہ پر اقتصار نہیں جائز ہے یہی قول ابو حنیفہ و مالک و شافعی ہے۔ کما فی الحلیہ۔ اور خطاب رحمہ اللہ نے کہا کہ جبور کا یہی قول ہے اور بانی چیزوں میں جبور فقہاء عدم جواز پر تفتق میں اب رہا مسئلہ متعلقہ باب یعنی مسح جبیرہ۔ اور یعنی رحمہ اللہ نے لکھا کہ محیط میں ہے کہ اگر جائز پر مسح چھوڑ دیا بعد مسح کرنا ہے تو جائز ہے اور اگر فرض نہیں کرتا تو نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک ناز جائز نہوگی اور ہم نے اصل یعنی مہذب میں قول ابو حنیفہ نہیں پایا اور کہا گیا کہ امام رحمہ اللہ کے نزدیک اسکا چھوڑنا جائز ہے اور صحیح یہ کہ امام کے نزدیک واجب ہے فرض نہیں ہے حتیٰ کہ بدون مسح کے ناز ہو جائیگی اور ابو علی رحمہ اللہ نے کہا کہ جبیرہ پر مسح جب جائز ہے کہ قرعہ پر مسح مضر ہو ورنہ نہیں اور یہی حکم قصد یعنی والی کی پٹی کا ہے اور مستثنیٰ میں ہے کہ اختلاف بخرج میں ہے اور جسکی ہڈی ٹوٹ گئی تو بالاتفاق مسح واجب ہے اور جمیع الفقہ میں ہے کہ امام کا رجوع کرنا صاحبین کے قول کی طرف کہ فرض ہے صحیح ہوا اور تجربہ القدری میں ہے کہ صحیح مذہب ابی حنیفہ یہ کہ مسح جبیرہ فرض نہیں ہے۔ مع۔ اور امام کے نزدیک مسح جبیرہ فرض نہیں اور نہ واجب ہے اور یہی صحیح ہے۔ محیط السرخسی والہجرہ۔ لیکن جو مع الفقہ سے گذرا کہ امام نے قول صاحبین کی طرف رجوع کیا۔ م۔ یہی عقابہ میں ہے ابوالمکارم۔ اور صاحبین کے قول کی طرف امام رحمہ اللہ نے رجوع کیا ہے۔ انفراد۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ شرح المجمع۔ و۔ عیون و حقائق میں ہے کہ احتیاطاً صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے ابوالمکارم۔ لہذا امام مصنفہم نے لکھا۔ ویجوز المسح علی الجبائر و ان شد ہا علی غیر وضوء۔ اور جائز ہے مسح کرنا جبائر اگرچہ انکو بغیر حالت وضوء کے باندھا ہو۔ فت۔ اور معنی جوار کے یہ نہیں کہ چاہے کرے یا نہ کرے بلکہ معنی یہ کہ مشروع و صحیح ہے جیسے مسح موزہ کو کہا کہ جائز ہے یعنی مشروع ہے۔ اور اسکا عمل تو صحیح ہے کہ فرض ہے پس مسح جبیرہ وہ صورت ممکن ہونے کے فرض علی ہے حتیٰ کہ ترک سے ناز جائز نہوگی اور اوپر معلوم ہوا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ لاناہ علیہ السلام فعل ذلک و امر علیارغوبہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ایسا کیا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ اسکا حکم کیا۔ فت۔ یعنی رحمہ اللہ نے اس میں قول کلام کیا اور حاصل یہ کہ خود مسح کرے میں دارقطنی نے ابن عمر سے اور جرانی نے ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی لیکن دونوں ضیعت میں ان ابن عمر رضی اللہ عنہ سے انکا یہ فعل صحیح ہے اکانی الطبع و المعنی عن ابی بکر الصغیر الحافظ۔ اور یہ نیز لہ مرفوع کے ہو سکتا ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو حکم دینے کی حدیث ابن ماجہ و دارقطنی وغیرہ سے روایت کی اور وہ بھی صحیح نہیں ہے۔ یعنی رحمہ اللہ نے کہا کہ اصل اس باب میں حدیث جابر رضی اللہ عنہ ہے جسکو ابوداؤد رحمہ اللہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ ہم لوگ ایک سفر میں گئے وہاں ہم میں سے ایک کے سر میں ایک تھمر لگا کہ اسکو زخمی کر دیا پھر اسکو جنابت ہو گئی تو اس نے ساتھیوں سے کہا کہ کیا تم لوگ میرے واسطے تیمم میں رخصت ہاتھ ہو تو لوگوں نے کہا کہ ہم میرے واسطے رخصت نہیں ہاتھ کرتے کہ وہاں بزدلت رکھتا ہے پس اس نے غسل کیا تو مر گیا پھر جب ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آئے تو آپ کو ہلکا ہی ہوئی۔

پس فرمایا کہ ان لوگوں نے اسکو مار ڈالا انھوں نے کیوں نہ پوچھا جبکہ نہیں جانتے تھے کیونکہ نادان کی راہ دریافت ہر اور پر  
 نویسی کافی تھا کہ تم کرتا اور نبی باندھتا اپنے زخم پر خرقہ مضبوط کر دیتا پھر اس پر مسح کرتا اور بانی بدن و حودا تھا۔ یعنی نے کہا کہ  
 یہ حدیث اس باب کی روایات میں اصح ہے۔ مع۔ پھر قیاس بھی بیان نوی موجود ہے چنانچہ امام معنی رحم نے ذکر کیا بقولہ۔ و  
 لان الحج فیہ فوق الحج فی نزع الخف فلان اولیٰ بشرع المسح۔ کیونکہ حج جبرہ کھولنے میں موزہ اتارنے سے  
 پھر حکم ہے تو مسح مشروع ہونے میں یہ اولیٰ ہے۔ فت۔ پھر واضح ہو کہ جبرہ کا مسح بھر پور چاہیے بر خلاف موزہ کے۔ دینی مسح  
 علی اکثر ما ذکرہ الحسن۔ اور اکثر حصہ جبرہ پر مسح ہو جانے پر اکتفا کیا جاوے اسکو حسن رحم نے ذکر کیا ہے۔ فت۔ اور اسی پر فتویٰ  
 دیا جاوے المضمرات ۶۔ اور نصف یا کم پر بالا جماع جواز نہیں ہے السراج۔ ولایؤتی لعدم التوقیف بالتوقیف۔ اور  
 مسح جبرہ کے واسطے کوئی وقت محدود نہ کیا جائیگا کیونکہ توقیف کے ساتھ توقیف نہیں ہے۔ فت۔ یہ نہیں معلوم کہ کب اچھا  
 ہو جائیگا تو جب اسکے واسطے کسی محدود وقت پر وائف نہیں کیا گیا تو ہم اسے سے محدود نہیں کر سکتے ہیں علاوہ برین جواز مسح  
 تو ضرورت جبرہ تک ہے پس جب تک ضرورت قائم ہے قیام ہے الا آئکہ شرعی توقیف ہوتی حالانکہ یہ نہیں ہے۔ م۔ حاصل یہ کہ یہ مسح کسی وقت  
 کے ساتھ محدود نہیں اور فرق نہیں کہ چاہے اسکو وضو کی حالت میں باندھے یا بغیر وضو کے باندھے الخ۔ چاہے حدت چھوٹا ہو  
 یا حدت بڑا یعنی جنابت ہو اور باتفاق روایات اس مسح میں نیت شرط نہیں ہے البحر۔ اور صرف ایک بار مسح کا اتمہ پھیرنے پر  
 اکتفا کیا جائیگا اور یہی صحیح ہے المحیط۔ اور اگر تلے اوپر دو عصا بہ ہوں اور اوپر کا عصا بہ گر گیا تو نیچے کے عصا بہ پر مسح کا اعادہ واجب  
 نہیں ہے البحر۔ جبرہ پر یا خرقہ قرص پر مسح کرنا ایسا ہے جیسے اسکے نیچے کا دھونا اور وہ کسی چیز کا بدل نہیں ہے حتیٰ کہ اگر ایک بانوں  
 جبرہ ہو تو اس پر مسح کرے اور دوسرے بانوں کو دھو دے البتہ۔ پھر واضح ہو کہ جبرہ کے اوپر مسح جب ہی ہے کہ اسکو جبرہ کے  
 دھونے کا مسح کرنے کی قدرت ہو مثلاً پانی ہو پھنا مضر ہو یا کھوٹا مضر کرتا ہو۔ الصدر۔ اور کھولنے کے حریم سے یہ بھی ہے کہ ایسی  
 جگہ ہو کہ کھولنے کے بعد اسکو کوئی باندھنے والا نہیں ملے اور نہ نہا باندھ سکتا ہو افیج۔ اور اگر ٹھنڈے پانی سے دھونا مضر ہو  
 اور گرم سے دھونا مضر ہو تو گرم پانی سے دھونا لازم ہے۔ شرح الجامع الصغیر نقاضیخان۔ اور یہی ظاہر ہے البحر۔ اور اگر جبرہ نفس جرح  
 سے نازد ہو اگر کھولنا مسح مضر ہو تو موضع جراحت و موضع درست کے موازی کو مسح کرے اور اگر مسح مضر ہو نہ کھولنا تو اس خرقہ پر  
 مسح کرے جو اسکے سرے پر ہے اور اسکی گرد کو دھو دے اس حکم میں جراحت اور سوا اسکے مانند داغ و شکست وغیرہ بابرہین  
 افیج۔ اگر اوپر سے مسح بھی مضر ہو تو وہ بھی ساقط ہے۔ د۔ اور اگر قصد لینے والے نے بی پر مسح کیا نہ گدی پر تو بھی روا ہے اور اسی پر اعتقاد ہے  
 قاضیخان اور اسی پر فتویٰ ہے المضمرات۔ اور نبی کے دونوں گرہ کے درمیان جو فرقہ چھوٹا ہے اسکو مسح کافی ہے یہی اصح ہے الصدر  
 اور صفری میں ہے کہ یہی اصح اور اسی پر فتویٰ ہے تاتارخانیہ۔ وان سقطت الجبیرۃ عن غیرہ لا یبطل المسح۔ اور اگر جبرہ  
 ہوں اچھے ہو جانے کے گر پڑا تو مسح باطل نہوگا۔ فت۔ اور یہی محیط و کافی و متون دیکھنے پر ہے۔ لان العذر قائم و المسح  
 علیہا کالتغسل لما تحتہا ما دام العذر باقیاً۔ کیونکہ عذر قائم ہے اور اس پر مسح کرنا جیسے اسکے نیچے کا دھونا جب تک کہ عذر باقی ہے  
 وان سقطت عن برء یبطل۔ اور اگر اچھے ہونے سے جبرہ گر پڑا تو مسح باطل ہو گیا۔ لزوال العذر۔ کیونکہ عذر زائل ہو  
 فت۔ تو اس جگہ کا دھونا لازم آیا لہذا فرمایا۔ وان کان فی الصلوۃ استقبل۔ اور اگر نماز میں گرا ہو تو نماز کو نئے سرے سے پڑھے  
 لانہ قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالبدل۔ کیونکہ بدل سے مقصود پورا ہو جانے سے پہلے وہ اصل پر قادر ہو گیا۔ فت  
 یعنی مسح مذکور سے ہونے نماز پوری ہوئی تھی کہ اصل پر قادر ہو گیا یعنی دھو کر نماز پڑھ سکتا ہے تو اب بدل موثر نہیں رہا لہذا لازم  
 کہ اصل کے ساتھ از سر نو نماز پڑھے۔ م۔ اگر اچھا ہو کر گرا تو خاصہ اسی جگہ کا دھونا لازم ہے محیط الکافی۔ اگر وضو کیا اور دوبارہ  
 بہادیا پھر وہ دوا ہو چکا ہے ہو جانے کے گر پڑے تو دھونا لازم ہوگا ورنہ نہیں محیط اور اگر ناخن ٹوٹ گیا اس پر دوا نہ کی

۱۱) اچھوڑنا مضر ہو تو اس پر مسح کرے اس کا مسح بھی مضر ہو تو چھوڑ دے۔ اعضا دین جو مستوفی پڑ جاتے ہیں یعنی بیوقوفی تو اگر ہو سکے انہیں پانی بہا دے ورنہ مسح کرے ورنہ چھوڑ دے و اس کی گرد کو دھو دے انہیں۔ اگر نبی پر مسح کیا پھر مرت پڑی گریزی اور اس نے دوسری نبی بدلی تو بہتر یہ کہ مسح کا اعادہ کرے الذخیرہ۔ ایک شخص کی انگلی میں قرعہ پڑا آئے اس میں مرہم ڈالا وہ موضع قرعہ سے متجاوز ہو گیا پھر اس نے وضو کیا اور اس پر مسح کیا تو جائز ہے جبکہ نبی پر سب پر مسح کر دیا ہو اور یہی حکم قصد لینے والے میں ہے اور ایسی پر فتویٰ ہے ایک شخص کی ہاتھوں پر جائز ہیں اس نے پانی میں ڈوبا اس قصد سے کہ اس پر مسح ہو جاوے تو جائز نہیں اور پانی خراب ہو یا بر خلاف اسکے اگر ہاتھ کی انگلیوں یا تھیلی پر ہو تو پانی کافی ہے اگرچہ مسح کا ارادہ تھا انحصار یہ مسئلہ آب مستعمل کی نجاست پر ہے اور فتویٰ اس کی حدت پر ہے مگر انہ کی پانی قلیل ہو اور مستعمل بہ نسبت غیر کے غالب ہو جاوے تو پانی معمر نہیں رہیگا۔ م۔ اگر جراثیم ہو اور اس کو باندھ لیں بند ان نہ ہو اگر تری یا ہری خچ کو بھوٹ آئی تو وضو ٹوٹا ورنہ نہیں۔ اور اگر بندان دو طرفہ ہو پس تری بعض علاقہ میں ہوئی نہ بعض میں تو وضو ٹوٹ گیا اتنا مار خانہ۔ اگر جرموت واسع ہو اس میں ہاتھ ڈال کر سوزہ پر مسح کیا تو جائز نہیں ہے۔ الفقیہہ تامہ ہوا باب مسح الخفین اور اسکے پیچھے لاق ہے حیض و استحاضہ کا بیان

### باب الحيض والاستحاضه

یہ باب در بیان حیض و استحاضہ ہے۔ ف نفاس شامل حیض کو یا عین واحد ہے۔ حکم دابن المنذر نے ہا سناد صحیح ابن عباس زہ سے روایت کی کہ ابتدا سے حیض حضرت حواء پر اس وقت سے ہوا کہ جنم سے تاروی گئیں۔ حدیث میں ہے کہ یہ یعنی حیض ایک چیز ہے کہ اس کو امر نہ نے آدم کی بیویوں پر لکھا یعنی مقرر کیا ہے۔ بعض سلف نے کہا کہ اول ارسال حیض جو اسرائیل پر ہوا رواہ البخاری تعلیقاً ترجمہ کتاب ہے کہ معنی یہ کہ حیض سے مانعت احکام کا نزول اول اس قوم پر ہوا چنانچہ عبد الرزاق نے ہا سناد صحیح ابن مسعود زہ سے روایت کی کہ بنو اسرائیل میں عورتیں دھو سب کچھ نماز پڑھا کرتے تھے اور عورت کسی مرد کے واسطے اپنے کو ظاہر کرتی تاکہ لگاتی پس اللہ تعالیٰ نے انہیں حیض ڈالا اور ان کو مساجد سے روک دیا۔ اسی کے مانند حضرت ام المومنین عائشہ زہ سے روایت کی ہے۔ بھر بیان دین تو فہم کلام ہے تفسیر لغوی و شرعی و سبب درکن و مشروط و قدر و رنگ و زمانہ عمر و در وقت ثبوت و حکم۔ ایک حیض نفث میں یعنی سیلان ہے۔ مع۔ اور شرح میں سیلان خون رحم سے جو بدن و ولادت ہو۔ الفتح۔ پس اگر رحم سے نہ ہو بلکہ مقعد سے خون دیکھے تو یہ حیض نہیں ہے بلکہ اس کے منقطع ہونے کے بعد ناسا استحب ہے انحصار۔ اگر رحم سے نہ ہو بلکہ رت سے آوے تو وہ استحاضہ ہے۔ مع۔ دو۔ اور جو ولادت سے ہو وہ نفاس ہے۔ پس مجموع اقسام حیض و استحاضہ و نفاس ہو کے اور ہر ایک کے احکام علیحدہ ہیں۔ م۔ یہ تعریف حیض کی اس وقت کہ بقول بعض مشائخ کے حیض نام ہو شرع میں خون نجس کا۔ اور اگر بقول بعض دیگر نام ہو اس کیفیت کا جو اس خون آنے پر ہوتی ہے تو تعریف میں یوں کہنا چاہیے کہ حیض ایک مانع شرعی ہے جو جو جہ رحم سے بدون ولادت خون سیلان کرنے کے پیدا ہوتا ہے و طبع حتی کہ اس خون سیلان کرنے میں ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے اس کو شرع نے مانع قرار دیا کہ جب تک قائم ہے عورت نماز و روزہ و مسجد میں جانے و تلاوت قرآن و صفت چھونے سے باز رہے و غرض کہ جس کام میں طہارت شرط ہے نہ کرے اور مرد اس سے دلی نہ کرے۔ م۔ جو خون کی قسم سے کہ نو برس سے کم کی لڑکی یا ۱۵ برس بعد کی بڑھی دیکھے علی المختار وہ بھی استحاضہ ہے۔ و۔ سبب اس کا امتحان کسی غرض سے حواء زہ کا درخت سے کھانا۔ رکن عقود کرنا خون کا معنی شرط یہ کہ پہلے اس خون سے نصاب الطہر پندرہ دن کامل مقدم ہو چکا ہو اور یہ خون تین دن سے کم نہ ہو۔ قدر میں اس و اکثر ہوتا ہے اور رنگ کا بیان آویگا اور زمانہ بعد نو برس کے ہے اور وقت ثبوت حکم کا جب سے خون خارج میں ظاہر ہو۔ مع۔ اگرچہ حدت ایسی کہ پہلا شروع ہوا ہو اس قول میں کہ چونکہ اہل اس وقت ہوا حیض خون صحت ہے انہی۔ امام مصنف۔ م۔ در رنگ و احکام پر اقتصاد فرمایا چنانچہ لکھا۔ اہل حیض شہرام و بیاہا



کتر حیض تین دن و ناکی راتین ہیں۔ فث۔ یہ ظاہر الروایہ ہر ع البعین۔ یہ شرط نہیں کہ ان ایام میں کوئی ساعت منقطع نہ ہوگی  
یہ نادر ہے۔ ع۔ و ما نقص من ذلک فهو استحضار۔ اور جو خون کہ اس مدت سے ناقص ہو وہ استحضار ہے۔ فث۔ اگرچہ ایک  
ساعت کا نقصان ہو صدر الشہید نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے کہ چونکہ جب ایام بلفظ جمع مذکور ہوں تو منقطع ہونے میں تو ایک ساعت کا نقصان  
بھی نہیں نفی کرے گا۔ پس بدو ان ایک ساعت کے نقصان کے پورے تین دن رات یا زیادہ ہوں۔ ع۔ لقولہ علیہ السلام قل حیض  
للجاریۃ البکر و الثیب ثلثۃ ایام و بایا لہا و اکثرہ عشرۃ ایام۔ یعنی کتر حیض نو جوان کنواری لڑکی کے حق میں اور ثیبہ عورت کے  
حق میں تین دن و ناکی راتین ہیں اور اکثر حیض دس دن ہیں۔ و ہو حجتہ علی الشافعی فی التقدیر بیوم ولیلۃ۔ اور یہی محبت ہے  
امام شافعی برکہ انھوں نے بدو ان فص کے ایک دن رات مدت مقرر کی ہے۔ فث۔ اور ابو یوسف ہمارے موافق ہیں لیکن ایک  
روایت ظوت فائدہ ان سے بھی مروی ہے چنانچہ فرمایا۔ وعن ابی یوسف انه یومان والا کثر من الیوم الثالث اقامۃ لاکثر  
حقام الكل۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ حیض دو دن اور میرے میں سے اکثر دن ہے جو کہ اس کے ایک مقدار کا اکثر حصہ  
بجائے کل کے ہوتا ہے۔ قلنا ہذا نقص عن تقدیر الشرح۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ تقدیر شرح سے کی ہے۔ فث۔ یعنی جب شرح نے ایک عدد  
پر تنصیف کر دیا تو کمی نہیں ہو سکتی ہے اور اگر کمی جائز ہوتی تو دو دن بھی جائز ہونے لگے دیر۔ دن سے کچھ زیادہ جائز ہوتا کیونکہ نصف  
سے زائد و اکثر ہے۔ و اکثرہ عشرۃ ایام۔ اور اکثر حیض دس دن ہیں۔ فث۔ یعنی مع دس راتوں کے انحصار۔ پس حاصل  
یہ کہ اقل حیض تین دن رات ہیں اور اکثر حیض دس دن رات ہیں۔ پھر حدیث بیان چند صحابہ رحمہ سے مروی ہے اول حدیث ابو امامہ  
کہ کتر حیض لڑکی باکرہ و ثیبہ کے حق میں تین اور اکثر دس ایام اور جو زائد ہو استحضار ہے۔ رواہ الطبرانی و الدارقطنی۔ دوم حدیث  
ابو امامہ بن الاسود مرفوع بہ دن ذکر زائد استحضار کے۔ رواہ الدارقطنی۔ سوم حدیث معاذ بن جبل کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے  
سنا کہ نہیں حیض کمین دن سے اور نہیں حیض اوپر دس دن سے پھر جو اس سے زائد ہو تو عورت مستحاضہ ہے ہر نماز کے لیے وضو کرے  
سوائے ایام حیض کے اور کم دو ہفتہ سے طہ نہیں اور نہیں نفاس اوپر چالیس روز سے الحدیث رواہ ابن عدی۔ چہارم حدیث  
ابو سعید خدری مرفوع کہ کتر حیض تین روز اور اکثر دس روز ہیں اور دو حیض کے درمیان کتر پندرہ دن ہیں۔ رواہ ابن الجوزی فی  
المنہاج و بیہجم حدیث انس مرفوع مانند حدیث دائرہ رحم کے رواہ ابن عدی ششم حدیث عائشہ رحمہ جسکو ابن الجوزی نے تحقیق میں  
ذکر کیا۔ یعنی رفتح التقدیر میں اسانید مع راویوں کے جمع و تعدیل کے مذکور ہیں اور شک نہیں کہ اسانید ضعیف ہیں لیکن بغیر اسناد  
صالح بھی ہیں باوجود اسکے چونکہ مختلف اسانید سے مروی ہیں تو ایسے متعدد مختلف اسانید اگرچہ ضعیف ہوں مگر قوت ثبوت میں  
اور قدوری رحمہ نے نو راویوں کے جرح کو مبہم کر کے نہیں قبول کیا مگر حق یہ ہے کہ جمع و تعدیل انہی کی قبول ہونا ضرور ہیں۔ ہاں  
تو دی رحمہ نے شرح منہج میں کہا کہ حدیث جب کئی طرق سے مروی ہو اگرچہ ہر طریقہ ضعیف ہو تو بھی اس سے احتیاج کیا جائیگا  
پھر دیگر ائمہ کے بیان کچھ حکایات۔ بخیرہ میں عورتوں سے جنھوں نے تین دن سے کم مدت العر حیض دیکھنا اور دس دن سے زائد  
دیکھنا بیان کیا۔ یعنی رحمہ نے اسکو رد کر دیا ایسی حکایات مجہول عورتوں کی بنیاد پر مارتقدیر شرعی نہیں روا ہے اور اگرچہ دروازہ  
محول دیا جاوے تو اضطراب ہو جائیگا۔ مع۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ انتہائے تمسک ان لوگوں کا اس قول سے جو حضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کی صفت میں فرمایا کہ نکث احد کن شطر عمرہا لا یصلی۔ یعنی نہ عورتوں کے نقصان دین سے بہت  
ہر کہ تم میں سے ایک ٹھہری رہتی ہے اپنی شطر عمر کہ ناز نہیں پڑھتی ہے۔ فث۔ کہتے ہیں کہ شطر کے معنی آدھے کے تو حیض پندرہ دن تک  
منفی ہوا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اول تو شطر آدھے کے واسطے خاص نہیں چنانچہ شطر اللیل عشاء میں بالاتفاق پورا آدھا نہیں ہے  
علامہ برین پھر یہ لازم ہوا کہ ہر عورت جسکو حیض آبادہ پندرہ دن تک ناز نہ پڑھے تو یہ اقل مدت ہوگی نہ اکثر اور یہ ہندو لکھن  
وجہ سے فاسد ہے میں نے اشارہ کر دیا اس واسطے کہ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ یہ لفظ اگر صحت کو بھی پہنچے تو اس سے کچھ محبت





ایسے وقت کہ ہنوز آدھا گرہا نہیں چڑھا ہر ساعت کم ہر توبہ حیض نہ تھا دھو کر کے نازین تھاکرے اور اگر پورا گرا طہوع ہو گیا تو حیض  
تھا پس غسل کرے اور نازین نغناء کرے۔ اور اگر ایک عورت کو پانچ روز کی عادت تھی پس اسنے آدھا گرا آفتاب چڑھنے پر خون  
دیکھا پھر اسکو پانچ سے زیادہ آگاہی کہ گیا رحوین روز پورا گرا آفتاب طلوع ہو جانے پر منقطع ہوا تو دس سے زائد ہوا تو عادت کے  
پانچ روز حیض میں رکھے اور باقی پانچ روز کی نازین تھاکرے اور اگر پورا گرا طہوع نہوا بلکہ پورے دس پر منقطع ہوا تو یہ دس حیض میں  
رکھے یہ قول ابو اسحاق الحافظ ہے اور یہ سب اقل حیض و اقل طہرین ہے اور اسو اسے میں تعرض ساعات نہیں اور اسی پر فتویٰ ہے  
مع۔ پھر واضح ہو کہ علاوہ وقت محدود کے چند امور دیگر بھی حکم حیض ہونے میں مزروری ہیں ازاں بعد عورت کی عمر ہر برس  
سین یا اس تک کے درمیان ہو۔ البدائع۔ نو برس کا قول محمد بن تغافل رازی رحمہ کا ہے اور اسی کو اکثر مشائخ نے پیاسہ محیطہ  
بھی مختار ہے الفتح۔ اور ابو علی الدقاق نے بارہ برس موافق ہمارے زمانہ کی عادت کے رکھا ہے محیطہ۔ اور ایام پنی عورت کے  
ما یوس ہو جانے کی عمر پچیس برس ہے یہی مختار ہے الخلاصہ۔ اور آئندہ اسکی تحقیق مستحاضہ کی شرح میں اسی فصل میں آریگا انشاء اللہ  
م۔ ازاں بعد مکر طہرہ۔ روز کے بعد یہ خون آیا ہو اور صل سے رحم خالی ہوا السراج۔ ازاں بعد حیض کا حکم اسوقت سے شروع ہوگا کہ خون  
برج داخل سے برج خارج تک آجادے اگرچہ سطح کہ کرسف خون آلودہ گڑبے توجبت تک کہ برج خارج کے اور خون کے بیچ میں کچھ کرسف  
خالل ہو تب تک حیض کا حکم ہوگا محیطہ۔ پاک عورت نے کرسف رکھا تھا جب اٹھایا تو اسپر خون دیکھا تو جب سے اٹھا یا اسی وقت  
سے خون کا حکم ہوگا اور حائض نے رکھا تھا جب اٹھایا تو اسپر خون کا اثر نہ پایا تو جبوقت سے رکھا تھا اسی وقت سے خون منقطع  
ہونے کا حکم ہوگا۔ شرح الوقایہ۔ اگر پاک سوئی اور حائض اٹھی تو اسنے کے وقت سے اور اگر حائض سوئی و طاہرہ اٹھی تو سونے  
وقت سے احتیاط حکم ہوگا۔ کما فی الفیض۔ دو۔ خون حیض میں سیلان شرط نہیں ہے الخلاصہ۔ ازاں بعد شرط یہ ہے کہ خون نہ کورچہ رنگوں  
میں سے کسی رنگ کا ہو۔ بعض کو امام مصنف رحمہ نے ذکر فرمایا بقولہ۔ و ما تراہ المرأۃ من الحمرة و الصفرة و الکدرۃ حیض۔ اور  
جو رنگ خون کا عورت دیکھے سرخی زردی و کدر پانی کے رنگ سے دو حیض ہے۔ فت۔ اور اسی طرح سیاہ و بنبر و نیلا بھی حیض ہے  
از بطل سیاہ و سرخ باو طبع حیض میں یونہی گزرے بھی اصح قول ہے۔ رہا بلکا زرد و کدر و نیلا تو ہمارے نزدیک حیض ہیں اصد۔ اگرچہ  
یہ رنگ کرسف اٹھانے کے وقت کرسف پر نظر آوے لیکن کرسف پر رنگ کا اعتبار اسی وقت ہے جب اٹھا یا اور وہ تازہ ہے۔ نہ اسوقت  
کہ خشک ہو جاوے محیطہ۔ اور اگر غرقہ پر سپیدی خالص دیکھی جب تک تری رہے پھر جب خشک ہوا تو زرد ہو گیا تو حکم سپیدی کا ہے اور  
اگر تری میں سرخ یا زرد تھا پھر خشک ہو کر سپید ہو گیا تو اعتبار تری کا ہے نہ تغیر کی حالت کا الجیس۔ اگر کما جادے کہ امام مصنف رحمہ  
نے سیاہ کو ذکر نہیں کیا جواب دیا گیا کہ اس میں کچھ اختلاف نہیں اور حدیث نسائی وغیرہ میں مسجح ہے علاوہ ازیں سرخ ہی بوجہ غلبہ سودا  
کے سیاہی مائل ہو جاتا ہے لیکن غلبہ صفرا سے زردی مائل ہو جاتا ہے گزر زرد میں بعضوں نے گلام کیا تھا تو اسپر تنہیص کردی اور حلیہ  
رنگ کو شامل کرنے کے واسطے امام مصنف رحمہ نے یونہی فرما دیا کہ عورت ایام حیض میں جو دیکھے حیض ہے۔ حتیٰ تری البیاض خالص  
یسا تک کہ خالص سپیدی کو دیکھے۔ فت۔ کہا گیا کہ وہ سپید دوری کے مشابہ ہوتی ہے۔ دو۔ و قال ابو یوسف لا تكون الکدرۃ  
من البیض الا بعد الدم۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ کدرت حیض میں سے ہوگا مگر بعد خون کے۔ فت۔ اسی کو ابن المنذر نے  
اختیار کیا اور یہی ابو ثور کا قول ہے۔ لانه لو کان من الرحم لتاخر خرج الکدر عن الصافی۔ کیونکہ اگر کدر بھی رحم میں سے  
آتا تو صافی سے پیچھے اسکا خروج ہوتا۔ فت۔ حاصل آنکہ اول ایام میں نہیں آتا۔ و علیٰ ہذا جب آٹھ یا مین آیا تو حیض ہے۔ و لہذا  
ان عائشہ رحمہ جعلت ماسوی البیاض الخالص حیضاً۔ اور طہرین رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ عائشہ رحمہ نے سوائے بیاض خالص  
کے سب کو حیض قرار دیا۔ فت۔ چنانچہ علقمہ بن ابی علقمہ نے اپنی ماں سے روایت کی کہ عورت میں ایک ڈبہ میں کرسف رکھ کر حضرت ام مین  
عائشہ رحمہ کے پاس بھیجیں اور جو چھینیں کہ ناز پھیں تو انکو فرماتیں کہ جدی نہ کر دیہان تک کہ تھک بیٹا و کھو نہ رہے کہ حیض سے پاک

رواہ عبد الرزاق سنداً بخاری تعلیقاً۔ اور کرسٹ روئی یا کپڑے وغیرہ کے مانند ہوتا ہے اسکو عورت اپنی فرج میں داخل کرتی ہے کہ کچھ کچھ اثر حیض رہا کہ نہیں اور مستحب ہے کہ مشک یا غالیہ وغیرہ سے خوشبودار ہو کہ خون کی بدبو زائل کر دے۔ و نیز لا یعرف الا سماعاً اور یہ حکم جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے دیا بدون سماع کے نہیں معلوم ہو سکتا۔ فتنہ پس ضرور اسی پر محمول ہوگا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے شکر آپ نے یہ حکم دیا اور عورتوں کو فرائض نماز وغیرہ سے منع کر دیا جب تک بیاض نہ دیکھیں مع۔ واضح ہو کہ اصول الفقہ میں امر بایاکہ صحابی نے جب ایسی بات کہی جو قیاسی نہیں تو متبعین ہر کہ اسے حضرت سے سنی اگرچہ بیان نہ کیا پس قول صحابی ایسے ائمہ میں بمنزہ مرفوع کے ہے۔ رہا بیان ابو یوسف نے فرمایا تھا کہ رحمہ میں سے ہوتا تو پیچھے خون کے آنا۔ جواب دیا بقولہ۔ وفم الرحم مشکوس فخرج الکدر اولاً کالبجۃ اذا ثقب اسفلھا۔ اور رحم کا منہ اوندھا ہے تو کدھر پہلے نکلیگا جیسے تھیلیاں جب اسکی زبان سوراخ کر دیا جاوے۔ فتنہ کیونکہ اسوقت کدھر پہلے نکل جائیگا۔ غناہ۔ واما الخضرہ۔ رہا سبز رنگ۔ فاصحیح ان المرأۃ اذا کانت من ذوات الاقرار یكون حیضاً وحمل علی فساد الغذاء۔ تو صحیح یہ ہے کہ اگر عورت ایاموں والی ہو یعنی ایسے سن کی ہو کہ اسکو حیض آتا ہو تو اسکا سبز رنگ آنا حیض ہوگا اور محمول کیا جائیگا اس امر پر کہ اسکی غذا کے سفیم میں خرابی ہے۔ فتنہ جس سے اسکو سبز رنگ کا خون آیا۔ وان کانت کبیرۃ لا تری غیر الخضرۃ تحمل علی فساد البیض فلا تكون حیضاً۔ اور اگر عورت بوڑھی ہو کہ سوائے سبزی کے اور کچھ رنگ نہ دیکھتی ہو تو محمول کیا جائیگا کہ نسبت خراب ہو گیا ہے یعنی رحم گڑبگیا ہے تو یہ حیض نہ ہوگا۔ فتنہ یہ قید نہیں کہ اور کچھ رنگ نہ دیکھتی ہو چنانچہ صدر شہید حسام الدین نے اسکو بیان کر دیا ہے بلکہ مراد یہ کہ حیض نہ دیکھتی ہو الا انک وہ خلص دیکھے الفتح۔ اور واضح ہو کہ دو خون کے درمیان طر متخل جو پورا طرہ۔ روزہ کا نہ وہ بھی معنی یہ قول ہے حیض تک ایام حیض میں شمار کیا جائیگا اگرچہ طر برخانہ ہو اور سائے آگے آدیا۔ م۔ سہرا ام مضاف رحم نے حیض کے احکام بیان فرمائے اور نہایہ وغیرہ میں ہے کہ حیض کے بارہ احکام میں آرا نجد آٹھ میں تو حیض و نفاس مشترک ہیں اور چار احکام مختص بحیض ہیں۔ انھوں مشترک در بیان حیض و نفاس کے یہ ہیں۔ نماز چھوڑے جسکی قضاء نہیں ہے روزہ چھوڑے جسکی قضاء کرے اور حیض والی و نفاس والی کو حرام ہے مسجد میں جانا۔ خانہ کعبہ کا طواف کرنا۔ قرآن پڑھنا۔ صفت بدون غلات چھوٹا۔ اس عورت سے جماع کیا جانا۔ انھوں ان حکم جب حیض و نفاس سے پاک ہو تو اسپر نہانا واجب ہے باقی چار احکام جو حیض سے مخصوص ہیں۔ میں کہ حیض سے انقضاء عدت ہوتا ہے اور اس سے استبراء یعنی غیر کے نطفہ سے رحم پاک ہونا دریافت ہوتا ہے۔ اس سے لڑکی کے بلوغ کا حکم ہوتا ہے۔ اس سے علق سنی و بدعی میں فرق کیا جاتا ہے۔ سہرا اول کے سات احکام تو شیخین رحم کے نزدیک خون ظاہر ہونے پر یعنی موضع بکارت سے تجاوز کر جانے پر اور امام محمد کے نزدیک خون محسوس ہونے پر متعلق ہوتے ہیں اور معنی یہ کہ اگر نچر سے اسنے کرسٹ رکھا اور روزہ رہی اور آفتاب غروب سے کچھ پہلے اسکو محسوس ہوا کہ رحم سے خون آنا مگر غروب کے بعد اسنے کرسٹ نکالا تو شیخین کے نزدیک روزہ ہو گیا اور امام محمد سے سوائے ظاہر الروایۃ کے مذکور ہے کہ قضاء کرے اور انھوں ان حکم متعلق بنصاب حیض ہے مگر مستند بات ہے کہ وہاں جاری چار دن متعلق بانقضاء حیض ہیں غناہ رج۔ قال الامام المع۔ وایض یسقط عن الحائض الصلوۃ۔ اور حیض ساقط کر دیتا ہے عورت حائض سے نماز کو۔ فتنہ اگرچہ سجدہ شکر ہو۔ د۔ یعنی نماز ادا کرنا اسپر واجب ہی نہیں ہوتا نہ انکہ عذر سے ساقط ہو اور اسی پر عامہ مشائخ میں پس ساقط کر دینے کے معنی یہ کہ مانع ہوتا ہے۔ ویکرم علیہا الصوم۔ اور حرام کر دیتا ہے اسپر روزہ رکھنا۔ فتنہ یعنی ادا کرنا واجب ہوتا ہے مگر عذر سے اس حالت میں اسکو رکھنا حرام ہے۔ و تقضی الصوم ولا تقضی الصلوات۔ اور قضاء کریگی حائضہ روزے کو اگرچہ نفل ہو اور نہیں قضاء کریگی نمازوں کو۔ فتنہ یعنی فرائض دراجبات کو۔ م۔ اگر آخود وقت نماز شروع کی و حائضہ ہوئی تو اسپر اس نماز کی قضاء نہیں ہے بخلاف نفل کے انھوں نفل کی قضاء واجب ہے البتہ۔ اور مذکور ہوا کہ نفاس والی کا بھی یہی حکم ہے۔ یعنی میں ہے کہ قضاے صوم بعد طہارت حیض کے فی الفور نہیں ہے اکثر مشائخ کے نزدیک اصح یہ کہ تراخی کے ساتھ اسپر قضاء واجب ہے یعنی آہستگی سے قضا کرے گناہ نہ ہوگی۔ مع۔ عورت خون

کہتے ہی نماز چھوڑے فقیر ابو ایلث نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں تا مار خانہ ہی صبح ہو تبسین۔ ابتدا میں ایک نوجوان لڑکی نے خون دیکھا تو اکثر مشائخ بخارا کے نزدیک نماز روزہ چھوڑے گا درام رحم سے یہ بھی روایت ہے کہ نہ چھوڑے حتیٰ کہ خون تین دن ستر ہو۔ مع لقول عائشہ کانت احدنا علی عمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا طهرت من حیضها تقضی الصیام ولا تقضی الصلوات۔ دلیل قول ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ ہم میں سے یعنی اہل بیت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پاک زوجات میں سے زمانہ حیض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں جب کوئی اپنے حیض سے پاک ہوتی تو وہ روزہ قضا کرتی اور نماز میں نہیں قضا کرتی تھی۔ ف۔ حدیث صحیح بخاری و صحیح مسلم و ابی نعیم صاحب سنہ وغیرہ میں موجود ہے۔ یہ تو نص اتباعی ہے اور بیان دلیل قیاس بھی موجود ہے۔ ولا فی قضاء الصلوات حرجا لتضا عفا ولا حرج فی قضاء الصوم۔ اس واسطے کہ نمازوں کی قضا میں حرج ہے کیونکہ دس دو چند ہو جائیگی اور قضاے صوم میں حرج نہیں ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ صوم مفروض تو سال بھر میں ایک مہینہ ہے پس اگر حائضہ نے دس روز رمضان میں نہ رکھے تو گیارہ مہینہ باقی میں یہ دس روز قضا کر لے۔ ہر خلاف نماز کے کہ ہر روزہ پانچ وقت مفروض ہیں بجز دس روز میں پچاس وقت کی قضا ہوتی اور بعد دس روز کے طہارت ہو کر ہر روزہ پانچ وقت خود اور دس روزہ قضا میں سے ہر روزہ پانچ وقت قضا کی پس دونی ہو گئی اور۔ روز میں قضا پوری ہوتی تھی کہ بعد پانچ روز کے سچرہ حائضہ ہوتی تو اس پر سچرہ ہی کیفیت پیش آئی پس گویا اسکے حق میں نماز پر مردوں سے زیادہ دونی مفروض ہوئیں اور یہ حرج شدید ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنے بندہ دن پر سے حرج مطلقاً دور کیا ہے بخلاف تعالیٰ ماجل علیکم فی الدین من حرج الا یہ اور دیگر آیات بھی کثرت میں تو ثابت ہوا کہ اگر قضاے نماز واجب ہو تو حرج ہے لیکن حرج مطلقاً کلمہ مدد کیا گیا ہے تو قضاے نماز واجب نہیں ہے پس یہ دلیل عقلی نہیں بلکہ قیاس شرعی موانع نفس ہے اور یہ سنجین فی العلم کو حاصل ہوتا ہے لیکن بعد نص کے قیاس کی حاجت نہیں لہذا بعض نے اسکو دلیل عقلی کہہ دیا ہے۔ م۔ حائضہ کے واسطے مستحب ہے کہ وقت سچرہ و منور کر کے اپنے گھر کی پاک جگہ ٹیکر نیسج و پیل ٹرے تاکہ عادت نہ چھوٹے۔ اسراجبہ و الفتح۔ ولا تدخل المسجد۔ اور حائضہ مسجد میں داخل نہ ہو۔ ف۔ مسجد کی جہت سکیم مسجد ہے۔ البومرہ و مصلیٰ جنازہ و عید گاہ۔ صبح یہ کہ مسجد کے حکم میں نہیں ہے۔ ہجر۔ ہجر یہی زچہ کا حکم ہے۔ و کذا الجنب۔ اور یہی حکم جنب کا بھی ہے۔ ف۔ خواہ مرد ہو یا عورت جو پس اس حکم میں بیہوش نہ شامل ہیں۔ اور میں کتا ہوں کہ استخاضہ والی یا دائی کسی مرد یا مرد ہو یا عورت جو یا پیشاب جاری رہنے والا مرد یا عورت جو فرض ادا کرنے تک ملت نہ رہا دے حتیٰ کہ مسجد اس سے تھر جادے انکا حکم بھی آرہا۔ م۔ لقولہ علیہ السلام فانی لا اهل المسجد لھا نفث ولا جنب۔ پس دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ میں حلال نہیں رکھتا مسجد کو واسطے کسی حائضہ کے اور نہ واسطے جنب کے۔ ف۔ یہ حدیث ابو داؤد نے ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی اور آخر میں ہے کہ دھوا بندہ البیوت عن المسجد فانی لا اهل المسجد لھا نفث ولا جنب۔ فرمایا کہ ان گھروں کے دروازے مسجد کی طرف سے پھیر دیو کیونکہ میں مسجد کو حائضہ یا جنب کے واسطے حلال نہیں رکھتا۔ اسکو بخاری نے تارخ کبیر میں روایت کیا۔ بعد الحق نے احکام میں اسکی تصنیف کی اور ابن القفطان نے رد کیا کہ بلا بیان تصنیف ہے اور میں نہیں کتا کہ حدیث اعلیٰ صحت پر ہے بلکہ میں کتا ہوں کہ حدیث حسن ہے۔ خطابی رحم نے اہل راوی کو مجہول کہا اور منذری رحم نے مذکور دیا کہ وہ اہل بن خلیفہ اسکی کیفیت ابو حسان ہے اس سے سفیان ثوری و عبد الواحد بن زبید نے روایت کی۔ ابن القفطان نے کہا کہ امام احمد نے کہا کہ اہل بن کتبہ میں کچھ مضائقہ نہیں دیکھتا ہوں اور ابو حاتم نے کہا کہ وہ شیخ ہے۔ مع۔ اور بخاری نے کہا کہ اسنے جسرا سے سنا ہے اور دارقطنی نے کہا کہ وہ صالح ہے اور مجلی نے کہا کہ جسرا تابعی ثقہ ہے۔ الفتح۔ اور مؤید اسکی روایت ابن ماجہ و طبرانی از حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلند آواز سے فرمایا کہ مسجد حلال نہیں واسطے کسی جنب و نہ حائضہ کے۔ فرمادی نے حدیث ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں اور کسی کو حلال نہیں کہ میرے دیرے سوا اسے مسجد سے جنابت کی حالت میں گذرے۔ قال حدیث حسن غریب۔ مع۔ مترجم کتا ہے کہ اہل تہمی کہ اصحاب کے دروازے مسجد کی طرف سے نہ تو سب دروازے بند کرادے جبکہ حدیث

ہو داؤد کو رالسدین صبح ہو لیکن حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا دروازہ چھوڑ دیا چنانچہ حدیث میں ہے کہ سدا بندہ الا بواب  
 الاباب ابی بکر یعنی یہ دروازے بند کر دے سوا سہ اب ابی بکر کے۔ یہ حدیث صحیح اور صحاح میں مروی ہے اور دوسری حدیث میں  
 حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے ایک خوف یعنی سوکھلا کھٹکے رہنے کا حکم دیا تھا جبکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جا کر عذر کیا کہ  
 میرا دوسرا راستہ نہیں نکلتا چنانچہ ہدایت ترمذی اسی بنیاد پر ہر ناخلفہ م۔ و ہوا بیا طلأ قہ حجة علی الشافعی فی اباحت  
 الدخول علی وجہ العبور والمرور۔ یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعی پر حجت ہے جو انھوں نے بساح کیا جنب  
 وحائض کا مسجد میں اس طرح کہ گزر جاوے نہ ٹھہرے۔ فتا اگر کہا جاوے کہ آیت میں ہے کہ ولا جنبا الا عابری سبیل حتی یغتسلوا۔  
 اور نہ نماز سے قریب ہو جنب ہونے کی حالت میں گمراہ سے گذرتے ہوئے یہاں تک کہ تم غسل کرو۔ جواب یہ کہ کلام تو قولہ تعالیٰ لا تقربوا  
 الصلوة الخ میں سے ہے پس نماز کے متعلق ہے اور تم ہمارے نماز سے متعلق کرنے ہو یہ صحیح نہیں بلکہ عابری سبیل کے معنی مسافر میں اور یہ  
 معرود ہے کہانی تو وہ علیہ السلام کن فی الدنیا کانک غریب او کما بری سبیل الحدیث۔ یعنی دنیا میں ایسے رہ گویا تو پرہیزی ہو بارگاہ  
 چلتا مسافر ہے۔ ابو بکر الرازی رحمہ نے احکام القرآن میں کہا کہ عابری سبیل سے مراد مسافر ہونا علی وابن عباس سے مروی ہے تو معنی  
 یہ کہ تم نماز سے قریب ہو جنبت میں الا جب کہ راہی مسافر ہو یعنی پانی نہ پاؤ تو یہ مسافر تیمم سے نماز پڑھیں گے اور زجاج رحمہ نے کہا  
 یعنی رہبر مسافر ہو کیونکہ مسافر کو پانی نہیں ملتا تو تیمم سے پڑھے پس یہ مسافروں کے واسطے خاص ہے۔ زرخشری نے کہا کہ مسافر  
 الصلوة میں ضرور نماز کے معنی لینے پڑھنے نہ مسجد کے بدیل قولہ حتی یغتسلوا آتوں۔ نو بھر مسجد کے معنی جمع کرنا حقیقت و ہما زکا  
 ایک ہی لفظ کے استعمال میں لازم آویگا۔ پھر واضح ہو کہ شافعیہ کے بیان شرح ابو حیزرین مذکور ہے کہ حائض کے مسجد سے عبور کرنے  
 دراہ سے گذر جانے میں دو حصہ میں ہیں اگر اسکو خوف ہو کہ خون کی تیزی یا بندش مضبوط نہونے سے مسجد اس نجاست سے  
 آلودہ ہو جائیگی تو اسکو مسجد میں عبور نہ انہیں ہو اور یہی مستحاضہ عورت کا اور جب کو پیشاب جاری رہنے کی بیماری ہو اسکا بھی  
 حکم ہے اور اگر مسجد کی آلودگی سے امن ہو تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ نہیں جائز ہے بوجہ اطلاق حدیث کے اور دوم یہ کہ جائز ہے  
 اور یہی اصح ہے۔ مع۔ مترجم کتا ہے کہ حائض کے مسجد جانے سے مانعت ہونا صحاح کی احادیث سے بت ظاہر ہے چنانچہ صحیح کی حدیث  
 میں ہے کہ ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مسجد کا بوریا مانگا تو آپ نے عرض کیا کہ میں حائض ہوں آپ نے  
 فرمایا کہ حیضہ تیرے ہاتھ میں نہیں ہے۔ پس اگر جواز ضرور ہوتا تو سوال وجواب دونوں میں حاجت نہوتی کیونکہ جواب تو یہی کہ باہر سے  
 ہاتھ پڑھا کر اٹھا لاؤ۔ م۔ مبوط میں ہے کہ ایک مسافر کو جنبت ہو اور پانی کہیں نہیں مرت ایک مسجد میں چشمہ ہو تو وہ مسجد میں جائے  
 واسطے تیمم کرے کیونکہ جنبت اسکو تیمم میں جانے سے مانع ہے خواہ اسکا قصد ٹھہرنے کا ہو یا نہو۔ نہا یہ صحیح بخاری میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے  
 روایت ہے کہ نماز قائم کی گئی اور صفین برابر کی گئیں پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہماری طرف نکلے جب آپ صلی پر قائم ہوئے تو  
 یاد کیا کہ جنب میں ہیں ہم لوگوں سے فرمایا کہ اپنی جگہ ٹھہر دو پھر واپس ہو کر غسل فرمایا اور ہماری طرف نکل کر ایسی حالت سے شرع  
 لائے کہ آپ کے سر مبارک سے پانی ٹپکتا تھا پس ہم لوگوں نے آپ کے ساتھ لاز پڑھی۔ ابن بطال رحمہ نے کہا کہ یہ حدیث بر خلاف  
 قول ابی حنیفہ رحمہ دلائل کرتی ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ یہ حدیث مسجد سے خارج ہونے میں وارد ہے نہ داخل ہونے میں۔ اور شاید آپ  
 تیمم کر کے باہر آئے ہوں۔ مع۔ میں کتا ہوں کہ اول میں حدیث علی کرم اللہ وجہہ گزر چکی کہ آپ نے اپنے واسطے حضرت علی رضی اللہ عنہ  
 کے واسطے استئذان فرمایا ہے پس کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ م۔ مسجد بن منصور نے اسانید صحیحہ سے آثار صحابہ رضی اللہ عنہ روایت کی  
 کہ وہ مسجد میں بعد وضوء کرنے کے جنب بیٹھے تھے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ یہ منقول نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ معلوم ہوا اور آپ  
 انکو اجازت دی۔ میں کتا ہوں کہ اولی جواب یہ کہ آثار میں یہ مذکور نہیں کہ انکو نہانے کی قدرت تھی در نہ تیمم انکے واسطے طاقت  
 تھا بعد اصحاب صفہ بلکہ اکثر دن کے لیے ابتدا میں پانی نادر تھا پس ان آثار بہم مہمل بن کچھ حجت نہیں ہے۔ جسکے بدن پر نجاست



اگر کسی کو مسجد میں بنادے اور بیچ نکالنے کو باہر نکلا دے یہی صحیح ہے اور اخلام مسجد میں جو تو تیم سے باہر نکلے اگر خوف درندہ وغیرہ کا ہو تو وہیں ٹھہرنے کے لیے تیم واجب ہے۔ حکم سوم۔ ولا تطوف بالبيت۔ اور خانہ کعبہ کا طواف نہ کرے۔ فقہ اگرچہ مسجد سے خارج طواف ہو کفار۔ اور اگرچہ حیض داخل ہوتے نہ ہو اور بعد داخل ہونے طواف شریع کرنے کے عارض ہوا ہو۔ و۔ اور اگر طواف کر لیا تو عاصیہ ہوگی اسپر جرم ہے لیکن احرام سے باہر ہو جائیگی جیسے طواف زیارت اور اسپر نہ جیسے طواف جنب انفسخ۔ وان الطواف فی المسجد۔ اسوجہ سے طواف مسجد احرام میں واقع ہوتا ہے۔ فقہ اولیٰ کہ یوں بھی کہا جاوے اور اسوجہ سے بھی کہ طواف میں طہارت واجب ہے حتیٰ کہ اگر دیوان مسجد نہ ہو تو بھی حائضہ پر طواف حرام ہوتا۔ انفسخ۔ حکم چہارم۔ ولا یاتیہا زکوۃ۔ اور نہ اُسے پاس اُسکا شوہر۔ فقہ یعنی اُسکے ساتھ جماع نہ کرے۔ لقولہ تعالیٰ ولا تقریوہن حتیٰ یطہرن۔ بدلیل توہم اور مدت قربت کر حیض والیوں کے ساتھ بھانٹک کہ دے پاک ہو جاوے۔ فقہ اور اگر حلال کر کے حائضہ سے وطی کی تو کافر ہوگا اور اسی پر اعتماد ہے۔ ت۔ انفسخ۔ و۔ اور اسی قول پر بتوں نے جرم کیا اور یہی حکم اسکا جو متعدد میں وطی کو حلال کرے۔ البتہ۔ اور کہا گیا کہ دونوں مسئلوں میں اکلار نہیں ہے اور یہی صحیح ہے خلاصہ۔ و۔ اور اگر حرمت جائز کرانے پر عمل کیا تو کبیرہ گناہ کیا اسپر توبہ واجب ہے۔ فقہ۔ یعنی اسی توبہ پر استغفار سے یہ گناہ معاف ہوئے کی امید ہے یہی قول ایک جماعت تابعین و مالک و جدید قول شافعی ایک روایت میں احمد کا ہے۔ اور خطاب رحم نے لکھا کہ یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ و۔ اور کہ گیا کہ ایک دینار اسوقت کہ اول حیض میں وطی کی ہو اور نصف دینار یہ عید خسی میں مذکور ہے اور صرف اسکا ماند زکوۃ ہے۔ و۔ اور کہ گیا کہ ایک دینار اسوقت کہ اول حیض میں وطی کی ہو اور نصف دینار جبکہ آخر حیض میں ہو۔ ت۔ چنانچہ ابن عباس رحمہ نے حضرت علی الصریحہ وسلم سے روایت کی کہ جو کوئی اپنی جوڑ سے وطی کرے اس حالت میں کہ وہ حائضہ ہے تو چاہیے کہ صدقہ دے ایک دینار یا نصف دینار۔ ردوہ الترمذی و الغسانی وابن ماجہ و مسند الحاکم وابن ابی نعیم و سنن احمد پر روایت عبد المجید کمارواہ ابو داؤد و احمد ایک روایت میں جب مسخ ہو جائے اور اگر زکوۃ آخر ہو نصف دینار ہے۔ یعنی اگر کہا جاوے کہ پھر کیا یہ کفارہ واجب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ استہاب پر محمول ہو گا جیسے حضرت علی الصریحہ وسلم سے مروی ہے کہ جو کوئی بغیر عذر کے جمعہ چھوڑے تو چاہیے کہ صدقہ کرے ایک دینار پھر اگر نہ پاوے تو نصف دینار۔ ردوہ ابو داؤد و الغسانی وابن ماجہ و احمد۔ اور دلیل استہاب یہ ہے کہ دینار نصف دینار میں اختیار دیا گیا حالانکہ ایک ہی جنس کی غلیل و کثیر میں اختیار نہیں ہوتا۔ مع۔ اس میں تردد ہے کہ شاید ایک دینار وقت قدرت ہو اور ہم قدرت میں نصف دینار ہو۔ م۔ لیکن روایت ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اس بارہ میں نقطہ استغفار کا حکم دیا اور یہ کہ آئندہ ایسا نہ کرے۔ مع۔ عورت پر بھی صدقہ ہے یا نہیں تو ظاہر یہ کہ نہیں کہانی الضیاء۔ و۔ یہ تو اختلاف عمدہ ہے۔ اگر سب سے یا حرمت نہ جانی یا حائضہ ہونا نہ جانا ہو تو اسپر کچھ واجب نہیں ہے۔ مع۔ اور اگر عورت نے کہا کہ میں حائضہ ہوں اور شوہر نے اُسکو چھو لیا اور وطی کی تو یہ جان بوجھ کر عمدہ ہے کیونکہ اسکا جھوٹا کرنا کچھ کارآمد نہیں بلکہ اُس عورت کے خبر دینے سے حرام ہونا ثبوت ہو جائیگا محیط۔ ت۔ اب رہا سو اسے جماع کے دیگر استمتاع مانند بوسہ و مساس وغیرہ کے تو مذہب ابو حنیفہ و ابو یوسف و شافعی و مالک یہ ہے کہ نفاس دیکھنے کے درمیان مرد پر حرام ہے اور حدیث میں جو آیا کہ ماتحت انار کی استمتاع نہ لے اس سے یہی مراد ہے۔ ت۔ پس یہ منوع ہے اگرچہ ناشتہ ہو۔ و۔ اور بغوی رحمہ لکھا کہ یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ و۔ اور مذہب محمد بن الحسن و احمد کا یہ ہے کہ سوائے فرج کے باقی جسم مرد پر حرام نہیں ہے بدلیل اس کے جو سوا امام بخاری کے بقید جماعت نے روایت کی کہ جو جب انہیں سے کوئی عورت حائضہ ہوئی تو نہ اُس کے ساتھ کھائے اور نہ ایک کو ٹھوکی میں اُسکو ساتھ رکھنے پس صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت علی الصریحہ وسلم سے سوال کیا تو اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا۔ و لہذا تو کفر من المحض الکویات۔ تو حضرت علی الصریحہ وسلم نے فرمایا کہ تم سب باہن کر دو سو اسے نکاح کے اور دوسری روایت میں جماع کے۔ و ردوہ البیضا۔ اور معنی نکاح کے نفعت میں جماع ہیں۔ اور شہین کی دلیل وہ ہے جو عبد اللہ بن سعد سے روایت ہے۔



رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بوجھا کہ مجھے میری جو رو سے کیا خیال ہے جب وہ حائفہ ہو فرمایا کہ تیرے واسطے مانوق الازار ہے یعنی جو ازار سے اوپر ہے۔ اُسکو ابو داؤد نے روایت کر کے سکوت کیا تو یہ حدیث حجت ہے بعض نے اس حدیث کو حسن کہا ولیکن ابو داؤد عراقی نے شرح سنن ابو داؤد میں تصریح کی کہ یہ حدیث صحیح ہونا چاہیے یعنی موافق رجال اسناد کے پس ثابت ہوا کہ صحیح ہے اور اس صورت میں یہ حدیث سلعہ میں ہوئی اس روایت کی کہ جو امام محمد رحمہ کی حجت ہے جسکو امام مسلم نے روایت کیا۔ ت۔ اور نیز بخین کی دلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ ہم میں سے جب کوئی حائفہ ہوتی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس سے بدن سے بدن ملانا چاہتے تو اُسکو حکم کرتے پس وہ ازار خوب کس لیتی پھر اس سے احتیاط کرنے روایا بخاری وسلم۔ اور اسی کے مانند حدیث ام المومنین میمونہ رضی اللہ عنہا بھی روایت صحیحین ہے۔ اور مراد حدیث مذکور مسلم میں یہ کہ بوسہ و چہرہ چھونا و مانند اسکے احمد میں۔ مع۔ اور اگر معارفہ مانا جاوے تو بھی ترجیح حدیث ابو داؤد کو ہے کیونکہ منع کرتی ہے اور حدیث مسلم میں اباحت ہے تو احتیاط کے مقام پر مانع کو ترجیح ہے ولیکن مردی نے قول امام محمد کو ترجیح دی بابت ہمارے حدیث سے تو مطلب مفہوم ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک منطوق ہے عین مراد ہوتی ہے مگر یہ ترجیح کا بیان غلط ہے۔ مع۔ پھر ابن الطام نے اپنی حدیث کے بھی منطوق ہونے میں طول کلام کیا اور اسکو زیادہ مفید ثابت کیا اور مانوق الازار اسکا منطوق نکالا اور تائید کی کہ حدیث ام المومنین عائشہ و میمونہ جو صحیحین مذکور ہیں آپ کا خود فعل و بیان ہیں اور حق واللہ تعالیٰ اعلم وہی بات ہے جو سرمدی رحمہ نے بیان فرمائی کہ حدیث امام محمد منطوق ہے لیکن یہ بات البتہ رہی کہ آیا منطوق سے یہاں ترجیح کا مل ہوگی یا نہیں اور اس میں تمام کلام طول چاہتا ہے اور حاصل یہی نکلتا ہے کہ ترجیح قول بخین رحمہ کو ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مرد کو اختیار ہے کہ اسکا بوسے اور ساتھ لٹاوے اور سوسے ان دھننے کے درمیانی جسم کے باقی اسکے بدن سے نفع اُٹھاوے اسراچ و لیس الحائض والجنب والتفسار قرآنہ القرآن۔ اور نہیں روا ہے حائفہ کو اور جنب کو خواہ مرد ہو یا عورت ہوا و زچہ کو قرآن مجید نہ خواہ پوری آیت ہو یا کم ہو یہی کرخی کی روایت اور اسی کی تصحیح اکثر کتابوں میں مذکور ہے البحر۔ ہی صحیح ہے البحر۔ اور یہ اسوقت کہ پڑھنے میں تلاوت قرآن کا قصد ہو اور اگر تہریف کے طور پر یا شکر یہ کام شروع کرنے کے طور پر یا دعا کی نیت سے ہو تو مضائقہ نہیں ہے یہی صحیح ہے اور غایۃ الیمان میں کہا کہ یہی مختار ہے صحیح۔ حائفہ و جنب کو دعائیں و جواب اذان و مانند اسکے ردایہ السراجیہ۔ و بسکن امام مصنف رحمہ نے باب الاذان میں اتادہ فرمایا کہ از کار پڑھنے میں وضو کر لینا مستحب ہے۔ مع۔ اور ظاہر الروایۃ میں قرأت ثنوت مکروہ ہے ابن ابی شیبہ۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ التخیس والتغیر یہ۔ وف۔ اور اگر جنب نے اپنا منہ و حوض الا واسطے پڑھنے کے تو بھی اُسکو قرات حلال نہیں محیط السرخسی۔ اور یہی صحیح ہے السراج۔ فقو کہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تقرأ الحائض والجنب شیئاً من القرآن۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ حائفہ و جنب قرآن میں سے کچھ نہ پڑھیں۔ فسا اس حدیث کو ترمذی حابن ماجہ نے روایت کیا اور یہ ضعیف ہے ولیکن سنن اربعہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی چیز قرأت قرآن سے مانع نہ تھی سوائے جنابت کے۔ شافعی رحمہ نے کہا کہ اہل حدیث اسکو ثابت نہیں کرتے۔ بیہقی نے کہا کہ اسکی وجہ یہ کہ اسکا مدار عبد اللہ بن سلمہ پر ہے اور پڑھا ہے میں اُنکی عقل شکر ہو گئی تھی اور شعبہ رحمہ نے کہا کہ یہ پڑھا ہے کی روایت ہے لیکن ان احوال میں مال ہے کیونکہ ترمذی نے اس روایت کے بعد کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے اسباب جہان و حاکم نے اسکی تصحیح کی اور بیہقی نے بسند صحیح حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ انھوں نے جنب کے واسطے قرات کو مکروہ رکھا۔ وف۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے مرفوع روایت کی کہ آپ نے وضو کر کے کچھ قرآن پڑھا پھر فرمایا کہ یہ اسکے واسطے جو جنب ہو اور جو جنب ہو وہ قرآن نہ پڑھے اور نہ ایک آیت پڑھے۔ رواہ ابو یعلیٰ البوصلی۔ بیہقی رحمہ نے کہا کہ اسکے سب مادی ثقیہ ہیں۔ اور یہ حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ پر موقوف بھی مروی ہے۔ جیسا کہ امام احمد و طحاوی نے روایت کیا اور دارقطنی کی روایت میں ہے کہ تم لوگ قرآن پڑھو جب تک کہ تم کو جنابت نہ پہنچے اور اگر کسی کو جنابت ہو نہ پڑھے اور نہ ایک حرف پڑھے۔ بالجمہ اس بارہ میں اخبار و آثار بہت ہیں۔ میرا اصول و معنی و نفع الباری وغیرہ میں

تذکرہ میں اور اس قدر کفایت ہے۔ واضح ہو کہ امام مالک سے مروی ہے کہ انھوں نے جب وحائض میں نزل کیا اس طرح کہ جنب کو طہارت حاصل کرنے کی قدرت پر قبیل طہارت اسکو منسوخ ہو اور حائض معتد پر تو اسکو اعتبار ہو اور اسی کے مانند سعید بن المسیب و حماد بن عیسیٰ سلیمان سے مروی ہے اور یہ فرق خواتین سے ہے لہذا امام مصنف رحم نے فرمایا۔ وهو محض علی مالک فی الحائض۔ اور یہ حدیث محبت ہے امام مالک پر دربارہ حائض کے۔ وفت جسکو معتد سمجھا اسکی قنات جائز جانتے ہیں حالانکہ صریح نص سے خلاف ہے مگر یہی حال ہے کہ نص انکو اسی اسناد سے نہ پہنچی کہ ثبوت ہو اور ادر اعلم۔ وهو باطلاقہ بینا دل بادل ان الایۃ۔ اور یہ نص بوجہ اپنے طلاق کے شامل ہے آیت سے کم کو وفت یعنی کچھ بھی نہ بڑھے خواہ آیت ہو یا کم ہو۔ فیکن حجۃ علی الطحاوی فی اباحتہ۔ تو یہ نص محبت ہوئی محمدی رحم پر جو آیت سے کم کو بڑھنا جائز کہتے ہیں۔ وفت بلکہ بعض روایات نص مذکور میں حرف واحد تک منصوص ہے پس نص مذکورہ نصف تو اطلاق کی دلالت سے آیت سے کم کو مانع ہے اور در اقطعی کی روایت خود مطلق ہے کہ ایک حرف نہ بڑھے لہذا جو ہرہ نہیرہ وغیرہ میں لکھا کہ پوری آیت اور اس سے کم دونوں مانعت ہیں برابر ہیں کہ حائض و جنب و نساء کو اسکا بڑھنا حرام ہے و لیکن غلطہ میں مذکور ہے کہ حرام نہیں بڑھنا چھوٹی آیت کا جو بول چال میں زبان پر جاری ہو جاتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ تم نظر اور جیسے قولہ دلم یولدہ اور بڑھنا آیت سے کم کا جیسے بسم اللہ اور الحمد اسرا اگر اس سے قراءۃ القرآن کا قصد ہو تو مکروہ ہے اور اگر قصد شکیفیت و ثناء باری تعالیٰ ہو تو مکروہ نہیں ہے اور سب سے بڑھنا مکروہ نہیں ہے تمام ہوا قول خلاصہ اور ثبوت میں ہی غلط ہے لہذا اسی پر فتویٰ ہے الفتح۔ واضح ہو کہ آیت سے کم جائز ہونا اصل قول محمدی نہیں بلکہ مختار ہے چنانچہ نجم الدین زایدی نے ذکر کیا کہ ابن ساعہ نے ابو حنیفہ رحم سے روایت کی کہ آیت سے کم جائز ہے اور ذکر کیا کہ اکثر مشائخ اسی قول پر ہیں الفتح۔ اور یقینہ ابو الیث سے عیون میں لکھا کہ آیت سے کم جائز ہے اور خاتیر البیان میں لکھا کہ یہی مختار ہے۔ ع۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ آیت سے کم بڑھنے میں وہ قاری نہیں شہر ہوتا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ فاقرء ما یسر من القرآن۔ پس جیسے آیت سے کم بڑھنے میں اس حکم کی تکمیل نہیں ٹھہری حتیٰ کہ نازل شدہ سے صحیح ہوئی تو اسی طرح وہ قاری شمار نہیں جنب و حائض پر بڑھنا جو آیت سے کم ہے حرام بھی نہوا۔ اور شائع نے المائر بڑھانے والی عورت کا قصد ہوئی تو وہ ایک ایک کلمہ کر کے بڑھادے اس طرح کہ ہر دو کلمہ کے درمیان ٹھہر جاوے اور اسکو ان کے سب سے بڑھنا مکروہ نہیں ہیں البیضا۔ اور طحاوی رحم کے قول پر نصف نصف آیت کر کے بڑھادے الفتح۔ حائض و جنب کو تو بڑھنا جائز ہے کی قنات بھی مکروہ ہے انہیں۔ بعض نے قید لگائی کہ یہ کتاب میں ایسی ہوں کہ ان میں تحریر نہیں ہوئی ہے اور یہ غلط ہے بلکہ صحیح ہے کہ مطلقاً انکی قنات جنب و حائض کو منسوخ ہے بوجہ اس کے کہ تحریر کے سواے کلمات تو اسکی زبان پر قنات ہونگے اور یہ جائز نہیں ہے یہی حال انکے چھوٹے کے مسئلہ میں ہے۔ ان یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ ہمارے زمانہ میں توریت و زبور و انجیل سب مفقود ہیں اور انکے ترجمہ بعد مختلف زبانوں میں تحریر کے ساتھ ہیں جنکے چند نسخوں کے مقابلہ میں کئی ہ کہ علیہا برآمد ہو ہیں۔ اگر ترجمہ بھی ہوتا تو اسکا واسطہ یہ حکم نہیں ہے یہ صرف قرآن مجید واسطے ترجمہ کے ساتھ خاص ہے۔ بالبحرہ قرآن پڑھنے کا حکم یہ کہ محدث کو بغیر ترجمے کے خط وغیرہ سے جائز ہے اور حائض و جنب و نساء کو نہیں جائز ہے اب قرآن چھوٹے لاکھ بیان فرمایا بقولہ۔ ولیس لکم۔ اور نہیں رداء حائض و جنب و نساء کو۔ وفت اور محدث کو بھی۔ مس المصنف۔ چھوٹا مصنف مجید کا۔ وفت اور اگر فارسی میں کتب ہو تو بھی امام رحم کے نزدیک بڑھنا مکروہی اور صحیح قول پر ما میں کے نزدیک بھی مکروہ نہ ہوئی ہے الا خلاصہ۔ الا بغلافہ۔ مگر اسکے خلاف کے ساتھ مکروہ نہیں۔ وفت ان خلاف وہ ہے جو علیحدہ ہو جیسے جزو دان نہ چولی۔ ولا اخذہ و ہم فیہ سورۃ من القرآن۔ اور نہیں رداء ان کو کن یعنی حائض و نساء کو یا نبیون کو یا ایسے درم کا جس میں قرآن سے کوئی سورہ ہو۔ وفت یعنی آیت ہویع۔ اور یوں ہی ایسی تختی یا ورق کا اٹھانا وہ دن جس میں کوئی آیت یا سورہ ہو مکروہ ہے۔ و۔ لیکن جو ہرہ نہیرہ میں قید لگائی کہ مکروہ جب ہے کہ آیت پوری ہو۔ ۱۰۰ الا بضرہ مگر ہمانی درم کے ساتھ۔ وفت یعنی ایسا درم اگر ہمانی میں ہو تو ہمانی کو چھوٹا یا اسکا لانا مکروہ نہیں ہے و لیکن ورق کتب

یا تختہ میں ضرور ہر کہ ایسی چیز کے اندر ہو جو اس سے علیحدہ ہر اسکے ساتھ چسپان ہو۔ وکذا المحدث لا یس المصحف الا بظاہرہ  
 اور یوں ہی بے وضو آدمی بھی مصحف قرآنی نہ چھوے مگر اسکے غلات کے ساتھ۔ فقوله علیہ السلام لا یس القرآن الا بظاہرہ  
 بل لیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہ چھو دے قرآن کو گر ظاہر یعنی پاک۔ فقہ یہ حدیث پانچ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے  
 نسائی نے سنن میں و ابوداؤد نے مراسیل میں و ابن حبان و حاکم نے و طبرانی و دارقطنی و بیہقی و امام احمد و سخی بن ماجہ و یحییٰ بن عمر و ابن  
 رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی۔ اور اسناد صحیح اور بعض طرق سے مرسل صحیح ہے۔ ازنا بظاہر طبرانی و دارقطنی و بیہقی نے ابن عمر رضی اللہ عنہ  
 سے۔ ازنا بظاہر حاکم و طبرانی و دارقطنی و بیہقی نے حکیم بن خزام رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے فرمایا کہ مت چھو نا قرآن کو مگر اس حالت  
 کہ نوباک ہو۔ حاکم نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے۔ ازنا بظاہر طبرانی نے عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ اگر کہا جاوے کہ اللہ  
 نے فرمایا۔ اور قرآن کریم فی کتاب کنون لایسہ الا بطہرون۔ یہ آیت ظاہری دلیل مانعت کہ بدون طہارت کے قرآن نہ چھو دے  
 اس سے امام مصنف نے کیوں استدلال دیا۔ جواب دیا گیا کہ بعض علماء نے اسکے یہ معنی بیان کیے کہ مطہرون تاکہ کرام برہنہ میں  
 سے استدلال دیا۔ میں کہتا ہوں کہ یہ احتمال ضعیف ہے کیونکہ تاکہ سب مطہرون میں بہر بعض کی تخصیص غلات اصل ہے۔ مع۔ بلکہ مقصود  
 حاملان قرآنی جو وحی لاتے ہیں ظاہر و باطن پاکیزہ ہیں وہ شباطین وغیرہ نہیں ہیں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت و وحی برحق  
 و علی ہذا احتمال میں کچھ شک نہیں۔ و لہذا کہا گیا کہ بغیر طہارت کے مصحف چھو نا ظنی حرام نہیں بلکہ علی حرام ہے اور یہی صحیح ہے۔ م۔ تم الخ  
 و البجناۃ حلالا لید فیستویان فی حکم المس۔ پھر واضح ہو کہ حدیث یعنی بے وضو ہونے کی کیفیت اور جنابت دونوں نے ہاتھ پر  
 حلول کیا تو قرآن چھونے کے حکم میں دونوں برابر ہیں۔ فقہ ہر چند کہ حدیث و جنابت میں کمی بیشی ہے مگر ہاتھ کا دھونا دونوں میں  
 واجب ہے۔ و البجناۃ حلت انعم دون الحدیث فیستویان فی حکم القراءة۔ اور فقط جنابت نے کھ میں بھی حلول کیا نہ حدیث سے  
 قرآن پھرنے کے حکم میں دونوں میں فرق ہو گیا۔ فقہ حتی کہ حدیث والے کو قرآن پڑھنا بغیر چھونے جائز ہے کیونکہ وضو میں نہ  
 اندر دھونا فرض نہیں ہے پس حدیث نے وہاں حلول نہیں کیا تھا اور جنب کو قرآن پڑھنا بھی منع ہے کیونکہ جنابت میں کلی کرنا مفروض  
 تو جنابت نے نہ میں بھی حلول کیا۔ یہی حال حائض و نفساء کا ہے۔ م۔ مع۔ یہ کہ چھونا مکروہ ہے۔ ہاں مصنف رحمہ کے کلام سے افادہ  
 کہ جنب و حائض و زہرہ کو قرآن پر نظر کرنا روا ہے البجہرہ۔ کیونکہ مانعت کی کوئی دلیل نہیں اور جنابت نے تاکہ کے اندر حلول نہیں  
 اور فتح القدیر میں اسکی تصریح کر دی ہے۔ مع۔ مصنف کے کنارے و حاشیہ اور درمیانی پسیدی جہاں کتابت نہیں آسکو چھونا صحیح ہے  
 میں منسوخ ہے التبتین۔ و غلافہ مایکون متجا فیا عنہ دون ما یوصل بہ کالجلد المشرز۔ اور غلاف جسکے ساتھ چھونا روا ہے و جاک  
 جو مصحف سے جدا ہو نہ وہ کہ جو اسکے ساتھ متصل ہو جیسے جلد مشرز۔ فقہ یعنی شیرازہ بندھی ہوئی اور مصحف مشرز وہ کہ اسکے  
 باہم مضوم اور کنارے ہوں اور اگر کنارہ نہ ملے ہوں تو وہ مشرش بہرہ دیشین ہے۔ مع۔ حاصل یہ کہ جلد کی طرح سے مشرز نہ ہو بلکہ علی  
 سے غلات ہو۔ جو اصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ فقہ اور اسی پر فتویٰ ہے البجہرہ۔ و یکرہ مسہ بالکف۔ اور آستینیں سے مصحف کا چھونا  
 ہے فقہ یعنی کردہ محوی جو ہذا فتاویٰ میں کہا کہ جائز نہیں ہے اشح۔ ہو اصحیح لانه تابع لہ۔ یہی صحیح ہے کیونکہ آستینیں اسکے تابع  
 فقہ یہی قول احوط ہے۔ و۔ اور جنب و حائض و زہرہ اور محدث کو روانہ نہیں کہ مصحف کو ایسے کپڑے سے چھو دیں جسکو دے پہنے  
 آستینیں اور محیط میں ہے کہ عامہ مشائخ کے نزدیک آستینیں سے چھونا مکروہ نہیں ہے۔ و۔ اور توبہ میں اسی کو اختیار کیا لیکن صحیح ہے جو امام مصنف  
 نے ذکر کیا۔ اور یہ قرآن مجید کے حق میں ہے۔ بخلاف کتب الشریعۃ لابلہا حیث یرخص فی مسھا بالکف لان فیہ ضرورۃ۔ بخلاف  
 شرعی کتابوں کے جو اپنے لائق دانوں کے پاس ہیں کہ ان لوگوں کو آستینیں سے آنکے چھونے کی اجازت ہے کیونکہ اس میں ضرورت  
 فقہ یہی عامہ مشائخ کا قول ہے اور ذخیرہ میں ہے کہ بغلاف جائز ہے اور کہا کہ بہرہ آستینیں کے ہاتھ سے چھونا کتب نقدہ  
 و حدیث کا مکروہ ہے کیونکہ وہ آیات قرآنی سے خالی نہیں ہوتی ہیں۔ مع۔ یہ طیل تو متقنی ہے کہ کتب مہرت و خود معانی و بیان کی شایع

چھوٹا بھی ممنوع ہے کیونکہ آیات سے خالی نہیں ہیں۔ نف۔ رومال گردن پر اوڑھے ہو اس سے محدث یا جنب کو چھونا روا ہے یا نہیں۔ ابن النعمان نے کہا مجھے پوچھا تو میں نے کہا کہ مجھے اسکا جزئیہ منقول نہیں معلوم اور ظاہر یہ ہوتا ہے کہ اگر اسنے کوٹا سے چھو اپس اگر یہ کوٹا اسکی حرکت سے ہلتا ہو تو جائز ہونا چاہیے اور اگر نہ ہلتا ہو جائز ہونا چاہیے۔ الفخ۔ مع۔ کافر کو قرآن جھونے سے رد کا جادے اگرچہ وہ غسل کرے ایضاح ع۔ جنب و عائض کو ایسی کتاب لکھنا مکروہ ہے جسکی بعض سطور میں آیت قرآن ہو اگرچہ دسے اسکو نہ پڑھیں الذخیرہ۔ محدث کو قرآن لکھنا امام محمد کے نزدیک مکروہ ہے یہی قول مجاہد و شعبی و ابن المبارک کا ہے اور اسی کو نفع ابو الیث نے لیا اور کہا کہ مکروہ ہے اگرچہ صحیفہ زمین پر ہو اور اگرچہ آیت کم لکھے اور مشائخ بخارانے اسی کو لیا۔ کنانی الذخیرہ۔ اور تاج الشریعہ نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے اور ابو یوسف سے روایت کہ لکھنے میں اس شرط سے مضافتہ نہیں کہ صحیفہ زمین پر ہو۔ اسکو محیط میں ذکر کیا ہے ع۔ اسکو تہ درمی نے ذکر کیا اور یہ قول قیاس میں زیادہ مؤید دافیس ہے کیونکہ جب صحیفہ زمین پر ہو تو اسکا چھونا ظلم سے ہوا اور ظلم ایک جدا چیز ہے تو گویا علیحدہ کپڑے سے چھونا ہاں اگر ہاتھ لگے تو البتہ ممنوع ہے۔ الفخ۔ اور چھونا اسکا جسمیں اللہ تعالیٰ کا ذکر ہے سوائے قرآن کے تو ہمارے عامہ مشائخ نے اسکو مطلق رکھا ہے النہایہ ۷۔ اذکار کے چھونے میں بعض نے مضافتہ بنانا اور عامہ مشائخ کے نزدیک ادلی یہ کہ بدن حائل کے نہ چھو دے ع۔ یہ روایت صحیح نہیں بلکہ اصح یہ کہ مکروہ تحریمی ہے کما مر من الفخ۔ قرآن کا اور اللہ تعالیٰ کے ناموں کا درم در دینار و دھواہ و دیوار و دیوار و بھونون و اس کے مانند پڑھنا مکروہ ہے۔ چنانہ غسل خانہ و حمام میں قرآن پڑھنا مکروہ ہے اور امام محمد کے نزدیک حمام میں مضافتہ نہیں کیونکہ آب مستعمل انکے نزدیک پاک ہے الفخ۔ میں کہتا ہوں کہ اگر مانعت کی یہی وجہ ہے تو فتویٰ آب مستعمل کی طہارت پر ہے پھر بقول مفتی بہ حمام میں قرائت مکروہ ہونا چاہیے اور اگر کہا جادے کہ وہاں جنابت کی نجاست وغیرہ بھی دور کھجانی ہے تو بوجہ نجاست کے مکروہ ہے تو اس میں اتفاق ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر قرآن مجید یا حدیث وغیرہ سے تنوید ایسے غلات میں ہو جو تنوید سے علیحدہ ہو تو بیکے ساتھ پھانہ میں جانا مکروہ نہیں ہے بلکہ ایسے امور سے احتراز کرنا افضل ہے ت۔ ولا باس بدفع المصحف الی البصیان واللہ اطفال کو مصحف دینے میں کچھ مضافتہ نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ دسے حدیث کے ساتھ ہوں السراج۔ لان فی المنع تصبیغ حفظ قرآن کیونکہ رد کئے میں تو حفظ قرآن کو کھودینا ہوگا۔ ف۔ اگر بائع آدمی یہ خیال کرے کہ نہ دے کہ یہ تو اطفال میں مگر مجھے انکو نہ دینا چاہیے تاوقتیکہ طہارت نہ کریں جیسے شراب پلانا و حریر و سونا پہنانا چاہیے حتیٰ کہ بعض مشائخ نے ایسی خیال پر منع کا حکم دیا۔ وفی الامر بالنظیر عرجاہم۔ اور اطفال کو ہر وقت طہارت کا حکم دینے میں انکے حق میں شقت شدید ہے۔ ف۔ اور اللہ تعالیٰ نے شفقت اپنے کرم سے وہ کر دی ہے تو اپنے طہارت لازم نہیں رہی۔ بالغ بھی گنہگار نہیں ہوگا کیونکہ قرآن کا حفظ کھودینا اسکو رنجین ہے۔ بڑھاپہ شراب و حریر وغیرہ کے کہ وہ بلا ضرورت ہے۔ و نہ اموال صحیح۔ اور یہی حکم اطفال کے بارہ میں صحیح ہے۔ ف۔ اس سے ناگہان لگا کہ اطفال کا وضو صحیح ہونا ہے اور یہی اصح ہے حتیٰ کہ اسپر والدین کو ثواب ملتا ہے۔ رہا بیان دلی تو امام مصنف رحم نے لکھا۔ اذا انقطع دم البیض لاقبل من عشرۃ ایام لم یحل وطہا حتی تغتسل۔ اور جب منقطع ہوا خون حیض کا دس روز سے کم یعنی بطور عادت کے تو اس عورت کے ساتھ دلی حلال ہیں یہ بات شک کہ وہ غسل کرے۔ لان الدم یدرتارہ۔ کیونکہ خون کبھی درور کرتا ہے۔ و یقطع آخری۔ اور کبھی منقطع ہوتا ہے۔ ف۔ تو دس تک میں احتمال ہے کہ یہ وقت حیض کا ایسا نہ ہو کہ خون کا اور اراہین نہیں ہے۔ جیسے یہ احتمال ہے کہ یہ وقت نہ ہو۔ فلا بد من الاغتسال لیسرہج جانب الانقطاع۔ تو غسل کر لینا ضرور ہوتا کہ جانب الانقطاع کو جمع ہو جاوے۔ ف۔ پس یہ احتمال موعج ٹھہرے کہ یہ انقطاع کمال ہے پس طہر ہے اور اسوقت دلی روا ہے اور اگر غسل نہ ہو تو منبرہ غسل کے پایا جاوے چنانچہ فرمایا۔ ولو لم تغتسل مضمی علیہا ادلی وقت الصلوۃ۔ اور اگر عورت نے غسل نہ کیا اور اسپر کتر وقت نہاد کا گند گیا۔ ف۔ یعنی آخر وقت نماز جسکے بعد وقت نہیں ہے۔ بقدر ان تقدیر علی الاغتسال والتحریر علی وطہا۔ بقدر اسکے کہ عورت اس میں غسل کر کے تحریر باندہ سکتی تھی تو دلی حلال ہو گئی۔ ف۔ کیونکہ غسل کرنے کا وقت اسی میں سے شمار ہے

اور بعض نے کہا کہ کپڑا بقدر ضرورت پہن لینا بھی داخل ہے اور مرت ناز میں سے اسی قدر ضرور ہے کہ تحریر باندھ کے اگرچہ کوئی حصہ ناز کا ادا نہ کر سکے تو اس سے بھی دلی حلال ہو جائیگی کیونکہ غسل حکمی ہے۔ لان الصلوٰۃ صارت دنیاوی ذمتہا فطرت حکما کیونکہ ناز اسکے ذمہ قرضہ ہو گئی تو وہ حکم میں پاک ہوئی۔ فت۔ کیونکہ ناز بدون طہارت کے ذمہ نہیں ہوتی ہر جس حق دلی میں پاک ہوئی۔ دنی الدیوتی کہ اگر وقت عید کے ظاہر ہوئی تو اس پر وقت انظر کا گذر جانا ضرور ہے کما فی السراج۔ اور روزہ کے واسطے قدر تحریر کی شرط نہیں ہے۔ یعنی مرت نہانے و کپڑے پہننے کی شرط ہے اور یہ وقت ابنتہ دس سے کم میں حیض میں شمار ہے اور تحریر ہر حال میں حیض سے نہیں بلکہ طہارت میں سے ہے اور دس کے بعد غسل بھی طہارت سے ہے تو ناز کی قضاء واجب ہونے کے لیے بعد دس کے صرف تحریر بھر کا وقت چاہیے ہے نہ غسل کا تاکہ دس روز سے ایام ثبرہ نہ جاوین۔ ولو کان انقطع الدم دون عادتہا فوق الثلث لم یقرہا حتی تمضي عادتہا وان اغتسلت۔ اور اگر خون کا انقطاع ہوا اسکی عادت کے ایام سے کم میں لیکن تین روز سے اوپر میں تو عورت سے قربت نہ کرے اگرچہ غسل کرے یہاں تک کہ اسکی عادت گزر جاوے۔ فت۔ سچ اگر عادت گذری و خون نہ آیا تو مثل مسئلہ سابق کے حکم ہو گیا۔ لان العود فی العادة غالب فکان الاحتیاط فی الاجتناب۔ کیونکہ عادت میں عود ہونا اکثر ہوتا ہے تو احتیاط اسی میں کہ دلی سے اجتناب رکھے۔ فت۔ اور احتیاط ایسے تمام پر واجب ہے جہاں حرام میں پڑ جانے کا احتمال ہو۔ وان انقطع الدم لعشرة ایام حل وطہا قبل الغسل۔ اور اگر اسکا خون منقطع ہوا دس روز پر تو اسکے ساتھ دلی ناز اسکے نہانے سے پہلے حلال ہے۔ لان الحيض لا یزیدہ علی العشرة الا انه لا یستحب قبل الاغتسال للنہی فی القراۃ بالتشدید۔ کیونکہ حیض کے لیے زیادتی دس روز پر نہیں ہے تو بعد دس کے حیض نہ رہا لیکن اتنی بات ہے کہ غسل کر لینے سے پہلے دلی کرنا مستحب نہیں ہوجہ اس ممانعت کے جو قراۃ بالتشدید میں وارد ہے۔ فت۔ یعنی قولہ تعالیٰ ظنوا انہم یحکمون۔ بتشدید طاء ہا کیونکہ اسی قرات پر مبالغہ طہارت ہوا حتی کہ یہ عورتیں خوب پاک ہو جاوین طہرہ از دوسری قرات بدون تشدید پر ہے یعنی پاک ہو جاوین اور ظاہر ہے کہ دس روز پر پاک ہو گئیں تو دونوں قراتوں کے موافق عمل ہو گیا کہ دس روز پر منقطع ہونے سے موافق قرات بدون تشدید کے ہوا ہوا اور موافق قرات تشدید کے غیر مستحب ہے۔ م۔ اگر نصرانیہ یا یہودیہ جو روزہ اور دس سے کم میں اسکا خون منقطع ہوا اور وقت تھا کہ مرت غسل کر سکے تو قبل غسل کرنے کے اس سے دلی روا ہے اور اگر اسکو طلاق دی ہو اور یہ تیسرا حیض ہو تو خون منقطع ہونے ہی رجبت کا اختیار نہ رہیگا اور وہ فوراً دوسرے شوہر سے نکاح کر سکتی ہے کیونکہ منقطع ہونے ہی وہ حیض سے خارج ہو گئی اور اس پر غسل کرنا واجب نہیں کیونکہ وہ شرائع کے ساتھ مخاطبہ نہیں ہے لیکن مسلمان جو کہ قرآن نہ پڑھے جب تک غسل نہ کرے کیونکہ وہ نیز کہ جب تک ہے ہی مسئلہ ولایت کرتا ہے کہ کافر اگر جنب ہو پھر مسلمان ہو تو اس پر غسل کرنا لازم ہے۔ مع۔ ابن الہمام رحمہ نے مساکن مذکورہ متن کی شرح میں لکھا کہ حامل تمام یہ ہے کہ خون یا تو پورے دس پر منقطع ہوا یا کم پر سچر کم کی دو صورتیں باتو عادت کاملہ پر منقطع ہوا یا اس سے بھی کم پر گزرتن روز سے تا نہ جن میں اول صورت دس پر انقطاع سے بجز منقطع ہونے کے دلی حلال ہے اگرچہ غسل تک انتظار مستحب ہے اور تیسری صورت جبکہ دس سے کم اور عادت سے کم میں منقطع ہوا ہے دلی روا نہیں اگرچہ وہ غسل کر لے جب تک کہ اسکی عادت کے ایام نہ گذریں۔ رہی دوسری صورت کہ عادت پر منقطع ہوا تو اس میں اگر غسل کر لے یا اس پر ناز کا وقت گذر جاوے یعنی ناز کا وقت نکل جاوے حتی کہ ناز اسکے ذمہ قرضہ ہو جاوے تو حلال ہو گئی ورنہ نہیں۔ یہی تفصیل انقطاع نفاس میں ہے کہ اگر نفاس میں عورت کی کوئی عادت ہو اور خون اس سے کم میں منقطع ہوا تو دلی نہیں جائز حتی کہ اسکی عادت شرط گذر جاوے اور اگر علوت پر منقطع ہوا تو وہ وقت نکل جانے پر روا ہے جس میں ظاہر ہوتی ہوا اگر پورے چالیس پر ہو تو مطلقاً حلال ہے۔ اور واضح ہو کہ اولی وقت ناز سے مراد وہ وقت ہے جو آخر کا جزو ہے کہ اس جزو سے وقت نکل جانے تک استغدر جو کہ غسل کر کے تحریر کی نیت کر سکے اور یہ مراد نہیں کہ اگر اول وقت ظاہر ہو تو اس سے بقیہ گذر جاوے کہ اس میں غسل تحریر ممکن ہو کیونکہ اس سے وہ شرف پاک نہوگی بدیل اسکے کہ تھا دے یہ سبب بیان کیا کہ وہ ناز اسکے



وہ فرض ہو گئی اور یہ جب ہی کہ وقت نکل جاوے لہذا کافی میں ہوں کہ اگر بنا کر اس کے ذمہ دین ہو جاوے یا بن طور کہ ادنیٰ وقت ناز جو فصل  
 و تحریر کو کافی تھا گندہ جاوے اس صورت سے کہ وہ آخر وقت میں خون آنے سے پاک ہو بخلیس میں ہر ایک مسافرہ حیض سے پاک ہوئی اور  
 آنے پانی نہ ہونے سے نیم کیا پھر پانی پیا تو شوہر کو اس سے دلی جائز ہر لیکن وہ قرآن و پڑھے افش۔ نجدی رحم نے فرمایا کہ یہی صبح ہر اسرار  
 کیونکہ جب اس نے نیم کیا تو حیض سے نکل گئی پھر جب اسے پانی پیا تو اسپر غسل واجب ہوا اور اتند جب کے ہو گئی۔ یہ قرآن کے حق میں ہے۔ افش۔  
 اور زبانی نے ناز کے حق میں لکھا کہ جس عورت کو ابتداء میں حیض آیا اور دس سے کم میں منقطع ہوا یا عادت والی کا عادت سے کم میں منقطع ہوا  
 تو وہ غسل میں آخر وقت تک تاخیر کرے مگر اسی قدر کہ ناز وقت کردہ میں ہو جاوے ۱۰۔ اور اگر مین روز سے کم میں منقطع ہو تو آخر وقت تک  
 تاخیر کرے جب فوت کا خون ہو تو فقط دھو کر کے ناز پڑھے۔ الحدیم۔ اور خلاصہ میں ہر کہ جب عورت کا خون اس کے معروف عادت سے پہلے  
 منقطع ہو خواہ حیض ہو یا نفاس ہو تو جب ناز جانی رہے کا خون ہو اس وقت غسل کرے اور ناز پڑھے اور احتیاطاً اس کا شوہر اس کے ساتھ قربت  
 سے اجتناب کرے یہاں تک کہ اس کی عادت گندہ جاوے لیکن وہ احتیاطاً روزہ رکھے۔ پس اگر یہ عادت کا قیام بعض ہوں احتیاطاً جب منقطع  
 ہو گئی اور احتیاطاً وہ دوسرے شوہر سے بھی نکاح نہیں کر سکتی۔ پھر اگر دوسرے سے نکاح کیا تو اگر ایام عشرہ میں خون نے عود نہ کیا تو جائز ہے  
 اور اگر خون نے عود کیا پس اگر دس کے اندر ہو اور دس سے تجاوز نہ کیا ہو تو دوسرا نکاح فاسد ہوا۔ اور یہی استبرار میں ہر کہ جس کے استبرار  
 کر یا ہر وہ ایسی صورت میں احتیاطاً اجتناب کرے انہی۔ یہ جو قید لگائی کہ دس سے تجاوز نہ کیا ہو اس کا فائدہ یہ کہ اگر عود کیا اور دس سے  
 تجاوز کر گیا تو صبح قول پر نکاح ثانی فاسد ہو گا اور مراد یہ کہ جب عادت پوری ہونے کے بعد خون نے عود کیا اور دس کے اندر رہا اور  
 دس سے تجاوز نہ کیا تو دوسرا نکاح فاسد ہے کیونکہ جب عادت کے بعد دس کے اندر خون آیا تو اور دس ہی تک رہا تو سب حیض ہر اور اگر دس سے  
 تجاوز کر گیا تو بقدر عادت یا اس قدر تک حیض اور باقی استحاضہ ہے پس اگر عادت گزرنے سے پہلے نکاح کیا پھر خون نے عود کیا اور دس سے  
 تجاوز کر گیا تو بقدر عادت کے حیض و باقی استحاضہ ہو گا تو عادت سے پہلے نکاح ہونے میں اس صورت میں بھی فاسد ہو گا کیونکہ ظاہر ہوا کہ نکاح ثانی قبل  
 انقطاع حیض مانع ہوا ہے پھر واضح ہو کہ مجھے تردد ہے کہ کیا پسیدی خاص سے پہلے انقطاع منبر ہوتی۔ حق یہ کہ موجب انقطاع نہیں بلکہ دلیل ظہور ہے حتیٰ کہ اگر  
 دس سے تجاوز کرے اور پسیدی خاص نہ ہو تو دس پر نہ اسے حیض قطعی ہر اسی طرح اگر دس سے پہلے پسیدی خاص نظر آئے تو منقطع ہے لیکن پھر اگر دس کے  
 اندر عود کرے تو وہ حیض ہے جبکہ تجاوز نہ کرے یا عادت سے پہلے ہو تو عادت تک حیض ہے اگر تجاوز کرے لیکن قبل عادت کے یا عادت تک  
 اگر قطعہ حیض یعنی پسیدی خاص نہ ہو تو منقطع نہیں ہوا یا نہ تک کہ دس گزر جاوے۔ م۔ پھر جب عادت سے پہلے منقطع ہو تو آخر وقت تک  
 تاخیر کرنا واجب ہر اور اگر پوری عادت پر منقطع ہو تو بھی آخر وقت تک تاخیر کرے لیکن یہ تاخیر مستحب ہے اور شوہر اس سے جماع کرے اور  
 دس پورے ہونے کا انتظار نہ کرے۔ افش۔ ابو جعفر ہندوانی رحم نے عادت سے کم کی تاخیر واجب اور عادت پورے کی تاخیر مستحب  
 ہونے پر تنبیہ کی ہے۔ م۔ اور خلاصہ میں ہر کہ اسی طرح اگر ابتداء میں ایک عورت نے خون دیکھا اور حیض اس کا شلہ پانچ روز برادر نکاح  
 میں روز پر منقطع ہوا اور اس نے غسل کیا تو سب احکام مری ہو گئے۔ افش۔ وجہ یہ کہ عادت اس کی اول مرتبہ سے ثابت ہو گئی جب تک  
 کہ وہ مرتبہ یکساں نہ ہو تو اول مرتبہ کے حق میں وہ عورت ہنر ابی عورت کے ہر کہ اس کو عادت سے کم میں خون منقطع ہوا۔ م۔ پھر واضح  
 ہو کہ جب خون کا انقطاع دس دن سے کم میں ہو تو چاہے عادت پر ہو یا عادت سے کم ہو ہر دو صورت میں غسل کرنے کی مدت بھی حیض  
 میں شمار ہے۔ افش۔ حتیٰ کہ اگر یہ آخری حیض عادت کا ہو اور شوہر نے غسل کے اندر اس سے رجعت کی تو صحیح ہونا چاہیے۔ م۔ بخلاف  
 اس کے جب پورے دس پر انقطاع ہو تو مدت غسل کی ایام جمع میں سے نہیں۔ افش۔ ورنہ دس سے زیادہ ہو جائیگا۔ م۔ پس اگر اول  
 صورت میں یعنی دس سے کم میں انقطاع ہوا اور ایسے وقت میں کہ باقی مرتبہ اس قدر وقت ہے کہ غسل کر کے تحریر باندھے تو اسپر اس  
 ناز کی قضاء واجب ہوگی۔ افش۔ اور وہ مختار میں کپڑے پہنے کا وقت بھی شمار کیا لیکن غسل کا وقت تو حیض کے اندر ہی حتیٰ کہ بہین  
 رجعت صحیح ہونا چاہیے اور کپڑے پہنے کا وقت صرف ناز کے واسطے ہی حتیٰ کہ کپڑے پہنے میں رجعت تو قطعاً نہیں ہو سکتی ہر رہا ناز



کے لیے وہ مختار میں مذکور ہے اور ابن معروف کتابوں میں نہیں ہے اور تحریر کو معنی نے لکھا کہ طرفین کے نزدیک صحت اس کے اور ابو یوسف کے نزدیک پورا اس کے کہ ہے۔ م۔ اور نواد میں لکھا کہ اگر پورے دس پر پاک ہوئی تو بائیں ٹکڑے کا وقت شرط نہیں صحت ہفتہ دقت ہو کہ تحریر باندہ کے تو اس پر اس وقت کی نماز فرض قضاء کرنا واجب ہوگی حتیٰ کہ اس کو قضاء کرے۔ الفتح۔ و لیکن یہ تحریر کا وقت داخل ایام نہیں ہے بلکہ اس وقت کے فرض کی قضاء واجب ہونے کے لیے شرط ہے۔ م۔ اور اجماع ہے کہ اگر ایسے وقت پاک ہوئی کہ تحریر بھی نہیں باندہ۔ سکتی تو اس پر اس نماز کی قضاء نہیں ہے الفتح۔ اور جب تحریر کی گنجائش ہے تو بنا بر ذکر مختار کے کپڑے پہننے کا وقت بھی نماز فرض ہونے کے لیے شرط ہوگا اگرچہ یہ داخل ایام نہیں ہے ورنہ ایام دس سے بڑے جادینگے۔ م۔ اگر کسی عورت پر دقت کے اندر حیض شروع ہو تو یہ نادر اسکے ذمہ سے ساقط ہوگئی اگرچہ اسے جب فرض پڑھنا شروع کیا ہے تب حیض طاری ہوا ہو برخلات اسکے اگر اسے نفل شروع کی اور اس میں تحریر صحیح ہو جانے کے بعد حیض طاری ہوا تو ہمارے علما و فہمہ کے مذہب میں اس پر اس نفل کی قضاء واجب ہوگی۔ اور زفر رحمہ کے نزدیک اگر قدر نماز کے باقی ہو تو قضاء واجب ہوگی اور اگر کم ہو تو واجب ہوگی۔ الفتح۔ اور یہ حکم سابق میں لکھ چکا ہے۔ م۔ اور اگر کوئی لڑکا یا خلام بالغ ہوا اور نہ جاگا حتیٰ کہ فجر طلوع ہوگئی تو مختار یہ ہے کہ اس پر عشاء کی قضاء واجب ہوگی اگرچہ اسے خواب سے پہلے بڑھ لی ہو اور کہا گیا کہ نہیں۔ پھر اگر وہ فجر سے پہلے جاگایا فجر کے ساتھ ہی جاگا تو کچھ اختلاف نہیں کہ اس پر عشاء لازم ہوگی۔ الفتح۔ اور توجیہ مسئلہ کی اس اصل پر ہے کہ قبل بلوغ کے جو نماز ادا کی وہ فرض نہ تھی اور بعد اختلام کے اب فرض ہوئی اور قبل فجر کے ہنوز دقت باقی ہے۔ فافہم۔ المسئلہ۔ والطرأ اذا نخلل بین الدین فی مدۃ الحيض فهو كالدم المتوالی۔ اور طرأ در میان بین دو خون کے نخل انداز ہو جاوے مدت حیض کے اندر تو وہ بار بار در پر خون کے مانند ہے۔ ف۔ یہ در حقیقت طر شرعی نہیں جو کثرہ ایام کا ہوتا ہے بلکہ طر یعنی خون ظاہر ہونا یا گیا ہے تو جب حیض کی مدت دس روز کے اندر اول و آخر خون ہو اور در میان میں کئی روز تک خون نظر نہ آوے تو یہ طر نہیں بلکہ گویا برابر خون آیا کیونکہ حیض میں یہ شرط نہیں ہے کہ برابر لگاتار خون آتا جاوے بلکہ اول و آخر خون ہونا کفایت کرتا ہے اور واضح رہے کہ متون میں مسئلہ یون ہی مذکور ہے تو لازم آیا کہ متون نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے اسی واسطے مختار میں لکھا کہ اس کو یاد رکھنا چاہیے۔ امام مصنف رحمہ نے فرمایا کہ۔ ہذہ احدی الروایات عن ابی حنیفہ رحمہ۔ امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایات اس مسئلہ میں ہیں ان میں سے یہ ایک روایت ہے۔ ف۔ اور اسکے سوا چار روایتیں دیگر ہیں ج۔ و وجہ ان تیسرا الدم مدۃ الحيض لیس بشرط بالاجماع فیعتبر اولہ و آخرہ۔ اور وجہ اس روایت کی یہ ہے کہ خون کا نام مدت الحيض میں بھر ہونا بالاجماع شرط نہیں ہے تو اول حیض و آخر حیض میں خون ہونا معتبر ہوگا۔ ف۔ یہ روایت امام محمد رحمہ کی امام اعظم سے ہے اور مقتضا سے روایت یہ ہے کہ حیض کی ابتدا دیا خاتمہ ایسے وقت سے ہوگا کہ اس وقت خون نوبخلات آئندہ روایت کے پس اس روایت پر اگر ابتدائے میں ایک عورت کو حیض آیا پس اسے ایک روز خون دیکھا اور آٹھ دن طہارت اور ایک روز خون دیکھا تو یہ دس دن حیض ہیں کما فی المبسوطا۔ اور اس عورت کے بالغ ہونے کا حکم دیدیا جائیگا اور اگر ایک عورت متادہ ہو اسے اپنی عادت سے ایک روز پہلے ایک دن خون دیکھا پھر نو دن طہارت پھر ایک روز خون دیکھا تو انہیں سے کچھ بھی حیض نہوگا کما فی المبسوطا۔ کیونکہ دس ایام حیض کے اندر دونوں طرف خون نہیں ہے۔ ابن المبارک رحمہ نے ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کی کہ یہ بھی منبر ہے کہ خون دس دن میں تک نہیں ہو اور یہی زفر رحمہ کا قول ہے۔ ف۔ اور روایت مذکورہ متن کی توجیہ تو گزری کہ حیض کے کل ایام میں متوالی خون آنا تو شرط نہیں ہے پھر اول و آخر کافی ہے۔ کا نصاب فی باب الزکوۃ۔ جیسے باب الزکوۃ میں نصاب کا حکم ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ ثلث و دس و دس و دس پر زکوۃ ہے تمام سال بھر ہر وقت دس و دس و دس رہنا طر نہیں بلکہ ابتدا میں وجوب زکوۃ شروع ہونے کے وقت دس و دس ہونے کا شروع ہو جائے پھر چاہے وہ میان میں کم ہو جاوے پھر آخر سال پر دس و دس ہونے کا وجوب ہے۔ یہی حیض میں کہ اول خون دیکھنے سے شروع ہوا پھر آخر میں خون آیا گیا تو سب حیض ہے۔ وعن ابی یوسف و ہو روایتہ عن ابی حنیفہ و قیل ہوا خرافا قالہ ان الطر

اذا كان اقل من خمسة عشر يوما لا يفصل وهو كله كالدم المتوالي لانه طهر فاسد فيكون بمنزلة الدم۔ اور روایت ہے ابو یوسف سے اور یہی ایک روایت ہے امام ابو حنیفہ رحم سے اور کہا گیا کہ یہ ابو حنیفہ رحم کا آخری قول ہے کہ جب طہر پندرہ دن سے کم ہو تو غسل نہیں ٹھہرایا جائیگا اور یہ سب مانند خون متوالی کے ہے کیونکہ یہ طہر کال نہیں ہے تو بمنزلة خون کے ہوا۔ فت۔ اس قول کا مقتضایہ یہ کہ حیض کے ابتداء و اختتام طہر پر ہوا ہے لیکن یہ شرط ہے کہ پندرہ دن سے کم طہر کے دونوں طرف خون ہونا چاہیے پس اگر ابتداء۔ یعنی جس عورت کو حیض شروع ہوا اُسے ایک روز خون اور چودہ روز طہر دیکھا تو پہلا عشرہ یعنی ایک دن خون کا اور نو دن طہر کے ملا کر دس روز حیض قرار دیکر اُس کے بالغ ہونے کا حکم دیا جائیگا۔ اور اگر مقتادہ عورت ہو یعنی اُسکو دوبار ایک عادت پر حیض آجکا ہو پھر اُسے عادت سے پہلے ایک روز خون دیکھا اور دس روز طہر دیکھا پھر ایک روز خون دیکھا تو اُسکی عادت تک دس روز حیض قرار دی جائے گی اور یہ دونوں خون کے درمیان جو عشرہ ہے حسین بالکل خون نہیں دیکھا ہے وہ حیض ہے اور پہلا روز خون کا استحاضہ ہے جو عادت سے پہلے تھا اور پھر دس کے بعد جو روز خون کا ہے یہ بھی استحاضہ ہے یہ اُسوقت کہ اُسکی عادت دس روز کی ہو اور اگر اُسکی عادت سات یا پانچ کی ہو مثلاً تو مرت عادت تک حیض اور باقی استحاضہ ہونگے۔ والاخذ بهذا القول البسر۔ اور لینا اس قول کو بیت آسانی ہے۔ عورت کی سمجھ میں بھی آسانی سے آجائیگا اور فتویٰ دینے والا بھی آسانی سے بتلا دیگا۔ وتمامہ یعرف فی کتاب الحيض۔ اور اسکی پوری تفصیل امام محمد کی کتاب الحيض میں مذکور ہے۔ فت۔ اسی قول پر بہت سے متاخرین نے فتویٰ دیا۔ الصدر والشمسین۔ اور اسی پر فتویٰ ہے انفع۔ اور اسی پر رائے صدر رشید حسام الدین حمی۔ اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ المحیط۔ اور واضح ہو کہ طہر جو منبر پر وہ تو پندرہ دن سے کم ہیں پھر اگر پندرہ سے کم ہو وہ طہر ناقص ہے حقیقت طہر نہیں ہے پس جب دو خون کے درمیان طہر ناقص ہو تو ایک ایک دن لیکر چودہ دن تک ہو سکتا ہے پس اگر ایک یا دو غرضتین روز سے کم ہو تو وہ سب کے نزدیک فاصل نہیں بلکہ مانند خون متوالی کے ہے اور اگر تین سے زائد ہو تو اس میں اختلاف ہے اور مضائقہ نہیں کہ میں اس مقام کو ترجمہ کر دوں تاکہ طہر متخلل کا مسئلہ صاف حل ہو جاوے اگر جب میرے التزام کے خلاف ہے کیونکہ فتویٰ مرت اسی قول پر ہے جو مذکور ہوا۔ واضح ہو کہ بیان احوال میں قول اول جو کہ امام ابو یوسف نے امام اعظم سے روایت کی کہ اگر طہر ناقص کو خون دونوں طرف گھرے ہو خواہ خون ایک دن ہو یا زیادہ ہو اور خواہ دس کے اندر ہو یا شش یا پندرہ یا اگر مبتداء ہے تو دس پورے حیض ہیں مثال یکم تاریخ خون آیا پھر چودہ روز طہر ناقص پھر سو طہر تاریخ خون آیا پس اگر یہ پہلا خون شروع ہوا اور عورت مبتداء ہے تو یکم سے دس تک حیض اور باقی استحاضہ ہے اسکے سوائے کچھ نہ ہو گا پس خاتمہ اس حیض کا طہر ہوا اور اگر عادت دال عورت ہے تو اگر اُسکی عادت یکم تاریخ سے تھی تو اُسکا بھی یہی حکم ہے کہ یکم سے اُسکا حیض شمار ہوا پھر اگر دس روز کی عادت تھی تو دس تک اور اگر مثلاً سات کی عادت تھی تو سات تک حیض ہو گا کیونکہ خون دس سے تجاوز ہے برخلاف اسکے اگر دس ہی تک خون ہوتا تو باوجود سات کی عادت کے دسوں حیض ہوتے اور یہ تنبیہ گذر چکی ہے اور اگر اُسکی عادت دوسری تاریخ سے تھی تو پہلا روز استحاضہ ہے حتیٰ کہ اُسکی نازین تفسا کرے پھر دوسری تاریخ سے حیض کا حکم شروع ہوا پس شروع اسکا طہر سے ہوا پھر دیکھا جاوے کہ اگر سات کی عادت تھی تو اٹھویں تاریخ کو اور اگر دس روز کی عادت تھی تو گیارہویں کو ختم ہوا تو خاتمہ بھی طہر ہے ہو کیونکہ خون تو پندرہ دن تک نہیں ہے اور باقی ایام نوین سے یا بارہویں سے استحاضہ ہیں اگر ان ایام میں نازین ہر وقت وضو تازہ کر کے ٹہری ہیں تو ہوشیاری اور اگر اس طرح نہیں ٹہریں تو فضا کرے۔ یہ قول اگرچہ آسان ہے لیکن یہ پریشانی اس میں ضرور ہے کہ صبح قول پر خون دیکھتے ہی نماز چھوڑے پھر وہ کب تک چھوڑتی رہے جبکہ پندرہویں تک طہر رہا ہے طیفم۔ اور اگر عورت کی عادت اس صحت میں سات تاریخ سے ہو تو شروع حیض کا بغیر خون ہوا اور خاتمہ سولہ تاریخ پر خون سے ہوا۔ یہ تو روایت ابو یوسف نے امام رحم سے نقل کی اور خود بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ بالجہ اس قول پر سولہ مقررین اول و آخر ایک ایک روز خون ہے اور چودہ درمیان طہر ناقص ہے تو انہیں سے دس یا پندرہ رات کے حیض ہو سکتے ہیں جبکہ کمال پندرہ روز طہر کے بعد یہ صورت واقع ہو۔ قول دوم وہ روایت جو امام محمد نے امام سے

نقل کی کہ یہ شرط ہے کہ دس روز حیض یا کم میں یہ صورت ہو کہ خون دونوں طرف محیط ہو حتیٰ کہ یکم تا پنج خون پھر نوین تک طہر پھر دسویں کو خون دیکھا تو چاہے عورت قند یہ ہو یا معتادہ ہو یہ دسویں حیض ہیں اور اگر ساتویں تک طہر پھر آٹھویں کو خون دیکھا تو آٹھویں حیض ہیں لیکن یہ اس وقت کہ نوین کو قندہ بیضا یعنی خالص سپیدی دیکھی ہو ورنہ دس تک حیض ہیں خواہ قندہ ہو یا معتادہ ہو بشرطیکہ گیارہویں کو سپیدی ہو اور اگر نہ تو قندہ یہ میں دسویں حیض گیارہویں سے استخاضہ ہوا معتادہ میں اس کے ایام عادت ہر حیض ر ہجارت کے بعد سے استخاضہ ہو جائیگا۔ اور اگر دسویں تک طہر گیارہویں کو خون ہو تو کچھ بھی حیض نہیں ہے۔ یہی روایت تین ہزار میں دیگر متون میں مذکور ہے بالحدیث یہ قول بہ نسبت اول کے خاص ہے کہ خاص دس روز میں خون دونوں طرف محیط ہوا اگر خون ایک ہی ایک روز ہو۔ قول سوم روایت ابن المبارک رحمہ اللہ امام ابو حنیفہ رحمہ کہ دس میں یہ کیفیت ہونے کی باوجود یہ بھی شرط ہے کہ دونوں خون کتر حیض کا نصاب ہو یعنی تین روز ہو جادین حتیٰ کہ اگر یکم خون اور دہم خون اور درمیان میں طہر ہوں تو کچھ حیض نہ ہوگا مگر جب کہ یکم دوم کو اور دہم کو یا یکم کو اور نہم دوم کو خون ہو تو دونوں خون طہر تین روز ہو گئے اور سات روز طہر ہے۔ قول چہارم مدہب امام محمد کہ باوجود شرائط قول سوم کے یہ بھی شرط ہے کہ درمیان طہر اسی قدر ہو جتنا خون کا مجموعہ ہے یا کم ہو پس شال قول سوم اس کے نزدیک حیض نہیں کیونکہ خون تین روز اور سات روز ہوا ان اگر درمیان میں پانچ روز طہر ہو اور دونوں طرف کا خون طہر پانچ ہو جادے تو دسویں حیض ہیں ورنہ تین روز حیض اور باقی استخاضہ ہو گا جبکہ حیض بعد پندرہ روز کمال کے ہو۔ اور اگر دس روز میں دو طہر اس طرح جمع ہوں کہ ایک کے دونوں طرف کا خون اس کے سادہ ہو اور دوسرے کا نہیں ہے مثلاً اول دوم کو خون آیا اور تیسری چوتھی پانچویں کو طہر یا پھر چھٹی کو خون آیا پھر نوین تک طہر یا پھر دسویں کو خون آیا تو چھٹی تک رخ طوط طوط طوط۔ تین روز خون اور تین روز طہر ہے لیکن چھٹی سے دس تک دو روز خون اور تین روز طہر ہے لیکن اگر اول چھ روز کو خون قرار دیا جادے تو یہ ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱

پندرہ روزہ۔ کذا نقل عن ابراہیم النخعی۔ یون ہی حضرت ابراہیم نخعی تابعی ثقفی سے منقول ہے۔ وہ اندلا یعرف الا تو قیل۔ اور  
 یہ بات نہیں معلوم ہو سکتی بدون توفیق کے۔ و۔ یعنی اس میں قیاس دوسے کو دخل نہیں ہے بلکہ یہ توجہ ہی معلوم ہو کہ شائع طبع اسلام  
 اس پر واقع فراوان تو ضرور ہو کہ ابراہیم نخعی رحم نے اسکو صحابی سے اور صحابی ثقفی سے حضرت علی امیر علیہ وسلم سے سکر بیان فرمایا ہے۔  
 اس پر اعتراض ہوا کہ کتب حدیث و آثار میں ابراہیم نخعی کا یہ قول نہیں ملتا ہذا یعنی داہن العام رحم نے اسکو چھوڑ کر دوسرے مورخ پر  
 اثبات کیا۔ یعنی رحم نے لکھا کہ کثر طہرندہ روزگار ہی قول ثوری و شافعی رحم وغیرہ کا ہے اور ابن المنذر نے ذکر کیا کہ ابو ثور رحم نے لکھا  
 کہ میری دانست میں اس بارہ میں اُنکے درمیان اختلاف نہیں ہے۔ مذهب میں لکھا کہ مجھے اس میں کچھ اختلاف نہیں معلوم ہے کمال میں  
 لکھا کہ باجماع کثر طہرندہ روزگار اور ابی کے مانند مذہب میں ہے۔ امام نووی رحم نے لکھا کہ اجماع کا دعویٰ صحیح نہیں کیونکہ اس میں احمد  
 واسحق و مالک وغیرہ علماء کا اختلاف مشہور ہے۔ مع۔ میں کتابوں کہ ظاہر ان لوگوں کی مراد یہ کہ صحابہ و تابعین میں اس بارہ میں اختلاف  
 نہیں معلوم ہوا تو پچھلے علماء کا اختلاف اُنکے مٹانی نہیں ہے۔ م۔ اور ابن النائم نے لکھا کہ حدیث ہے کہ کثر حیض میں دن داکثر دس روزہ  
 اور دوحیض کے بیچ میں کثر پندرہ روزہ میں اسکو غایۃ البیان میں ذکر کیا اور قاضی القضاۃ ابوالعباس نے اسکو امام کی طرف منسوب  
 کیا اور سابق میں ظل تنابہ سے حدیث ابوسید خدری رحم میں یہ گند چکا ہے اور لکھا گیا کہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا ہے اور  
 یہ بھی دلیل ہے کہ مدت مردم کی پندرہ روزہ تو مانند مدت اقامت کے ہو گئی افصح۔ اس قیاسی دلیل میں نظر ہے۔ مع۔ بالجماع قرار یہ پایا  
 کہ کثر مدت طہر صحیح کی پندرہ روزہ ہے۔ ولا غایۃ لا کثرہ۔ اور اکثر طہر کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ و۔ برخلاف حیض کے۔ لانه یتمدد الى  
 سنۃ و سنتین فلا یقدر بتقدیر۔ کیونکہ طہر مدت کثیر جاتا ہے سال دو سال تک۔ و۔ بلکہ حکم۔ م۔ پس کسی تقدیر سے متقدیر نہیں  
 ہو سکتا۔ و۔ مگر جبکہ ضرورت پیش آوے لہذا امام مہنف رحم نے استثناء کیا۔ بقولہ۔ الا اذا استمر بہا الدم یعرف ذلک فی  
 کتاب البیض۔ مگر جبکہ عورت کو خون آتا ستر ہو جاوے یہ بات کتاب البیض مضفہ امام محمد سے معلوم ہوتی ہے۔ و۔ کیونکہ ہوا  
 جبکہ خون مثلاً ابتداء سے ستر ہو گیا تو اس عورت کی مدت کیونکہ گزرے یا عادت جانتی تھی مگر بھول گئی ادب خون ستر ہو  
 بالجماع صورتوں میں اسکی عادت قرار دینے کی خواہ خواہ ضرورت ہے کیونکہ بعض احکام شرعی کا ہر تاؤ اس پر رکا ہوا ہے تو اجتہاد سے  
 غور کرنا چاہیگا ضرورت پابندی شریعت۔ ابن امام نے کئی صورتیں کہیں اول یہ کہ مثلاً عورت کو خون ابتداء شرح ہوا اور وہ  
 نہ او وہ استفاضہ کے ساتھ بالغ ہوئی۔ دوم یہ کہ مثلاً دس روز خون حیض دیکھ کر بالغ ہوئی پھر آٹھ سال بھر طہر دیکھا پھر اسکو  
 بھر خون جاری ہو گیا یعنی اس ایک مرتبہ سے عادت تو قرار نہ پاوے گی۔ سوم یہ کہ وہ عادت تھی کہ دنوں سے اسکی عادت معلوم تھی پھر  
 اسکو خون کا استمرار ہو گیا اودہ اپنے ایام کی تعداد اور اول و آخر داسکا دوران بھول گئی۔ پس اگر اول صورت ہو یعنی ابتداء  
 استفاضہ بالغ ہوئی تو اُنکے واسطے ہر مہینہ میں سے دس روز حیض کے فراموشی جاوے گی اور باقی ایام طہر میں جب مہینہ جدا ہو تو نہیں  
 طہر کے اور اگر انتہا کا ہو تو ۱۹ روز طہر کے ہونگے۔ اور اگر دوسری صورت ہو کہ دس روز حیض بھر سال بھر طہر کے بعد استمرار ہوا تو مٹاتی  
 ابو حازم رحم کے نزدیک جفتہ ایام حیض و طہر کیجیے ہی رہیں۔ رہی تیسری عورت کہ جو ایام کا شمار اول و آخر دور بھول گئی پس اگر  
 ان میں باتوں میں سے بعض بھولی و بعض نہیں بھولی تو دیکھا جاوے کہ اگر اسکو نزدیک طہر یا حیض کے ایام ہیں تو ہر ایک کے وقت  
 کے بے وضو کر کے نماز پڑھے اور اگر نزدیک طہر یا حیض سے اب نکلے ہو تو استحساناً ہر نماز کے وقت کے لیے غسل کرے اور نجم الدین نسفی رحم  
 نے لکھا کہ ہر نماز کے واسطے غسل کرے۔ المیض۔ اور یہی اصح ہے بسوۃ السرخسی بھی صحیح ہے ابھر الرافق اور رمضان میں کسی روز ترک نہ کرے  
 اور بد مہینہ گندنے کے ایام حیض کی تعداد پر روزے قضا کرے پس اگر وہ جانے کہ اسکا حیض کس وقت سے شروع ہوتا تھا تو اس پر (۱۹)  
 روز کی قضا ہے اور اگر دن سے شروع ہوتا تھا تو احتیاطاً ۲۰ دن کی قضا ہے۔ اور اگر ماضی یا دن کچھ دریافت نہ ہو تو ہمارے اکثر مشائخ  
 کہتے ہیں کہ اس پر (۲۰) کی قضا ہے اور فقہ ابو جعفر احتیاطاً (۲۲) روز کہتے تھے۔ پھر جاہل وہ رمضان کے بعد ہی غسل قضا کرے یا

مشرق اسکے بعد تھار کرے کثافی بسوط الامام السرخسی۔ اور اگر تعداد ایام و مکان و دور سب مشتبہ ہو گئے تو اس پر واجب ہے کہ تحریر کرے  
یعنی اپنے دل میں کسی جانب سے قائم کرے اگر کسی راے پر اسکو غالب گمان ہو تو اسی پر عمل کرے اور اگر کسی بات پر اسکی راے  
غالب بھی قائم نہ ہو تو اسی کو بھروسہ کرتے ہیں تو اسکے واسطے تعیین کر کے حیض یا طہر کا حکم نہیں ہو سکتا پس وہ احکام شرعیہ میں احوط کو اختیار  
کرے پس قرآن کی قرات کرنے و اسکو چھونے و مسجد میں جانے و شوہر سے وطی کرنے میں احتیاطاً حائض کا حکم ہوے یعنی یہ چیزیں  
نہیں ہیں اور ہر نماز کے واسطے غسل کرے الفتح دے۔ بھی صبح ہر نہ وقت نماز کا مہر من بسوط السرخسی۔ م۔ پس اس غسل سے فرض  
و وتر پڑھے الفتح۔ اور سنن موکدہ پڑھے البھر۔ اور صرف اسی قدر پڑھے جس سے نماز ہو جاتی ہے اور کہا گیا کہ فاتحہ و سورہ پڑھے کہ یہ  
واجب ہیں الفتح دے۔ اور یہی صحیح۔ اور ان دونوں کو اخیر کی رکعتوں میں پڑھے بقول صحیح البھر۔ اور رمضان کے روزے رکھے پھر  
پچیس روز فضا کرے۔ اور عدت میں صبح یہ کہ ایک ساعت کم چھ ماہ جو ص۔ اور اسی قول پر اکثر شایخ من۔ اور حاکم شہید رحم نے فقہی من کہا کہ اسکا طہر  
کا ہے۔ اور برہان الدین مرغینانی رحم نے ذکر کیا کہ فتویٰ حاکم شہید کے قول پر ہے۔ ص۔ پھر سوائے عدت کے دیگر احکام کے بارہ من تو بالاتفاق اسکا طہر  
کچھ قدر نہیں ہے بلکہ جس سے حائض اجتناب کرتی ہے اس سے ہمیشہ اجتناب کرنی رہے مانند قراءۃ قرآن و دخول مسجد وغیرہ اور اسکا  
شوہر کبھی اس سے وطی نہ کرے۔ مع۔ پھر امام مصنف رحم نے خون حیض کے بعد خون استحاضہ پر بیان تبیہ کر دی اور منسہر بلکہ  
و دم الاستحاضہ کا لرحاف لا یمنع الصوم ولا الصلوۃ ولا الوطی۔ اور خون استحاضہ کا مانند خون کبیر کے نہیں روکنا  
روزہ کو اور نہ نماز کو اور نہ وطی کو۔ و۔ یعنی خون حیض تو ان چیزوں سے مانع ہے اور خون استحاضہ وہ خون نہیں جو حیض کا ہے بلکہ کبیر  
سے آتا ہے وہ کبیر کے مانند ہے تو مستحاضہ عورت روزہ رکھے نماز پڑھے و اسکا شوہر اس سے وطی کرے اگرچہ بوجہ اس عارضہ استحاضہ کے  
اسکے واسطے مانند بیاردن و عارضہ والون کے احکام خاص ہیں اور وہ مغرب مذکور ہو گئے اور بیان صرف غبیہ کر دی کہ برخلاف  
حیض کے استحاضہ مانع صوم و صلوۃ و وطی وغیرہ نہیں ہے۔ م۔ تا دیری اکثر علماء کا قول ہے۔ ع۔ لقولہ علیہ السلام تو صاتی و صلی  
وان قطر الدم علی الحصیر۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو مستحاضہ عورت کو فرمایا کہ تو وضو کر اور نماز پڑھ اگرچہ خون  
پر پڑے۔ و۔ ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین عائشہ رحم سے روایت کی کہ غلطیت ابی جہش آئی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس  
اور عرض کیا کہ میں ایسی عورت ہوں کہ مستحاضہ ہوتی ہوں تو پاک نہیں ہوتی سو کیا میں نماز جوڑ دوں تو حضرت نے فرمایا کہ اپنے حیض کے  
ایام میں نماز سے الگ رہو پھر غسل کر اور ہر نماز کے واسطے وضو کر پھر نماز پڑھ اگرچہ خون بوریہ پر پڑے۔ و رواہ ابو داؤد البیضاؤری و دونوں  
کی استنادیں حبیب بن ابی ثابت عن عروہ عن عائشہ رحم ہے اور ابن ماجہ نے تفسیر کر دی کہ یہ عروہ بن الزبیر ہے اور ابو داؤد نے کہا کہ  
یہی بن معین نے اس حدیث کو ضعیف کیا اور علی بن المدینی نے کہا کہ حبیب بن ابی ثابت نے عروہ بن الزبیر کو نہیں دیکھا اور ابن  
عساکر نے اس حدیث کو عروہ بن الزبیر کے ترجمہ میں نہیں بلکہ عروہ مزی کے ترجمہ میں ام المومنین عائشہ رحم سے روایت کرنا ذکر کیا ہے  
اور یہ حدیث اگرچہ بخاری کی صحیح میں ہشام بن عروہ عن ابیہ عروہ روایت ہے لیکن اس میں یہ زیادت مذکور نہیں ہے ”اگرچہ خون بوریہ  
پر پڑے“ الفتح۔ امام احمد نے بھی مانند روایت ابن ماجہ کے روایت کیا اور اسحق و ہزار و ابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا و لیکن وہ  
کے ساتھ عروہ بن الزبیر یا عروہ مزی معبد بن ابی ادنیٰ کچھ نہیں کہا لیکن ابن ماجہ و ہزار نے ابن الزبیر عن عائشہ کے بیان میں اس  
حدیث کو بیان کیا ہے یعنی پھر یہ عروہ بن الزبیر ہوئے اور ابن ابی شیبہ نے اس اسناد سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی  
کہ مستحاضہ نماز پڑھے اگرچہ خون بوریہ پر پڑے اور دارقطنی نے اسکو سنن میں روایت کیا۔ ابو داؤد سے منقول ہے کہ حفص بن غیاث  
نے اسکو امش سے روایت کیا تو صرف ام المومنین عائشہ پر وقف کیا اور مرفوع ہونے سے انکار کیا اور سہاب بن محمد نے امش سے  
موقوف روایت کیا۔ بالکل ای سب اعتراضات کا تفصیلی جواب یہ کہ اول اعتراض کہ اس میں یہ نہیں ”اگرچہ خون بوریہ پر پڑے“  
جواب یہ کہ ابن ابی شیبہ و دارقطنی کی روایت میں یہ خود ثابت ہے۔ دوم یہ کہ عروہ کو سوائے ابن ماجہ کے کسی نے مسوب نہیں کیا



جواب یہ کہ ایک روایت میں دارقطنی نے اور ایک روایت میں ہزار نے منسوب کیا۔ سوم یہ کہ حبیب بن ابی ثابت نے عروہ سے نہیں سنا۔ جواب یہ کہ ابو عمر بن عبد البر نے کہا کہ بے شبہ حبیب سے عروہ کا زمانہ پایا اور ابو داؤد نے سنن میں عروہ الزیات عن حبیب عن عروہ بن الزبیر عن عائشہ ایک صحیح حدیث روایت کی ہے تو یہ قوی دلیل ہے کہ حبیب نے عروہ سے سنا اور نہ کیونکہ حدیث صحیح ہوتی حالانکہ صحیح ہونے پر اتفاق ہے اور یہ مثبت ہے اور قاعدہ اصول حدیث میں مثبت کو منفی پر مقدم کرتے ہیں۔ چارم یہ کہ روایت مذکور موقوف ہے۔ جواب یہ کہ اگر بعض ثقات مثل دکیع وغیرہ نے موقوف روایت کیا تو ان کے مثل دوسری ثقات مانند جریری و عبد بن محمد اور عبد اللہ بن بسر نے اعمش سے اسکو مرفوع بھی روایت کیا اور قاعدہ مسلم کہ تھک کی زیادتی مقبول ہے تو کچھ اقراض نہیں کہ ایک مرتبہ حضرت ام المومنین نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا اور کبھی خودی حکم بیان کر دیا اور بالاتفاق اس میں کچھ منافات نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ یہ حدیث مرفوع صحیح ہے۔ مع۔ جب اس نص سے ناز کا حکم نکلا حالانکہ مسئلہ میں صوم و وطی بھی مذکور ہے تو امام مضعف فرمایا۔ ولما عرفت حکم الصلوۃ ثبت حکم الصوم والوطی نتیجۃ الاجماع۔ اور جب اس حدیث نص سے ناز کا حکم ثابت ہوا تو وہ و وطی کا حکم نتیجۃ اجماع ثبوت ہو گیا۔ و۔ معنی یہ ہیں کہ ہمارا تمہارا اتفاق ہے کہ ناز و صوم و وطی میں مفارقت نہیں تو جب ناز ثابت ہو تو بالاتفاق یہ بھی ثبوت ہیں کیونکہ فارق نہیں ہے اگر کہا جاوے کہ جگا خون کترات پر منقطع ہوا بعد غسل کے وہ ناز پڑھے مگر وطی نہیں روا ہے تو فرق ہوا جواب یہ کہ وہ توجہ میں ہے اور بیان مراد یہ کہ خون مانع ہے وہ سب کا مانع اور جو نہیں کسی کا مانع نہیں ہے علاوہ ازیں وطی میں دوسری نص بھی موجود ہے۔ ابو داؤد نے حدیث عکرمہ عن جندب بنت جحش روایت کی کہ وہ مستحاضہ تھی اور اسکا شوہر اس سے وطی کرتا تھا۔ یہ حدیث صحیح ہے اور ایک روایت میں ہے کہ ام حبیش مستحاضہ تھی اسکا شوہر اس سے وطی کرتا تھا اور اسکو بقی وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے اور جندب کا شوہر طلحہ بن عبد اللہ بن عتبہ بن مع۔ المسئلہ۔ ولوزاد الدم علی عشرة ایام ولما عادت معروفہ دونہا روت الی ایام عادتہا۔ اور اگر خون ایام حیض میں دس سے بڑھ گیا حالانکہ عورت کی ایک عادت پہچانی ہوئی دس سے کم پڑے تو وہ بھیری جاوے گی اپنی عادت کے ایام پر۔ و۔ معنی عورت تین حال سے خالی نہیں یا تو مبتدئہ ہوگی کہ اسکو یہی حیض شروع ہوا ہے یا معتادہ ہوگی اور معتادہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اسکی بندھی عادت معدوم ہوگی کہ پانچ روز یا سات وغیرہ مثلاً کوئی خاص عادت ہے یا عادت مختلف ہوگی کہ کبھی پانچ کبھی سات دن ہونے میں پس تسم دوم کہ معتادہ بعات معروفہ ہونو جب دس سے جواتھاے مدت ہے خون بڑھ گیا تو ہمارے اصحاب خطبہ متفق ہیں کہ عورت اپنی عادت پر بھیری جائے گی مثلاً پانچ روز کی عادت معروفہ تھی تو دس سے بڑھے میں وہ پانچ روز حیض میں شمار کرے۔ واللہ می زاد استحضار۔ اور جو زمانہ کہ عادت معروفہ سے بڑھادہ استحضار ہے۔ و۔ اگرچہ دس کے اندر ہوں پس پانچ کی عادت سے اور باقی ایام کی نازین قضا کرے اور اگر خون دس سے تجاوز نہوا بلکہ دس پر ختم ہو گیا تو بالاتفاق یہ دسوں حیض ہیں خواہ عادت معروفہ ہو یا نہو۔ خواہ مبتدئہ یا مختلفہ ہو اور مراد یہاں جائے گا کہ اس عورت کی عادت اب کی باری بدل گئی ہے۔ اور اگر خون دس سے بڑھا مگر عورت متدیر ہے تو بالاتفاق دس تک حیض اور باقی استحضار ہوگا۔ اور مختلفہ کا مسئلہ آگے بیان ہوگا۔ یہ تو ظاہر ہے لیکن مرت مسئلہ مذکورہ کی صورت کہ خون دس سے بڑھا اور عادت معروفہ ہے تو حیض مرت عادت معروفہ تک ہوگا باقی استحضار ہوگا۔ یہ محتاج دلیل ہے لہذا فرمایا لقولہ علیہ السلام المستحاضۃ تدع الصلوۃ ایام اقراہا۔ بدلیل اسکے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مستحاضہ جو روز ناز کو اپنے ایام حیض میں۔ و۔ تو مرت ایام حیض تک چھوڑنے کا حکم دیا نہ پورے دس دن۔ اور جب مسئلہ کی مفروضہ عورت کا خون دس سے بڑھا تو یہ مستحاضہ ہو چکی پس یہ مرت اپنے ایام بھر ناز چھوڑے اور اسکے ایام عادت کے معروف ہیں پس انھیں ایام تک چھوڑے گی اور یہی ہمارا مطلب تھا۔ لہذا اگر عورت کے ایام ہی نہ تھے مثلاً وہ ابھی بالغ ہوئی اور پہلے ہی حیض میں یہ کبلیت ہوئی یا کہ اسکی عادت ہی معلوم نہ تھی تو اس کے حق میں اسکے ایام پورے دس ہیں۔ رہی یہ حدیث تو ابن جابر نے



اپنی صبح میں ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مستحاضہ کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ ناز کو اپنے ایام حیض میں چھوڑے پھر ایک غسل کرے پھر ہر ناز کے وقت وضو کرے۔ دارقطنی نے اسکو دوسری اسناد سے روایت کیا اور ام سلمہ رحمہ اللہ نے غلطہ بنت ابی جہش کے واسطے جو مستحاضہ ہو گئی تھی حضرت سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ ناز کو اپنے ایام حیض میں چھوڑے پھر غسل کرے اور کپڑے سے رشتہ فار کرے اور ناز پڑھے۔ دارقطنی نے روایت کیا اور کہا کہ اسکے راوی سب ثقہ ہیں اور اسکو ابن ابی شیبہ نے بھی مانند اسکے روایت کیا اور غلطہ دلیل وہ حدیث ہے جو ابو داؤد نے روایت کی کہ انہما عبد اللہ بن مسعود عن مالک عن نافع عن سلیمان بن یسار عن ام سلمہ رضی اللہ عنہا ان امراۃ کانت تراق الدم الحدیث یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں ایک عورت کو استحاضہ کا خون جاری ہوا تو ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے اسکے واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اسکو چاہیے کہ مینہ میں سے ان راتوں دونوں کا شمار دیکھے جس میں اسکو حیض آتا تھا قبل اس حالت کے جو اسکو پیدا ہو گئی ہے پس مینہ میں سے اسی قدر نازیں چھوڑے پھر جب یہ دن گزر جائے تو غسل کرے اور ایک کپڑے سے رشتہ فار کرے پھر ناز پڑھے۔ درواہ مالک و احمد و ہشامی اور اسناد بشر بن خاری و سلم بن۔ پس اس حدیث سے ثابت ہوا کہ جب دس سے تجاوز کرے تو اپنی عادت معروضہ تک حیض میں شمار کرے باقی استحاضہ ہے۔ ولان الزائد علی العادة یجائز ما زاد علی العشرة فیلحق بہ۔ اور بدلیل اس قیاس کے کہ جو عادت پر زائد ہو وہ محض آسکا ہے جو قیاس پر زائد ہو تو اسی کے ساتھ ملحق ہوگا۔ وفت۔ یہ تنبیہ ہے قیاس پر جو موافق نص ہے پس یہ وہم نہ ہو کہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس نہیں روا ہے کیونکہ قیاس مخالف نص نہیں ہو سکتا اور یہ تو نص کے موافق ہے اور اس سے مخالفت نہیں ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ احکام شریعت کے واسطے علماء نے تعین حکمتیں بیان کرنے میں اور بدیہیہ علم ہے۔ و ان ابتداءات مع البلوغ مستحاضۃ فی فیضها عشرۃ ایام من کل شہر والباقی استحاضۃ۔ اور اگر ایسی عورت ہو کہ پہلے اسکو حیض نہ آیا تھا اسی حیض سے ہانپہ ہوئی مگر باقی اس حالت سے کہ مستحاضہ ہوئی یعنی جو حیض طبع کا آیا دس سے تجاوز کر گیا اور ستر ہو گیا تو اسکا حیض ہر مینہ سے دس روز میں اور باقی استحاضہ ہے۔ لانا عرفناہ حیضا۔ کیونکہ پہلے اسکو حیض پہچانا۔ وفت۔ یعنی ظاہر ہے کہ دس تک برابر خون آیا اور یہ کمال مدت حیض ہے پھر احتمال رہا کہ شاید اگر استحاضہ نہ ہوتی تو دس سے کم حیض ہوتا۔ فلا ینخرج عنہ بالشک والحد اعظم۔ پس میں سے شک کے ساتھ نکالنا جائیگا اور اللہ تعالیٰ اعلم۔ وفت۔ ابن الامام نے لکھا کہ جس عورت کی عادت معروضہ ہے جب اسے عادت سے ناکم خون دیکھا تو کیا زائد کو دیکھنے ہی ناز بافضل چھوڑے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے اور کہا گیا کہ ہاں چھوڑے کیونکہ اصل تو یہی کہ خون صحت کا ہے اور بیماری کی وجہ سے استحاضہ پر ابھی محمول کرنا بعید ہے یہی قول اصح ہے۔ وفت۔ اور حجتی میں ہے کہ یہی صحیح ہے۔ اور اگر دس سے خون تجاوز نہ ہوا تو باتفاق دسوں حیض ہیں لیکن اختلاف یہ ہے کہ کیا اب اسکی عادت دس ہو جائیگی یا بغیر دوبارہ دیکھنے کے ہوگی اور یہ بھی اس پر کہ ایک بار عادت بدل جاتی ہے یا نہیں تو طریقین کے نزدیک نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک ہاں عادت اور یہی شافعی رحمہ اللہ کا قول و قریب اسکے مالک کا قول ہے۔ وفت۔ اور خلاصہ و کافی میں ہے کہ فتویٰ امام ابو یوسف کے قول پر ہے۔ پھر اختلاف اصلی عادت میں ہے نہ جلی میں الفتح۔ اصلی عادت بھی و دسہم ہے ایک یہ کہ دو خون متفق دو طرح متفق ہو اور دیکھے۔ ع۔ احوال و خفاہ نے ہم کیا کہ عادت اصلی ثابت ہونے کے لیے یہی ایک ہی مرتبہ کافی سمجھا حالانکہ یہ صرف عادت متفق ہونے میں ہے۔ پس جب دوبارہ متفق حیض دیکھے تو اصلی عادت ہے۔ مثلاً تین دن حیض دیکھے وہ دن طہر وقت معلوم میں متفق پائے اور دوم قسم ہے کہ دو خون دو طرح مختلف دیکھے پھر خون ستر ہو جاوے تو امام ابو یوسف کے نزدیک اسکے ایام طہر حیض وہ ہیں جو آخر دیکھے ہیں اور طریقین کے قول پر اختلاف ہے برین وجہ کہ بتدوین ایک مرتبہ سے عادت ثابت ہو جاتی ہے۔ اور عادت جلی یہ کہ تین خون و اطوار مختلف دیکھے پھر خون ستر ہو جاوے۔ ع۔ اور عادت جلی سے یہ مراد کہ اسکی کوئی عادت حسب حال بنا دی جاوے مثلاً عورت نے ابتدا میں پانچ دن خون اور ستر دن طہر دیکھے اور دوبارہ چار دن خون اور سولہ طہر دیکھے پھر تین دن خون دیکھے پھر اسکو خون ستر ہو گیا تو بدل ہو جائیگا۔

میسانی کی اوسط احد اور مدار ہوگا اور بقول ابو عثمان سعد بن مزاحم کے اخیر دوم ترہین سے کم پر مدار ہوگا پس بقول اول صورت مذکور میں  
 اول استمرار سے چار چھوڑے و سولہ روز ناز پرے اور اسی حساب سے کرتی رہے اور بقول ثانی وہ تین روز چھوڑے اور پندرہ دن پر  
 یہ تو جعلی عادت ہے کہ بضرورت بنا دی گئی ہر یون ہی مصلیٰ میں مذکور ہے۔ الفتح۔ اور فتویٰ اسی قول اخیر پر ہے کیونکہ عورتوں پر آسان ہر مع  
 میں اگر ایک صورت نے تین دن خون اور ۵ دن طہ اور ۴۔ خون و ۱۶۔ طہ پھر ۵۔ خون اور ۱۷۔ طہ دیکھے تو بالاتفاق ہے۔ خون و ۱۶۔  
 طہ ہوگا اور اگر ۱۷۔ ۱۵۔ طہ اور ۴۔ ۱۶۔ طہ اور ۳۔ ۱۵۔ طہ دیکھے تو ۲۔ خون و ۱۷۔ طہ ہوئے بقول فتویٰ مع۔ پھر فقہاء نے اختلاف  
 کیا کہ اگر اصل عادت پر جعلی عادت طاری ہو تو کیا اصلی ٹوٹ جائیگی۔ ائمہ نے کہا کہ نہیں کیونکہ یہ اصلی سے کٹ کر جدا ہوا نہ بخارائے کہا  
 کہ ہاں کیونکہ ہر خلاف اصلی کے جعل میں شکر ہونا چاہیے جیسا کہ مثال سابق میں دکھلا دیا گیا۔ الفتح۔ مثال اسکی یہ کہ اگر عورت کی اصلی  
 عادت ۵۔ یوم حیض ہو تو جعل ثابت ہوگی مگر چھ سے یا سات یا آٹھ دیکھنے سے اور اس میں مکر ہوگا بھلا عادت اصلیہ کے جو کئی بار  
 ہو کیونکہ سات یا آٹھ بہ مکرار جو ہیں اور عادت اصلیہ تکرار ٹوٹ جاتی ہے ہر خلاف جلیلہ کے کیونکہ وہ خود مختلف متفاوت ہے۔ مع۔ پھر  
 جعلی عادت میں اگر ایک بار بھی اسکے خلاف دیکھا تو وہ بالاتفاق ٹوٹ جاتی ہے۔ الفتح۔ بالجملة عادت دوم ایک اصلی دوم جعلی۔ پھر اصلی  
 دوم قسم ایک نصیبتہ منفہ۔ دوم مختلفہ۔ قال المترجم کلام اس مقام پر مکرر ہوا کہ استخاضہ کس کو کہتے ہیں اور کن وجہ سے استخاضہ کا حکم ہوتا ہے  
 پس یہ تو معلوم ہو چکا کہ سوا سے حیض و نفاس کے جو خون آدے وہ استخاضہ ہے اور چونکہ استخاضہ کے احکام آئندہ فصل میں امام مصنف نے  
 بیان کر رکھے ہیں تو استخاضہ کی صورتوں کو معلوم کر لینا چاہیے اور اسکے وجہ بحث میں۔ انا نجلد نو برس سے کم کی لڑکی کو جو خون آدے  
 وہ استخاضہ ہے لیکن اسپر ناز فرض نہیں ہے اور جبکہ نو برس کی لڑکی کا خون بقول مستم حیض ہے تو خون آجانے پر اسکے بالغ ہونے کا حکم  
 دیا جائیگا اور فرافض و شرائع اسپر لازم ہونگے اور پندرہ برس پر بلوغ کا فتویٰ سن سے ہر جگہ ساتھ حیض یا احکام نسو۔ ناخلفہ۔ اور نو برس  
 یا زیادہ کی لڑکی کو جب خون شروع ہوا پس اگر دس سے تجاوز ہوا تو وہ دس سے زائد استخاضہ ہے اور اگر عادت سات روز کی تھو گئی  
 تو سات سے زائد استخاضہ ہے اور اگر مختلف عادت پانچ و سات کی ہو پھر آٹھ استمرار دیکھا تو پانچ غسل کر کے ناز پرے کر دینی نہ کرے  
 اور دروز تک استخاضہ کے طور پر پڑھے پھر آٹھین روز غسل کر کے استخاضہ کے طور پر پڑھے اور دینی طال ہے اور اگر ایک روز خون  
 دیکھا اور چودہ روز طہ ناقص پھر ایک روز خون دیکھا تو بتدیہ ہو تو دس تک حیض ہے اور باقی ایام میں وہ استخاضہ کے حکم میں ہے اسی پر  
 فتویٰ ہے اور اگر معشادہ ہو تو عادت تک اس صورت میں حیض ہے اور اول و آخر جو ایام میں انہیں استخاضہ کا بڑا ذکر ہے۔ اور اگر اتفاق  
 دس ہی دن میں ہو تو کل حیض ہے اور بہت سی صورتیں استخاضہ کے اوپر کے کلام فتح القدر سے معلوم ہوں تو جس صورت میں حیض  
 کا حکم نہیں ہے وہ ان استخاضہ کا حکم ہے۔ پھر سن ایام کے بعد جو عورت دیکھے وہ استخاضہ ہے۔ لیکن سن ایام کی تحقیق یہ ہے کہ ایک روایت  
 امام رحم سے یہ ہے کہ ایام کی کوئی مدت مقرر نہ کیا دے جب عادت کے گمان پر غالب ہو کہ وہ آٹھ روز کا ہے یعنی پچیس جو بچہ کہ اس میں  
 میں ایسی عورت کو حیض نہیں ہوتا ہے پس مینوں سے حد پوری کرے لیکن اگر اسکے بعد خون دیکھے تو حیض ہوگا پس حدت مینوں سے  
 اور کڑاؤت جائیگا اور دوسرے سے نکاح کیا تو فاسد ہوگا۔ کفایہ ع و ت۔ اور اگر اسکو کبھی حیض ہی نہ آیا حالانکہ ایسے مبلغ تک پہنچ گئی کہ  
 غالباً اسکے مثل سب کو حیض آگیا تو اسکے ایام کا حکم دیا جائیگا اور جامع ضمیر میں ہے کہ جب ۴۔ برس کو پہنچ جاوے و حیض نہ آوے تو اسکے  
 ایام کا حکم ہوگا۔ اور محدثین متاخرین نے کہا کہ حد ایام پچاس برس ہے اور جو اسکے بعد دیکھے وہ حیض نہ ہوگا یہی قول ابو جہشہ ہے  
 از حضرتان و توری وہی المبارک کا ہے اور اسی کو فقہ ابو الیث و نصیر بن یحییٰ نے اختیار کیا اور یہی قول امام احمد رحم کا ہے۔ اسی  
 پھر وساد معلوم ہے۔ ت۔ اور بارے زمانہ میں اسی پر فتویٰ ہے۔ البتہ وغیرہ۔ اور حدت کے حق میں حد ۵۵۔ برس ہے۔ خیال میں کیا کہی ہے  
 اعتماد ہے۔ د۔ اور محیط میں کہا کہ عامہ مشائخ نے ۵۵۔ برس کا فتویٰ دیا ہے سب اقوال میں سے اعدل و اقرب ہے۔ مع۔ یہی مختار ہے۔  
 انکشاف۔ اسی پر اعتماد ہے۔ النہایہ السراج ۱۱۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ معراج ع۔ پس جو ۵۵۔ برس بعد دیکھے وہ عامہ نہ سب میں حیض نہ ہوگا

اور مختار یہ ہو کہ اگر قوی خون مانند سیاہ و گہرے سنج کے دیکھا تو حیض ہوگا الصدر۔ شرح الجمع لابن ملک۔ ت۔ تو مینون سے عدت گذار  
لوٹ جائیگا لیکن اگر عدت گذر جانے کے بعد دیکھا تو عدت نہ ٹوٹے گی۔ یہی مختار ہے۔ الصدر د۔ ع۔ بھی صدر شہید کا فتویٰ محیط میں ہے بعض  
کتابیہ۔ اور غیر سے نکاح کیا ہو تو وہ فاسد ہوگا اور یہی فتویٰ کے بے مختار ہے۔ الجواب۔ د۔ پھر یہ اس وقت کہ عورت کے ایاس کا حکم  
نہ ہو چکا ہو یعنی ایسا معاملہ ہو کہ قاضی نے کسی عورت کے ایاس کا حکم دیدیا اور اگر ہو اور قاضی نے حکم دیدیا ہو تو اس کے بعد جو خون کیے  
تو وہ حیض نہ ہوگا محیط میں لکھا کہ یہی صحیح ہے۔

**محصل۔** یعنی یہ فصل بعض احکام مستحاضہ و مندوبین کے بیان میں ہے۔ ابتدا میں غرض ثابت ہونے کی شرط یہ ہے کہ یہ عذر ناز  
مفروضہ کے تمام وقت کو استیعاب کرے یہی غائہ کتب میں مذکور ہے اور اسکی تفسیر یہ ہو سکتی ہے جو کافی میں لکھی کہ صاحب فہر جیب ہی ہوگا  
یہ جب تمام وقت ناز میں آنا زمانہ اس عذر سے خالی نہ لے کہ وہ وضو کر کے بدن اس عذر کے ناز پڑے لے یعنی جگہ وضو کر کے ناز  
پڑنے کے زمانہ میں ضرور یہ عذر موجود ہو کیونکہ یہ بات تو بہت نادر ہے کہ تمام وقت اس طرح گزرے کہ ایک لمحہ کے لیے منقطع نہ ہو۔ پس مراد یہ کہ  
وقت کامل کے اندر کوئی زمانہ خالی عذر سے آنا نہ لے کہ وہ وضو کر کے ناز پڑے تو یہی معنی ہیں کہ تمام وقت کا استیعاب ہو اگرچہ شیعہ  
حکمی ہو کیونکہ خفیعت دیر کا انقطاع بمنزلہ نمونے کے ہے۔ چونکہ استیعاب ثبوت ابتدائی میں شرط ہے لہذا مشائخ نے کہا کہ اگر ایک شخص کی  
تفسیر چوٹی یا کسی زخم سے خون جاری ہوا تو آخر وقت تک انتظار کرے پھر اگر منقطع ہو تو وقت لگنے سے پہلے وضو کر کے ناز پڑے  
کافی اندر خبر۔ پھر اگر ایسے ایسا کیا پھر دوسرا وقت آیا اس میں وہ عذر منقطع ہو گیا تو پہل ناز کو اعادہ کرے کیونکہ استیعاب نہیں پایا گیا  
اور اگر دوسرے وقت ناز میں منقطع ہوا تو اول کا اعادہ نہیں کیونکہ استیعاب پایا گیا۔ اور ایسے ہی عذر منقطع ہونے کے جانب میں بھی استیعاب  
وقت کامل شرط ہے چنانچہ مشائخ نے کہا کہ اگر سبلان کی حالت میں وضو کیا پھر انقطاع عذر کے ساتھ ناز پڑی یا در میان ناز میں منقطع ہوا  
پس اگر دوسرے وقت میں عذر نہ ہو گیا تو اعادہ نہیں کیونکہ پورے وقت میں انقطاع نہیں پایا گیا اور اگر دوسرے وقت میں عذر نہ ہو گیا  
تو پورے وقت انقطاع کی وجہ سے اول کا اعادہ لازم ہے۔ یہاں مضمرات۔ بالجملة اثبات عذر کے لیے ایک وقت مفروضہ کامل کا استیعاب  
ہو اگرچہ حکماً ہو اور انقطاع عذر کے لیے بھی ایک وقت کامل انقطاع ہو کہ یہ انقطاع حقیقی ہونہ حکمی کا صحیح یہ فی التوہید۔ م۔ یہ تو ابتدا سے  
ثبوت عذر کے لیے ہے اور بقا سے عذر کی شرط یہ ہے کہ فرض کا وقت نہ گزرے اگر اس حال میں کہ جس عذر میں قیام کر رہا ہو یا جادے نہیں  
اگرچہ وقت کے کسی جزو میں ہو حکم مندوبین نریا بقولہ۔ المستحاضۃ ومن بہ سلس البول والرعاف الدائم والجمح الذی  
لا یرقا یتوضا دون الوقت کل صلوة فیصلون بد لک الوضو فی الوقت ماشاوا من الفرائض والنوافل۔  
مستحاضہ جس آدمی کو پیشاب نہ بھرنے کا فرض ہو جسکو دائمی نکسیر ہو اور جبکہ ایسا زخم ہو کہ نہیں ٹھٹھا تو یہ لوگ مندوبین ہر ناز کے وقت  
کے لیے پس اس وضو سے وقت کے اندر فرائض و نوافل سے جو چاہیں پڑھیں۔ ف۔ خواہ فرض وقتی یا قضاء اور سنن موکد یا  
نوافل مستحب۔ وقال الشافعی توطأ المستحاضۃ لكل مکتوبہ۔ اور امام شافعی رحم نے کہا کہ مستحاضہ ہر فریضہ کے لیے وضو کرے۔  
ف۔ یعنی وقت فریضہ کے لیے نہیں بلکہ فریضہ کے لیے حتیٰ کہ اگر ظہر کو وضو کیا اور ناز فریضہ پڑی واسکی تابعات سنن نوافل ادا کیے  
تو ہر ایک جنگ۔ وقت ظہر باقی ہر وضو باقی ہو اور امام شافعی کے نزدیک طہارت جانی رہی۔ لقولہ علیہ السلام المستحاضۃ توطأ  
لکل صلوة۔ بدلیل حدیث حضرت علی الصدیق علیہ وسلم کہ مستحاضہ وضو کرے واسطے ہر ناز کے۔ ف۔ اس حدیث کو ابن ماجہ وغیرہ نے  
روایت کیا اور اس میں ضعف ہے اور ابو داؤد و ابن ماجہ نے حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے دربارہ فاطمہ بنت ابی جہش روایت کی  
آخر میں ہے کہ تو غسل کر اور ہر ناز کے واسطے وضو کر۔ در داہ ابن جان داہی علی۔ اور بعض روایت میں عند کل صلوة نزدیک ہر ناز کے  
مانع ہے۔ پس یہ حدیث ہر ناز کے لیے وضو کی دلیل ہے۔ ولان اعتبار طہارت تھ ضرورہ ادا المکتوبہ فلا یبقی بعد الفرائض منها  
دلیل سے کہ مستحاضہ کی طہارت کا اعتبار بوجہ ضرورت ادا سے فریضہ کے ہر تو فریضہ سے فراغت کے بعد طہارت باقی نہ رہیگی۔

ولنا قولہ علیہ السلام استخافہ توضعاً لوقت کل صلوٰۃ۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث کہ مستحافہ وضو کرے اس واسطے وقت ہر نماز کے  
 وقت یہ حدیث ان الفاظ سے بعض روایات حدیث فاطمہ بنت ابی حبیش میں مروی ہے جیسا کہ ابن قدامہ حنبلی نے معنی میں ذکر کیا۔  
 ع۔ اور سبط ابن الجوزی نے کہا کہ امام ابو حنیفہ نے اسکو روایت کیا اتنی۔ اور شرح مختصر الطحاوی میں ہے کہ روایت کیا اسکو ابو حنیفہ نے  
 ہشام سے اپنے باپ عروہ بن الزبیر سے آئے ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت ابی حبیش  
 سے فرمایا کہ تو وضو کر واسطے وقت ہر نماز کے۔ اسکو امام محمد نے اصل میں فصل ذکر کیا اور ابن قدامہ رحمہ نے معنی میں اسکا اقرار کیا۔ معنی۔  
 میں کہتا ہوں کہ یہ اسناد ابو حنیفہ رحمہ کی صحیح ہے کیونکہ ابو حنیفہ رحمہ کے ثقہ امام مسلم ہونے میں شک نہیں جسکے فضائل جلیلہ معروف ہیں اور ہشام  
 بن عروہ ثقہ معروف و عروہ تابعی ثقہ مشہور ہیں پس حدیث صحیح ہے پس جب یہ روایت ثابت ہوئی تو کل صلوٰۃ اور وقت کل صلوٰۃ کے معنی  
 واحد ہیں لہذا امام مصنف رحمہ نے کہا۔ وهو المراد بالاول۔ اور یہی معنی مراد ہیں اول روایت میں۔ وقت یعنی کل صلوٰۃ۔ کی توجہ  
 میں۔ لان الازمان متعار للوقت۔ کیونکہ لام استعارہ یجانی ہر وقت سے۔ وقت تو کل صلوٰۃ یعنی وقت کل صلوٰۃ ہوئے۔  
 جیسے قولہ تعالیٰ۔ اتم الصلوٰۃ لدلوک الشمس یعنی قائم کر نماز کو وقت زوال آفتاب کے۔ یہ عصرین میں افغانی ہے۔ یقال آتیک الصلوٰۃ  
 النکرا ہی وقتہا۔ ہوتے ہیں کہ آتیک الصلوٰۃ النکرا۔ اس وقت صلوٰۃ نکر۔ وقت یعنی میں آؤ لگاتیر سے پاس وقت نماز نکر کے پس روایت  
 کل صلوٰۃ کے معنی وقت کل صلوٰۃ ہوئے تاکہ دونوں رعایت میں توفیق ہو جاوے۔ اور اس میں بھی شک نہیں کہ وقت کل صلوٰۃ  
 بہ نسبت کل صلوٰۃ کے زیادہ مکمل ہے کیونکہ وقت کل صلوٰۃ تو صرف وقت ہر نماز کے معنی میں ہے بخلاف کل صلوٰۃ کے کہ یہ دو معنی کو محمل ہے جیسا کہ  
 بیان ہوا اور محاورہ میں وقت کا بہت استعمال ہے اس لیے کہ صلوٰۃ کا لفظ محاورہ شریعت و محاورہ عرف و دونوں میں وقت کے معنی میں شایع  
 ہو رہا ہے پس شرع کی مثال جیسے قولہ علیہ السلام ان الصلوٰۃ اولہ و آخرہ۔ نماز کے واسطے اول و آخر ہے۔ حالانکہ مراد وقت نماز کے لیے۔  
 اور قولہ علیہ السلام۔ یا ماحل اور کتہ الصلوٰۃ غلیص۔ جس کسی کو نماز پا جاوے وہ پھر ملے۔ حالانکہ مراد نماز کا وقت پا جاوے۔ اور باتند  
 ایک بہت ہیں۔ و۔ بلکہ قولہ تعالیٰ۔ خلعت من بعدہم خلعت اضاعوا الصلوٰۃ کے یہی معنی ارجح و اصح ہیں کہ بھران نیک بندوں کے پیچھے  
 نا خلعت قائم ہے کہ انھوں نے نماز کی اوقات کو ضائع کر دیا۔ نہایہ۔ علاوہ برین فرض کے وضو سے سنت ادا کرنا بالافتاق جائز ہے تو  
 معلوم ہوا کہ درحقیقت ہر نماز کا وضو مراد نہیں ہے تو جب حقیقت مراد نہ تھی تو مجاز ہوا کہ فرض کے تلویح نفل ہے لیکن دوسرا مجاز کہ وقت  
 نماز کے لیے وضو کرے یہ شرعی و عرفی محاورہ پر شائع ہے تو یہی اوج ہے۔ معنی۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک مستحافہ جب اپنے ایام مفیس سے  
 خارج ہو تو اس پر ایک غسل واجب ہے اور یہ قول عائشہ علیہا السلام و خلعت کا اور نہ یہ ہمارا و شافعی و احمد اور ایک روایت میں ایک کلمہ کا  
 ابراہیم غفرلہ رحمہ نے کہا کہ نکر کے آخر میں غسل کر کے نماز غرضت اور عصر اول وقت پڑھے اور ایسے ہی مغرب و عشاء میں اور فجر کے واسطے غسل  
 کرے اور یہ طریقہ ایک روایت حدیث میں آیا ہے لیکن اس سے وجوب ثابت نہیں ہوتا کیونکہ حضرت عائشہ و ام سلمہ رضی اللہ عنہما نے  
 بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مستحافہ کے حق میں ہر نماز پر وضو کرنا روایت کیا اور نیز نوید اسکے یہ کہ خود حضرت عائشہ و ابن عمر  
 انس و سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ مستحافہ ہر روز ایک غسل کرے پس معلوم ہوا کہ یہ بطور استحباب ہے۔ ابن عبد البر نے استدکار میں  
 کہا کہ یہ سعید بن المسیب کا مذہب مشہور ہے کہ مستحافہ ہر روز نکر سے دوسرے نکر تک کے لیے ایک غسل کرے۔ اس بیان سے علاوہ فائدہ  
 کے میرا مقصود یہ ہے کہ ان سب لوگوں نے خواہ ہر نماز پر غسل یا ہر روز ایک غسل یا ہر دو نماز پر دھو کر کے لیے ایک غسل کو کہا ہے سب اس میں  
 بر توفیق ہیں کہ یہ وقت کے واسطے ہے نہ نماز کے واسطے پس گویا علماء کا اتفاق ہے کہ اعتبار طہارت کا مستحافہ کے حق میں وقت کے لحاظ سے  
 ہے نہ بلحاظ نماز پس اول تو یہ خود توی دلیل ہے اور دوم یہ کہ مستحافہ توضعاً کل صلوٰۃ۔ کی تفسیر اسی طرح صحیح بتاتی ہے کہ وہ وقت ہر نماز کے  
 وضو کرے۔ ولان الوقت اقیم مقام الاواء تیسرا فیدار الحکم علیہ۔ اور اس قیاس شرعی سے کہ وقت کو قائم کیا گیا مقام میں  
 آواہ کے آسانی رہنے کے لیے تو مدار حکم کا وقت پر ہو گا۔ نہ نفس نماز پر۔ حاصل ایک لفظ۔ اگر مے کا حکم وقت سے متعلق





طہارت نازل ہوئی اور اسی طرح امام ابو یوسف کے نزدیک بھی۔ اور زفر کے قول پر چونکہ کسی مفروضہ نماز کا وقت داخل نہیں ہوا تو طہارت باقی رہیگی بنا بر روایت شیخ اسماعیل الزاہد رحمہ کے۔ نیز زفر رحمہ ان اعتبار الطہارۃ مع المنافی۔ زفر رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ طہارت کا جہر ہونا ایسی چیز کے ہوتے ہوئے جو طہارت کی منافی ہے یعنی خون وغیرہ۔ للحاجۃ الی الادار۔ مرنہ اسی قدر کے لیے کہ ادا سے فریضہ کی حاجت پڑی ہے۔ وفت۔ اور وقت میں کوئی زمانہ اس خون وغیرہ سے خالی نہیں ہے تو ضرورت کی وجہ سے باوجود اسکے بھی طہارت اعتبار کی گئی۔ ولا حاجۃ قبلہا الوقت فلا یعتبر۔ اور وقت ادا سے فریضہ سے پہلے کوئی حاجت نہیں تو وقت سے پہلے طہارت جہر نہ ہوئی۔ وفت۔ پس جب وقت داخل ہوگا تو طہارت کرنی لازم آوے گی لہذا معلوم ہوا کہ وقت داخل ہونے سے پہلے طہارت ٹوٹ جاتی ہے۔ ولابی یوسف ان الحاجۃ مقصورۃ علی الوقت فلا یعتبر قبلہ ولا بعدہ۔ اور ابو یوسف رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ حاجت طہارت تو مرنہ وقت پر مقصور ہے پس نہیں معتبر ہوگی قبل وقت کے اور نہ بعد وقت کے۔ وفت۔ پس لازم آیا کہ وقت داخل ہوئے ہی طہارت ٹوٹ جائیگی اور وقت خارج ہونے سے بھی ٹوٹ جائیگی۔ اگر کما جاوے کہ متفقہ دلیل یہی کہ وقت سے پہلے طہارت نہ تھی مگر زفر ابو یوسف کے نزدیک قبل از وقت طہارت معتبر صحیح نہیں ہے پس اختلاف یہ ہونا چاہیے کہ امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک قبل وقت کے صحیح ہے۔ اور متفق آوے گی۔ لہذا نہ لا بد من تقدیم الطہارۃ علی الوقت لتکمیل من الاداء، کما دخل الوقت اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ وقت پر طہارت کو مقدم کرنا ضروری ہے کہ جیسے ہی وقت داخل ہو وہ ادا کرے۔ وفت۔ یعنی یہ بات تو بالاتفاق جائز ہے کہ معتبر آدمی جیسے ہی وقت نماز آوے فوراً ادا کرے یا قسم کھائے کہ آج عصر شروع ہوتے ہی مرنہ حلی پر جا کر نماز ادا کرونگا تو وقت سے پہلے جو از طہارت ضروری لیکن اگر وقت مقدم دوسرے مفروضہ کا ہو تو طہارت اسی کے واسطے ہے۔ وفت۔ وخرج الوقت دلیل زوال الحاجۃ فطر اعتبار الحدیث عندہ۔ اور وقت کا نکل جانا یہ دلیل ہے کہ حاجت زائل ہو گئی تو اس وقت میں حدیث سابق کا اعتبار ہونا معلوم ہو گیا۔ وفت۔ تو اسکے اعتبار ہونے سے طہارت ٹوٹ گئی۔ اصل اس میں نص حدیث ہر وقت کے لیے طہارت کی ہے اور وجہ نہ کو اس سے مستنبط ہے۔ واضح ہو کہ نماز الاسلام وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد زفر سب متفق ہیں کہ معتبر در کی طہارت مرنہ خروج وقت سے ٹوٹی ہے رہا یہ کہ فجر کے بعد طہارت جو آفتاب نکلنے سے زفر رحمہ کے نزدیک نہیں ٹوٹی تو اس وجہ سے کہ وقت کا قائم رہنا طہارت قائم رہنے کا قدر شرع میں معتبر ہے اور بیان بھی شبہہ رہ گیا حتیٰ کہ اگر نماز فجر قضاء کرے تو اسکو مع سنت کے قضاء کرے حالانکہ سنت تو مخصوص بوقت میں پس پورا نکلنا وقت کا جب ہی کہ دوسرا وقت داخل ہو حتیٰ کہ فجر کے وقت سنت فجر کی قضاء نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ بعد طلوع آفتاب کے شبہہ باقی ہے تو اس واقعہ پر کہ آسانی کے لیے ہنوز فجر کی طہارت باقی رہے اور رہا جبکہ فجر سے پہلے وضو کیا تو ابو یوسف کے نزدیک فجر کے وقت طہارت کرنا لازم ہے تو یہ اس وجہ سے کہ ابو یوسف رحمہ کے نزدیک یہ طہارت ضروری ہے اور تقدیم وقت پر غیر ضروری ہے اور یہ وجہ نہیں کہ وقت داخل ہونے سے طہارت ٹوٹی ہے۔ اگر کما جاوے کہ جب وقت سے پہلے طہارت معتبر ہی نہ ہوئی تو یہ کیونکر صحیح ہوگا کہ وقت داخل ہونے پر طہارت ٹوٹ گئی۔ اب دونوں کا معتبر ہونے کے بمعنی ہیں کہ فرض وقتی ادا کرنے کے متعلق جو حاجت تھی وہ اس طہارت کے حق میں معتبر ہے اور یہ معنی نہیں کہ یہ طہارت بالکل معتبر ہی نہیں ہے بلکہ یہ طہارت واسطے ادا سے نوافل و قضاءے فرائض کے معتبر ہے۔ النہایہ۔ و الحمد للہ بالوقت۔ اور مراد وقت سے۔ وفت۔ یعنی جسکا داخل ہونا خارج ہونا اعتبار کیا گیا ہے۔ وقت المفروضۃ۔ مفروضہ نماز کا وقت ہے۔ وفت۔ نہ نوافل و واجبات۔ حتیٰ لو وضأ العذر للصلوۃ العید لہ ان یصلی النظر بہ عندہما۔ حتیٰ کہ اگر معتذر نے نماز عید کے لیے وضو کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اسکو اعتبار ہے کہ اس وضو سے فجر کی نماز پڑھے۔ و ہو اصح لانا ہا بنزلہ صلوۃ النضحی۔ اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ نماز عید بنزلہ نماز چاشت کے ہے۔ وفت۔ یعنی مفروضہ نمونے میں نماز عید نماز چاشت بنزلہ واحد میں اگر یہ نماز عید واجب ہے۔ ولو وضأ مرة للنظر فی وقتہ و آخری فیہ للعصر فقد ہما یصلی العصر



لاستحاضہ مخرج وقت المفروضۃ۔ اور اگر سند نہ ملے ایک بار وسطے نماز ظہر کے وقت ظہر میں وضو کیا پھر دوبارہ وقت ظہر میں  
 وسطے عصر کے وضو کیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اسکو یہ اختیار نہیں کہ اس وضو سے عصر کی نماز پڑھے کیونکہ مفروضہ ظہر کا  
 وقت نکلنے سے وہ وضو ٹوٹ گیا۔ فقہ یہی قول صحیح ہے۔ السراج۔ کل الامون کے نزدیک یہی حکم ہے اور وہ عدم جواز کی طرف میں  
 کے نزدیک یہ کہ اس صورت میں دخول وقت مع مخرج وقت ہر الفسخ۔ والمستحاضۃ ہی النبی والمبضی علیہا وقت صلوۃ الاولیٰ  
 النبی ابلیت بہ یوجد فیہ۔ اور مستحاضہ وہ عورت ہو کہ جس کو کوئی فریضہ نماز کا وقت نہ گزرے مگر اس حالت سے کہ جس حدیث  
 میں وہ مبتلا ہوئی ہو وہ اس میں با یا جاوے۔ وکذا کل من ہو فی معنایا۔ اسی حکم پر اس سند کا ہر مستحاضہ کے معنی میں ہو  
 و ہو من ذکرناہ۔ اور مستحاضہ کے معنی میں وہ ہر ایک ہو جسکو ہم نے ذکر کیا۔ فقہ یعنی جسکا پیشاب نہ گھے اور جسکی کبیر نہ رے اور جسکی  
 جراثیم نہ گھے۔ ومن ہستطلاق لطن والنفلات ریح۔ اور وہ بھی جسکو پیٹ چلنے کی بیماری ہو یعنی اس سال کی اور بے اختیار  
 ریح نکلنے کی بیماری ہو۔ لان الضرورۃ بهذا تحقق وہی نعم الكل۔ کیونکہ ضرورت تو ایسے عذر کے ساتھ متحقق ہو جاتی ہے اور  
 ضرورت سب کو عام ہے۔ فقہ پس ہر ایک حکم مفروضہ اور ہوا۔ واضح ہو کہ مختار وغیرہ میں منہج معذورین کے شمار کیا جسکی آنکھ کے اشوب  
 سے درد کے ساتھ آنسو جاری ہو یا چونکہ حاکم کے درد سے کچھ جاری ہو یا آنکھ کے گوشے میں ناسور ہو یا یون ہی ہر وہ کہ درد سے نکلے  
 اگرچہ کان سے یا پستان سے یا ناف سے ہو۔ مبین میں لکھا کہ اسکو ہر وقت نماز کے لیے وضو کرنے کا حکم دیا جائیگا کیونکہ احتمال ہے  
 کہ وہ پیس ہو۔ میں لکھا ہوں کہ یواضع وضو میں ان بیماریوں سے وضو ٹوٹنا دعا عہد کرنا کتب زائد ہی وغیرہ سے بننے نقل کر دیا ہے  
 لیکن شیخ ابن الخوام نے لکھا کہ یہ طویل کہ شاید وہ پیس ہو اسکو مقتضی ہے کہ یہ حکم استعجالی ہے کیونکہ احتمال و شک اس کے ناقض ہو گیا  
 استدرتوت نہیں رکھنا کہ ٹوٹ جائیگا قطعی حکم دیا جاوے کیونکہ یقین کا زوال شک کے ساتھ نہیں ہو سکتا ہر ان اگر طبیعوں کی خبر  
 دینے سے گمان غالب ہو یا خود مبتلا سے مرض کے نزدیک علامات سے یہی گمان غالب ہو تو اب ابتہ وضو کا اعادہ واجب ہوگا  
 من (فروع) اگر وقت مفروضہ میں بلا حاجت وضو کیا پھر عذر کا سبب ہو تو وضو کرے اور یون ہی اگر سوائے سبب ان کے دوسرے  
 حدیث سے وضو کیا پھر سبب ہو تو دوبارہ وضو کرے۔ الکافی۔ ایک شخص کے چپک میں بعض سہی ہیں اور بعض نہیں اُس نے وضو کیا  
 پھر وہ بھی جنہیں سہی تھی تو وضو ٹوٹ گیا۔ السراج۔ اور اگر کئی دلی ہوں تو اس صورت میں بھی حکم ہوا اہل میں ہے کہ اگر دو تنہوں  
 میں سے ایک سے خون سبب ہو کر نماز اُس نے وضو کیا پھر دوسرے تنہے سے بننے لگا تو اس پر وضو لازم آیا۔ الفتح البہر۔ مستحاضہ نے  
 اگر وضو کر کے نفل شروع کی جب ایک رکعت ہوئی تو وقت نکل گیا تو نماز فاسد ہو گئی اور اس پر احتیاطاً قضاء لازم ہے۔ الفتح البہر۔ اہل  
 یہ ہے کہ سند ورنے جس عذر کے واسطے وضو کیا ہر وقت باقی رہنے تک اس عذر کے جاری ہونے سے وضو نہ ٹوٹے گا اور اگر دوسرا  
 حدیث پیدا ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا اور اگر دوسرا حدیث بھی عذر کے حکم میں ہو چکا ہو اور دونوں کے واسطے وضو کیا تو کسی سے وضو  
 نہ ٹوٹے گا اگرچہ کئی عذر ہوں ہم۔ اور عذر کو جب یہ قدرت ہو کہ یہی باندھ کر یا اندر ٹھونس کر سبب کو منقطع کرے یا اسکی کیفیت  
 ہو کہ بیٹھ کر نماز پڑھے تو نہیں بتا اور کھڑے ہونے سے بتا ہو تو اس پر واجب ہے کہ اسکو روکے اور وہ روک دینے کے بعد عذر دالا  
 ہونے سے باہر ہو جائیگا برخلات حائلہ کے کہ اگر وہ خون کا درد روک دے تو وہ عذر رہیگی۔ اور اگر ادھر ادھر جھکتے سے بتا  
 ہو تو واجب ہے کہ بیٹھ کر اشارہ سے پڑھے کیونکہ اشارہ سے پڑھنا حدیث کے ساتھ پڑھنے سے آسان ہے کیونکہ اشارہ سے پڑھنا  
 حالت اختیار میں فی الجملہ پایا گیا ہے اور وہ جانور سواری پر نماز نفل ہے اور حدیث کے ساتھ حالت اختیار میں نماز کا وجوہ نہیں  
 پایا گیا اور مبین سے ہم نے لکھا کہ جب اسکی یہ حالت ہو کہ اگر کھڑے یا بیٹھے پڑھنا ہو تو سبب ہو تو اس پر واجب ہے کہ اگرچہ پڑھنا  
 تو سبب ان نہیں ہوتا ہو تو اس پر کھڑے ہو کر رکوع و سجود کرنا واجب ہے کیونکہ نماز جیسے حدیث کے ساتھ نہیں جائز ہے مگر بغیر حدیث ویسے ہی  
 چست بیٹھے نہیں جائز ہے مگر بغیر حدیث تو اس میں دو نون برابر ٹھہرے لیکن دونوں میں حدیث کے ساتھ کھڑے ہو کر پڑھنا صحیح ہے۔

کیونکہ اس میں اگر کان نازتوب حاصل ہونگے۔ اور نوازل میں ہر کہ اگر کسی کا زخم بتنا ہو اور اس پر خرفہ باندھا اسکو ایک درم سے زیادہ خون لگ گیا یا مسدور کے کپڑے کو لگ گیا اسنے ناز پڑھی اور نہ دھو یا تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ حالت ہو کہ اگر اسکو دھو تا تو ناز سے خارج ہونے سے پہلے دوبارہ وہ اسی قدر نجس ہو جاتا تو نہ دھونا جائز ہر اور اگر یہ حالت نہ تو دھونا واجب ہی نہیں نہ تارہر۔ انفتح یہی ضرورت میں لکھا ہو۔ م۔ یہی طح رخص اگر اس حالت میں ہو کہ جو کپڑا بچھاتا ہو فوراً نجس ہو جاتا ہر تو دھونا ترک کرے۔ و۔ بسوط و ذخیرہ وغیرہ میں ہر کہ اگر ستحاطہ کے کپڑے کو خون لگ گیا تو اسپر لازم ہر کہ دھو دے بشرطیکہ مقید ہو کہ دوبارہ اسکو نہیں لگے گا حتی کہ اگر نہ دھو یا اور وہ درم سے نہ زیادہ ہو تو جائز نہیں ہر اور اگر وہ مقید نہ ہو کہ دوبارہ خون لگ جائیگا تو روا ہر اور دھونا واجب نہیں جب تک خندہ قائم ہر اور اسی کے مثل سلس ابول و جج سائل کا حکم ہر۔ حاوی میں ہر کہ اگر گدھی میں خون جذب ہوا تو وہ خون سائل ہر اور محمد بن سائل کہتے کہ خون وغیرہ میں اسپر ہر وقت ناز پر ایک بار دھونا مثل وضو کے لازم ہر اور دوسرے مشائخ نے کہا کہ نہیں لازم ہر اور اسی طح ہمارے نزدیک بندش کا اعادہ اور گدی وغیرہ بدلنا اور ہر ناز پر استنجا کرنا بھی ہر وجہ جج کے لازم نہیں ہر پھر واضح ہو کہ ہر طہارت کو سیلان کے واسطے ہو وہ دقت کے اندر سیلان سے نہیں ٹوٹتی اور دوسرے حدث سے ٹوٹ جاتی ہر اور دقت نکل جانے سے ہی ٹوٹ جاتی ہر۔ پھر طہارت کا سیلان کے واسطے ہونا اسحج ہر کہ وضو کے دقت سیلان موجود ہو یا بعد کو طہاری ہو جاوے اور وہ شخص اسی کی وجہ سے طہارت کا محتاج ہو۔ پھر دقت نکل جانے پر حدث سابق کا حکم ظاہر ہو جائیگا حتی کہ وضو کرے اور ناز میں ہو تو اسکو نہ سے سر سے پھرے اور اسپر بنا نہ کرے اور اگر ناز نفل ہو تو ہر وجہ صحت شروع کے قضاء واجب ہوگی اور اگر ایک تھکنے کے لیے وضو نہ تھا جسے دوسرا بہا تو طہارت گئی اور اگر وضو دونوں کے واسطے ہو پھر ایک بند ہو گیا تو وہ اپنے وضو پر باقی ہر جب تک دقت ہر اور علی بنہا اگر پھرے نجسیان ہوں اور انہیں وضو کی حالت سے زیادتی ہوئی یا بعض سے انقطاع ہوا تو اسی تفصیل سے حکم ہر جمع جس شخص کو بے اختیار ریح نکل جائے کا عذر ہر وہ ایسے شخص کے پیچھے ناز نہ پڑھے جسکو پیشاب نہ سمجھنے کا مرض ہر کیونکہ یہ نجس ہو پاک ہر اور کپڑے پر نہیں لگتی اور پیشاب خود نجس و پڑے پر لگ جاتا ہر۔ من کتا ہون رقیل نجاست واجب ہونے کے لحاظ سے یہ ظاہر ہوتا ہر کہ سلس ابول والے کے پیچھے اقتداء نہ کرنا واجب ہر و لیکن تحقیق میرے نزدیک یہ کہ استنجاب ہر اسواسطے کہ سلس ابول واسطے کو خود اپنے حق میں رقیل کی کوشش کرنا واجب ہر پھر اسکی نازا سے تعالیٰ کے نزدیک مقبول بلکہ اسکے لیے طہارت کا اور مرض بر صبرا دونا ثواب ہر اور جب شرع نے دقت کے اندر اسکے عذر کو معدوم کر دیا تو نجاست کی دلیل جاری نہیں ہو سکتی ہر پس حق یہ کہ حکم مذکور استنجاب ہر قائم۔ اس سے ظاہر ہوا کہ معذورین کے احکام انکے حق میں مشقت و ابتلا و امتحان مزید ہیں اور فرمانبرداری پر انکو ثواب بھی مزید ہر کیونکہ غدرات سادی ہیں اور حدیث صحیح میں منصوص ہر کہ بلا و موکل بابا علیہم السلام پھر وہ جب درجہ اولیا اور برگزیدہ بندہ ہوں ہر اور حضرت ابوب علیہ السلام کا قصہ پیش نظر ہونا چاہیے تفکارا سے تعالیٰ علم

فصل فی النفاس۔ فیصل نفاس کے بیان میں ہر۔ و۔ تین قسم خون میں سے حیض و استحاضہ و اسکے احکام گذر چکے اور تواج اسکی کثیر و نادر وغیرہ احکام معذور بھی ختم ہوئے اب تیسری قسم نفاس کو بیان فرمایا۔ و النفاس ہوا الدم الخارج عقیب الولادۃ۔ اور نفاس وہ خون ہر کہ خارج ہو پیچھے لگا ہوا ولادت کے۔ و۔ یہی خون نقدہ میں مذکور ہر حبیبین۔ ہر امام مضاف نے نفاس نام خون کا قرار دیا یعنی مانع شرعی کا نام نہیں جیسا کہ حیض میں ایک قول گذرا ہر۔ لانا ماخوذ من تنفس الرحم بالدم کیونکہ نفاس ماخوذ ہر اس محاورہ سے تنفس الرحم بالدم یعنی تسو ک نکالنا رحم نے خون کو۔ و من خروج النفس معنی الولد او معنی الدم یا نفاس ماخوذ ہر خروج النفس بكون الخارج سے خواہ نفس معنی سچہ ہو یا معنی خون ہو۔ و۔ بالجملة نفاس نام خون کا ہر وجود ولادت کے پیچھے ہو۔ ابن العامر نے کہا کہ اس سے اعادہ ہوا کہ اگر حدث پھر جنی اور اسنے خون نہ دیکھا تو زچہ نہوگی سفتح۔ یعنی اسپر حکم وجوب غسل کا نہوگا۔ یہی صاحبین سے مروی اور یقینہ و حاوی میں اسی کو صحیح کہا مگر معذور واجب ہر و لیکن امام ح کے نزدیک احتیاطاً

فصل واجب ہوگا۔ محیط میں ہر کہ اکثر مشائخ نے امام رحمہ کا قول لیا اور اسی پر صدر شہید رحمہ نے فتویٰ دیا بغیر اس میں ہر کہ ابو علی اتفاق  
نے کیا کہ ہم اسی کو مینے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ فتاویٰ میں لکھا کہ یہی صحیح ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ یہی امام مالک و شافعی رحمہ کے نزدیک صحیح  
ہے۔ منع ہے۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کے کلام سے جو افادہ شیخ ابن العمام رحمہ نے نکالا کہ عورت نے خون نہ دیکھا تو زچہ نہ ہوگی۔ پھر یہ  
نزدیک یہ افادہ نہیں کیونکہ امام مصنف نے نہیں کہا کہ النفاس ردیہ الدم الخ یعنی نفاس نام ہر خون دیکھنے کا آخر تاکہ افادہ ہوتا کہ خون دیکھ  
تو زچہ نہ ہوگی بلکہ یوں فرمایا کہ ہو الدم الخ اور یہ عام ہر کہ عورت دیکھے یا نہ دیکھے بلکہ افادہ برعکس ہوا کہ اگر عورت نے خون نہ دیکھا تو بھی احتیاطاً  
غسل واجب ہوگا کیونکہ ولادت قبل خون سے خالی نہیں ہوتی ہر اور یہی بعینہ امام عظیم رحمہ کا قول ہے فانہم۔ بھر شیخ ابن العمام نے افادہ فرمایا  
کہ امام مصنف کی تعریف میں اولاد کے بعد من الفرج بڑھانا چاہیے۔ یعنی ولادت فرج سے ہونے کے پہلے جو خون آدے سے وہ نفاس ہے  
کیونکہ اگر عورت کی ناک کی طرف سے بچہ نکلا یا بن طرف کہ اس کے پیٹ میں زخم تھا وہ پھوٹ گیا اور بچہ نکل آیا تو یہ عورت زخم بنے والی ہوگی  
نفاس نہ ہوگی۔ اقول یہی ظہیر ہے تبیین میں مذکور ہر اور در مختار و مطاویٰ میں بڑھا یا کہ عورت اگر زچہ نہ ہوگی بچہ کے حق میں احکام مجسّم  
ہونے کے ثابت ہونگے حتیٰ کہ اگر عورت سے کہا گیا ہو کہ جب تیرے بچہ پیدا ہو تو مجھے طلاق ہے تو مطلق ہو جائیگی اور اگر وہ بانہی ہو کہ اللہ  
سے یہ فرزند ہو تو ام ولد ہو جائیگی اور اگر طلاق حل دی ہوئی ہو تو عدت گذر جائیگی۔ اقول۔ یہ فتح القدیر میں ظہیر سے نقل فرمایا ہے اور  
استحاضہ کیا کہ گرنات کی طرف سے بچہ نکلنے کے بعد اگر اسکی فرج سے خون آیا تو اب وہ نفاس بھی ہوگی کما فی الزیلعی ص ۱۰۰۔ اور در مختار  
میں بکس فرج کے رحم سے خون آیا لکھا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ صورت شامل ہے جبکہ ناک بنی کی راہ سے رحم سے خون آیا ہو لیکن  
اسکا خضاب جو نابھے نہیں معلوم ہوا اور فتح القدیر و تبیین و ظہیر میں فرج کا لفظ مذکور ہے فانہم۔ پھر میں کہتا ہوں کہ من بالفرج کا لفظ  
کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ولادت تو فرج ہی سے معدت ہر اور ہانات کی طرف سے بچہ نکلنے میں احکام کا ثبوت تو اس بنا پر کہ عورت  
سے بچہ نکل آنے پر طلاق مطلق تھی وہ پائی کسی ہاں یہ قید توضیح کے واسطے اچھی ہے۔ م۔ والدم الذی تراه الحامل ابتداءً و احوال  
ولادتها قبل خروج الولد استحاضہ۔ اور وہ خون جسکو حاملہ دیکھے خواہ ابتداءً میں یا ولادت کی حالت میں بچہ نکلنے سے پہلے  
تو وہ استحاضہ ہے۔ و ان کان متدا۔ اگرچہ وہ خون متدا ہو۔ فت۔ یعنی حیض کے واسطے ابتدا و کم سے کم تین روز شرط ہے تو یہ خون  
اگرچہ تین روز یا زیادہ تک متدا ہو تب بھی استحاضہ ہے خلاصہ یہ کہ جب حمل ثابت ہو تو ابتداءً سے حمل سے ولادت تک جو خون نظر آوے  
اگرچہ تین روز یا زیادہ تک ہو استحاضہ ہے اور ولادت کے حالات میں بھی جب تک بچہ پورا یا اکثر حصہ نہیں نکل آیا ہو وہ خون بھی حیض  
و نفاس نہیں ہے حتیٰ کہ وہ نماز کا مانع محرم نہیں ہے۔ وقال الشافعی حیض۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ وہ حیض ہے۔ فت۔ یہی اسکے مذہب  
میں قول صحیح ٹھہرایا گیا ہے۔ اعتباراً بالنفاس او ہما جمیعاً من الرحم۔ دلیل اسکی اس خون کا قیاس نفاس پر ہے کیونکہ یہ خون  
و نفاس دونوں رحم سے ہیں۔ فت۔ اور رحم میں رکا ہوا خون کے نفاس ہونے سے مانع نہیں ہے حتیٰ کہ ایک حمل میں دو بچہ کے دھما  
جو خون دیکھے وہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حیض ہوتا ہے۔ ولنا ان بالحمل یستلزم الرحم کذا العادة۔ اور ہاں یہ  
اس خون کے استحاضہ ہونے کی یہ کہ حمل سے رحم کا منہ بند ہو جاتا ہے یوں ہی عادت جاری ہے۔ فت۔ علی کہ اجزاء متفق ہیں کہ یہ  
سخت انسداد ہوتا ہے کہ سوئی بھی نہیں سا سکتی ہے۔ و النفاس بعد انفتاح بخرج الولد۔ اور بچہ کے نکلنے کے ساتھ رحم کا منہ  
نکلنے کے بعد نفاس ہوتا ہے۔ فت۔ اور بیان کلام ایسے خون میں کہ قبل بچہ نکلنے کی حالت ولادت یا یا ام حمل میں آیا۔ ولذا کان  
نفاساً بعد خروج بعض الولد فیما یروی عن ابی حنیفہ و محمد لانه یفتح یتنفس بہ۔ اسی وجہ سے بچہ میں سے بعض جزو  
نکلنے کے بعد وہ خون نفاس ہوتا ہے اس روایت میں جو امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ سے مروی ہے کیونکہ رحم کا منہ اب کھل جاتا تو وہ نفس خون  
کرتا ہے۔ فت۔ لہذا نام نفاس ہوا۔ علی رحمہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ سے بعض بچہ کی روایت کی اور یہی قول امام احمد کا ہے اور خلف رحمہ نے  
ابو یوسف عن ابی حنیفہ یوں روایت کی کہ جب اکثر حصہ نکل آوے اور امام محمد سے ایک روایت اسکی مثل اور ایک روایت میں

اصل بچہ برع - شیخ الاسلام نے بسوط میں لکھا کہ ابو بوسٹ رحمہ موافق ابو حنیفہ میں کہ اکثر حصہ نکل آدے - اور یہ ذکر نہ کیا کہ امام محمد بھی موافق میں - غبار - قدوری رحمہ نے بھی اختیار کیا کہ اکثر حصہ نکل آدے - برع - مضعف کے کلام میں بعض الولد سے اکثر مرد ہو - ب - اور اگر اکثر الولد نکل آیا تو وہ نفسا ہوگی ورنہ نہیں انبیین - میں کہتا ہوں کہ دلیل تو اسکو نفقہ ہی کہ رحم کا منہ کھلنے پر جو خون آدے وہ رحم سے ہے اور بعض الولد بھی بعد منہ کھلنے کے نکلا تو لازم تھا کہ آدہ وقت بھی جو خون نظر آدے وہ نفاس ہو گیا یا نفی - م - یوں ہی اگر رحم میں بچہ بارہ بارہ ہو گیا اور اکثر نکلا گیا یا نکلا تو بھی وہ زچہ ہو جائیگی - انبیین - اور اگر اکثر نہیں نکلا تو نکلا ہو تو عورت وضو کرے، اگر بوسے کے در نہ تم کرے اور اشارہ سے ناز پر ہٹے تاخیر نہ کرے - د - اور کبریٰ میں بھی لکھا کہ عورت اپنے بچے سکی رکھے یا گدھا کھودے تاکہ بچہ کو تکلیف نہ ہو - کیونکہ یہ خون نہ حیض ہے نہ نفاس ہے - اور عینی رحم نے بطور ضعف کے ذکر کیا کہ لکھا ہے - انہم - اور ہمارے واسطے احادیث میں جو دلات کرتی ہیں کہ حاملہ کا خون حیض نہیں اور دونوں میں امتیاز اسی خون سے ہے چنانچہ ابن عمرؓ نے اپنی جود کو حالت حیض میں طلاق دی تو عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا آپ نے فرمایا کہ اسکو حکم دے کہ وہ رجعت کرے پھر رہنے دے حتیٰ کہ پاک ہو جاوے پھر اسکو حیض آدے پھر وہ پاک ہو پھر چاہے اسکو رکھے اور چاہے طلاق دیدے قبل اسکے کہ اسکو چھو دے پس یہی میعاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم کیا کہ اسپر عوز میں طلاق و بجا رہے - رداء البخاری و مسلم - ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں دربارہ ان عورتوں کے جو غودہ او طاس میں گرفتار ہوئی تھیں فرمایا کہ کسی بے عمل سے وطی نہ کیجاوے یا تنک کہ ایک حیضہ سے اسکے رحم کی برات دریافت کر لیجاوے - رداء ابو اؤاد یہ ظاہر ہے کہ اگر حمل میں بھی حیض آتا ہو تو خون سے کیونکر برات دریافت ہوتی - اور حدیث رفع بن ثابت رحمہ میں ہے کہ کسی کو حامل نہیں کہ اپنے پانی سے دوسرے کی کھیتی بیچدے اور حلال نہیں کہ کسی باندی سے وطی کرے یا تنک کہ اسکو حیض آجاوے یا اسکا حمل ظاہر ہو جاوے - رداء احمد - یعنی اگر حیض آجاوے تو معلوم ہو گیا کہ دوسرے کا لطفہ اس کے رحم میں نہیں پس وطی کرے اور اگر حیض نہ آیا تو حمل کھل گیا پس اس سے وطی نہ کرے - پھر اگر حیضہ کے بعد بھی حمل کا احتمال ہو تا تو وطی طال نہ ہو کیونکہ عروج کے معاملہ میں حیض امرعی ہے - مع - بالبحر عروج الولد کے بعد خون البتہ نفاس ہے - اور یہ بیان ہو چکا کہ عروج اس وقت ہو جاتا ہے کہ اکثر الولد نکل آدے - رہا بیان کہ ولد کا اعتبار کا تنک ہے تو فرمایا - والسقط الذی استبان بعض حلقہ ولدہ اور سقط یعنی جو پٹ گر جاتا ہے اگر اسکی بعض خلقت ظاہر ہو جاوے تو وہ ولد ہے - حتیٰ تصیرہ نفسا - حتیٰ کہ ایسا پٹ گرنے سے عورت زچہ ہو جائیگی - و تصیر الامہ ام ولد ہے - اور باندی اسکے سبب سے ام ولد ہو جائیگی - و - یعنی اگر آقا نے اپنی باندی کو اپنے تحت میں لیا اسکے بیٹ رہا اور وہ پٹ گر گیا تو اگر اسکی بعض خلقت ظاہر ہو گئی ہو تو یہ باندی اپنے آقا کی ام الولد ہوئی یعنی آقا کے فرزند کی ماں ہوئی اور ام الولد کے حقوق اسکے لیے ثابت ہونگے مثلاً بعد آقا کے وہ میراث وارثان نہوں بلکہ آزاد ہوگی اور وہ فروخت نہیں ہو سکتی ہے اور اگر بچہ زندہ ہو تا تو وہ شل اپنے باپ کے آزاد اور باپ کا وارث ہوتا ہو گا و کذا الاعتناء تنقضی بہ - اور یوں ہی ایسے سقط گرنے سے حاملہ کی عدت پوری ہو جاتی ہے - و - حتیٰ کہ اگر حمل کی حالت میں طاق ہی ہو تو اس بیٹ کے گرنے سے فوراً عدت پوری ہو جائیگی کیونکہ حاملہ کی عدت پوری ہونا یہ کہ وضع حمل ہو تو اس سقط سے وضع حمل صادق ہو گا مع بعض خلقت ظاہر ہونے سے یہ مطلب کہ مثلاً کوئی انگلی یا ناخن یا مال وغیرہ کی صورت نکلی ہو - اور اگر صرف تو مشر ہوا اسکی کوئی خلقت ظاہر نہ ہوئی ہو تو عدت کے حق میں حکم نفاس نہیں ہے - پھر جو اسنے خون دیکھا اگر اسکا بعض قرار دینا ممکن ہو تو حیض قرار دیا جائیگا ورنہ وہ استحاضہ ہے نہایہ - اگر تین روز یا زیادہ ہوا اور اس سے پہلے طرکال ہو چکا ہو تو حیض تسلیم ہے - م - اور اگر عورت نے استحا سے پہلے خون دیکھا اور استحا کے بعد خون دیکھا پس اگر سقط نہ ہو کہ اسکی کوئی خلقت ظاہر ہو گئی ہو تو خون عورت نے پہلے دیکھا وہ حیض نہ ہو گا اور جو چھپے دیکھا وہ نفاس ہے اور عورت نفسا ہے اور اگر سقط کی خلقت

نماز نہ ہوئی تو جو اسے استطاق سے پہلے دیکھا اگر اس کا حیض قرار دینا ممکن ہو تو حیض قرار دیا جائیگا انہما یہ۔ اور فتاویٰ میں ہر ایک عورت کو مہینہ پاک رہی اسکو گمان ہوا کہ حمل ہر پھر بعد دو مہینہ کے استطاق ہوا کہ اسکی کچھ خلقت ظاہر نہ تھی اور اسے استطاق سے پہلے دس روز خون دیکھا تھا تو یہ حیض ہو گا کیونکہ طہر صبح کے بعد ہوا اور چونکہ عورت نے ایسا نہ سمجھا اگر باہر اسکی کچھ خلقت ظاہر نہ تھی تو کسی حکم میں اسکو ولادت ثابت نہوگی پس یہ حکم کیا گیا کہ اسکے پیٹ میں خون حکیر تحلیل ہو گیا تو وہ حاملہ کا خون نہ تھا۔ انفع۔ و اقل النفاس لاصد لہ۔ اور کثر نفاس کی کوئی حد نہیں ہے۔ لان تقدم الولد علم الخرج من الرحم۔ کیونکہ قدم فرزند کا یہ دلیل ہر رحم سے خارج ہونے کی۔ و توبالیقین یہ بات معلوم کہ یہ خون رحم سے آیا ہے۔ فاختفی عن امتداد اجل علما علیہ پس بے پردائی ہوئی ایسی امتداد سے جو علامت اس امر کی کیا گیا ہے کہ وہ رحم سے آیا۔ و توبین روز یا زیادہ کی کوئی شرط نہیں ہے۔ بخلاف الجھض۔ برخلاف حیض کے۔ و تہ کہ اس میں کوئی دلیل رحم سے ہونے کی پہلے نہیں معلوم ہوتی تو شرط کی گئی کہ امتداد جو مہین روز تک تاکہ معلوم ہو کہ وہ رحم سے آیا ہے۔ حاصل آنکہ حیض میں شرط ہے کہ کم سے کم مہین روز ہو تاکہ اس امتداد کی علامت سے معلوم ہو کہ یہ خون رحم کا ہے کیونکہ کوئی اور علامت مقدم نہیں ہوتی ہر اور نفاس میں جو فرزند پیدا ہونے کے یہ معلوم کہ خون رحم سے آیا کیونکہ فرزند کے بعد خون آیا ہر جواب امتداد ہی علامت لی ضرورت نہیں ہر حتیٰ اگر ایک ساعت خون آیا تو بھی وہ رسم سے ہو اکثرہ اربعون یوما۔ اور اتنا ہی نفاس چالیس روز ہے۔ و تہ یہ اکثر علماء کا قول ہے مع۔ سراجیہ میں ہے کہ اقل نفاس جو کچھ پایا جادے اگرچہ ایک ساعت ہو اور اسی پر فتویٰ ہے اور اکثر نفاس ہمارے نزدیک چالیس روز ہیں ۶۔ چالیس روز کے اندر دو خون کے درمیان جو طہر متخل ہو وہ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک نفاس ہے اگرچہ چند روز یا زیادہ ہو اور اسی پر فتویٰ ہے پھر اگر نفاس کی کوئی عادت ہو تو ایک دفعہ اسکے مخالف دیکھنے سے عادت منتقل ہو جاتی ہے یہ امام ابو یوسف کا قول ہے خلاصہ۔ ۷۔ پھر ایک ساعت یا نصف ساعت کی قید نہیں ہے بلکہ مراد ایک لحظہ ہے جیسا کہ جہور نے ذکر کیا اور یہی صحیح ہے پس اگر ایک ساعت خون دیکھا پھر خون منقطع ہو گیا تو وہ ناز پر سے روزہ رکھے اور جو اسے دیکھا وہ نفاس ہے ہمارے اصحاب کے درمیان اس میں کچھ اختلاف نہیں ہے اور ہر کچھ اختلاف ہے وہ اس صورت میں ہے کہ جب عادت گزرنے میں کثر نفاس کا اعتبار کرنا ضروری ہو مثلاً شوہر نے جو روز سے کہا کہ جب ٹو جہنی تو تو طاقہ ہے پس عورت نے کہا کہ میری عادت گزر گئی تو اس صورت میں کس قدر مقدار کثر نفاس کے واسطے مع مین جھض کے اعتبار کرنی ضرور ہے تو امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک کثر نفاس کی مدت اس صورت میں عورت کی ہوتی ہونے کے لیے (۲۵) روز ہیں اور ابو یوسف رحم کے نزدیک (۱۱) روز ہیں اور امام محمد کے نزدیک ایک ساعت ہے اور ہر روز نماز کے حق میں تو کثر نفاس وہ جو پایا جادے۔ مع۔ بیان سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف کا مسئلہ روز سے ناز وغیرہ میں سوا سے ضرورت عادت کے ہے کہ کثر کی حد نہیں اور اکثر چالیس روز ہیں۔ والزام علیہ استحاضہ۔ اور چالیس پر جب قدر برہ جادے وہ استحاضہ ہے۔ و تہ یعنی بتدریج عورت کی صورت میں چالیس پر سے نفاس اور اس سے ناز استحاضہ ہیں اور مقدار عادت کا نفاس چالیس سے زائد تو ظاہر ہے اور عادت سے زائد بھی استحاضہ ہے۔ اب دلیل اسکی کہ اتنا ہی نفاس چالیس ہے امام مصنف نے بیان فرمائی بقولہ۔ لحدیث ام سلمہ زنا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقت للنفساء اربعین یوما۔ بدلیل حدیث ام سلمہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نفاس والی کے لیے چالیس روز وقت مقرر کیا۔ و تہ۔ ابو داؤد نے متذہب کی حدیث سے حضرت ام سلمہ زنا سے بولی روایت کی کہ نفاس والی زنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں بعد نفاس کے چالیس دن چالیس رات بیٹھتی اور ہم لوگ اپنے چہروں پر درس ملتے تھے یعنی جھانک کر دیکھتے تھے۔ و رواہ الترمذی وہن فیہ اور حاکم نے روایت کر کے کہا کہ صحیح الاسناد ہے اور اسکو دارقطنی و بیہقی نے اپنی سنن میں روایت کیا اور خطابی رحم نے کہا کہ محمد بن اسماعیل بخاری رحم نے اس حدیث کی ثناء بیان فرمائی یعنی بہت اچھی ہے اور عیدہ اپنی رحم نے احکام میں کہا کہ یہ حدیث حسن ہے



اور ابن القطن کے کام پر کہ تہذیب کو مہجول کہا اور ابن جہان کے کام پر کہ کثیرین زیادہ راوی کو ضعیف کہا ہر کچھ انتقادات نہ کیا جائیں گے۔  
 ایسا کہ بخاری رحمہ نے اس حدیث کی ثناء و صفت کی اور کہا کہ یہ تہذیب عورت ہر اور کثیرین زیادہ ثقہ ہوں ہی ابی بن  
 نے کہا ہر۔ نوری رحمہ نے کہا کہ حدیث ام سلمہ رحمہ حدیث جید ہر اور ضعیف کرنا مردود ہر۔ میں کہتا ہوں کہ تہذیب ہمیشہ تشدید میں ملے  
 ازدیہ عورت ہر جسکی کیفیت بہتہ بفتح بار و موحدہ و تشدید میں ملے ہر اور عورت سوائے اس روایت کے دوسری روایت  
 ابو داؤد میں بھی مذکور ہر چنانچہ ابو داؤد نے کہا کہ حدیث الحسن بن یحییٰ حدیثنا محمد بن حاتم حدیثنا عبد اللہ بن المبارک عن یونس  
 عن نافع عن کثیرین زیادہ بن سہل قال حدیثی منہ الا زویۃ قالت مصنفہ قد خلعت علی ام سلمہ ثقیات یا ام المومنین ان سیرتہ  
 جندب تا امر النساء لتفصین صلوۃ الحیض الخ۔ یعنی مسند اللہ نے کہا کہ میں خائف ہوں تو میں ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے پاس گئی  
 اور میں نے عرض کیا کہ احرام المومنین سیرہ جو بندب کی بیٹی ہر وہ عورتوں کو حکم دیتی ہر کہ دسے حیض کی نازین قضا کرتی ہوں  
 نواہ المومنین نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عورتوں بن سے عورت اپنی نفاس میں چالیس رات بیٹھتی کہ اسکو حضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم نفاس کی نازین قضا کرنے کا حکم نہیں دیتے تھے۔ قال المترجم اس حدیث سے ایک نفیس فائدہ نکلا کہ اول حدیث میں ہو  
 چالیس دن رات مذکور ہر اس سے یہ مراد نہیں کہ کل عورتیں اسی قدر بیٹھتی تھیں بلکہ مراد یہ کہ اتنا سے مدت تک نفاس میں بیٹھی اور  
 اسکو قضا سے ناز کا حکم نہ تھا۔ اگر کہا جاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی عورت نفاس میں نہیں بیٹھی سوائے خدیجہ کے  
 اور وہ مقدم تھیں تو جواب یہ کہ یہ محاورہ شامل ہر کہ حضرت کے کہنے کی عورت جو عورت وہ ہر بن ماریہ بیٹھتی تھیں اللہ عنہا کو نفاس حضرت  
 ابراہیم فرزند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جوا تھا۔ پھر اس باب میں احادیث دیگر میں آنا سچو حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے نفاس کے لیے چالیس روز وقت مقرر کیا اگر آئے کہ اس سے پہلے صرد گئے۔ رواہ ابن ماجہ والہ ارقطی اور مسلم  
 بن سلیم راوی کی وجہ سے دارقطنی نے ضعیف کہا۔ اور حاکم نے عثمان بن ابی العاص سے روایت کی وہ مرسل ہر۔ اور دارقطنی و حاکم نے  
 عبد اللہ بن عمر رحمہ سے اور دارقطنی نے سنن میں اور ابن جہان نے کتاب الصغائر میں حضرت عائشہ رحمہ سے اور طبرانی رحمہ نے جابر  
 سے اور ابن عدی نے ابوالدرداء ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے روایتیں کیں اور ضعیف ہیں لیکن یہ احادیث بعض کی بعض تقویت  
 کرتی ہیں۔ مع۔ اور کثرت طرق سے حدیث بدرجہ حسن پہنچ گئی ہر۔ ابن المنذر رحمہ نے یہی قول حضرت عمر ابن عباس و ابن عمر  
 انس و عثمان بن ابی العاص و عائذ بن عمرو و ام سلمہ سے حکایت کیا اور انکے زمانہ میں کسی سے اسکا خلاف ثابت نہیں ہوا اور  
 ابو عبیدہ رحمہ نے کہا کہ جامع مسلمین اسی پر ہیں اور اسحق رحمہ نے کہا کہ اس سنت پر اجماع واقع ہوا ہر اور جس نے نفاس کو دو مہینہ تک  
 ٹھہرایا اسکے واسطے کوئی حدیث نہیں صحیح ہر بلکہ بعضے تابعین سے مروی ہر اور طحاوی رحمہ نے کہا کہ تسانہ دن کا قول کسی صحابی کا نہیں  
 ہر بلکہ انکے بعد بعض تابعین سے مروی ہر اور ہمارے مذہب کے مثل ابوالدرداء ابو ہریرہ رحمہ سے مروی ہر۔ مع۔ پس صحیح ہوا یہ قول  
 کہ نفاس کتر کی حد نہیں اور اکثر چالیس روز ہر بدلیل صحیح حدیث ام سلمہ رحمہ۔ و ہو حجت علی الشافعی فی اعتبار السنین۔ اور یہ  
 حدیث حجت ہر امام شافعی رحمہ پر انکے ساتھ دن اعتبار کرنے میں۔ فت۔ کیونکہ ساتھ دن کی روایت کسی حدیث میں نہیں اور  
 نہ کسی صحابی کا قول ہر صرف بعض تابعین کا اور مقرر ہر کہ مرجع نص ہر تو اسکے خلاف قبول نہیں ہر۔ پھر امام مصنف رحمہ نے یہ نوذر  
 کیا کہ چالیس سے زائد استحاضہ ہر ایہ کہ بعض صورت میں چالیس سے پہلے بھی۔ شحاضہ ہر لہذا فرمایا۔ و لو جاوز الدم الاربعین  
 و کانت ولدت قبل فک و لہا عادیۃ فی النفاس روت الی ایام عادتها۔ اور اگر عورت نے چالیس سے جاوز کیا اور  
 حال یہ کہ عورت اس سے پہلے بھی زچہ ہو چکی ہر اور نفاس میں اسکی عادت ہر تو وہ اپنے ایام عادت کی طرف پھیری جائیگی۔ فت۔  
 پس مقتدر ایام اسکی عادت ہوں وہی نفاس قرار دے جاوینگے اور باقی اگرچہ چالیس کے اندر ہوں استحاضہ قرار دے جاوینگے  
 جیسے چالیس سے بعد کے استحاضہ ہیں۔ لما بینانی الحیض۔ بوجہ اس دلیل کے جو ہم نے بعض میں بیان کر دی ہر۔ فت۔ پس ایام



عادت تک نفاس رسنے کے واسطے دو باتیں شرط ہیں اول یہ کہ عورت کی عادت معروفہ ہو یعنی اسکی پہلی ولادت سے اور دوم یہ کہ خون چالیس سے تجاوز ہو جاوے اور اگر ان دونوں باتوں میں سے کوئی نہ ہو تو یہ حکم نہوگا چنانچہ فرمایا۔ وان لم تکن لها عادت فاجتنب نفاسها اربعون یوما۔ اور اگر اس عورت کی کوئی عادت یعنی معروفہ نہ ہو تو اجتنب اس کے نفاس کی چالیس دن میں۔ لانہ انکمین جملہ نفاساً۔ کیونکہ چالیس کو نفاس شہرنا مکین ہے۔ فست یعنی ہر وجہ ظاہر معلوم ہے اور اس سے کسی شکوک ہے تو چالیس ہی رہیں گے۔ حاصل یہ کہ جب چالیس سے خون تجاوز ہو تو مبتدئہ میں چالیس اور متاخرہ میں قدر عادت نفاس میں کذا فی الجملہ۔ اور اگر چالیس سے کم پر منقطع ہو تو عورت خواہ مبتدئہ ہو یا متاخرہ جو سب نفاس میں پھر وہ غسل کر کے روزہ رکھے و نماز پڑھے پھر اگر چالیس کے اندر خون نے عود کیا تو روزے قضا کر لی جائیں چالیس تک جبکہ تجاوز نہ ہو ہر عورت کے حق میں نفاس میں۔ مع فکان ولدت ولدین فی بطن واحد قنفا سہامی الولد الاول عند ابی حنیفہ والی یوسف وان کان بین الولدین اربعون یوما۔ پھر اگر عورت جنی دو بچہ ایک پیٹ میں تو اسکا نفاس امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک اول بچہ سے شروع ہوگا اگرچہ دونوں بچوں کے پیدا ہونے میں چالیس دن ہوں۔ فست اور ایک پیٹ سے مراد یہ کہ حمل کی پوری مدت دونوں کے درمیان نہو اور وہ کتر جمعہ میں نہ رہیں اگر عورت کے دو بچہ اس طرح پیدا ہوئے کہ پہلے ایک ہوا اور اسکی پیدائش سے جو مہینہ سے کم میں دوسرا ہوا تو دونوں کو ایک ہی پیٹ سے کہا جائیگا پس نفاس اول بچہ سے شمار ہوگا اگرچہ دوسرے بچہ کی پیدائش تک چالیس دن کا وقفہ ہو اور بعض مشائخ نے کہا کہ اتنے وقفہ میں امام رحمہ کے نزدیک دوسرے بچہ سے نفاس ہوگا اور یہ نہیں صحیح ہے بلکہ صحیح وہی ہے جو امام مصنف رحمہ نے اختیار کیا کیونکہ انتہا سے مدت نفاس کی چالیس میں وہ گزر چکے تو پھر نفاس واجب نہوگا اور اگر دونوں بچوں میں (۴) روز ہوں تو دوسرے بچے کے بعد دس روز نفاس میں مع۔ اور یہی صحیح ہے۔ البھر۔ اور اگر میں بچہ ہوں کہ اول و دوم کے درمیان جو مہینہ سے کم ہیں اور دوسرے دیکھنے سے کم ہیں دیکھن اول دیکھنے کے درمیان جو مہینہ سے زیادہ ہیں تو صحیح یہ ہے کہ یہ یقیناً بھی ایک ہی پیٹ میں پھر فرزند اول سے نفاس شروع ہونا شیخین کا قول اور یہی مالک کا قول اور اصح روایت امام احمد سے اور یہی اصح وجہ امام شافعی رحمہ سے بنا ہے صحیح امام ابو حنیفہ وغزالی ہے۔ وقال محمد بن الولید الاخیر۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ اجتنب نفاس اربعین یوما۔ فست یہی قول داؤد کا اور ایک روایت شافعی و احمد سے ہے۔ و ہو قول زفر بن لانہا حامل بعد وضع الاول فلا یغیر نفاسا رکما انہا لا تحیض۔ اور یہی قول زفر رحمہ کا ہے کیونکہ اول بچہ بننے کے بعد وہ حاملہ ہو تو وہ نفاس والی نہوگی جیسے حیض نہیں ہوتی ہے۔ ولما انقضی العدة بالاخیر بالاجماع۔ اور اسی وجہ سے عورت کی عدت بالاجماع اخیر بچہ کے بننے سے پوری ہوتی ہے۔ فست یعنی حاملہ کی عدت بوضع حمل ہے اور اول بچہ کی وضع سے نہیں پوری ہوتی بلکہ بالاتفاق اخیر کی وضع سے پوری ہوتی ہے تو اسی سے نفاس بھی شروع ہوگا۔ ولما ان الحامل انما تحیض لانسد ادم الرحم علی ما ذکرنا وقد انفتح نحر جرج الاول تنفس بالدم فکان نفاساً۔ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ کو حیض صرف اسی وجہ سے نہیں آتا کہ رحم کا منہ بند ہو یا اور بیان پہلا بچہ نکلنے سے اسکا منہ کھل گیا اور اسے خون آگلا پس یہ ضرور نفاس ہوا۔ فست کیونکہ رحم کا خون تنفس کرنا ہی نفاس ہے۔ البھر کہ عدت نہیں پوری ہوتی ہے تو جواب یہ کہ ہاں۔ والعدۃ تعلقت بوضع حمل مضاف الیہا فیستادول الجمع۔ اور عدت کا تعلق ایسے حمل کی وضع سے جو عورت کی طرٹ مضات ہو پس وہ کل کو شامل ہے۔ فست یعنی آیت میں فرمایا۔ اولات الاحمال اجلسن ان یضعن حملن۔ حنون وایمان عورتیں انکی حد سے یہ کہ اپنا حمل وضع کریں۔ تو معلوم ہوا کہ انکا حمل جب وضع ہو تو عدت پوری ہو اور انکا حمل نقطہ پہلا بچہ نہیں بلکہ جو کچھ ان کے پیٹ میں ہو ایک یا دو یا زیادہ تو جب سب وضع کریں تو عدت پوری ہو سم۔ ایک عورت غزوہ رمضان میں جنی اور اسنے پورا رمضان روزہ رکھا پھر دوسرا بچہ بعد رمضان کے چھ مہینہ سے کم وقفہ میں جنی مگر دونوں میں جو مہینہ میں تو روزے نصف اول

کے اور ناز نعت اخیر کی تھا کر سے مع۔ حکم حیض یا نفاس کا ثبوت نہیں ہوتا مگر خون کے خروج و حضور سے اور یہی ہمارے اصحاب کا ظاہر مذہب اور اسی پر عامہ مشائخ اور اسی پر فتویٰ کے المجتہد۔ جب عورت نے خون دیکھا تو اول دیکھتے ہی ناز چھوڑ دے اور فقید کہ لکھا کہ ہم اسی کو کہتے ہیں یہی صحیح ہے انیسین و تاتار خانہ و امیر تھاکے علم

### باب الانجاس و تطہیر

یہ باب جس میں بیان انجاس و انکی تطہیر کا ہے۔ فقہ جب نجاست جگہ یعنی حدث وضو اور جنابت غسل تبیم و مسح حیض یا نفاس سے فراغت ہوئی تو حقیقی نجاست و اُسکی تطہیر کو شروع کیا۔ تاج الشریعہ نے فرمایا کہ انجاس جمع نجس بفتح نون و کسر جیم وہ چیز جسکو انجاست پہونچی ہو اور نجس بفتح جیم وہ چیز جو پلید ہو یعنی عین نجاست۔ اور بیان مراد یہ کہ نجاسات کی جگہ پاک کرنے کا بیان ہے جیسے بدن و کپڑا و مکان چنانچہ جب نجاسات دور کی گئیں تو ان چیزوں کی اصلی طہارت ثابت ہو گئی۔ اور نجاست ایک ایسے سنی میں کہ جب کسی محل میں پائے جاوے جو مسعود و غرض محل کی جناب میں تقرب و اسکی کمالی تعظیم سے مانع ہیں۔ مع۔ پھر حکام اس باب میں چند امور میں ہر ایک تودہ دلیل جو تطہیر کو واجب کرتی ہے۔ و دوم وہ چیز جسکے ذریعہ سے تطہیر ہو جاتی ہے۔ سوم نجاسات کے انواع۔ چارم پاک کرنے کی کیفیت۔ پنجم مقدار نجاست بر نفع سے جو نجس کر دیتی ہے۔ ششم جس محل کا نجاست سے پاک کرنا مستحب ہے۔ ہفتم تطہیر النجاست واجب من بدن المصلی و ثوبہ و المکان الذی یصلی فیہ۔ پاک کرنا نجاست کا واجب ہر مصلی کے بدن سے اور کپڑے سے اور اس مکان سے جس میں نماز پڑھتا ہے۔ فقہ واجب یعنی فرض ہر مع۔ اور مراد یہ کہ جس چیز جس مقدار کو شرع نے نجاست اعتبار کیا اور سات نہیں رکھا اسکا زائل کرنا فرض ہے۔ م۔ نجاست اگر غلیظ ہو تو ایک درم سے زائد کو دھونا فرض بنتی کہ اُس میں ناز باطل ہو ادا اگر قدر درم ہو تو واجب اور نماز اس میں ہو جاتی ہے اور قدر درم۔ یہ کم کا دھونا مستحب ہے اور اگر خفیف ہو تو بیک فاحش نہ مانع ناز نہیں ہے۔ البعضرات۔ اور مکان سے اُسی قدر جگہ مراد ہے جس میں وہ نماز ادا کرتا ہے۔ م۔ اور تطہیر نجاست کا فرض ہونا دو باتوں کے ساتھ مشروط ہے اول یہ کہ اُسکا زائل کرنا ممکن ہو اور دوم یہ کہ زائل کرنے میں نازی پر ایسی بات کا ارتکاب لازم نہ آتا ہو جو ایسی نجاست سے زیادہ مہیج ہو حتیٰ کہ اگر ایک شخص ایسی جگہ پر کہ بغیر بے پردہ تنگے ہونے کے اسکو نجاست زائل کرنا ممکن نہیں ہوتا تو وہ تنگہ نہ ہو بلکہ نجاست کے ساتھ ناز پڑے کیونکہ یہ برہنگی فسق ہے اور جو شخص دو بلادوں میں مبتلا ہو اُس پر واجب ہے کہ دونوں میں سے جو آسان ہو اُسکو اختیار کرے۔ اور اگر ایک آدمی کو نجاست لگی ہو اور اُسکو حدث بھی ہے پھر اُس نے صحت استدر پانی پایا کہ ایک طہارت کو کافی ہے تو اُس پر بھی واجب ہے کہ نجاست دھونے میں صحت کرے اُسکے بعد پھر تیمم کرے تاکہ اُسکو دونوں طہارتیں حاصل ہو جاوے پھر یہ جو کہنے لکھا کہ اُسکے بعد پھر تیمم کرے تو اس واسطے کہ یہ تیمم سب کے نزدیک صحیح ہو جاوے ورنہ ابو یوسف رحمہ کے نزدیک چلے سے تیمم بھی روا ہے۔ الفتح۔ اور اگر اُس نے وضو کر کے نجس کپڑے سے نماز پڑھی تو نماز ہو گئی و لیکن گنہگار ہوا۔ م۔ اور اگر کسی کو نجاست دھونے کی قدرت نہ ہو جسے سے نہیں ملتی کہ کپڑے میں جان نجاست لگی ہو وہ اُس پر مفتی ہے حالانکہ یہ معلوم کہ اس کپڑے میں نجاست نہیں ضرور لگی ہو تو کہا گیا کہ واجب ہے کہ اس کپڑے میں سے کوئی طہارت دھو دالے جب کوئی طہارت اسکی خواہ تھری سے یا بغیر کوری کے دھو دالے تو وہ پاک ہو گیا اور توجہ سے معلوم ہو گا کہ تھری کرنے کو کچھ دخل طہارت میں نہیں ہے بلکہ بعض کنارہ دھو دالے اصل بیان کپڑے کی طہارت ہے اور قیام نجاست میں شک ہو تو شک سے نجاست کا حکم نہ دیا جائیگا یوں ہی امام اسبیحانی رحمہ اللہ شرح جامع کبیر میں ذکر کیا ہے۔ اگر کپڑے کا کوئی کنارہ نجس ہو اُسکو سھول کیا اُسے بدن کوری کے اُسکا کوئی کنارہ دھو یا تو کپڑے کی طہارت کا حکم دیا جائیگا اور یہی مختار ہے الفقہاء۔ اور احتیاط یہ کہ سب کپڑا دھو دے۔ مجدد السرخسی۔ اور یہی تطہیر یہ میں بدون نظر قیام توجہ کا لانی الفتح۔ پھر اگر ایسے کپڑے سے کئی نازین پڑھیں پھر ظاہر ہو کہ اُسکے دوسرے کو نہ میں نجاست تھی تو جو نازین پڑھیں ہیں

انکا اعادہ کرنا واجب ہے۔ لیکن خیرہ میں ہر کہ مختار یہ کہ پہلے نازوں کا اعادہ نہیں کرے ناز پڑے رہا ہو اسکوئے سر سے  
 بے کافی اندر۔ لیکن یہ شکل ہر اس واسطے کہ اگر تین اس امر کا موا کہ یہ نہاست وہی ہر جو نامعلوم ہو کئی قسمی تو حکم مذکور خلاصہ  
 ظاہر ہو اور اگر اس نہاست کی نسبت یہ احتمال کہ معلوم نہیں کب تک گئی ہو تو صحیح حکم اسکا یہ کہ اگر پڑانی نہاست معلوم ہوئی ہر تو تین  
 دن رات کی ناز اور اگر چہ یہ تازہ ہر تو ایک رات دن کی ناز پڑے جیسا کہ تین کی نہاست میں حکم ہر اور وہاں مذکور ہوا بر خلاف  
 اسکے جبکہ نہاست سابقہ ظاہر ہوئی ہو تو اسوقت سے لیکر ایک جو نازین اس میں ہر صحت اعادہ کرے جیسا کہ خلاصہ میں ہر م لیکن خیرہ  
 میں ہر کہ اگر اپنے کپڑے میں نہاست مغلطہ نہ دردم سے ناز پائی اور یہ دریافت نہیں کہ کب لگی ہو تو بلا جملہ کسی ناز کا اعادہ نہ کرے  
 اور یہی صحت ہر محیطہ دالہ ہو ہر۔ پھر معتبر ظاہری بدن ہر حتی کہ اگر جس سر نہانگو میں لگایا ہو تو اسکا دھونا واجب نہیں اسراج دگر اسنے  
 ناز شروع کی اور اسکے دونوں قدموں کے نیچے قدم دم سے ناز نہاست ہر تو اسکی ناز فاسد ہر۔ ہون ہی اگر دونوں میں سے ایک  
 کے نیچے ہو تو بھی ہی حکم ہر اور یہی صحت ہر۔ اور اگر نہاست ہر کھڑا ہوا اور اسکے پیروں میں جو بن یا ٹپس میں تو اسکی ناز نہیں جائز ہر  
 اور اگر اسنے دونوں جوتیان بچائیں اور اگر ناز پڑے تو جائز ہر۔ اور اگر کپڑے نے تری نہاست چوس لی تو نہیں جائز ہر  
 اگر نہاست کپڑے میں ایک طرف ہو اور اسکی دوسری طرف پاک ناز پڑے تو جائز ہر خواہ ہلانے سے نہیں کو نہ ہوتا ہو یا نہ تھا  
 یہی صحیح ہر۔ یہی صحت ہر۔ بر خلاف اسکے اگر کوئی کپڑا اپنے ہوسے ہو اور اسنے جس کو نازین بر دالہ یا اور ناز پڑے گا  
 پس اگر اسکی حرکت سے پڑے ہوے کو نہ کو بھی حرکت ہوئی ہو تو نہیں جائز در نہ جائز ہر۔ اور اگر دوسرے کپڑے ہر ناز پڑے جیسا  
 استر مینی بچے کی نہ نہیں یا اندر نہیں ہر وہ ادھر کے ادھر سے پر ایسی جگہ کھڑا ہر جو جس کے محاذی ہر پس اگر سلا یا مانکا نہ تو بالافاق  
 جائز ہر یہی صحت ہر پنجیس محیطہ السرخسی۔ اور اگر جو را ہو تو امام محمد سے جواز دابو یوسف سے نہیں۔ صحت۔ م۔ اور قول محمد ادر  
 انقاضخان۔ اور اگر زندہ ہو اور ایک پنج نہیں ہو گیا اید لوٹ کر دوسرے پاک پنج ہر ناز پڑے تو امام محمد سے جواز دابو یوسف سے  
 عدم جواز ہر اور اگر چہ پاہ ہر ناز پڑے اور اسکے زین یا رکاب ہر نہاست مانہ ہر تو موسط میں ہر کہ ہمارے اکثر شائع کے نزدیک  
 ہر الفتح۔ اور یہی صحیح ہر محیطہ السرخسی۔ اور اگر کچھ یا کئی انہیں ایک پنج سے نہیں ہون دوسرے پاک پنج ہر کھڑا ہوا اگر جمعی فرشتوں  
 ہون نور و اہر اور اگر فرشتوں ہون تو امام محمد سے جواز دابو یوسف سے عدم جواز ہر۔ لیکن تاضخان میں مطلقاً جواز  
 اور اگر پاک جگہ ناز پڑے اور اسی پر سجدہ کیا لیکن سجدہ کرنے میں اسکے کپڑے میں سے جس جگہ ہر پڑا ہر تو جائز ہر محیطہ۔ اور اگر  
 پاک جگہ شروع کی پھر جس جگہ تحول کیا بعد وہاں سے پاک جگہ تحول کیا تو جائز مگر جبکہ اتنی دیر نہ گزرتی کہ جس میں کتر کن  
 ہو جادے۔ تاضخان۔ اور اگر جس جگہ سجدہ کیا پھر پاک جگہ اعادہ کیا تو جائز ہر۔ اور اگر نہاست مانہ مقام سجدہ میں  
 اصح یہ کہ بالاتفاق نہیں جائز ہر۔ م۔ دونوں ہاتھوں دونوں گھٹنوں کے نیچے نہاست کا اعتبار اسوقت نہیں ہر کہ نازی ہاں  
 دونوں کو زمین پر نہ رکھے بنا بر آکر رکھنا واجب نہیں لیکن جب اسنے ہاتھوں یا گھٹنوں کو رکھا تو انکی جگہ پاک ہونا شرط ہر۔ م۔  
 فقہ ابو ایسیٹ رحمہ صفت نے اختیار کیا کہ سجدہ میں دونوں ہاتھ دگھٹنے رکھنا واجب ہیں مگر ہمارے مشائخ کا فتویٰ یہ کہ نہیں  
 اگر دونوں گھٹنوں کی جگہ جس ہو تو جائز ہر اور فقہ ابو ایسیٹ رحمہ روایت سے انکار کرتے تھے اور میں میں اسی کو صحیح  
 اسراج۔ اور اگر ناک رکھنے کی جگہ جس ہو اور پیشانی رکھنے کی جگہ پاک ہو تو بلا خلاف ناز جائز ہر اسی طرح اگر ناک کی جگہ پاک  
 اور پیشانی کی جس ہو اور اسنے ناک ہی پر سجدہ کیا تو بلا خلاف جائز ہر اور اگر دونوں کی جگہ جس ہو تو زندہ ویسی رحمہ نے ذکر کیا  
 امام رحمہ کے نزدیک ناک پر سجدہ کرے اور ناز جائز اگر پیشانی میں غلہ نہ ہو اور صاحبین کے نزدیک بدن غلہ کے نہیں جگہ  
 ہر محیطہ۔ اور اگر ناک و پیشانی دونوں پر سجدہ کیا تو اصح قول ہر نہیں جائز ہر محیطہ السرخسی۔ اگر نازین اپنے کپڑے پر غلہ  
 سے کم نہاست پائے اور وقت میں گنجائش ہر تو افضل یہ کہ دھو کر ناز کا استقبال کرے اور اگر جماعت یہاں جاتی ہو مگر وہاں

پادشاہ تو بھی یہی حکم دے اور اگر خوف ہو کہ جماعت دبا دیگا یا دقت نکل جائیگا تو ناد پوری کرے اندھیرہ۔ اور اگر وہ مسجد میں پونچھا اور لوگ نماز میں ہیں اور خوف ہو کہ جب تک دھوئے میں مشغول ہوگا جماعت جانی رنگی تو مجھے پسند یہ کہ جماعت میں داخل ہو جاوے۔  
 اٹھو۔ اگر وہ تہ کپڑے میں ایک کی نجاست دوسرے پر سبھوٹے اور قدر درم سے نائند ہو تو قبول محد جائز نہیں اور یہی موطا پر قاضی خان  
 اگر ایک درم دونوں طرف سے نجس ہو تو مختار یہ کہ مانع جو از نماز نہیں ہو انصاف۔ یہی صحیح ہو انصاف خان۔ اگر ہر قدم کے نیچے درم سے  
 کم نجاست مگر جمع کرنے میں درم سے نائند ہو جائز نہیں ہو قاضی خان۔ یہی مختار ہو انصاف۔ ہون ہی نجاست موضع ہو و موضع قدم  
 کو جمع کیا جائیگا انصاف۔ اور اگر کپڑوں میں درم سے کم اور دونوں قدموں کے نیچے درم سے کم ہو لیکن سب مجھوہ درم سے نائند ہوگا  
 تو جمع نہ کیا جائیگا۔ انصاف۔ اگر نجس جگہ نماز شروع کی بھر پاک جگہ قتل ہو گیا تو نماز شروع نہوگی۔ انصاف۔ اگر بھونے پر نماز پڑھے  
 اور اسکا ایک کونہ نجس ہو اگر اس کے قدموں اور سجدے کی جگہ نجس ہو تو نماز جائز ہو نہ وہ بھوننا بڑا ہو یا چھوٹا کہ ایک طرف کی جنبش  
 سے دوسری طرف جنبش ہو۔ یہی مختار ہو انصاف۔ اور یہی پڑھے و جانی کا حکم ہو السراج۔ کتاب حجت میں ہے کہ بھونے میں اگر نجاست  
 پونچھے اور نہیں معلوم کہ کمان پر ہو تو روا ہے کہ تحری کر کے ایسی جگہ نماز پڑھے جہاں اسکا دل مطمئن ہو کہ یہ جگہ پاک ہو تمار خانہ۔  
 اگر تر نجاست پر کپڑا ڈال کر نماز پڑھے اگر اس کپڑے کے عرض میں دو کپڑے بن سکتے ہوں تو امام محمد کے نزدیک جائز درہ نہیں  
 اور اگر خشک نجاست ہو تو روا ہے جگہ کپڑا ڈھانکنے کے لائق ہو۔ انصاف۔ اور اگر ایک کپڑے کو دو برابر یا اور اوپر کا رخ پاک ہو  
 نیچے ناپاک ہو تو اس پر نماز جائز ہو البتہ السراج۔ اگر چٹکی کے پاٹ پر یا کوارے یا گاڑے بھونے پر نماز پڑھی اور باطنی رخ نجس  
 ہو تو امام محمد رحمہ کے نزدیک جائز ہو اور اسی پر ابو بکر اسکاٹ فتویٰ دیتے اور یہی مشہر ترمذی ہے۔ کمانی شرح المیۃ لا یسوا لحاج۔ اور  
 یہی حکم تندرہ کا ہے۔ بھٹ اور یہی لکڑی کا جگہ اسکی موٹائی استعمل ہو کہ در بیان سے چیری جاوے۔ انصاف۔ اگر نجس زمین کی مٹی اور برے  
 چھیل ڈالے اگر نیچے مٹی برسو گھنے سے ہو معلوم ہوں ہو تو نہیں جائز ہو اور اگر نہ معلوم ہو یا بھت چھیل جو تو جائز ہو تمار خانہ۔ اگر  
 بھونے پر نجاست ہو اس پر مٹی بھانے تو نہیں جائز ہو السراج۔ میں کہتا ہوں کہ یہ طیل مٹی ہو در نہ ایک تہ مٹی کی بھانے میں انظر  
 ہوا ہے۔ م۔ اگر موضع نجاست پر اپنی آستین یا دامن بھیا کر اس پر سجدہ کیا تو نہیں روا ہے تمار خانہ۔ ہاں تک تو ان مسائل کا  
 مذکرہ اس مقام پر لائق ہو اور بانی شرط نماز میں مذکور ہونگے۔ حاصل یہ کہ نجاست کا نائل کرنا مصلیٰ کے بدن و کپڑے و جانے قلم  
 سے فرض ہے۔ قولہ تعالیٰ وثیابک نظرو۔ بدیل قول اسر تعالیٰ وثیابک نظرو۔ یعنی اپنے کپڑوں کو پاک کر۔ یہ حکم واسطے  
 وجوب کے ہے۔ وقال علیہ السلام جتہ تم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء ولا یضرک اثرہ۔ بدیل قول حضرت صلی اسر علیہ وسلم  
 کہ اسکو چھیل بھرناخن سے کھج بھرا اسکو پانی سے دھو ڈال اور تجھے اسکا دھج کچھ مفر نہیں۔ فت حضرت اسادت الی بکر  
 رضی اسر عنہما سے روایت ہے کہ ایک عورت نے اگر حضرت صلی اسر علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہم میں سے ایک کو خون جھنک جائے اور  
 وہ ہم اسکو کیا کرے فرمایا کہ تھو تم تفرضہ بالماء ثم تفرغہ ثم تملی فیہ۔ رواہ ابھاری و سلم و دار بعد یعنی اسکو تھو کرے بھرا اسکو پانی سے  
 قرض کرے بھرا اسکو نفع کرے بھرا اس میں نماز پڑھے۔ مت یہ کہ کڑی وغیرہ کسی چیز سے کھج ٹالے اور قرض یہ کہ ناخن سے کھج چھی  
 وانی ڈالتی جاوے۔ اور خطاب رح نے کہا کہ قرض اصل میں یہ کہ چٹکی سے خوب مل کر دھو دے اور نفع یہ کہ پانی جھر کے اور کبھی  
 پانی بہا کر دھونے کے سنی میں ہونا ہے۔ ظاہر ابھی مراد ہے۔ نفع۔ حاصل یہ کہ پتلے کسی چیز سے کھج کر چھیل ڈالے بھرناخن سے  
 پانی ڈال کر دھو دے بھر خال پانی سے پاک کر دے۔ م۔ اس روایت میں ثم اغسلیہ بالماء۔ مذکور نہیں ہے بلکہ حدیث تم قص  
 بعت محسن میں البتہ آیا کہ حلیہ طلع و اغسلیہ بار و سدر۔ یعنی طلع سے اسکو کھج ڈال اور پانی دسدر سے اسکو دھو ڈال اور  
 حدیث میں روایت ہے کہ خون نجس ہو اور اسی پر مسلمانوں کا اجل ہے اور یہ بھی روایت ہے کہ پاک کرنے میں کوئی حد و شرط نہیں  
 بلکہ ستر اگر نامراد ہو اور وہ استدل یہ کہ حدیث میں بھی بھینہ امیر پاک کرنے کا حکم دیا تو یہ واجب ہوا۔ نفع۔ واذا وجب

Marfat.com



نجاست دور کیا دے تو بعد دھونے کے اس کپڑے کا حکم وہ ہو گا جو ماکول اللحم کے پیشاب سے نجس کا حکم ہو حتیٰ کہ اگر جو تھالی کپڑا  
 ایک نہ ہو بچے تو جواز نماز کا مانع نہیں ہے۔ تاج الشریعہ۔ اور صحیح یہ کہ وہ نظیر نہیں کرنا جیسا کہ سرخی نے ذکر کیا ہے۔ اور یہی بقول  
 ہے۔ مع۔ لکھ اصح قول تاج الشریعہ ہے۔ م۔ آب مستعمل سے نظیر نجاست خفیہ جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے الزامی مع ف۔ اور مانند  
 اسکے بھلون مانند سب وغیرہ کا پھوڑا ہوا اور درختوں کا پانی وغیرہ و دھو کر ہی رت و زرد و صابون و باقلہ کا پانی اور ہانی  
 جس سے کوئی پاک چیز ملے اس پر غائب ہو گئی تو وہ بھی مانع کے حکم میں ہے۔ ذکرہ الطحاوی۔ حتیٰ کہ تھوک بھی پاک کرنے والا ہے چنانچہ  
 اگر بچہ نے مان کی جھالی پر تو کر دی بھر دودھ پیا حتیٰ کہ نماز کا اثر زائل ہو گیا تو پاک ہو گیا اسی طرح اگر کسی کی انگلی میں نجاست  
 شراب بھر گئی اور شراب بخوارنے اُسکو چوس لیا حتیٰ کہ اثر جانا رہا تو پاک ہو گئی۔ اگر شراب بخوارنے شراب پی اور بار بار منہ میں  
 تھوک بھر کر نکل گیا تو منہ پاک ہو گیا حتیٰ کہ نماز پڑھے تو صحیح ہے و بقول محمد رحمہ نہیں صحیح ہے کیونکہ پانی نہیں ہے۔ مع۔ ہاں بھلا جاتا  
 ہو کہ سوائے پانی کے دیگر پاک چیزیں مزیل بھی پاک کرنے والی ہیں اور یہی صحیح ہے اور شیخین رحمہ کے پاس بھی دلیل منقول ہے اور  
 حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ ہم لوگوں کے پاس کسی کے سوائے ایک کپڑے کے نہ تھا کہ اسی میں اُسکو حیض آتا تھا پھر  
 جب اُسکو حیض کا خون کچھ لگ گیا تو اپنا تھوک لگا کر اُسکو ناخن سے چھیل دیتی تھی رواہ ابن خاری۔ اور ایک روایت میں ہے  
 کہ اُسکو تھوک سے نر کر کے اُسکو ناخن سے کھچ دیتی تھی۔ رواہ ابو داؤد۔ پھر اگر تھوک سے پاک نہ ہوتا تو نجاست کی زیادتی  
 ہو جاتی۔ پھر کپ پانی داسکے مانند اُلعات مزید بدن و کپڑے سب کو پاک کرتے ہیں یا بدن کو نہیں تو اس میں اختلاف ہے۔ و جواب  
 الکتاب لا یفرق بین الثوب والبدن۔ اور کتاب میں جو حکم مذکور ہے وہ کپڑے و بدن میں تفریق نہیں کرتا۔ فسے کیونکہ  
 جواز کو عام رکھا کچھ بدن کا استثناء نہیں کیا ہے تو ظاہر ہوا کہ پانی و اُلعات مذکور سے بدن و کپڑے سب کا پاک کرنا جائز ہے۔ و منہ  
 قول ابی حنیفہ و احمدی الروایتین عن ابی یوسف۔ اور یہی قول امام ابو حنیفہ کا اور دور روایتوں میں سے ایک روایت  
 ابو یوسف سے بھی ہے۔ فس۔ اور اسی قول پر طفل کے جوٹے سے جھالی پاک ہونا اور جوٹے سے انگلی پاک ہونا وغیرہ مسائل  
 منفع ہیں۔ وعنہ انه فرق بینما ظلم یجوز فی البدن بغیر الماء۔ اور ابو یوسف سے روایت دوم یہ کہ آنھوں نے بدن کپڑے  
 میں فرق کیا پس بدن کے پاک کرنے میں سوائے پانی کے دوسری چیز سے جو زیر نہیں کیا ہے۔ فس۔ پھر موزہ میں آدمی کا پچانہ  
 وغیرہ لگ جانے کا مسئلہ ذکر فرمایا۔ مسئلہ۔ و اذا صاب الخف۔ اور جب لگ گئی موزہ کو۔ فس۔ جو بالکل چمڑے کا ہے یا مانند  
 اسکے جو نہ وغیرہ کو۔ نجاستہ لما جرم۔ ایسی نجاست غلیظہ یا خفیہ جس کا جرم ہے۔ فس۔ یعنی خشکی پر اس کا جسد نظر آتا ہے خواہ  
 میں نجاست کا ہو یا مٹی وغیرہ ڈال کر اُسکو جرم دار کر دیا ہو علی الصبح۔ کالروث۔ جیسے ہر طرح کے گوہر۔ والعذرة۔ اور  
 آدمی کا پچانہ۔ والدم والمٹی۔ اور خون سفوح و مٹی و نجاست۔ پھر یہ نجاست لگ کر خشک ہو گئی۔ فدلکہ بالارض جائز  
 پس اُسکو زمین سے قریب دیا تو جائز ہے۔ فس۔ اور پانی سے دھویا تو بالاتفاق جائز ہے اور یہ طریقہ فکر بدن پانی و مانع کے پاک  
 کرنے کا ہے۔ و نہ استحسان۔ اور یہ حکم بدلیل استحسان ہے۔ وقال محمد لایجوز و هو القیاس الا فی المٹی خاصۃ لان  
 التداخل فی الخف لایزید البخاف والدلک بخلاف المٹی علی مانند کرہ۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ نہیں جائز ہے  
 اور یہی قیاس ہے مگر سوائے مٹی کے بالخصوص کیونکہ موزہ کے اندر جرم میں جو پیوست ہو جاتا ہے اُسکو خشکی و نمازائل نہیں کرتا  
 برخلاف مٹی کے بنا بریکے کہ جو آبدہ ہم ذکر کریں گے۔ فس۔ اور محیط میں ہے کہ امام محمد رحمہ نے اس قول سے رجوع کر لیا ہے  
 ع۔ ولما قولہ علیہ السلام فان کان بہا اذی فلیس بہا بالارض فان الارض لہا طور۔ اور شیخین کی دلیل حدیث  
 حضرت علی علیہ السلام کا یہ جملہ ہے کہ پھر اگر دونوں موزوں میں نجاست ہو تو انکو زمین سے مل دے کہ زمین انکے واسطے طہارت  
 کرنے والی ہے۔ فس۔ ابو ہریرہ نے حضرت علی علیہ السلام سے روایت کی کہ اذا ولی احدکم الاذی خفیہ فلیطہا فان



جب تم میں سے کوئی اپنے موزوں سے نجاست روئد جاوے تو ان دونوں کے پاک کرنا واجب ہے۔ روایہ ابو داؤد و ابن ماجہ  
 فی صحیحہ و قال صحیح علی شرط مسلم۔ اور نووی رحمہ نے خلاصہ میں کہا کہ اسناد ابو داؤد صحیح ہے۔ مع۔ ابو داؤد نے ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ  
 سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں جب کوئی مسجد کو آوے تو دیکھے کہ اگر اسکی جوتی میں بیدھی یا گندگی ہو تو  
 اسکو رگڑ دے اور انہیں ناز کرے۔ فت۔ یعنی اپنے ہوسے چنانچہ اسی قصہ میں یہ حدیث ہے اور ابن خزیمہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے  
 روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی اپنی جوتیوں یا موزوں سے نجاست کو روئد جاوے تو ان دونوں  
 کو پاک کرنے والی شئی ہے۔ واضح ہو کہ ان دونوں حدیثوں میں کوئی فرق درمیان تر خشک کے اور درمیان گارجی و تہی کے  
 نہیں ہے بلکہ علی الاطلاق ہر نجاست کو شال ہے پس ابو یوسف رحمہ نے اس حدیث کے اطلاق پر عمل کیا سوائے رقیق نجاست  
 کے اور امام رحمہ نے اسکو جرم خشکی کے ساتھ مقید کیا۔ ہاں یہ عام فریج کی گئی کہ جرم خواہ نفس نجاست کا ہو یا دوسری چیز کا مثلاً  
 موزہ پر شراب بھر گئی اور ربک یا خاک میں چلا کہ نام خاک لگ کر جرم ہو گیا اور اسکو زمین سے رگڑا کہ سب ربک یا خاک لگ گئی  
 تو پاک ہو گیا۔ ولان الجملہ لصلابہ لا یتداخلہ اجزاء النجاستہ الا قلیل ثم یجذبہ بالجرم اذا جفت فاذا زال زال  
 اقام بہ۔ اور اس وجہ سے کہ کھال میں بوجہ سختی کے اجزاء نجاست نہیں سماتل کرے پھر یہ کہ بھی جب وہ خشک ہو تو اس کا  
 جرم خود انکو جذب کر لیتا ہے پھر جب وہ جرم زائل ہو تو جو اجزاء اس کے ساتھ قائم تھے وہ بھی زائل ہو گئے۔ و فی الرطب لا یجوز حتی  
 یفسد۔ اور تر نجاست میں نہیں جائز ہے یہاں تک کہ اسکو دھو دے۔ فت۔ یہی ظاہر اردو ایہ ہے قاضیان۔ لان المسح بالارض  
 بکثرہ ولا یطہرہ۔ کیونکہ تر نجاست کو مسح کرنا زیادہ پھیلا دیتا اور پاک نہیں کرے گا۔ فت۔ کیونکہ ہم بالیقین جانتے ہیں کہ جوتی و موزہ  
 نے جب پیشاب یا شراب جو اس میں تو مسح سے نائل نہ ہو گئی حتیٰ کہ اگر ربک یا مٹی سے شراب یا پیشاب پر جرم لگا دیا پھر خشک ہوا  
 تو وہ رگڑ سے پاک ہو جائیگا جیسا کہ شمس الائمہ نے کہا اور یہی صحیح ہے اور ابو یوسف رحمہ نے خشک ہونا شرط نہیں کیا۔ مع۔ و من ابی  
 یوسف انه اذا مسح بالارض حتی لم یبق اثر النجاستہ یطہر لعموم البلوی و اطلاق ما یرد می۔ اور امام ابو یوسف رحمہ  
 سے مروی ہے کہ تر نجاست کی صورت میں بھی جب موزہ کو زمین سے رگڑا حتیٰ کہ نجاست کا اثر نہیں رہا تو وہ پاک ہو گیا بوجہ عموم بلوی  
 و بوجہ اطلاق حدیث کے۔ فت۔ یعنی حدیث میں بقدر خشک و تر کی نہیں۔ و علیہ مشائخنا۔ اور ہمارے مشائخ اسی قول پر ہیں۔  
 فت۔ اور اسی پر فتویٰ ہے قاضیان و مفتی الابحر اور یہی مختار ہے۔ فت۔ حاصل مسئلہ یہ کہ اگر موزہ کو نجاست لگی پس اگر جرم دار ہو یا  
 جرم دار ہو گئی ہے تو خواہ خشک ہو یا تر موزہ میں پر رگڑنے سے پاک ہو جائیگی اور اگر نجاست جرم دار ہو جیسے پیشاب وغیرہ تو بیان  
 فرمایا۔ فان اصحابہ بول فیہ لم یجز حتی یفسد۔ پھر اگر موزہ کو پیشاب لگ گیا پھر خشک ہو گیا تو جائز نہیں یہاں تک کہ اسکو  
 دھو دے۔ و کذا کل ما لا جرم لہ کاغذ۔ اور یہی حکم ہر ایسی چیز کا ہے جسکا جرم نہ ہو مانند شراب وغیرہ کے۔ فت۔ اور فرق یہ کہ  
 جو چیز خشک ہونے کے بعد موزہ کے اوپر نظر آوے جیسے کوہ گردن وغیرہ تو جرم دار ہے اور جو بعد خشکی کے نظر آوے تو وہ  
 بے جرم ہے۔ مع۔ لان الاجزاء مشرب فیہ ولا جاذب بحدہا۔ وجہ یہ ہے کہ اجزاء نجاست اس میں بی جلتے یعنی جو سبے جاتے  
 ہیں اور کوئی چیز جذب کرنے والی نہیں جو ان اجزاء کو اندر سے جذب کرے۔ فت۔ بخلاف جرم دار نجاست کے کہ جب اسکا  
 جرم خشکی پر آتا گیا تو وہ اندر سے اجزاء کو جو ستاد خشک ہوتا گیا۔ و قبل ما یتصل بہ من الرطل جرم لہ۔ اور کیا گیا کہ جو کچھ لگا  
 وغیرہ اس کے ساتھ لگ گئی وہی اسکا جرم ہے۔ فت۔ یہی صحیح ہے۔ تبیین اور اسی پر بوجہ ضرورت کے فتویٰ ہے۔ معراج الدرب۔  
 اور فرق یہ ہے کہ حدیث جیسے خشک و تر کو عام پر دیے ہیں رقیق کو بھی کیفیت کی طرح عام ہے اور شرح مے مطلقاً مسح کو اس کے واسطے  
 ظاہر کرنے والا اعتبار کیا ہے اور یہ جو کہا گیا کہ جرم کیفیت اندر دنی رطوبات کو جذب کر لیتا ہے تو یہ تعیل عنابہ وغیرہ میں ہے اسکو  
 قطع القدر میں رد کر دیا علاوہ برین اگر موزہ پچانہ میں لتھریگا اور خشک ہونے سے پہلے جرم گوہ کا خود رگڑا تو لازم آتا ہے کہ

مسح سے پاک ہو حالانکہ خفاف مذکور ہے۔ (فروع) اصل مسئلہ میں مترجم نے قید لگا دی تھی کہ پورا موزہ چترے کا ہو اس جہت سے کہ نہایت  
 میں ہے کہ ایک موزہ کا اندرونی استرسان کا کپڑے کا ہر ایک شگافوں سے نجس پانی داخل ہوا تو موزے کو ہاتھ سے مل کر دھویا اور  
 تین بار پانی ڈال کر بھر کر بہایا مگر کپڑے کو چھوڑ نہیں سکا تو موزہ پاک ہو گیا۔ المیہ۔ نوازل میں ہے کہ مختار بہ کہ ہر بار چھوڑ دے یہاں تک  
 کہ نقاط منقطع ہو جاوے۔ تاہم خانہ۔ جس موزے کے چترے پر سوتی قدرے کا جال دیکر خوشما بناتے ہیں اس حیثیت سے کہ اوپر سے  
 کام سوتی ہو جانا ہر اگر نجاست اسکے نیچے ہو نیچے تو وہ تین بار دھویا جاوے اور ہر بار چھوڑا جاوے اور بعض نے کہا کہ ایک بار دھو کر  
 چھوڑ دیا جاوے یہاں تک کہ ٹپکنا متوقف ہو جاوے پھر دوبارہ اسی طرح پھر سہ بارہ اسی طرح دھویا جاوے اور یہی صحیح ہے اور اول  
 میں زیادہ احتیاط ہر اخصاص۔ موزہ کو منی لگ گئی اگر خشک ہو تو اس میں فرک جائز ہے یعنی لکڑی جھاڑ دینا۔ الکافی۔ جیسے موزہ پاک  
 ہو جانا ہر اسی طرح اگر پستین میں اسی نجاست لگ گئی جو جردار ہے اور خشک ہوئی تو لڑانے سے پاک ہو جائیگی۔ المضارع  
 والثوب لا یجری فیہ الا الغسل وان یس۔ اور کپڑے کے حق میں کچھ نہیں جائز ہے سوائے دھونے کے اگرچہ نجاست  
 خشک ہو گئی ہو۔ فق۔ لیکن یہ سوائے منی کے ہے کیونکہ منی کا مسئلہ آگے آتا ہے۔ لان الثوب لیس فیہ تیداخلہ کثیر من اجزاء  
 النجاست فلا یجری جہا الا الغسل۔ کیونکہ کپڑے میں اسکی ٹھوس ہونے کی وجہ سے بہت سے اجزاء نجاست داخل ہو جاتے ہیں  
 تو انکو سوائے دھونے کے کوئی چیز نہیں نکالتی ہے۔ فق۔ اہل اہل انصاف میں جنہیں دھونا مذکور ہے۔ م۔ اگر کپڑے کو زبان  
 یا خشک چائے نجاست کا اثر جانا رہا تو وہ پاک ہو گیا المیہ۔ والمنی نجس یجب غسلہ رطباً۔ اور منی نجس ہے جب نہ ہو تو  
 آسکا دھونا واجب ہے۔ فق۔ جیسے دیگر نجاست دھونے جاتے ہیں۔ فاذا جفت علی الثوب اجزاء فیہ الفرق۔ بجز  
 منی کپڑے پر خشک ہو جاوے تو اس میں فرک کافی ہے۔ فق۔ یعنی لکڑی جھاڑ دی جاوے یہ استرسان ہر الغنا۔ بشرطیکہ ذکا سر پاک  
 ہو جائے طور کہ پانی سے استنجا کیا ہو۔ ت۔ در نہ جب پیشاب سے نجس ہو تو نہیں۔ محیط السرخسی۔ اور صحیح یہ کہ مرد عورت کی منی  
 میں کچھ فرق نہیں ہے اور فرک کے بعد اگر باقی رہنا کچھ مضر نہیں جیسے دھونے کے بعد مضر نہیں ہونا۔ الزاہدی وع۔ اور اگر دم مضر  
 یعنی جیکلا مزخ خون ہو تو موسط بکرج میں ہے کہ جب خشک ہو جاوے تو منی کی طبع یہ بھی فرک سے پاک ہو جائیگا۔ ع۔ اور  
 یہی اظہر ہے۔ م۔ لیکن مشہور یہ کہ بغیر دھونے پاک ہو گا اور یہی احوط ہے اور اگر منی استرک بھوت گئی ہو بھی فرک کافی ہے یہی  
 صحیح ہے ابو ہریرہ و انہیں۔ لقولہ علیہ السلام لعائشہ رحمہا علیہ ان کان رطباً وافر کیہ ان کان یا بسا۔ بدیل  
 اسکے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رحمہا کو رطب ہونے کی صورت میں دھونے کا اور خشک ہونے کی صورت میں  
 فرک کرنے کا حکم دیا۔ فق۔ مترجم کتابہ کہ جو میں نے ترجمہ کیا اس سے معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بایں الفاظ  
 نہیں فرمایا بلکہ مراد امام مصنف رحمہ کی یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں ہر ایک کے واسطے حکم دیا ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے لکھا کہ صحیح  
 ابو عوادہ میں ام المومنین عائشہ رحمہ کی حدیث ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی فرک کر لی اگر وہ  
 خشک ہوئی اور مسح کر لی یا دھوئی جب تر ہوئی تھی۔ مسح کرنے دھونے میں جمید ہی مادی کو خشک ہے کہ کون لفظ فرمایا  
 اور دارقطنی نے صرف دھونا بدون خشک کے روایت کیا۔ یہ تو ام المومنین کا فعل ہے رہا یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے حکم کیا جیسا کہ مصنف رحمہ کا بیان ہے تو یہ بھی روایت آئی ہو لیکن اول حدیث میں یہ ظاہر ہے کہ جو کچھ حضرت ام المومنین کیا کرتی  
 تھیں وہ انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دانست میں ہوتا تھا اور آپ اسکو برقرار رکھتے اور صحیح مسلم میں ام المومنین کی حدیث  
 ہے کہ آپ منی کو دھونے پر اسی کپڑے میں نماز کو باہر جاتے دھونے کا نشان دیکھتی تھی۔ اس حدیث میں اگر  
 خود آپ کے دھونے کے معنی یہے جادین تو ظاہر ہے کہ منی نجس تھی اسکو دھویا اور اگر آپ کے حکم سے کپڑا دھویا گیا تو بھی ظاہر  
 ہے۔ مع۔ اور صحیح مسلم میں حدیث ام المومنین ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی فرک کر لی پس اسی کپڑے

این نماز پڑھتے درواہ ابوداؤد۔ ایضاً۔ اور دوسری صحیح روایت ہے کہ میں نے اپنے آپ کو دیکھا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے  
 کپڑے سے خشک منی کو اپنے ناخن سے کھرج دینی تھی اور اس میں آثار بہت وارد ہیں چنانچہ ابن ابی شیبہ نے حضرت عمرؓ سے  
 اور طحاوی وغیرہ واحد نے حضرت عمرؓ عائشہؓ ابوبکرؓ و جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہم و جماعت تابعین سے روایات کیں پس  
 دیکھو کہ ان صحابہؓ نے وان تابعین نے منی کو دھویا اور اسکے دھونے کا حکم دیا حتیٰ کہ ابوبکرؓ نے جب چہ نہ معلوم ہو تو کل کپڑے  
 کے دھونے کا حکم کیا پس منی نجس ہے جیسا کہ امام مصنف وغیرہ نے تفصیل کی۔ مع۔ وقال الشافعی المنی طاهر۔ اور شافعی  
 نے کہا کہ منی پاک ہے۔ فت۔ نووی نے کہا کہ شافعیہ کے اختلاف میں صحیح یہ کہ منی عورت و مرد کی پاک ہے اور منی رحم نے بھی  
 ہی احادیث جنہیں نرک مذکور ہے انکا استدلال بیان کیا۔ انا نجلہ نوی استدلال حدیث ام المومنین عائشہؓ رحمہ کہ میں رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی نرک کرتی اس حالت میں کہ آپ نماز میں ہوتے تھے۔ رواہ ابوبکر بن خزیمہ فی صحیحہ بیہقی نے  
 کہا کہ اگر نجس ہوتی تو اسکے ساتھ نازر دانتوتی۔ جواب دیا کہ ام المومنین نے خود منی کے حق میں فرمایا کہ جب کپڑے کو لگ جادے  
 اگر تو اسکو دیکھے تو دھو ڈال اور اگر نہ دیکھے تو اسکو نفع کر۔ رواہ الطحاوی داسکی اسناد صحیح ہے۔ اگر کما جادے نہ نفع تو یہ کہ بانی  
 جحرک دیا جادے اور اگر نجس ہوئی تو کل کپڑے دھونے کا حکم ہوتا۔ جواب دیا کہ نفع یعنی دھونے کے آثار اور احادیث صحیحہ میں  
 وارد ہے۔ مع۔ اور دوسری دلیل شافعی کی حدیث ابن عباسؓ رحمہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منی کو پوچھا گیا جو کپڑے کو لگ جادے  
 تو فرمایا کہ وہ بمنزلہ ریشہ و تھوک کے ہے اور کہا کہ یہی کافی ہے کہ اسکو کسی چیتھرے یا ازخوگاس سے پوچھے۔ بیہقی نے کہا کہ صحیح یہ ہے  
 کہ یہ حدیث ابن عباسؓ رحمہ پر موقوف ہے اور مرفوع ثابت نہیں ہے یعنی ابن عباسؓ نے خود یہ فتویٰ دیا ہے۔ ولیکن ابن ابی حزمی نے تحقیق میں  
 کہا کہ اسحق اندق نے اسکو ابن عباسؓ سے مرفوع روایت کیا اور یہ راوی ثقہ ہے جس سے مجہمین میں روایت ہے تو اسکی زیادتی مقبول  
 ہے۔ الفت۔ جواب یہ کہ سوال ابن عباسؓ سے ہوا اور جواب دیا اور اسحق اندق نے سوال حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور جواب  
 ذکر کیا اور یہ زیادتی نہیں بلکہ تفسیر ہے لہذا بیہقی رحمہ نے باوجود کمال عنایت کے یہی کہا کہ صحیح و ثقہ ہے پس ابن ابی حزمی پر انتفات نہوگا  
 م۔ دوسری دلیل عقلی یہ پیش کی کہ منی انسان کی پیدائش کا پسیدہ ہے تو اصل انسانی نجس نہوگی جواب یہ کہ منوع ہے کیونکہ انسانی پیدائش  
 منی کی خون ہو کر مضغہ وغیرہ اطوار کے بعد ہوتی ہے اور یہ نہیں دیکھتے کہ تحکا خون کا نجس ہے حالانکہ منی سے پیدا ہے۔ اور حدیث اگر  
 مرفوع صحیح مان لیا دے تو معارضہ جاری روایت کے ہوگی اور اسوقت ہماری روایت مزج ہوگی کیونکہ وہ نجس ثابت کرتی ہے  
 الفت۔ لہذا امام مصنف رحمہ نے کہا کہ۔ والحق علیہ ماروینا ہ۔ اور حجت امام شافعی پر وہ ہے جو ہم نے اوپر روایت کی۔ وقال  
 علیہ السلام انما یغسل الثوب من خمس وذكر منها المنی۔ اور دیگر حجت حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے تو پانچ چیزوں  
 سے دھویا جاتا ہے انا نجلہ منی کو ذکر فرمایا۔ فت۔ اس حدیث کو دارقطنی رحمہ نے عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ میں ایک  
 کنوین پر بارکیہ برتھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میری طرف تشریف لائے اور فرمایا کہ اے عمار تو کیا کرتا ہے میں نے عرض کیا کہ یا  
 رسول اللہ میرے مان باپا آپ پر نداموں میرے کپڑے میں نجاست لگ گئی اسکو دھونا ہوں تو فرمایا کہ اے عمار کپڑا تو بلی حیران  
 سے دھویا جانا ہو گوہ سے ویشاب سے وقر سے وخن سے وخی سے۔ اے عمار تیرا ریشہ و تیری آنکھوں کے آنسو اور جری ریکہ  
 کا بانی یہ توبہ برابر میں سدا رفتنی نے کہا کہ اسکا راوی ثابت بن حماد ضعیف ہے اور ہی اسکو روایت کرتا ہے۔ جواب دیا گیا کہ  
 حسین بکر طبرانی نے معجم کبیر میں اسکو ابراہیم بن زکریا جلی کی متابعت سے بھی روایت کیا ہے اور اس راوی کی اوروں نے  
 تصنیف کی اور ہزار رحمہ نے توثیق کی ہے سدا رفتنی نے کہا کہ علی بن زید بن جعد عمار راوی لائق حجت نہیں ہے اور جواب دیا گیا  
 کہ خزندی نے کہا کہ وہ صدوق ہے اور اسکی کئی حدیثوں کو حسن کہا ہے۔ جلی رحمہ نے کہا کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے امام مسلم نے اس  
 دو سرے کے ساتھ مقرون کر کے روایت کی اور حاکم نے اس سے روایت کی۔ مع۔ بلکہ امام احمد نے سند میں اس سے چند احادیث

روایت کیں۔ اگر کہا جاوے کہ ان احادیث میں تعارض اس طرح دفع کیا جاوے کہ منی میں نجاست نہیں مگر دھونے کا حکم اس جہت سے ہے کہ ستھرائی کے خلاف دفع بد بودار ہے۔ جواب یہ کہ ایسی توفیق طاعت تو ان میں شرع ہے کیونکہ دھونے کا حکم اس صورت میں لائق نہیں ہو سکتا حالانکہ پشاپ کے ساتھ دھونے کا حکم منی کا بھی لائق کر دیا پس اگر یہی جاری ہو تو سب میں یہ احتمال ہو اور وہ باطل ہے علاوہ برین زینت وغیرہ میں بھی ستھرائی ضرور ہے حالانکہ شرعاً اسکو مثل پانی کے قرار دیا اس راہ سے کہ دھونا واجب نہیں ہے۔ ہاں ایک بات یہاں بانی رہی کہ جب منی میں اخلاط جاری ہوں تو اخلاط موجب تخفیف ہیں جیسے کہ نجاست خفیفہ ہوتی۔ جواب یہ کہ امام رحمہ کے نزدیک اخلاط سلف کا ثبوت نہیں ہوا تو اجتہاد نجاست پر جزم رہا۔ غاصم۔ ولو اصاب البدن۔ اور اگر منی بدن کو لگ گئی۔ وفت۔ یعنی خشک ہو گئی۔ قال مشائخنا ليطهر بالفرک لان البلوئی قبیہ اشد۔ ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ وہ بھی نرک سے پاک ہو جائیگا کیونکہ اس میں قبل ہونا بہت زیادہ ہے۔ وفت۔ یہی ظاہر مذہب ہے۔ ت۔ ومن ابی خفیۃ انه لا یطهر الا بالغسل۔ اور امام ابو خفیہ رحمہ سے روایت ہے کہ بدن نہیں پاک ہو گا مگر دھونے سے۔ وفت۔ خواہ ترمی ہو یا خشک۔ جیسے کہ کافی میں اصل سے منقول اور قاضی خان و علامہ میں ہے۔ لان حرارۃ البدن جاذبۃ فلا یعود الی الجرم۔ کیونکہ بدن کی حرارت تو منی کو جذب کرنے والی ہے پس وہ جرم کی طرف عود نہ کریگی۔ وفت۔ یعنی جو اجزاء جذب ہوئے وہ خشکی پر بدن سے نکل کر جرم میں نہ ہوں گے۔ والبدن لا یکن فرک۔ اور بدن کو فرک کرنا ممکن نہیں ہے۔ وفت۔ تو محالہ دھونا لازم ہے۔ اتول۔ اس دلیل میں تامل ہے اس واسطے کہ حرارت بدن جب جاذب ہو تو دھونے سے بھی جو اجزاء متداخل ہوئے وہ برآمد نہ ہوں گے اور نیز بدن کا فرک باہر نہیں ممکن ہے کہ کھرج کر جھٹک دیا جاوے۔ اور شاید جواب یہ ہو کہ پانی سے شرع نے طہارت مستبرکہ کی ہے فافہم واعدت تعالیٰ اعلم۔ بالظہر ظاہر مذہب دفتویٰ اسپر ہے کہ بدن بھی خشک منی کے فرک سے پاک ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ شرط ملحوظ ہے کہ ذکر کا سر پاک ہو یعنی پشاپ دھو ڈالا ہو جیسا کہ کپڑے کے حق میں مذکور ہوا۔ م۔ اور کہا گیا کہ فرک سے منی جب پاک ہوگی کہ اس سے پہلے مذی نہ آئی ہو اور اگر مذی پہلے ہو تو بدون غسل کے پاک نہ ہوگی اور حسین سے شمس الائمہ رحمہ نے کہا کہ منی کا مسئلہ مشکل ہے کیونکہ ہر ایک نر کو مذی آتی ہے مرنی نکلتی ہے مگر ائمہ یون جواب دیا جاوے کہ مذی قبل مطلوب اور منی میں لگم ہو گئی تو اسکے تابع قرار دیا جائیگی۔ اہی الہام رحمہ نے کہا کہ یہ جواب ظاہر ہے اور جب خشک کو شرع نے فرک سے پاک قرار دیا تو ضرور ہے کہ مذی کو تابع داس میں لگم اعتبار کیا ہو جو ضرورت کے برخلاف اسکے جب آدمی نے پشاپ سے استنجاء نہ کیا ہو اور منی لٹکے تو یہ بدن دھونے کے پاک نہ ہوگی کیونکہ ضرورت مستبرکہ نہیں ہے۔ اور کہا گیا کہ اگر پشاپ کیا اور سوراخ نازہ سے پشاپ تنجا در منتشر نہوا پھر منی نکل تو اسکے نجس ہونے کا حکم نہ دیا جائیگا۔ یون ہی اگر پشاپ منتشر ہوا لیکن منی کو ذکر اس طرح نکلے کہ نازہ کے سرے پر منتشر نہ ہو تو بھی پاک رہی یعنی پشاپ میں مخلوط نہ ہوئی۔ اور اگر کپڑے میں استبرہ ہو بان تک منی چھوٹ گئی تو غرض منی رحمہ نے کہا کہ صبح یہ کہ وہ بھی نرک سے پاک ہو جائیگا۔ افصح۔ اگر منی کو فرک سے کپڑے پر سے پاک کیا پھر کپڑے کو تری ہو چکی تو مختار یہ ہے کہ نجاست عود نہیں کریگی الاصلہ۔ والنجاست۔ اور نجاست۔ وفت۔ خواہ خشک ہو یا تر ہو خواہ جردار ہو یا بے جرم ہو۔ انہیں جیسا کہ فتویٰ کے واسطے مختار ہے۔ الغایہ۔ افلا تصابت المرأة او السیف۔ جب لگ جاوے اسے کو یا تلوار کو وفت۔ یا چھری کو اور مانند اسکے صیقل کی ہوئی چیز کو جو کھر کھری نہ ہو بدن اسکے کہ جس پانی سے اسپر طبع ہو تو جیسے یہ دھونے سے پاک ہوتی ہیں۔ البس۔ انکفی بسیھا۔ آنکے مسح کر دینے پر کفایہ بھی جائز ہے۔ وفت۔ مثلاً پاک کپڑے سے جو چھو ڈالا جاوے محیط۔ لاناہ لا یند اظہما البجاستہ واما علی ظاہرہ یزول بالمسح۔ کیونکہ ان چیزوں میں نجاست اندر چوست نہیں ہوتی ہر اور جو انکے اوپر وہ رگڑ دینے سے زائل ہو جاتی ہے۔ وفت۔ یہی مختار کرنی میں مذکور اور امام قدوری و حنفی کا مختار ہے اور بھی فتویٰ کے لیے مختار ہے۔ م۔ اور اگر ان میں سے کوئی چٹکھر کھری یا نفس دار ہو تو وہ رگڑنے سے پاک نہ ہوگی البین مسئلہ۔ اگر چھینے لگانے کی جگہ کو منی پاک کپڑے بھیگے ہوئے سے جو چھو دیا تو بجا سے دھونے کے کافی ہے کیونکہ یہ بھی دھونے کا کام دینے میں محیط انفسی۔ اگر چھری وغیرہ کو

نہیں پانی سے طبع کیا یعنی اسپر پاک پانی سے تین بار طبع کیا جاوے تو پاک ہوگی۔ کمانی محیطہ۔ چھری اگر جس جوں اور اسکو زبان سے چاٹ دیا یا تھوک سے مس کر دالا تو پاک ہوگئی۔ تانیخان۔ دافع ہو کہ مستقبل ہونے کی قید اس مسئلہ میں مجسری حتی کہ اگر اسپر پیل جو توبہ دن دھوئے پاک ہوگی اور امام مصنف رحم نے تجنیس میں کہا کہ یہ بات صحت کو پہنچی کہ اصحاب رسول صر صر فاسد دن کو توار دن سے نکل کئے پھر توار دن کو مسیح یعنی رگڑ کے آنکے ساتھ نماز پڑھتے تھے اور اسی پر یہ مسائل شفع میں کہ اگر آدمی کے ہاتھ پر جاست ہو اور اسے رگڑ دیا تو پاک ہو گیا اسی طرح آگینہ وردغن دار برتن و خراطی لکڑی اور نرکل کا بور یا ہر۔ الفتح۔ یون ہی مستقبل کیا ہوا پھر بھی پاک ہوگا۔ د۔ بکری ذبح کر کے اسکے بالوں پر چھری رگڑ دی پاک ہوگئی۔ ح۔ المسئلہ۔ وان اصابت الارض اور اگر نجاست پہنچی زمین کو۔ ف۔ یعنی کسی قسم کی بو۔ فحفت بالشمس۔ پھر وہ شلا آفتاب سے خشک ہوگئی۔ ف۔ یا آگیا ہوا یا سایہ سے خشک ہوگئی۔ ف۔ بھر۔ و ذہب اشرا۔ اور نجاست کا اثر جاتا رہا۔ ف۔ یعنی رنگ دبو جانی رہی۔ ف۔ البعد۔ اور مزہ بھی جاتا رہا۔ ج۔ جازت الصلوۃ علی مکانما۔ تو نماز اس نجاست کی جگہ پر جائز ہے۔ ف۔ اشارہ ہے کہ تیمم نہیں جائز ہے۔ خا ہر الروایہ۔ اور شافعیہ میں سے نودی رحم بھی ہمارے موافق ہیں اور امام شافعی کا ایک قول بھی ہمارے موافق ہے۔ وقال زفر والشافعی لایجوز لانه لم یوجد المنزل ولہذا لایجوز التیمم بہا۔ اور زفر و شافعی رحم نے کہا کہ نماز بھی اسپر نہیں جائز ہے کیونکہ کوئی نائل کرنے والا ذریعہ نہیں پایا گیا اور اسی جہت سے اس خاک سے تیمم روا نہیں ہے۔ ف۔ جواب یہ کہ آگ سے جلانا پاک کرتا ہے اور یون ہی حرارت قیل و کثیر سبب قبول ہے وہ پانی گئی۔ م۔ ولنا قولہ علیہ السلام وکافۃ الارض میسما۔ اور ہماری دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ زمین کی پاکی اسکا خشک ہو جانا۔ ف۔ یہ حدیث مرفوع نہیں پائی گئی اور بعض مشائخ نے اسکو حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کا اثر بیان کیا اور بعض نے محمد بن الحنفیہ کا اور ابن ابی شیبہ رحم نے بھی محمد بن الحنفیہ سے روایت کیا اور ابو ظاہر سے بھی اور عبد الرزاق کے مصنف ہیں ابو ظاہر سے یون روایت کیا کہ خنوف الارض طور ہا۔ زمین کا خشک ہو جانا اسکے واسطے طور ہے اور مبسوط میں مانند مصنف کے مرفوع حدیث ذکر کی۔ واصلہ تعالیٰ اعلم۔ ف۔ اور یعنی رحم نے کہا کہ محمد بن الحنفیہ اگرچہ تابعین میں سے ہیں لیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے انکا فتویٰ جائز رکھا تھا تو جب انھوں نے اس بارہ میں یہ فتویٰ دیا کہ اذا جفت الارض فقد ذکت۔ اور کسی دوسرے صحابی سے اسکے خلاف مروی نہیں ہے تو یہ گویا اجماع سکوتی ہوا۔ بکہ ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین اور ابو ظاہر سے بھی اسی کے موافق مروی ہے خصوص جبکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے پس اسی پر مدار ہوا علاوہ اسکے ہمارے اکثر اصحاب نے اس مسئلہ کا استدلال ابو داؤد کی روایت سے کیا ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ہم رات کو مسجد میں سوتے تھے اور میں نوجوان بے نکاح تھا اور مسجد میں گئے پیشاب کرتے اور اقبال وادار کرتے اور صحابہ رضی اللہ عنہم انہیں سے کسی چیز کو پانی سے نہیں جھڑکتے تھے۔ ابو داؤد نے سنن میں باب طور الارض اذا مست بین اس حدیث کو ذکر کیا یعنی باب زمین کے پاک ہونے کا جب خشک ہو جاوے۔ اور اس حدیث کو ابو بکر بن خزیمہ نے صحیح میں روایت کیا ہے۔ پس اگر زمین کے پاک ہونے کا خشکی سے اعتبار نہ ہوتا تو لازم آتا کہ اسکو نجس جوڑ دیا حالانکہ اول تو مسجد کی تعمیر کا حکم واجب اور دوم خوب معلوم کہ اس جوئی مسجد میں جب سب کو دین نماز پڑھنے کا حکم تھا تو انہیں جگہوں پر کھڑے ہونا پڑتا تھا اور کتوں کی حرکت کسی خاص جگہ نہیں بلکہ مسجد کے متفرق مقامات میں بھی بدلیل غایت و محاورہ حدیث کے جوکر دیگر واقع ہونے کو مفید ہے۔ خطابی رحم نے تادیل کی کہ کتوں کا فعل مسجد سے باہر تھا اور یہ تادیل باطل ہے کیونکہ مسجد میں ہونے کی تصریح موجود علاوہ اسکے پھر جھڑکنے دھونے کی ضرورت کیا تھی۔ اگر کہا جاوے کہ صحیحین میں اعرابی کے پیشاب کرنے اور اسپر ایک ڈول پانی ڈالنے کا حکم مروی ہے۔ یعنی رحم نے جواب دیا کہ یہ کچھ معارضہ نہیں کیونکہ ہمارے نزدیک تو پانی سے بھی زمین پاک ہوتی ہے پس ہمارا عمل دونوں طریق پر ہے۔ ابن الہمام رحم نے فرمایا کہ اعرابی کے پیشاب پر پانی بہانے کا حکم اس جہت سے کہ وہ دن کا واقعہ تھا اور دن میں



پڑوے پر نماز ہوئی جو اور کبھی وہ نماز سے پہلے خشک نہوتی تو اس کے پانی سے دھونے کا حکم دیدیا بر غلاف رات کی مدت کے کہ وہ دراز ہو  
کنون کا پیشاب منور خشک ہو جانا تھا یا وجہ یہ ہو کہ وقت نماز قریب آیا ہو یا سوچہ سے کہ دونوں قسم کی طہارت میں سے بہتر طہارت  
کا قصد کیا۔ افتح۔ ہا یہ کلام کو پاک ہو گئی تو اس سے تیمم کیوں روا نہیں ہو جواب دیا کہ۔ واما لایجوز التیمم لان طہارۃ الصعیبہ  
ثبت شرطاً بنص الكتاب فلا تادعی بالحدیث۔ اور تیمم اس جہت سے روا نہوا کہ تیمم کے لیے رد سے زمین کی طہارت  
نص قرآنی سے شرط ثابت ہوئی ہو پس جو طہارت کہ بحديث غیر مشہور ثابت ہوئی اس سے قطعی ادا نہو گی۔ ف۔ اور ادلی یہ کہ جو کیا گیا  
کہ صعیب اپنے نجس ہونے سے پہلے تو پاک و پاک کرنے والی مٹو ہوئی بدلیل قولہ علیہ السلام جعلت لی الارض سجداً وطهوراً۔ پھر  
اس کے نجس ہونے پر دونوں وصف جاتے رہے پھر خشک ہونے کی دلیل سے ہم کو شرعی طور پر ایک وصف مٹو ہو کہ وہ پاک  
ہوئی اور مٹو نہیں ہو کہ پاک کرنا تو بھی ہوئی تو یہ وصف مٹو رہا اور جب طہارت میں معلوم تیمم بھی نہیں جائز ہے۔ کذا فی افتح۔ جب زمین کو پاک کرنا  
پاٹ دیا اگر ادر پر سے نجاست کی جو مٹو نہ تو اس میں پرنماز جائز ہو نہ نہیں۔ پھر جو چیز زمین پر آگئی و متعلق ہو جیسے درخت و گھاٹ  
اس میں اختلاف ہے۔ ت۔ اور اعتماد اس پر کہ اگر مٹو نہ زمین کے ہر چنانچہ بندہ یہ میں ہر کہ زمین کے حکم میں ہر وہ چیز جو زمین پر ثابت و قائم  
ہو جیسے دیوار بن و درخت و تر گھاس و تر گل جب تک زمین پر قائم ہوں اور جب سوکھی گھاس و لکڑی و تر گل کا ٹل گئی اور سوکھ  
نجاست ہو چکی تو بدون دھونے پاک نہو گی البوہرہ۔ اور اسی پر تنویر میں جزم کیا اور تر گل کا جھرو جو جھتوں پر چار دیواری کے  
طور پر بنائے ہیں اس کو بھی مانند دیوار کے شمار کیا اور درختار میں کھر کھرے پتھر کو اگر چہ جدا ہو مانند زمین کے قرار دیا۔ م۔ پانی میں  
اگر مفروش ہوں تو نیز کہ زمین کے ہیں اور اگر رکھی کو انکو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کریں تو دھونا واجب ہے۔ محیط اور یہی کہ  
ایٹون و پتھر کا حکم ہے البینہ۔ اور اگر اس کے بعد زمین اٹھائی گئیں تو کیا نجاست عود کریں اس میں دو روایتیں ہیں قاضیخان کنکر کیا  
اگر زمین میں ہوں تو زمین کا حکم۔ اور اگر ادر پر ہوں تو بدون دھونے خشکی سے پاک نہو گی محیط البینہ۔ جب خشک ہو کر زمین پاک  
ہوئی پھر اس کو پانی ہو چکا تو صحیح یہ کہ نجاست عود نہ کر لی۔ اگر اس پر پانی چھڑک کر بھیجے تو مضافہ نہیں ہو قاضیخان۔ لیکن امام مصنف  
کے نزدیک نجاست عود کر لی اور یہی احوط و مشہور ہے و اما علم۔ م۔ کو را بر بن و کو رسی ایٹ پختہ اگر نجس ہوئی اور اس کو بن یا پانی  
سے دھو یا بر خشک کیا پاک ہو گئی محیط۔ اور اگر پانی ایٹ ہو تو کیا لگی تین بار دھونا کافی ہے۔ انما صیغہ سے زمین و درخت و لکڑی کی نجاست زائل  
ہوئی تو وہ پاک ہوئی زمین نجس کو اگر دھونے کی ضرورت ہو اگر نرم ہو تو اس پر تین مرتبہ پانی بھاڑے وہ پاک ہو گئی اور اگر سخت ہو کھا گیا کہ اس پر  
دھونا چاہیے پھر کپڑے سے پانی جذب کر لینا چاہیے یوں ہی تین مرتبہ کرے اور اگر اس پر تین سا پانی ڈالا کہ نجاست متفرق ہوئی اور رنگ و بو نہ رہی  
اور زمین خشک ہو گئی تو پاک ہو گئی قاضیخان۔ بور یا نجس ہو گیا اگر نجاست خشک ہو تو ملنا ضرورتاً کہ نرم ہو اور اگر تر ہو پس اگر  
بور یا تر گل و اس کے مانند کا ہو تو دھونے سے بخلاف پاک ہو گا دوسری چیز کی ضرورت نہیں کیونکہ نجاست نہیں چھتا و محیط  
قاضیخان۔ اور اگر بور یا غرام کی جھال وغیرہ اس کے مانند کا ہو تو ابو یوسف کے نزدیک تین بار ہر بار دھو کر خشک کیا جاوے اور  
اسی پر فتویٰ ہے۔ شرح البینہ۔ جب ابدار میں نجس پانی میں یہ بور یا ڈالا جاوے تو یوں ہی پاک ہو گا اسی پر شاخ بن قاضیخان محیط  
ابن السامی نے لکھا کہ بانیٹک ظاہر ہو کہ پاک کرنا چار امور سے ہے۔ ہونا داخل ڈالنا و خشک کرنا و صیقل میں مسح کرنا۔ پھر تر گل  
داخل ہوں ڈالنے میں۔ اور باقی۔ ہا پھینکوں کی جگہ کو پاک تین کپڑوں سے تر کر کے مسح کر دینا پاک کرنا ہو تو یہ قیاس محل نصب ہے  
کیونکہ بنائے سے کبھی زخم کے سوراخ میں پانی چلا جاتا ہے۔ اور ایک بانچوان امر پاک ہونے کا یہ کہ میں شئی کو انقلاب ہو جاوے جیسے  
شراب سرکہ ہو جاوے تو پاک ہوئی اور اس میں اتفاق ہے اور سواے شراب کے امام ابو یوسف و امام محمد میں اختلاف ہے۔ امام  
نے نجس میں لکھا کہ ایک لکڑی کو پیشاب گاہہ جل گئی اور اس کی راکھ کنوین میں گری تو پانی خواب ہو گیا اور یہی حال آدمی کے  
گوہ کی راکھ کا ہے اور یوں ہی سوراگہ حاکم سار میں مرکز نک ہو گیا تو یہ نک نہیں کھا یا جاوے اور یہ سب بقول ابو یوسف



بغلاف قول محمد رحمہ اللہ کہ راکہ اجزائے نجاست میں تو ایک جہت سے نجاست رہے تو ہر جہت سے وہ نجس رکھا گیا کیونکہ احتیاط  
 و صوم پر انتہائی کلام نہ تھا۔ ولیکن بہت سے مشائخ نے قول محمد رحمہ اللہ اختیار کیا ہے اور یہی مختار ہے۔ قول اسی پر تاج الشریعہ نے فتاویٰ میں  
 جرم کیا۔ م۔ کیونکہ جب یہ صین بالکل نہ رہے تو وصف نجاست نہ رہا کیونکہ تک وہ گوشت و دہی نہیں ہے تو اب اسپر تک کا حکم ہے  
 اور اسکی نظیر شرع میں یہ کہ لطفہ نجس پھر علقہ ہو انب بھی نجس پھر گوشت کا مضاف ہو تو پاک ہے اور یوں ہی شیرہ انگور پاک ہے پھر  
 خر جو کر نجس ہو تو معلوم ہوا کہ استحالہ سے وصف بدل جاتا ہے۔ ولیکن بعض نے اسپر ایک تفریع میں خطا کی کہ نجس پانی و نجس  
 مٹی سے ملا کر گار بنایا تو پاک ہے۔ اور یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ایک نجس ہو تو اعتبار ہر چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ ان دونوں میں سے  
 کوئی نجس ہو تو گار نجس ہوگا اور اسی کو فقیہ ابو الیث نے لیا۔ الفتح۔ اور قاضیخان میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ م۔ اور واضح ہو کہ زمین  
 جب خشکی سے پاک ہوئی اور موزہ ٹٹنے سے و کپڑا فرک الٹی سے اور چھری مسح کرنے سے اور ناپاک کنواں پانی اُبھنے سے یا پھل پانی  
 خشک ہو جانے سے اور مردار کی کھال دھوپ میں یا خاک ملا کر سکھلا کر دفن کرنے سے پاک ہوئے پھر ان چیزوں کو پانی پہنچا تو  
 کیا نجاست خود کر گئی اس میں ابو حنیفہ رحمہ سے دو روایتیں ہیں یوں ہی مفروش افشین بعد نجاست لگنے خشک ہو کر پاک ہوئے بعد  
 اُکھاڑی گئیں تو کیا نجاست خود کر گئی اس میں بھی دو روایتیں ہیں۔ م۔ اور علماء کے فتاویٰ مختلف ہیں امام مصنف رحمہ پانی دیکھانے  
 کے حق میں احوط کو لینے ہیں اور فرک مٹی و چھری کے مسئلہ میں تلخیص و فرک کو بجانے غسل قرار دیتے ہیں و علی بذات قاضیخان کی تلخیص  
 نہ کو مخالفت نہیں ہے۔ م۔ شایع اکثر نے کہا کہ ظاہر اہل میں نجاست منسہر ہے اور اہل یہ کہ کل میں طہارت اعتبار کجا دے جیسا کہ شایع  
 مجمع نے زمین کے مسئلہ میں اختیار کیا۔ بر خلاف اسکے جب سواے پانی کے ڈھیلے وغیرہ سے استنجا کیا اور قلیل پانی میں داخل ہوا  
 تو مشائخ نے کہا کہ پانی نجس ہوگا۔ م۔ ان مسائل میں تلخیص و اختیار ہر مسئلہ میں مختلف ہے۔ شایع کنز الدین العام کا میلان اختیار طہارت  
 ہے اور اسی کے بحر الرائق میں تبعیت کی نا حفظ۔ اور ہند یہ میں ہے کہ گوہر اگر جلا یا گیا حتی کہ راکہ ہو گیا تو امام محمد رحمہ کے نزدیک اسکی طہارت  
 کا حکم ہوا اور اسی پر فتویٰ ہے خلاصہ۔ فتاویٰ۔ یہی آدمی کے گوہ کا حکم ہے البحر۔ پھر امام مصنف رحمہ کے کلام نجس سے ظاہر ہے کہ اس میں تلخیص کا  
 استعمال نہ ہوا ولیکن شعبہ نجاست سے پانی دیکھانے کے حکم میں قول ابو یوسف لیا جادے حتی کہ قلیل پانی فاسد ہے اور تک کھانا کو  
 ہے اور دوسرے مشائخ نے عام طہارت کو لیا اور یہی مختار ہے۔ م۔ بکری کی سببی خون میں بھری ہوئی جلائی گئی حتی کہ خون جاتا رہا تو  
 پاک ہونے کا حکم ہوگا۔ نجس گاڑے سے کوزہ یا ہانڈی وغیرہ بنا کر پلائی گئی تو پاک ہوگی۔ المصنف۔ نجس گارے سے کچی افشین  
 بنا کر پلائی گئیں تو پاک ہوئیں الغرائب۔ عورت نے نور کو نجس سمجھا کہ پڑے سے بوجھا اگر روئی لگانے سے پہلے آگ سے ہانی مل جائے  
 تھا تو پھر روئی لگانے سے نجس نہ ہوئی المصنف۔ نور اگر لید و گوہر سے گرم کیا تو اس میں روئی لگانا مکروہ ہے اور اگر پانی جھڑک دیا تو  
 کراہت جاتی رہی الفقیہ۔ یہ کراہت ظاہر از نہیں ہے بدیل اسکے کہ نجاست کا دھوان کہہ رہے یا بدن میں لگا تو صحیح ہے کہ اسکو  
 نجس نہیں کریگا السراج۔ اگر کوٹھری میں گوہ جلا یا گیا اور دھوان چڑھ کر موکھلے کے تو سے پرستند ہو کر نکلا اور کسی کپڑے کو لگا تو نجس  
 خراب نہ ہوگا جب تک کہ اثر نجاست ظاہر نہ ہو اور اسی پر امام محمد بن الفضل نے فتویٰ دیا القاب یہ۔ یہی حامی کے تابخانہ کا حکم قاضیخان  
 میں مذکور ہے۔ و بجز مسائل استحالہ کے یہ ہیں کہ کورے حرمین شراب ڈالی پھر سرکہ ہوئی تو بالاتفاق پاک ہوئی الفقیہ۔ یعنی باتفاق  
 صاحبین چنانچہ گذارم۔ شراب میں روئی لی تو صحیح ہے کہ دھونے سے پاک نہ ہوگی اور اگر سرکہ ڈالا گیا کہ شراب کا اثر جاتا رہا تو پاک  
 ہو گئی الفقیہ۔ یہی صحیح ہے اور یوں ہی شراب کی پیاز یا سب سے روئی کے ہو تو پاک ہو جائیگی قاضیخان۔ پانی میں شراب یا شراب میں  
 پانی پڑا وہ سرکہ ہوئی تو پاک ہے خلاصہ۔ شور یا میں شراب پھر سرکہ پڑا کہ ترش جلا اثر شراب ہو تو پاک ہے الفقیہ۔ شراب میں  
 جو پامرا د پھونکنے سے پہلے نکلا پھر سرکہ ہوئی تو طہال ہے اور اگر اس صحت میں پھنسنے کے بعد نکلا تو حرام پانے کا لعاب پڑ کر شیرہ  
 سے شراب پھر سرکہ ہوئی تو حرام۔ کافی قاضیخان۔ یا قطرہ پیشاب گر کر سرکہ ہوئی حرام۔ کافی خلاصہ۔ یا نجس سرکہ ڈال کر سرکہ

بنائی گئی تو سرام بڑھ کر کہ جس میں تفسیر نہیں ہو اکانی فاضل خان۔ سوریا گد حاجب اسی جیل میں پڑا جہاں تک ہو گیا یا چہ بچہ گیلی شہ  
 ہو گیا تو طریق کے نزدیک پاک ہو محیط السخسی۔ شیرہ انکور کا شکار گوش میں آیا دگاڑھا ہوا اور جھاگ پیٹکے اور جو شخص  
 تھم گیا پھر وہ شراب سرکہ ہو گئی اگر اتنی دیر تک چھوڑی گئی کہ اس سے بخارات اڑ کر ٹکے کے تصور ہو جائے تو وہ پاک ہو گیا  
 اسی طرح شراب کا بھر پڑا سرکہ سے دھویا گیا پاک ہو فاضل خان۔ نجس تیل اگر صابون میں ڈالا گیا تو اس کے پاک ہو جانے کا فتویٰ  
 دیا جادے کیونکہ وہ متغیر ہو گیا الزا ہدی۔ مترجم کتاب کہ صابون میں تیل بھینہ بانی ہو اور نظر قیاس اسکا نجس سرکہ شراب میں  
 پڑنے یا نجس تیل مع سرکہ کے شراب میں پڑ کر سرکہ ہو جانے پر ہر دو لیکن ابن الہمام رحمہ نے فتح القدر میں اسکو نفل کر کے کچھ کلام  
 نہیں کیا اور نویر میں اسی کی بیعت کی اور شایع نے کہا کہ اسی پر فتویٰ دیا جادے کیونکہ عام بونی پر یعنی عموماً اس میں کوئی خطا  
 میں اور نویر میں اسکا قیاس ایسے گارے پر کیا جو نجس ہو اور اس سے کوزہ بنا کر آگ میں ڈالا گیا تو پاک ہو جاتا ہر۔ ت۔ طبعی رحم  
 نے شرح فیہ میں شرط لگائی کہ بعد جتنے کے نجاست کا اثر ظاہر ہو۔ د۔ میں کتابوں کہ آگ سے اجڑے نجاست و پانی نجس سب مل گئے  
 صرف پاک مٹی رہ گئی برخلات صابون بنانے کے کہ اجڑے نجاست بانی میں بدون استعمال کے مگر جبکہ استعمال ہو جادے یا جل جائے  
 اور میرے نزدیک داسرا علم۔ بات یہ ہو کہ نجاست آبی تو جو ش کھائے سے اڑ جاتی ہو اور نجاست برمی مٹھ گوہ دگوہ وغیرہ کے  
 رہ جاتی ہو برخلات کوزہ وغیرہ کے جلانے کے اگرچہ اس میں بھی طبعی رحم نے شرط کی کہ اثر ظاہر ہو فانہم۔ پس احوط یہ کہ فتویٰ دینے میں  
 مان کیا جادے داسرا علم۔ م۔ پھر واضح ہو کہ بعض وجوہ بیان تطہیر کے اور بھی ہیں جو مسائل ذیل سے واضح ہونگے۔ اگر بعض  
 حضرات نجاست لگ گئی اور اسکو بکری گائے نے زبان سے چاٹ دیا کہ اثر گیا تو پاک ہو۔ کمانی فاضل خان۔ کپڑا اسطرح جاتا تو بھی  
 پاک ہوا محیط خود چائے تو بھی پاک ہوگا لیکن منوع ہو اور بی جائے تو اختلاف ہو اور اصح طہارت ہر۔ م۔ روئی نجس ہوئی اگر نصف  
 تک ہو تو دھنی جانے سے پاک ہوگی اور اگر قلیل ہو کہ حسین یہ احتمال ہو کہ اس میں نمل سے جاتی رہیگی تو اسکی طہارت کا حکم ہر  
 الخلاصہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ دھنا بھی طہارت ہر۔ م۔ جیسے کھلیان روزہ اگیا اور نجس ہو گیا پھر وہ کاشنکار دزمندار کے پاس  
 تقسیم ہوا تو ہر ایک کی طہارت کا حکم ہوگا الخلاصہ۔ یوں ہی مطلق مذکور ہو اور اظہر یہ کہ کل نجس نہوا ہو چنانچہ ذخیرہ میں ہر کہ گھوڑ  
 کو گدھون سے روزہ پایا جاتا ہر گدھے پیشاب دید کرتے ہیں وہ بعض گھوڑوں کہ پونچتا ہو اور خبکو پونچا دہ بانی سے مختلط ہو جانے  
 میں تو مشائخ نے کہا کہ اگر بعض گھوڑوں جدا کر کے دھوئے پھر سب غلط کیے تو سب کا تبادل مباح ہو۔ اسی طرح اگر بعض جدا کر کے  
 کسی کو ہبہ یا صدقہ دیدے تو بانی مباح ہیں۔ نجس رائگ کو اگر گھبلا یا گیا تو وہ پاک ہو گیا بخلاف سوم کے اقلیہ۔ مٹی میں جو پا  
 مر گیا اگر گھی جا ہوا ہو تو جو ہے کے گرد سے حلقہ دار کرکول کر کے پھینک دیا جادے بانی پاک ہو کھا یا جادے اور اگر گھی پتلا بنے  
 ہو تو کھانا جادے ولیکن دوسرے طور سے اس سے نفع لیا جادے جیسے چراغ میں روشن کرنا اور کھال کی دباغت میں مرمت  
 کرنا۔ الخلاصہ۔ اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ تفسیر یعنی کہ کول کرکڑھا کرنے سے پاک ہو گیا۔ ہا یہ بیان کہ چراغ روشن کیا یا دباغت کی  
 تو وہ چیز نجس ہوئی۔ م۔ جب اس نجس گھی سے دباغت کی تو کھال کے دھونے کا حکم ہوگا پھر اگر وہ پھوڑنے سے پھرتی ہو تو دھو کر  
 پھوڑی جادے میں مرتبہ ایسا کیا جادے اور اگر پھرتی ہو تو ابو یوسف رحمہ کے نزدیک میں بار دھوئے اور ہر بار خشک کیا جادے  
 البیان۔ اگر گھی میں سے ہا پھر وہ بیوقت لگا تو پتلا روزہ کاڑھا ہر گے اسکے انزاب۔ مسئلہ۔ وقد رالدریم و ما دونہ من النجس المغلط کالکرم  
 و البول و النحر و خزل الدجل و بول النحر جازت الصلوۃ معہ وان زاد لم یجز۔ اور قدر دم کے مختلط نجس سے  
 مانند خون سے پیشاب و غیرہ مرغی کے گوہ اور گدھے کے پیشاب سے اسکے ساتھ نماز جائز ہو اور اگر زیادہ ہو تو نہیں جائز ہر  
 فقہ اس مسئلہ کی توضیح و تحقیق میں چند امور ضروری ہیں۔ اول قدر دم اسکو امام صنف رحمہ نے خود شرح میں ذکر کیا۔ دوم  
 خون و پیشاب وغیرہ ہر ایک کی مراد۔ سوم جواز نماز سے کیا مراد ہو۔ واضح ہو کہ الدم مراد اس سے دم مسفوح ہو خواہ آدمی کا ہو

ایسی حیوان کا ہوا داس سے بارہ خون مستثنیٰ ہیں۔ خون سیدہ و حکم منزل درگون و کلیجہ و قلی و دل کا خون بعد از ج کے مہینہ  
 نے اس میں کلام کیا خون غیر سائل و مچھلی کا خون و جون و پسو و پھر و غسل کا خون ہر قلیل کے آویگی۔ اہول۔ پیشاب آدمی کا  
 مطلقاً خواہ اناج کھاتا ہو یا صرف پچہ دودہ پیتا ہو خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو اور دیگر حیوانات جنکا پیشاب نجس غلیظ ہر جنکا گوشت نہیں  
 کھایا جاتا ہر آدمی کا بیان انشاء اللہ تعالیٰ آویگا۔ سوائے چنگا ڈر کے پیشاب کے کہ وہ پاک ہر چنانچہ مسند گذرا اور سوائے جو  
 کے موت کے کہ اس سے احتراز و شواہر ہر آدمی پر فتویٰ ہے۔ لکن آثار خانیہ۔ اور شبابہ میں ہر کہ ملی کا پیشاب بھی سوائے پانی کے  
 بدخون کے اور چیزوں میں عفو ہر آدمی پر فتویٰ ہے تو وہ بھی مستثنیٰ ہونا چاہیے۔ امر سوم کہ نماز جائز ہے۔ مراد یہ کہ فرضیت  
 ساتھ ہو جائیگی باطل ہوگی ورنہ اس قدر کے ساتھ نماز مکروہ بحرہی ہر آدمی کا دھونا واجب ہر آدمی کے زیادہ دم سے ہو  
 تو نماز باطل ہے جیسا کہ شارحین و اہل فتاویٰ نے تصریح کی ہے۔ وقال زفر و الشافعی قلیل النجاستہ و کثیرہا سوار۔  
 اور زفر و شافعی رحمہ نے کہا کہ نجاست کا قلیل و کثیر یکساں ہے۔ لان النص الموجب للتطہیر لم یفصل۔ کیونکہ نص جس نے  
 پاک کرنا نجاست سے واجب کیا ہر اسے قلیل و کثیر کی کوئی تفصیل نہیں کی۔ وفت۔ بلکہ مطلقاً نجاست سے تطہیر کرنے کا  
 حکم دیا تو قلیل و کثیر سب کا پاک کرنا واجب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ دلی ہذا نجاست ہر قسم کی خواہ غلیظ ہو یا مخففہ جو سب سے  
 تطہیر واجب ہے۔ ولما ان القلیل لا یکن التحرز عنہ فیجعل عفوہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قلیل نجاست ایسی چیز ہے  
 کہ اس سے بچا کرنا ممکن نہیں ہے تو عفو قرار دیا جائیگی۔ وفت۔ یعنی وہ حکم میں داخل ہی نہیں اور یہ مراد نہیں کہ داخل ہے مگر بغیر  
 نکالی گئی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو فضل کے ساتھ بقدر امکان مکلف کیا ہر آدمی کا بیان قلیل سے احتراز کرنا امکان سے  
 خارج ہے تو معلوم ہوا کہ اس سے تطہیر و احتراز کا حکم ہی نہیں ہے۔ وقد رناہ بقدر الدرسم اخذ عن موضع الاستنجاء  
 اور ہم نے اس قلیل کی مقدار عفو کو ایک دم سے مقدار کیا موضع استنجاء سے اندازہ لیکر۔ وفت۔ یعنی موضع استنجاء بالاجماع  
 عفو ہر توہم نے اسی کی مقدار اندازہ کر کے ایک دم عفو کی تقدیر بیان کی۔ مع۔ اور کلام نہیں ہو سکتا کہ کمی کے بچال برابر  
 ریزے نجاست کے جو نگاہ سے نظر نہیں آتے ہیں اگرچہ دوہین سے بہت نظر آدین وہ بالا جماع عفو میں تو نص تطہیر لا محالہ  
 مخصوص ہوئی یعنی مطلق و عام نص تطہیر سے ایسے ریزے جو نظر نہ آدین مخصوص ہیں کہ انکا پاک کرنا واجب نہیں ہے تو جب  
 آیت فی الجحہ مخصوص ٹھہری تو اب روا ہے کہ قدر دم تک خاص کیجا دے بذریعہ اس نص کے جو دھیلون و تھجرون سے استنجاء  
 کرنے کی جواز میں ہے کیونکہ موضع استنجاء کی مقدار ایک دم ہے اور حال یہ ہے کہ دھیلون سے استنجاء کرنے والا بالکل پاک نہیں  
 ہوتا ہر حتیٰ کہ اگر قلیل پانی میں داخل ہو تو اسکو نجس کرے گا یا اس پر اجماع دلالت کرتا ہے۔ مع۔ ثم یروی اعتبار الدرسم  
 من حیث المساحۃ و بقدر عرض الکف فی الصحیح۔ بھر روایت کیا جاتا ہے اعتبار دم کا ازراہ مساحت یعنی مساحت  
 ایک دم ہو اور وہ صحیح قول میں بقدر عرض تبیلی کے ہے۔ وفت۔ یعنی انگلیوں کے جوڑوں کے اندر کا گہرا۔ اور بعض نے  
 کہا کہ معنی یہ ہیں کہ یہی اعتبار صحیح ہے کیونکہ ازراہ مساحت کے دوسرا قول نہیں ہے۔ ویروی من حیث الوزن و هو الدرسم  
 الکبیر المتقال و هو ما یبلغ وزنہ شقالا۔ اور روایت کیا جاتا ہے اعتبار دم کا ازراہ وزن کے اور وہ دم کبیر شقال ہر آدمی  
 یہ وہ کہ جسکا وزن ایک شقال ہوئے۔ وفت۔ شقال ۲۰ قیراط۔ وقیل فی التوفیق بینہما ان الاولی فی الرقیق و الثانی  
 فی الکثیف۔ اور ان دونوں روایتوں میں توفیق یون دی گئی کہ دونوں روایتیں ٹھیک ہیں اور برابر مساحت توفیق  
 نجاست میں ہے اور برابر وزن کا بھی نجاست میں ہے۔ وفت۔ حتیٰ کہ اگر آدمی کا پیشاب شلا ہو تو بقدر دم مساحت یعنی  
 تبیلی کے نعر کے عفو اور اس سے زیادہ نہیں جائز ہے اور اگر گودہ ہو تو ایک دم وزن سے زیادہ نہیں جائز ہے۔ یہ توفیق نقیض  
 ابو جعفر رحمہ نے دی ہے اور محیط میں کہا کہ یہی صحیح ہے اور جامع کروری میں کہا کہ یہی مختار ہے۔ اور اسی کو تبیین و کافی و اکشم

قتادی میں یا ہر۔۔۔ برائے میں اسی کو مختار شائع اور دار المنہر کہا اور زبیری نے صحیح کہا۔ اسی پر نویر میں خرم کیا۔ واما  
کانت نجاستہ نبدہ الاشیاء مختلفہ لانا ثابت بدلیل مقطوع بہ۔ اور ان چیزوں میں خون و پیشاب وغیرہ مذکورات کی نجاست  
اسی وجہ سے مختلف ہوتی کہ یہ نجاست بدلیل قطعی ثابت ہوتی ہے۔ وفتہ معنی نے لکھا کہ دلیل قطعی یعنی ایسی نص سے ثابت جسکی معارض  
دوسری نص نہیں ہے۔ جہاں یہ میں ہے کہ قطعی سے یہ مراد کہ ایسے اسباب وہاں ہوں جسے تخفیف آجاتی ہے یعنی ایک کے حق میں دو  
معارض نص جمع نہوں ایک سے نجاست اور دوسرے سے طہارت ثابت ہوتی ہے اور اس وقت کے مجتہدین اسکے بارہ میں مختلف  
نہوں اور ایسی طہارت نہوں جس سے اجتناب کے ساتھ جمع پیش آوے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر کوئی نجاست اس طرح جس ثابت ہو کہ  
جو نص اسکے حق میں ہے وہ بلا معارضہ ہے اور مجتہدین وقت بھی مختلف نہیں اور اسکے اجتناب کرنے میں جمع بھی نہیں ہے باوجود اسکے  
بھی یہ لازم نہیں آتا کہ وہ نجاست بدلیل قطعی ثبوت ہے کیونکہ اگر صحیح حدیث سے نجاست ثبوت ہوتی اور وہ حدیث مشہور یا متواتر  
نہیں ہے تو یہ ثبوت قطعی ہوگا اور اسی اصل پر امام رضا جین کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہے کیونکہ نجاست کا مختلف ہونا امام رحمہ کے  
نزدیک ایسی نص سے ثبوت ہوتا ہے جسکے معارضہ میں دوسری نص ثبوت طہارت نہوں اور مختلف ہونا ایسے طور کہ وہ نص باہم معارض  
موجود ہوں اور صاحبین کے نزدیک مختلف ہونا ایسی نجاست کے حق میں جسکے نہیں ہونے پر اجماع واقع ہوا اور مختلف ہونا ایسی  
نجاست میں جہاں اختلاف ہوا۔ اور فائدہ کا طور ایسی نجاستوں میں جیسے گوہر کیونکہ امام رحمہ کے نزدیک یہ نجاست مختلف ہے بدلیل  
حدیث ابن مسعود رحمہ جو یلیٰ الخ کے قصہ میں وارد ہے خلاصہ یہ کہ استنہار کے لیے دو پتھر اور ایک گوہر لایا تو گوہر کو پھینک دیا یہ کہہ کر  
کہ یہ جس بار کس یعنی بید ہے اور دوسری نص اسکے معارض نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک گوہر مختلف ہے کیونکہ امام مالک کے نزدیک  
پاک ہے۔ پھر امام مہنف نے جن چیزوں کو ذکر کیا۔ انا بخلہ خون مسفوح کہ حرام مخصوص القرآن اور اسکی نجاست اجماعی بلا خلاف  
ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ کھانے کی حرمت پر اجماع مسلم و لیکن نجاست مختلف ہے شافعیہ کے نزدیک دو طریق ہیں اور نوافض و فہم  
میں حجت شافعیہ کی حدیث مسلم غزوہ ذات الرقاع کی گزر چکی ہے فارح ایہ۔ انا بخلہ بول ہے تو بڑے آدمی کا پیشاب باجماع سلیمین  
مختلف نہیں ہے اور ابن المنذر نے حنفیہ و شافعیہ سے اجماع نقل کیا۔ رہا طفل صغیر جو کچھ طعام نہیں کھاتا اسکے پیشاب نجاست نہیں ہونے  
میں بھی جمع اہل علم متفق ہیں سوائے داؤد ظاہری کے اور اسکا اختلاف معتبر نہیں ہے مگر شافعی کے نزدیک نجاست خفیہ ہے اور  
اذا علی رحمہ نے کہا کہ اسکے پیشاب میں مضائقہ نہیں جب تک نہ کھادے اور یہی عبد اللہ بن وہب کا قول ہے اور رہا ایسے جانور  
کا پیشاب جو نہیں کھایا جاتا تو ہمارے و شافعی مالک و عامہ فقہار کے نزدیک نجاست مختلف ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ غصیل جابہ  
کہ جو جانور جوہ نجاست کے نہیں کھایا جاتا برخلات اسکے جوہر کرامت کے نہ کھایا جاوے جیسے گھوڑا۔ اسی وجہ امام مہنف  
نے گدھے کے پیشاب کو خاص کر بیان کیا کہ گھوڑا اسکے خلاف ہے۔ انا بخلہ عمر کے حرام ہونے پر اجماع اور اسکے جس ہونے پر اتفاق  
ہے تو اسکی نجاست مختلف ہے۔ مع۔ پھر سوائے عمر کے دیگر اقسام شراب میں مختلف روایات ہیں بعض میں مختلف مثل عمر کے  
اور بعض میں مختلف اور بعض میں طہارت ہے اور بحر الرائق نے مختلف ہونے کی روایت کو اندر الخاق نے مختلف ہونے کو ترجیح  
دی۔ و ان کانت مختلفہ بکول ما یوکل لحمہ جائزات الصلوۃ معہ حتی یبلغ ربع الثوب۔ اور اگر نجاست مختلف ہو جیسے  
پیشاب ایسے جانور کا جسا گوشت کھایا جاتا ہے تو اسکے ساتھ نماز جائز ہے حتیٰ کہ جو تھائی کپڑے تک پہنچے۔ وفتہ واضح ہو رہا  
گوشت کھایا جاتا ہے اس سے مراد کہ اپنی ذات کے لحاظ سے اسکا گوشت حرام نہیں گھوڑے کو بھی شامل ہے اگرچہ کرامت کی  
راہ سے گھوڑے کو بیج کرنا اور جہاد کا عمدہ ذریعہ کہنا کر دہ ہے۔ بالحد مختلفہ نجاست کم چارم کپڑے سے غلو ہے۔ یہودی ذلک عن  
ابی حنیفہ رحمہ لان التقدير فیہ بالکثیر الفاحش والربع لمحق بالکل فی بعض الاحکام۔ ایسا ہی امام ابو حنیفہ رحمہ سے  
روایت کیا جاتا ہے یعنی مطلقاً حرام کپڑا کیونکہ مختلفہ نجاست کے بارہ میں تقدیر نو کثیر فاحش کی ہے یعنی بہت فاحش ہو گئی ہو تو نہیں

جائز ہر اور چارم کا انداز بیسے احکام میں کل کے ساتھ ملتی جوتا ہے۔ فتنہ جیسے چارم سرکامس منزکہ کل کے ہے۔ تو چارم کثیرا گو یا بل پر  
 و کثیرا فاش ہوا۔ اس روایت پر تمام بدن کا چارم اور تمام کثیرے کا چارم ہر اگرچہ کثیرا ہوا۔ ابن العام نے کہا کہ یہ احسن ہر اور طبعی ہر  
 شرح المینہ میں اسی کو مختار کہا اور نہر الفائق میں اسی کو ترجیح دی۔ وہ وعنه ربع اولی ثوب بجز فیہ الصلوۃ کا لیسر۔ اور امام  
 ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ کثیرا کثیرا جبین نماز جائز ہو جادے اسکا چارم مقدار ہر جیسے میرز۔ فتنہ تہ بند اور اس میں احتیاط ہر  
 ابو بکر از رازی نے کہا کہ جیسے ازار۔ پس تہ بند کا چارم جس مخففہ سے آلودہ ہو تو نماز نہیں جائز ہے۔ وقیل ربع الموضع اندی صاب  
 کا لذیل والد خریض۔ اور کہا گیا کہ چارم اس جگہ کا مراد ہر جان نجاست علی جیسے دامن دلی۔ فتنہ پس لگرو دامن کا چارم  
 جس ہوا نجاست مخففہ تو نماز جائز نہیں ہے۔ محیط و متحد میں کہا کہ بی اصح ہر۔ بدائع و معنی در سراج میں اسی کو صحیح کہا اور خفاق  
 میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہر البحر۔ فتویٰ کا لفظ اربع و مختار پر مقدم ہر ط۔ وعن ابی یوسف رحم شبرنی شبر۔ اور امام ابو یوسف  
 سے مروی ہے کہ ایک بالشت طول و ایک بالشت عرض ہے۔ فتنہ اسقدر اگر نجاست مخففہ لگ جادے تو رد نہیں اور اس سے  
 کم رد ہے۔ میں کتابوں کہ جس قول پر فتویٰ ہر یعنی جس جگہ نجاست کے اسی کپڑے کا چوتھائی معتبر ہے جیسے دامن دلی تو اس قول  
 پر مقدمہ مختلف ہوگی دلی ہذا جو بندہ دگر بیان وغیرہ میں اختلاف فاش ہو گا فافہم۔ واما کان ہذا مخففا عند ابی حنیفہ و  
 ابی یوسف لکان الاختلاف فی نجاستہ او لتعارض النصین علی اختلاف الاصلین۔ اور ماکول اللحم کا پیشاب  
 اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نجاست مخففہ ٹھہرا کہ اسکے جس ہونے میں اختلاف مجتہدین ہر یا اسکے حق  
 میں دونوں باہم متعارض ہیں بر بناء دون اصل مختلف کے۔ فتنہ پس ابو یوسف رحم کے نزدیک تو اختلاف مجتہدین سے  
 تخفیف ہر اور امام رحم کے نزدیک تعارض نصین ہر یعنی حدیث عوشین تو اذنت کے پیشاب پاک ہونے پر دولت کرتی ہر اور حدیث  
 مستمر ہوا اس اہول۔ دولت کرتی ہر کہ انکا پیشاب بھی جس ہر مسئلہ۔ جب نجاست مخففہ و نجاست مخففہ مع ہون تو خفیہ کو بھی  
 خفیہ کے تابع کر دینگے احتیاطا۔ کافی الظہیر و التنبیہ حتی کہ اگر خفیہ ایک دم سے کم ہو و خفیہ سے مکرورم یا زائد ہو تو طایا جائیگا  
 م۔ ہر چیز بدن انسان سے ایسی نکلے جو ضرر یا فسل واجب کرے وہ جس مخففہ ہر جیسے گوہ و پیشاب و منی و دندی و دوی و سہ  
 و کج و لود و شہو بحر و البحر۔ دون جنس و نفاس و استخاضہ السراج و پیشاب طفل صغیر و منیرہ و عواہ طعام کھاتے ہوں یا نہ کھاتے ہوں  
 و لاختیار۔ شراب و خون منقوع و مردار و غیر ماکول اللحم کا پیشاب و لید و گاسے کا گوہر دکتے کا گوہ و مرغی و بوا و اذنی کی بیٹ جس مخففہ  
 میں۔ قاضیخان۔ دندون دلی و جوبے کا گوہ السراج۔ اور بی وجوبے کا پیشاب اگر کپڑے کو گھا دے و قدر دم سے زائد ہو تو پاک  
 کریگا بی ظاہر ہر قاضیخان و الخلاء۔ اوپر گذرا کہ فتویٰ اسکے خلاف ہے۔ م۔ سانپ کی بیٹ و پیشاب مخففہ جس میں اور جنم کا  
 گوہ بھی۔ تانار خانہ۔ چیمبری و زغہ کا خون جب سائل ہو جس ہر الظہیر۔ حتی کہ اگر قدر دم سے ناند کپڑے کو لگ جادے تو مانع ہوا  
 نماز ہر محیط۔ ماکول اللحم جانور و گھوڑے کا پیشاب اور پرند غیر ماکول اللحم کی پچال جس مخففہ ہر اکثر۔ اور ہر چیز کا مراد اسکے پیشاب کے ہونے  
 میں الظہیر۔ واضح ہو کہ نجاست کو جو خفیہ کہنے میں تو اسکی خفت سواے پانی کے کپڑے وغیرہ میں ظاہر ہوگی اکانی۔ حتی کہ اگر گوشت  
 میں نجاست خفیہ کرے تو سب پانی نکالنا پڑیگا۔ پھر خون جس میں انکا بیان۔ م۔ خون شید جب تک اسپر ہر پاک اور جب تک  
 جہ ابو جس ہوا۔ الظہیر۔ زوج کیے ہوئے جانور کی رگوں میں جو خون راہہ کپڑے کو خراب نہیں کرتا اگرچہ فاش ہو۔ قاضیخان۔  
 یون ہی جو اسکے گوشت میں رہا کہ مکہ سفوح نہیں ہر محیط السخسی۔ اور دم منقوع یعنی سائل میں سے جو گوشت کو لگ گیا جس ہر  
 الشیہ کلیجہ دلی کا خون جس میں ہر عزائہ الفتادی۔ بسود و پھر و چون دسل کا خون پاک ہر اگرچہ کثیر ہو۔ السراج۔ اور مچلی و جو پانی  
 کے چنے والے جانور میں طرین کے نزدیک انکا خون کپڑے کو خراب نہیں کرتا۔ قاضیخان۔ سانپ کی کمال جس ہر اگرچہ بچ گیا ہو  
 ہو۔ الظہیر۔ سانپ کی گھنچلی صحیح ہے کہ پاک ہے۔ الخلاء۔ سونے آدمی کا لعاب خواہ پیٹ سے آدھ یا سر سے اترے طریقہ دم کے



نزدیک پاک ہو اسی پر فتویٰ ہو اور مردے کے ٹہرے سے جو لعاب ہے کہا گیا کہ جس کو اسراج - ریشم کے کپڑوں کا پانی دانی فاسد انکی  
 بیت پاک ہو۔ البتہ جو پرند کھائے جائے بن مانند کبوتر و گریبا کی بیت ہمارے نزدیک پاک ہو۔ اسراج - صمغ بہ کو غارہ کا دودھ پاک  
 ہو البتہ دانیہ ہی صمغ ہو۔ البتہ یہ۔ مگر کھانا نہ جائیگا۔ البتہ یہ۔ البتہ یہ۔ نوکری کیوں میں ایک یگنی چوبے کی گری پھر وہ پس  
 ڈالی گئی حالانکہ انہیں میں یگنی تھی یا ایک شکی تیل میں گرے تو انما یا تیل خراب ہو گا جب تک انکا مزہ تغیر نہ ہو۔ البتہ ابو الیثم  
 نے کہا کہ ہم اسی کو پینے میں۔ مسائل ابو حفص میں ہے کہ چوبے کی یگنی گری سرکہ بارب میں تو اسکو خراب نہ کرگی البتہ۔ رب بچو یا ہوا  
 کاڑھا کر دیا جادے خواہ انکو رکا جو یا سبب وغیرہ کا۔ م۔ اگر کپڑے کو جس تیل ایک درم سے کم لگا بھر پھیل کر ایک درم سے زیادہ ہو گیا  
 تو بعض نے کہا کہ نماز جائز ہونے سے منع ہو اور اسی کو اکثر دن نے بیا ہو۔ اسراج - اور یہی بیا جادے۔ البتہ۔ نجاست کی مقدار میں  
 اعتبار نماز پڑھنے کے وقت کا ہر نجاست لگنے کے وقت کا بقول اکثر۔ النہر۔ د۔ جو نجاست مطلق کہ کنوئین میں گر کر اسکی ہر کی مٹی ہو  
 مٹی ہو گئی تو جس نہ رہا کیونکہ ذات منقلب ہو گئی اسی پر فتویٰ دیا جادے۔ د۔ اگر جس کپڑے ترکہ پاک کپڑے خشک میں پسنا پس  
 اسکی نی پاک کپڑے میں ظاہر ہوئی ولیکن استعد زری نہوئی کہ اگر پھر زمین تو اس سے کچھ نیپے یا پکے تو صمغ بہ کہ وہ جس نہو جائیگا۔  
 یون ہی اگر پاک کپڑے کو تری کی حالت میں خشک جس کپڑے یا خشک زمین جس پر بچھا یا اور اس نجاست نے کپڑے میں اثر  
 کیا لیکن اسی تری نہوئی کہ پھر سے کچھ نیپے یا پکے گرنی کی جگہ ظاہر ہوتی ہو تو صمغ بہ کہ وہ جس نہو جائیگا البتہ۔ بعض اسکو  
 وقایہ میں بیا ہو۔ م۔ اگر اپنے بھیکے پانوں کو جس زمین یا جس بچھونے پر رکھا تو وہ جس نہو گا اور اگر خشک پانوں کو جس بھیکے بچھونے  
 پر رکھا اگر پانوں نہ ہو گیا تو جس ہو گیا اور نہی کا اعتبار نہیں ہو اور یہی مختار ہو اسراج عن البتہ وغیرہ۔ اگر گارے میں گوبڑا  
 اس سے جھت پر کھل لگائی وہ خشک ہو گئی پھر اسپر بھیکار مال وغیرہ رکھا تو وہ جس نہو گا۔ خشک گوبڑا جس مٹی کو اگر ہوانے  
 آیا اور وہ کپڑے کو لگی تو جب تک اسین نجاست کا اثر ظاہر نہو وہ جس نہو گا۔ ماضی خان۔ ہوا اگر نا پاک چیز دن گوہر کو اڑا لائے  
 اور بھیکے کپڑے کو لگے اگر نجاست کی ہو پانی جاوے تو وہ جس ہو گیا۔ اور نجاست کے بخارات اڑ کر جو کپڑوں کو لگتے ہیں اُسے  
 کپڑا جس نہیں ہوتا اور یہی صمغ بہ۔ البتہ یہ۔ اگر پانی سے استنجا کیا اور منہیل سے نہ ہو جھا کہ اسکے پانی نکلی تو عامہ علماء کے نزدیک  
 اسکا گرد جس نہو گا اور اسی طرح اگر استنجا نہ کیا ولیکن اسکا پانجامہ پسینے یا پانی سے بھیک گیا پھر اسکے پانی نکلی تو یہی حکم ہو۔  
 البتہ۔ اسی طرح جاڑوں میں مرط میں داخل ہوا یعنی جہان بعد کا الاؤ لگا ہو اور اسکا بدن بھیکا ہو یا کوئی بھیکا کپڑا لگیا ہو  
 اسکی گرمی سے سو کہ گیا تو وہ جس نہو گا مگر جبکہ سو کھنے پر اسکا اثر مانند زردی وغیرہ کے بھیک ازار دیا بجامہ وغیرہ میں ظاہر ہو  
 البتہ۔ اگر بچھونے پر مٹی لگ گئی اور خشک ہو گئی اسپر سو یا اور پسنا آیا اس سے بچھونا بھیک گیا اگر تری کا اثر اسکے بدن میں ظاہر ہو  
 نہو تو جس نہ ہو اور اگر بچھونا تر ہو کر اسکی تری بدن کو لگی جس سے اثر ظاہر ہوا تو بدن جس ہو گیا۔ قاضی خان۔ گدھے نے پانی میں  
 پیشاب کیا یا اسین گوہر پینا اس سے چھٹین اڑ کر کپڑے کو پھونچیں اگر اسین اثر ظاہر ہوا تو جس ہو اور نہ نہیں یہی مختار ہو اور اسی کو فقہ ابو الیثم  
 نے بیا خواہ پانی جاری ہو یا ٹھہرا ہو۔ شرح البتہ للعلانی۔ پانخانہ کی کیہان کپڑے پر پھینچیں تو اسکو خراب نہ کر نیل مگر جب کہ بہت غالب  
 ہو۔ قاضی خان۔ کبچر میں بجا اور بے پانوں دھونے نماز پڑھے تو جائز ہو اگر اسین نجاست کا اثر نہو لیکن احتیاطاً اسکو بچھو۔  
 عن الفتاویٰ عن البتہ۔ جس بھوسا اگر گارہ میں ڈالا گیا پس اگر بھوسا بھینہ قائم دکھلائی دیتا ہو تو جس ہو بشرطیکہ بہت ہو  
 ورنہ نہیں قاضی خان۔ اور اگر خشک ہو تو اسکی طہارت کا حکم ہوا البتہ کہنے نے اگر آدمی کے عضو یا کپڑے کو منہ سے بکرا تو خشک  
 اسین تری ظاہر نہو جس نہو گا خواہ کتنا قصہ میں ایسا کرے یا کھیل میں البتہ اور مزید میں کہا کہ یہی مختار ہو۔ شرح البتہ للعلانی۔ مسجد کے  
 پورے پر نشا کھرا ہوا اگر خشک ہو تو جس نہ ہو اور اگر بھیکا ہو اور اثر پورہ میں ظاہر نہو تو بھی جس نہیں قاضی خان۔ ہاتھی کی  
 ہڈی پاک ہو یہی صمغ بہ۔ البتہ۔ ہاتھی کا لعاب جس ہو جیسے لعاب چنے وغیرہ کا اگر ہاتھی نے سونڈ سے کسی کپڑے کو لگایا وہ جس



ہو تا فیضان۔ کئے کے باون لاکھ بنایا تو مضافۃ نہیں ہر النہایہ۔ واضح ہو کہ شیخ محقق ابن الہمام رحمہ نے قول المعراج دو اصاب  
 اثنوب قدر الدہم الخ۔ میں لکھا کہ حاصل اس مسئلہ میں افادہ فرمایا کہ غلیظہ نجاست بقدر درم اور خفیفہ نجاست جب تک فاحش  
 نہ مانع ناز نہیں اور بیان تقدیر درم و فاحش کے اور بیان قاعدہ خفیفہ و غلیظہ کا۔ پھر نجاست غلیظہ میں مقبرہ وقت کہ نجاست  
 گئے پس اگر نجس تیل لگ گیا بقدر درم کے پھر پھیل کر زیادہ ہو گیا تو مرفعیانی رحمہ و ایک جماعت کا مختاریہ کہ مانع نہیں اور  
 دوسرے دن کا مختاریہ کہ مانع ہر حتی کہ اگر پھیلنے سے پہلے ناز پڑھے تو جائز و بعد پھیلنے کے نہیں جائز ہے۔ پھر اگر ایک ہی کپڑا  
 ہو تو دوسری طرف جو نجاست پھوٹی اُسکا اعتبار نہیں ہر کیونکہ وہی دونوں طرف ایک ہی۔ برخلاف اسکے جب دوسرا ہوتا تو مانع  
 ہو گا دلی بنا اگر درم کے دونوں رخ نجس ہوئے تو ناز نہیں جائز ہے۔ پھر مانع ناز وہی نجاست ہر جو مصلی کی طرف منسوب ہو  
 حتی کہ اگر اپنے بل سے بیٹھنے اٹھنے والا بچہ جسکے کپڑے و بدن نجس ہیں مصلی کی گود میں بیٹھ گیا یا نجاست بھرا کپڑا سر پہنچ گیا  
 تو ناز جائز ہے برخلاف اسکے اگر ایسے بچہ کو گود لیا جو اپنے بل کا نہیں ہر تو اُسکی نجاست مصلی کی طرف منسوب ہوگی اور ناز جائز  
 ہوگی یعنی جبکہ درم سے ناز ہو۔ پھر قدر درم کے ساتھ ناز جائز ہر گھر کردہ ہر حتی کہ لگا گیا کہ اگر وقت جاتے رہے یا ہر جگہ جماعت  
 جاتے رہنے کا خوف نہ ہو تو اگر ناز میں نجاست پر واقع ہو تو اُسکو توڑ دے۔ رہا بیان ضابطہ غلیظہ و خفیفہ تو صاحبین کے نزدیک  
 مقبرہ اختلاف علماء ہر حتی کہ خفیفہ ہو اور امام رحمہ کے نزدیک تعارض انصیب سے خفیفہ ہر دبرین تقدیر خون و غمر و مرغی بلا و اور  
 کی بیخالی اور آدمی وغیرہ کول امام کا پیشاب سوا سے گھوڑے کے۔ اور توبہ سب بالاتفاق مختلف ہیں کیونکہ تعارض و اختلاف کچھ  
 نہیں ہر اور خون سے وہ مستثنی ہر جو رنگوں میں باقی رہا بعد ذبح کے۔ اور اسی کے حکم میں لحم منزول ہر جب کا کما جادے تو اس میں  
 جو خون ہر وہ نجس نہیں اور یوں ہی کلیبہ میں جو خود کلیبہ کا خون ہو۔ کذا قبل۔ مگر امام مصنف رحمہ نے نجس میں فرمایا کہ اس میں نظر  
 ہر اس وجہ سے کہ اگر وہ خون نہ ہو تو کچھ شک نہیں کہ دم مسفوح سے مجاور رہا ہر اور نجس کی مجاورت سے چیز نجس ہو جاتی ہر اور  
 امام ابو یوسف رحمہ سے باقی کے حق میں روایت کہ وہ کھانے میں مغمور نہ کپڑے میں۔ قال المترجم۔ دلیل توبہ ہی توبی ہر جو امام  
 مصنف رحمہ نے بیان فرمائی کیونکہ اول توجہ عروق میں باقی ہر وہی دم مسفوح کا بقیہ ہر اور اگر نہ تو اس میں کچھ شک نہیں کہ وہ دم  
 مسفوح سے مجاور رہا ہر ان یہ بات البتہ کہ اگر نجس قرار پاوے تو شاید حرج و مشقت ہر لیکن اگر یہ صحیح ہو جادے تو عذر کافی  
 ہو گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور مستثنی خون سے شہید کا خون ہر جب تک شہید ہر ہو حتی کہ اگر ناز میں شہید کا خون آلودہ ہو دے  
 ہو تو صحیح ہر برخلاف ایسے مقتول کے جو شہید نہ ہوا وہ اُسکو غسل نہیں دیا گیا یا کافر ہر اگرچہ اُسکو غسل دیا گیا کیونکہ وہ غسل سے  
 پاک نہ ہوا بخلات مسلم کے کہ وہ بعد غسل کے پاک ہو گیا۔ اور شک بھی مستثنی ہر یعنی اگرچہ وہ ہرن کا خون ہر۔ فقہانے لکھا کہ  
 شک کا کھانا اور اُس سے نفع اٹھانا جائز ہر باوجودیکہ مشہور یہ کہ وہ خون ہر اور میں نے اُسکی کوئی تطیل دیکھی نہیں لیکن بعض  
 مغربی دوستوں سے میں نے زیادہ کے حق میں گفتگو کی اور میں نے لکھا کہ یوں کہا جاتا ہر کہ زیادہ ایک جوان کا پسینہ ہر جسا  
 کھا احوام ہر تو اُس دست نے فرمایا کہ جس چیز کو طبیعت مستحیل بصلح کر دے جیسے نوشہ تو وہ نجاست سے نکل جاتا ہر جیسے شک  
 قال المترجم خلاصہ تطیل دوبارہ شک و زیادہ کے یہ کہ وہ اگرچہ نجس الاصل تھا مگر مستحیل ہو گیا اور اس صورت میں شاید کہ اختلاف  
 جاری ہو وہ بیان صاحبین کے اور شاید کہ یہ اجماعی ہو جیسے خمر کا استحلال سرکہ کی طرف اجماعاً جائز ہر اور ہی جواب ہر کیونکہ یہ استناد شک  
 بفرہ کا بنزہ خون کے گوشت ہو جانے کے ہر دلی ہذا عنبر وغیرہ اسی حکم میں ہیں۔ م۔ پھر یہ و پھر و پھیل کا خون کچھ نہیں ہر یعنی اُسکو استثناء  
 نہیں کتنا چاہیے کہ یہ درحقیقت خون نہیں ہر۔ رہی تو توشہ پھر نجس غلیظہ ہر اور اس سے کم ہو تو بقول ابو یوسف پاک ہر اور یہی مختار کھا  
 گیا ہر۔ اور طفل نے وہ پیکر تو کروی امدان کے کپڑوں کو لگی اگر نہ سمجھو یا زیادہ تو حسن رحمہ کے امام ابو حنیفہ سے روایت کی کہ جب تک  
 وہ کثیر فاحش نہ مانع ناز نہیں کیونکہ اس میں ہر درجہ سے نجس نہیں ہوا۔ یہی ابو جعفر کی غریب الروایہ میں مذکور ہر اور یہی صحیح ہر اور امام مصنف رحمہ

نے تجسس میں بھی اسی کی تصحیح کی ہر اور ہم نے واقعہ و ضرور میں مجتہبی وغیرہ سے نقل کیا جو اس ترکی طہارت کو مقتضی ہے یعنی بالکل پاک ہو  
 خواہ کثیر فاحش ہو یا نہ ہو۔ پھر یہ جو امام مصنف رحم نے لکھا کہ یہ نجاسات ثابت بدلیل قطعی ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ثابت ایسی دلیل ہے جس پر  
 اصل قطعی واجب ہو کیونکہ فروع احکام میں دلیل ظنی پر عمل کرنا قطعی واجب ہے۔ قال الترمذی فعلی بذا فرق غلیظہ و خفیہ میں مشکل ہو گا لہذا  
 شیخ رحم نے لکھا کہ اولیٰ یہ کہ دلیل قطع سے مراد اجماع ہو اور واضح ہو کہ اختلاف گو بردید میں پیدا ہو گا جیسا کہ سابق میں گذرا۔ م۔ پھر  
 امام محمد رحم نے آخر میں بد گوہر کی نجاست خفیہ سے بھی رجوع کیا جبکہ رمی میں واردون رشید خلیفہ کے ساتھ گئے اور رہنوں و بازاردوں و  
 سراسے کو گوہر سے بھرا یا اور لوگوں کو ہموا قبلا دیکھا۔ قال الترمذی۔ اگر وہم ہو کہ یہ جو خضار اکثر لکھتے ہیں کہ ابتلاؤ دیکھ کر حکم جازدیدا  
 تو کیا شرع میں مجتہد کو ایسی رائے کا اختیار ہو تو جواب یہ کہ یہ تسال ہر اور تحقیق اس میں یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ نے نجاست سے اجتناب کا حکم دیدیا  
 پس اجتناب واجب ہو لیکن شرط امکان عمل ہر حق کہ حج و شقت دفع ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے اس حکم پر عمل کرنے کو ایسی  
 صورت سے بتلایا کہ حج نہ تو گوہر بردید کی جب بہ کثرت ہو تو معلوم ہو گیا کہ اسکو نجاست نہیں رکھا کیونکہ اگر نجاست ہو تو حج و شقت  
 شدید لازم آدے اور حج کو اللہ تعالیٰ نے دور کیا ہو تو معلوم ہو گیا کہ اسکو نجاست ہی نہیں رکھا ہو پس مجتہد کو شرعی دلیل قوی ماتہ آئی  
 تو اسے حکم دیا کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر اسکو نجس نہیں رکھا ہو اور ہرگز یہ مراد نہیں کہ مجتہد کی رائے کو اختیار ہو۔ و علیٰ ہذا گوہر کے کندے  
 جائز ہیں اور مسلمان گھوسوں کے حق میں گائے بھینسوں کا موت و گوہر وغیرہ نجس نہیں ہے اسی پر فتویٰ دیا جادے۔ م۔ اسی قول پر  
 شائع نے بخاری کی کثیر کو قیاس کیا کیونکہ راہ میں آدمی و جانور جو پایہ سب پلٹتے ہیں برخلات ایسے شہر کے جہاں آدمیوں کی ماہ ایک  
 و جانوروں کی ایک ہے۔ مفت۔ و درختار میں ایک مضابطہ پرند کی بیٹ کے واسطے یہ بیان کیا کہ ہر پرند جو ہوا میں بیٹ نہیں کرتا اسکی  
 بیٹ نجاست غلیظہ ہے جیسے مرغی و بالوط اور جو ہوا میں بیٹ کرتا ہو اگر وہ ماکول اللحم ہو تو اسکی بیٹ پاک ہے ورنہ نجاست خفیہ ہے اور سو  
 پرندوں کے ہر حیوان کا بد گوہر امام رحم کے نزدیک غلیظہ و صاحبین کے نزدیک خفیہ ہے اور شر بتلایہ میں ہے کہ صاحبین کا قول ائمہ  
 ہے اور امام محمد رحم نے آخر اسکو پاک کہا وہی قول مالک رحم کا ہے اور ماکول اللحم جانور دن کا پیشاب اور انہیں میں گھوڑا بھی داخل ہے  
 نجاست خفیہ و امام محمد کے نزدیک پاک ہے اور غیر ماکول اللحم پرندوں کی بیٹ خواہ شکاری ہوں یا نہ ہوں نجاست خفیہ ہے اور کہا گیا کہ  
 پاک ہے اور اسی قول کو صحیح کہا گیا ہے اور گدھے و بچر کا لعاب علی الذہب پاک ہے۔ مسئلہ۔ و اذا صاب الثوب من الروث او من  
 اختار البقر اکثر من قدر الدرہم لم یخیر الصلوۃ فیہ عند ابی حنیفہ۔ اور جب کپڑے کو بدیا لائے کے گوہر سے قدر درہم سے زیادہ  
 ملا تو اس کپڑے میں امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک نماز نہیں جائز ہے۔ و۔ کیونکہ امام رحم کی اصل کہ نص بالتعارض ہو موجود ہے  
 النص الوارد فی نجاستہ و ہماروی انہ علیہ السلام رمی بالروثہ و قال ہذا جس اور کس لم یعارضہ غیرہ۔ کیونکہ  
 بد کی نجاست میں جو نص وارد ہے اور یہ وہ ہے جو مردی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بد کو پھینکا یا ادر کہا کہ یہ جس یا کس یعنی بدی  
 ہے اس نص کا دوسرا معارض نہیں ہے۔ و۔ یہ حدیث صحیح بخاری میں ہے اور استنجاء کے دو پھر دن و ایک روتہ میں سے روتہ کو پھینکا یا  
 اور یہ فرمایا تھا پس اس سے جس ہونا ثبوت ہوا اور دوسری نص نہیں جس سے پاک ہونا ثبوت ہو۔ و لہذا ثبت التخلیف عند  
 و التخیف بالتعارض۔ اور ایسی نص غیر معارض سے امام رحم کے نزدیک غلیظہ ہونا ثبوت ہوتا ہے اور خفیہ کا ثبوت بتعارض ہوتا ہے  
 و۔ یہ امام کی اصل ہے۔ اگر کما جادے کہ نصوص میں تعارض کیونکر ہوا جواب یہ کہ حقیقت میں تعارض نہیں ہے و لیکن حکم و روایت  
 اس طرح ہو چکی کہ ظاہر میں تعارض معلوم ہوتا ہے۔ و قال لا یخیر فی حتی یفحش۔ اور صاحبین نے لکھا کہ بد گوہر کے ساتھ جائز ہے یا شک  
 کہ فاحش ہو جادے۔ و۔ یعنی نجاست اسکی خفیہ ہے۔ لان لا جہاد فیہ مساقا و ہذا ثبت التخیف عند ہما۔ کیونکہ  
 اس میں اجہاد کو گنجائش ہوئی ہے اور اس سے صاحبین کے نزدیک تخفیف ثبوت ہو جاتی ہے۔ و۔ یہ تو صاحبین کے واسطے اصل  
 خاص ہے۔ و لان فیہ ضررۃ لا متلاہا طرق ہا وہی موثرۃ فی التخیف۔ اور اس وجہ سے کہ اس میں ضرر متحقق ہے کیونکہ

ماہی اس سے بھر جاتی ہیں اور یہ بات تخفیف میں مؤثر ہے۔ وفت۔ یعنی بالافتاق عموم بلوی سورت تخفیف پر توید گو برین بھی تخفیف پیدا کرے گا۔ بخلاف بول الحمار لان الارض مشفقہ۔ برخلات گدھے کے پیشاب کے کہ اسکو زمین جو س یعنی ہر وقت اگر کہا جادے کہ عموم بلوی ضرورت سے نجاست ساظ ہو جاتی ہے جیسے بی کا جموٹا۔ جواب یہ کہ مان لیکن بی کی ہر دم ابتلا کی وجہ سے اسکی ضرورت سے ید و گو برین کم ضرورت ہے لہذا صرف تخفیف لازم آئی کہانی مبطو شیخ الاسلام انہا یہ میں کہتے ہیں کہ گھوڑی کو ہر وقت ہی بی سے زیادہ ضرورت ہے فافتم۔ قلنا الضرورة فی التعلال وقد اثرت فی التخیف مرة حتی تطهر بالمسح فتکفی مؤنتھا۔ ہم کہتے ہیں کہ ضرورت مسلم ہے لیکن یہ ضرورت جو تیوں کے حق میں مؤثر ہے اور اسنے ایک مرتبہ تو اخیر کر کے تخفیف کر دی حتی کہ جونی رگڑ دینے سے پاک ہو جاتی ہے پس ضرورت کی مؤنت میں کفایت کرے گی۔ وفت۔ الحاصل ضرورت کی وجہ سے نفس نجاست میں تخفیف ہو یا نجاست کی وجہ سے جسین جرح تھا اسکی تطہیر میں تخفیف ہو تو بیان نجاست تو اپنے حال پر ہی ہے لیکن جونی کی تطہیر میں تخفیف کر دی تو یہی اسکی محنت دور کرنے میں کافی ہے۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ضرورت خالی جونی کے حق میں منحصر نہیں ہو سکتی ہے خصوص گھوڑیوں کے حق میں تو ظاہر ہے بلکہ بعضے ملکون مثل ہندوستان کے نو گھر گھر یہ ضرورت موجود ہے و علی ہذا ملی کے جوڑے سے کم اسکی ضرورت نہیں ظاہر ہے لہذا شرط بلا یہ میں کہا کہ صاحبین کا قول بہت ظاہر ہے۔ کہانی الدر۔ بلکہ امام محمد رحمہ نے آخرین ابتلا سے عام دیکھا اسکو پاک جانا جیسا کہ امام مالک رحمہ کا قول ہے۔ بعد ریح ہو کہ ہندوستان کی ضرورت زیادہ تر گاسے جیسے دیکری دودھ کے جانوروں دگھوڑے میں ہے و قال الامم۔ ولا فرق بین ما کول اللحم و غیر ما کول اللحم۔ اور کچھ فرق نہیں در بیان کول اللحم و غیر ما کول اللحم کے۔ وفت۔ یعنی جیسے غیر ما کول اللحم کا ید و گو بر وغیرہ جس پر اسی طرح جنگا گوشت کھایا جادے انکا بھی نجس ہے لیکن ہمارے بیان ضرورت کی راہ سے فرق ہے جیسا کہ کیا گیا۔ و ز فر فرم فرق بینما فوافی ابا حنیفہ فی غیر ما کول اللحم و دا فقہانے ما کول اللحم۔ اور ز فر فرم نے دونوں قسم میں از راہ حکم کے فرق کیا پس غیر ما کول اللحم کی ید و گو بر وغیرہ کو تو ہوا نفقہ امام رحمہ کے جس پر غلیظہ کہا اور ما کول اللحم کی ید و گو بر وغیرہ کو ہوا نفقہ صاحبین کے جس مخففہ کہا۔ وعن محمد رحمہ انہ لما دخل الرمی۔ اور امام محمد رحمہ سے حکایت ہے کہ جب ملک سری میں داخل ہوئے یعنی اردین رشید غلیظہ کے ساتھ میں۔ و را می البلو می۔ اور دوگون کو عموما سین قبلہ دیکھا۔ وفت۔ کیونکہ ماہی دگھروں کے صحن دسرا میں ید و گو بر سے بھری نہیں جیسے ہمارے ہندوستان میں اکثر جگہ یہی کیفیت ہے افعی ان اکثر الفاحش لا ینع ایضا۔ تو امام محمد رحمہ نے فتویٰ دیا کہ یہ اگر کثیر فاحش ہو تو بھی مانع ناز نہیں ہے۔ وفت۔ اور اس قول کو مشائخ نے اختیار بھی کیا۔ وقاسوا علیہا طین بخاری۔ اور اسی پر مشائخ نے بخارا کی کچھ کو قیاس کیا۔ وفت۔ جو راہ میں آدمی و جانور دن کے تعلق اندر رفت سے گو بر و دمی سے مخلوط ہوتی ہے پس کہا کہ وہ بھی چاہے جسد رنگے مانع ناز نہیں ہے۔ وعندہ ملک رجوع فی الخف یرد می۔ اور اسی رافعہ کے وقت امام محمد رحمہ کا خفت کے مسئلہ میں رجوع کرنا روایت کیا جاتا ہے۔ وفت۔ چلے کتے سے کہ رگڑنے سے پاک نہیں ہوتا اور اب موافقت کی۔ بلکہ میں کہتا ہوں کہ انکے نزدیک تو اس ید و گو بر سے تو جس ہی نہیں ہوا اس جہت سے امداد رحمہ نے سمجھا کہ ادل موزہ کا فتویٰ دیا پھر مطلقاً غیر مانع کا فتویٰ دیا۔ اور اعتراض کیا کہ مانع ناز ہونے سے حدت لازم نہیں کیونکہ شاید نجس صفو ہو۔ میں کہتا ہوں کہ یہ خلاف تحقیق کلام ہے اور معنی فتویٰ کے یہ ہونے ہیں کہ تکلیف بخرج ہونے سے معلوم ہوا کہ طہارت کے حکم میں یہ چیز نجاست ہی نہیں ٹھہری ہیں کما مر فی صلا۔ نم۔ المسئلہ۔ وان اصحابہ بول الفرس کم نفسہ حتی یفیش عند ابی حنیفہ و ابی یوسف وعند محمد لا ینع وان فحش۔ اور اگر اسکو گھوڑے کا پیشاب لگا تو اسکو نفسہ نہو گا یا نہ ہو کہ فاحش ہو جادے یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے اور امام محمد کے نزدیک مانع نہیں اگرچہ فاحش ہو جادے۔ لان بول ما یوکل لحمہ ظاہر عندہ۔ کیونکہ ما کول اللحم کا پیشاب امام محمد رحمہ کے نزدیک پاک ہے۔ وفت۔ جیسا کہ اوپر بیان گذرا۔ مخففہ نجاستہ عند ابی یوسف۔ اور ما کول اللحم کا پیشاب مخففہ نجاست ہے ابو یوسف کے نزدیک۔ ولحمہ

ماکول عندہما۔ اور گھوڑے کا گوشت صاحبین کے نزدیک ماکول ہے۔ ف۔ اور جو رطل کے نزدیک بھی ماکول ہے یعنی کھانا حلال ہے پس حاصل یہ ہوا کہ گھوڑا ماکول اللحم ہے اور ہر ماکول اللحم کا پیشاب امام محمد کے نزدیک پاک ہے تو چاہیے کسی قدر لگے مفسد و مانع نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک نجاست خفیہ ہے توجب تک فاحش نہ مانع نہیں ہے۔ و اما عند ابی حنیفہ رحمہما تخفیف لتعارض الآثار اور ہے امام ابو حنیفہ تو ان کے نزدیک مخففہ ہونا بوجہ تعارض آثار کے ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ یہ وجہ کیون نہیں بیان کی کہ گھوڑے کا گوشت امام رحمہما کے نزدیک مکروہ ہے جواب یہ کہ صحیح یہ کہ کراہت بوجہ نجاست کے نہیں بلکہ براہ کراہت ہے مانند آدمی کے درخت بالاجماع وہ پاک ہے جیسا کہ شیخ الاسلام وغیرہ نے تصریح کی ہے۔ پھر یاد ہو پاک ہونے کے یہ لازم نہیں کہ اس کا پیشاب پاک ہو کیونکہ آدمی کا پیشاب باوجود طہارت کے نجس ہے لہذا جو اصل امام رحمہما کی بیان کی اسی پر بیان مدار رکھا کہ جب دونوں متعارض ہوں تو نجاست میں تخفیف آجاتی ہے اور بیان مراد تعارض سے حدیث استتر ہوا من البول النجس۔ اور حدیث عربین ہے جسین اذ ثون کے پیشاب پینے کا عینہ والون کو حکم دیا تھا پس حدیث استتر ہوا من البول النجس سے تو عمدہ پیشاب سے پرہیز نکلتا ہے خواہ اونٹ ہو یعنی ایسا جانور ہو جس کا گوشت کھایا جاتا ہے یا کسی اور جانور کا جو خواہ وہ جانور پاک ہو یا نجس ہو اور حدیث عربین سے اذ ثون کا پیشاب پاک نکلتا ہے تو ماکول اللحم کے پیشاب میں تعارض نہیں ٹھہرا لہذا ماکول اللحم کے پیشاب کی نجاست میں تخفیف ہو گئی و لیکن کلام بیان تعارض میں ہے کیونکہ شرط تعارض سے یہ کہ دونوں نص اپنے ثبوت و دلائل وغیرہ جہات میں مساوی ہوں اور بیان بہت فرق ہے اس واسطے کہ حدیث عربین جسین اذ ثون کا پیشاب ان عربیوں کو پینے کا حکم دیا تھا سب سے اعلیٰ درجہ کی صحیح ہے کہ جمیع مصلح استہین موجود ہے اور اپنے معنی میں صریح حکم ہے۔ اور حدیث استتر ہوا من البول کی اسناد میں بلکہ مرفوع کلام حضرت علی علیہ السلام ہونے میں کلام ہے اگرچہ حاکم نے صحیح الاسناد کہا ہے پس براہ اسناد کے نہایت ادنیٰ درجہ ہے اور معنی میں بھی یہی کیفیت ہے کیونکہ استتر ہوا من البول النجس محتمل ہے کہ البول سے معہود مراد ہو اور اصل الف لام میں بھی عہد ہے اور مؤید اسکی وہ حدیث بھی ہے کہ حضرت علی علیہ السلام دو تبرون کی طرف گزرے اور فرمایا کہ ان دونوں پر غدا ہو تا ہے اور کسی کبیرہ کی وجہ سے عذاب نہیں کیے جاتے پھر دونوں کی تفصیل فرمائی چنانچہ ایک کے حق میں یہ فرمایا کہ وہ پیشاب سے نہایت نہ کرتا اور بعض روایت میں پیشاب کرنے میں بردہ نہ کرتا تھا۔ اور نیز جائے غسل میں پیشاب نہ کرنے سے مانعت دوسری حدیث میں مروی ہے پس بغیر نہ کو محتمل ہے کہ البول سے خاص قسم کا پیشاب مراد ہو۔ اور اگر مان لیا جاوے کہ البول سے عام ہر قسم کا پیشاب ہر جانور کا پیشاب مراد ہے تو بھی یہ عام قطعی نہیں ہے کیونکہ ہنگامہ در کا پیشاب اور جو ہے کا وہ مانند اسکے جو بیان ہوے ہیں مخصوص ہیں توجب اس عام سے تخصیص ہو گئی تو دلائل اسکی قسطنطینی نہیں رہی بلکہ ظنی ہو گئی اور جب تخصیص ہو چکی تو اب جائز ہے کہ اونٹ و اسکی امثال ماکول اللحم اس سے مخصوص کیے جاویں جیسا کہ انمول میں مصرح ہے اور غایۃ الجواب از جانب امام رحمہما یہ ہو سکتا ہے کہ حق عمل میں صحیح بدرجہ اعلیٰ حسن درجہ کے دونوں واجب العمل ہیں تو اس جہت سے مساوی ہیں اور دلائل اس عام کی قطعی ہے بدین جہت کہ ہنگامہ در جو ہے وغیرہ کا پیشاب امام رحمہما کے نزدیک نجس ہے اور اسکی طہارت یا تو بوجہ ضرورت کے ہے جبکہ امام رحمہما کا قول انکی طہارت میں ثبوت ہو کیونکہ نجس میں ہر کہ لی نے کنون میں پیشاب کیا تو بائفاق روایات سب اُلجھا جاوے اور یوں ہی کہے میں لگ گیا تو اسکو خراب کر لیا کہانی الفتح اور خلاصہ میں ہے کہ لی نے برتن میں پیشاب کیا یا کپڑے پر تو نجس کیا اور یہی جو ہے کے پیشاب کا حکم ہے اور فقیر ابو حنیفہ نے کہا کہ برتن نجس ہو جائیگا اور کپڑا نہیں اتنی۔ یہ سائل دلیل میں کہ امام رحمہما کے نزدیک یہ پیشاب نجس ہیں۔ دلیلیا یہ تخصیص اہل مذاہب کے نزدیک ہے پس امام رحمہما پر انکا وہ دندہ کا تعلیل نہ۔ م۔ مسئلہ۔ وان اصحابہ خروا لایوکل لحمہ من الطیور اکثر من قدر الدرہم اجزات الصلوۃ فہ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہما وقال محمد لایجوز۔ اور اگر کپڑے کو بیٹا ہے برتن کی لگے جو برتنوں میں غیر ماکول اللحم میں اور یہ بیٹا قدر درہم سے زائد ہے تو اس کپڑے میں امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک

ما زجائز ہوا اور امام محمد رحمہ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ فت۔ من کثا بول کجمع الانس من کما کہ جواز اناس کپرسے من صرت امام  
 کے نزدیک ہے کیونکہ جن پر ندون کا گوشت نہیں کھایا جانا وہ بھی ہوا میں بیٹ کرنے میں اور انکی بیٹ سے بچا کرنا مستند ہے اور  
 صاحبین کے نزدیک شیخ ابو جعفر ہندوانی رحمہ کی روایت پر وہ نجس مغلطہ ہے اور یہی صحیح ہے اور کرخی کی روایت پر شیخین رحمہ کے نزدیک  
 نجس مغلطہ ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک نجس مغلطہ ہے اور شیخ الائمہ مصری رحمہ نے کہا کہ شیخین کے نزدیک پرند خواہ ماکول اللحم ہوں  
 یا غیر ماکول ہوں دونوں میں فرق نہیں تو غیر ماکول کی بیٹ بھی پاک ہے۔ غناہ میں کہا کہ جو مصنف رحمہ نے ذکر فرمایا کہ ابو یوسف دونوں  
 روایتوں میں ابو حنیفہ رحمہ کے ساتھ ہیں ہی فخر الاسلام نے شرح جامع صغیر میں ذکر کیا ہے۔ م۔ بالجلد اصحاب میں اختلاف ہے۔ فقہ  
 قیل ان الاختلاف فی النجاستہ وقد قیل فی القہار و هو الاصح۔ پس کہا گیا کہ اختلاف اُسکی نجاست میں ہے اور کہا گیا کہ  
 اختلاف مقدار میں ہے اور یہی صحیح ہے۔ فت۔ یعنی شایخ نے اختلاف کیا کہ شیخین کا قول حرام جڑیوں کی بیٹ کے ساتھ ناز جائز  
 ہونے میں اس بنا پر ہے کہ انکی بیٹ پاک ہے یا اس بنا پر کہ نجس تو ہے مگر مغلطہ حتیٰ کہ کثیر ناحش ہو تو جواز ہو پس شیخ کرخی رحمہ نے  
 کہا کہ جواز ناز اسوجہ سے کہ ان جڑیوں کی بیٹ شیخین رحمہ کے نزدیک پاک ہے اور شیخ ابو جعفر ہندوانی رحمہ نے کہا کہ اسوجہ سے کہ شیخ  
 خلیفہ ہے۔ اور امام محمد رحمہ کے قول پر شایخ متفق ہیں کہ وہ نجاست مغلطہ ہے۔ پھر ابو یوسف رحمہ موافق روایت کرخی رحمہ کے ابو حنیفہ رحمہ  
 کے ساتھ ہیں اور موافق روایت فقہ ابو جعفر کے امام محمد رحمہ کے ساتھ ہیں اور ہدایہ سے یہ مفہوم ہے کہ وہ دونوں روایتوں میں ابو حنیفہ  
 کے ساتھ ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ فت۔ اور فخر الاسلام نے جامع صغیر میں ابو یوسف کو روایت نجاست در روایت طہارت و دونوں پر  
 ابو حنیفہ رحمہ کے ساتھ رکھا ہے۔ پھر امام مصنف رحمہ نے اسی کو اصح کہا کہ اختلاف مقدار میں ہے اور یہی جامع قاضی خان و محیط میں ہے  
 ہے کیونکہ یہ بیٹ پرند حرام کی ایسی چیز ہے کہ طبیعت حیوانیہ نے اسکو بدبود خرابی کی طرف متجمل کر دیا ہے لیکن مسویطین و محیط سرخی میں  
 اسکے خلاف مذکور ہے اور کہا کہ پرندون سے جو بیٹ نکلتی بدبود خرابی کے ساتھ نہیں ہے اور مسجدون سے کوئی پرند ہانکا نہیں جاتا  
 تو مجھے معلوم کیا کہ سب کی بیٹ پاک ہے اور اسوجہ سے کہ جنگا گوشت کھایا جاوے اور جنگا نہ کھایا جاوے دونوں کی پخال میں کہ فرق  
 نہیں ہے۔ مع۔ اور ظاہر و اندر علم یہ ہے کہ طہیل ہر ایک کے موافق اختلاف روایات ہے اور دونوں کی پخال میں فرق ہونے کا جواب  
 یہ ہے کہ دونوں کے گوشت میں حلال و حرام کا فرق معلوم ہے اور معتبر اس میں طہارت و نجاست ہے پس دونوں کی پخال میں بھی فرق ہے  
 حتیٰ کہ حرام جڑیوں کی پخال نجس ہے۔ ہو بقول ان التخصیص للضرورة ولا ضرورة لعدم المخالطة فلا یخفف۔ امام محمد رحمہ  
 کہتے ہیں کہ نجاست تو بالاتفاق شہری تو اب نجاست کا مغلطہ ہونا بوجہ ضرورت کے ہوتا ہے اور بیان ضرورت نہیں ہے کیونکہ آدمیوں  
 کے ساتھ مخالفت نہیں تو تخیف نسوگی۔ ولہما انتہا مذررق من الهواء والتحامی عنہ متعذر فتحققت الضرورة۔ اور  
 شیخین کی دلیل یہ ہے کہ یہ جڑیان ہوا سے پخال کر دیتی ہیں اور پرندہ ان سے متعذر ہے تو ضرورت مستثنیٰ ہو گئی۔ فت۔ پھر یہ ضرورت  
 نجاست کو ساقط کرنے والی نہوگی کیونکہ اختلاف نہیں ہے تو اپنی حد تک رہسکی یعنی نجاست میں تخیف ہو جائیگی اور اسی کو کثر بن  
 اختیار کیا جانا ہے کہ پیشاب اس جاندار کا جسکا گوشت کھایا جاتا ہے اور گھوڑے کا اور پخال ان جڑیوں کی جو نہیں کھائی  
 جاتی ہیں نجاست مغلطہ ہے۔ انہی مترجما۔ پھر مذہب میں ایک قول یہ کہ ان جڑیوں کی پخال پاک ہے اور اسی قول کو صحیح کہا گیا ہے  
 کافی الدر۔ ولو وقع فی الاناء قیل لفسدہ وقیل لا یفسدہ لتعذر حصول الا والی عنہ۔ اور جب یہ پخال برتن میں  
 پڑے تو کہا گیا کہ اس کو خراب کر لی اور کہا گیا کہ نہیں کیونکہ برتنوں کو اس سے بچانا مستند ہے۔ فت۔ پھر اگر کما جادے کہ امام محمد  
 سے روایت ہے کہ بلی جسکی عادت ہے کہ لوگوں کے بھونون و کپڑوں پر موت دیتی ہے وہ ظاہر ہے۔ فت۔ اور اسی کو ابو نصر رحمہ نے بیان  
 ہے۔ اور بیان حرام جڑیوں کی بیٹ کو نجس کہا تو کیا فرق ہے جواب یہ کہ ان جڑیوں کی بیٹ میں ضرورت نہیں کیونکہ ایسا آدمی  
 شاید ہوتا ہے جسکے یہ بیٹ لگی ہو اور بلی میں بھی ضرورت ہوجہ مخالفت کے متفق ہے لیکن یہ سب اسوقت کہ بلی مذکور کے واسطے



طہارت کا حکم جو امام محمد سے مروی ہو اسی پر روایت صحیح ہو ورنہ نجیس میں ہر کہ بلی نے اگر کنوین میں پیشاب کیا تو سب پانی اٹھا جاوے  
کیونکہ روایات متفق ہیں کہ بلی کا پیشاب نجس ہے اور یوں ہی اگر کپڑے کو لگ جاوے تو اسکو نجس کر دیگا۔ ولیکن بیان بلی سے  
وہ مراد لینا چاہیے جسکی عادت لوگوں کے اوپر پیشاب کرنے کی ہو ورنہ نجیس میں خود دوسرے مقام پر نقل کیا کہ عادت والی بلی میں  
مشائخ کا اختلاف ہے اور خلاصہ میں ہر کہ بلی نے برتن میں یا کپڑے پر پیشاب کیا تو اسکو نجس کر دیگا اور یہی جو ہے کے پیشاب کا حکم ہے اور  
فقہ ابو جعفر رحمہ نے کہا کہ برتن نجس ہوگا اور کپڑا نہیں نجس ہوگا انتہی۔ قول ابو جعفر رحمہ اچھا قول ہے کیونکہ برتنوں کے دھکنے کی عادت  
جاری ہے۔ پھر ایک روایت میں جو ہے کے پیشاب میں کچھ مضائقہ نہیں ہے لیکن مشائخ کا مذہب یہ ہے کہ وہ نجس ہے جو ضرورت خففت  
کے برخلات اسکی منگنی کے اسلئے کہ گیسوون میں یعنی اتاج میں اسکی ضرورت ہے چنانچہ آنھوں نے کہا کہ اگر گیسوون میں منگنی گر گئی  
اور انہیں پس گئی تو اٹھا کر ناجائز ہے جب تک کہ منگنی کا اثر یعنی بود مرہ وغیرہ آسمین ظاہر ہو۔ مفت۔ فتویٰ اسی پر ہے جیسا کہ محیط سے  
گذا۔ اور یوں ہی بلی جو ہے کے پیشاب میں جبکہ کپڑے کو قدر درم سے زائد لگے تو خلاصہ و قاضی خان میں کہا کہ اظہر روایت یہ کہ اسکو  
نجس کر دیگا کمانی الفتح۔ تو اسی پر فتویٰ ہوگا ولیکن اشباہ سے گذرا کہ سواے پانی کے برتن کے اور چیزوں میں حضور اعدا ہی پر  
فتویٰ ہے۔ م۔ اور ابضاح میں ہر کہ چمکا در کا پیشاب و بخال کچھ نہیں ہے اور قاضی خان میں ہر کہ چونکہ اس سے احتراز مستدر ہے تو وہ  
نجس نہیں کرتی ہیں۔ الفتح۔ بن کتاہون کہ قاضی خان کی تعلیل مشعر ہے کہ وہ در حقیقت نجس ہے فانہم۔ م۔ المسئلۃ وان اصحابہ  
وم السک ادمن لعاب البغل و الحمار اکثر من قدر الدرہم اجزأت الصلوۃ فیہ۔ اور اگر کپڑے کو مچھلی کا خون لگا یا خمر  
یا گدھے کا لعاب لگا دہ زیادہ ہر قدر درم سے تو آسمین ناجائز ہے۔ ف۔ لیکن دونوں کی تعلیل میں فرق ہے۔ اما دم السک  
فلا ینیس بدم علی التحقیق فلا یکن نجسا۔ تو مچھلی کا خون اسوجہ سے کہ وہ تحقیق خون ہی نہیں ہے تو وہ نجس نہوگا۔ ف۔  
اور غیر تحقیق روایت پر خون ہے۔ وعن ابی یوسف انه اعتر فیہ اکثر الفاحش فاعتبرہ نجسا۔ اور امام ابو یوسف رحمہ  
مروی ہے کہ ابو یوسف نے مچھلی کے خون میں کثیر فاحش کا اعتبار کیا یعنی کثیر فاحش جو تب مانع ہے پس اسکو نجس اعتبار کیا۔  
ف۔ بنی مختلف۔ شلیدون قرار دیا اور اسکو نجس اعتبار کیا جو یا بدن اسکے نجس قرار دیا۔ اما لعاب البغل و الحمار  
فلا ینسکوک فیہ فلا ینجس بہ الطاہر۔ رہا خمر گدھے کا لعاب تو اسوجہ سے کہ اسکے لعاب میں شک ہے پس یعنی پاک چیز  
اس سے نجس نہوگی۔ ف۔ یہ تو اصل میں روایت ہے اور مذہب یہ ہے کہ دونوں کا لعاب پاک ہے سو۔ اور شامی رحمہ نے آسمین  
مبوط کلام کیا اور اسکی تعلیل دلیل ہے کہ لعاب البغل میں بھی بلا فرق یہی حکم ہونا چاہیے واصلہ تعالیٰ اعلم اور شک نہیں کہ شدہ شان  
میں خود ضرورت اسکی نجاست کی مستند ہے اور کثرت بہ مختلف ہو اور اول اقویٰ اور یہ احوط ہے۔ م۔ المسئلۃ فان یتضح علیہ البول  
مثل رؤس الا برقد لک لیس شئی لانه لا یستطاع الا امتناع عنه۔ پھر اگر آدمی پر پیشاب کے ریزہ، پھو مارشل سوئی کے  
سردن کے پیرین تو یہ کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے بچاؤ کی قدرت نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ کپڑے کو بھر لیں نصیب۔ اور یوں ہی اگر  
سوئی کے دوسری جانب یعنی ناکہ کے برابر ہوں تو بھی مشائخ کے نزدیک معتبر نہیں دراصل دفع مچ کے۔ الکافی وغیرہ۔ اور  
تو اور علی میں ہے کہ اگر ایسی چھینٹیں پیرن اور انکا اثر دیکھا جاتا ہے تو دھونا ضرور ہے۔ الجنبی۔ اور اگر نہ دھوئیں حتیٰ کہ ناز پیرن ہے  
اگر اتنی ہوں کہ اگر جمع کیا میں تو درم سے زائد ہوئیں تو ناز اعادہ کرے کذا ذکر البتالی والامام المہدوی ع۔ اور در ضرورت  
وہ معتبر نہیں میں اگر انکو پانی ہو نجا و کثرت ہو گئی تو بھی دھونا واجب نہیں ہے الفتح۔ اور فقہ میں ہے کہ اگر یہ چھینٹیں ملکر بھیل گئیں  
اور قدر درم سے زائد ہو گئیں تو چاہیے کہ انکا حکم وہ ہو جو ایک درم سے کم نجس تیل لگ کر بھیل جانے کا حکم ہے یعنی تیل پہلنے کا  
ناز جائز اور اسکے بعد نہیں جائز ہے۔ م۔ و۔ اور یہ اسوقت ہے کہ ایسی چھینٹیں کپڑے یا بدن یا جاسے ناز یعنی ایسی جگہ پر پیرن  
اگر بلی میں پیرن تو اس سے کہ اسکو نجس کر نیکی اور عفو نہوگی کیونکہ بلی کی طہارت میں نسبت بدن و کثرت و جگہ کی طہارت سے



زیادہ تاکید ہے۔ البھرہ والسرچ۔ اند اگر چہ جینین سوئی کے سردن برابر نہیں بلکہ سو بے کے سردن برابر ہوں تو عدم ضرورت کی بنا  
 سے منع میں الکانی مع البھر یعنی جب قدر درم سے نازد ہوں اور مشائخ نے کہا کہ اگر بانی بن گوہ یا شتاب والا اور گرنے کے بعد سے  
 پانی اثر کر آدمی کو لگا تو جب تک نجاست کا رنگ غائر نہ ہو جس نہ کر یگا یا وہ جان لیوے کہ شتاب ہوا فتح۔ رنگ کی خصوصیت ہوں  
 بلکہ اثر غائر نہ ہو کا سبق اور ہی مختار واضح ہے۔ م۔ اور میت کے نکلانے واسے براس حالت میں جو میت کے دھوون فقہ جینین  
 بر بن جسے بجا کرنا ممکن نہیں ہوتا اسکو جس نہ کرنگی کیونکہ یہ عام بلوی ہوا فتح۔ مصلی کے غسل سے جو جینین بر بن گر بن جیک  
 کرنے کا موقع غائر نہیں ہوتا وہ غفور جیسے راستہ کی کچھو جس کا دھوان وگو بر کا غبار اور کتون کے مینے در بنے کی جگہ کا غبار غفور  
 ہے۔ م۔ قال الم۔ والنجاستہ ضربان مرتیہ وغیر مرتیہ۔ اور نجاست کی دو قسم ہیں ایک مرتیہ اور دوم غیر مرتیہ۔ فسن  
 مرتیہ جو خشک ہو جانے کے بعد نجد و نظر آوے جیسے خون دگوہ وغیرہ۔ غایہ۔ نماکان منہا مرتیہ فطہارت ہا نبر وال عینہا  
 پس جو نجاست میں سے مرتیہ ہو تو اسکی طہارت اسکے عین کے زائل ہونے سے ہے۔ فسن یعنی اس نجاست کا جرم ذات جاتے تو  
 پاک ہو جاوے اگرچہ بعض صفت مثل رنگ و بو وغیرہ کے رہ جاوے۔ لان النجاستہ حلت اصل باعتبار العین فنزول  
 نبر والہ۔ کیونکہ نجاست نے تو طول کیا محل میں باعتبار اپنی ذات کے پس ذات کے زائل ہونے سے اس جگہ سے نجاست کا  
 زوال ہو جائیگا۔ الا ان بقی من اثر یا ما یشتق ازالتہ۔ لیکن یہ کہ نجاست کے اثر سے وہ چیز باقی رہ جاوے جسکا دور کرنا مستح  
 مشقت ہو۔ فسن واضح ہو کہ تولد۔ الا ان بقی النجاستہ اثر کا اور عین نجاست میں اثر داخل نہیں ہوتا لہذا مستثنا منقطع ہوتی  
 لیکن سوز نہایہ میں مستثنیٰ انہ عین و اثر قرار دیکر اس سے ایسے اثر کو جو مشقت سے زائل ہو جیٹھی کیا اور اس پر معنی رح نے ابراد کیا کہ  
 مستثنیٰ نہ اثر نہیں صرف عین ہر اور عند جاز نہیں ہے۔ اور تحقیق مترجم کے نزدیک یہ ہر کہ عین کا لفظ ایک تو معنی ذات بولا جاتا ہے  
 اور اسکے متقابل میں اثر آتا ہے اور اکثر شارحین نے یہاں ہی معنی لیے اور کچھ مستثنا کا اشکال پیش آیا اور دوم معنی میں سے وہ  
 چیز بعینہ ہو۔ پس یہاں مراد یہ کہ مثلاً کچھ اول تو نجاست سے صاف تھا پھر اسکو نجاست کی ذات مع اپنے رنگ و بو وغیرہ کے  
 عارض ہونے تو جیسے عارض ہوئی ہے بعینہ زائل ہو جاوے کچھ بانی نہ رہے تو یہ زوال اسکی ذات مع اثر کے ہو گا پس جب وہ عین  
 نجاست بعینہ زائل ہو جانے پر طہارت ہر الا ان کہ ایسا اثر رہ جاوے جسکا دور کرنا مشقت کے ساتھ ہے پس نہایہ میں جو عین و اثر  
 کو مستثنیٰ نہ قرار دیا تو یہ معنی نہیں کہ اثر عندت ہر بلکہ یہ معنی کہ عین سے مراد بعینہ وہ نجاست زائل ہو یعنی اسکی ذات و اثر سب  
 زائل ہو۔ اگر اعتراض ہو کہ پھر اس صورت میں مسئلہ بدل جائیگا کیونکہ فقہاء کے نزدیک تو زوال عین معنی ذات سے طہارت  
 ہو جاتی ہے۔ جواب یہ کہ نہیں چنانچہ محیط میں ہے کہ اگر نجاست مرتیہ ہو تو اسکا ازالہ اسکے عین و اثر کے دور کرنے سے ہر بشرطیکہ ایسی چیز  
 ہو کہ اسکا اثر دور ہو جاتا ہو۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ مرتیہ نجاست کا ازالہ زوال عین و اثر یعنی بعینہ نجاست دور ہو جانے سے ہو مگر  
 انکہ ایسی نجاست ہو کہ اسکا اثر دور کرنے میں مشقت ہو تو اثر رہ جانے میں مضائقہ نہیں۔ لان الحرج مرفوع۔ کیونکہ حج  
 شرع میں دور کیا گیا ہے۔ فسن اور مشقت آٹھا ایک حج ہر اور یہاں مشقت کی تفسیر یہ ہے کہ اثر دور کرنے میں سوہے پانی کے  
 دوسری چیز کی ضرورت ہو جیسے صابون دلیو وغیرہ۔ الکانی۔ مع وغیرہ۔ اور بون ہی گرم پانی سے چھرانے کی بھی تکلیف نہیں  
 دی گئی ہر السراج۔ اور دلیل اسکے واسطے حدیث ابوہریرہؓ ہے کہ عورت بیت یسار نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خون عین کو چھایا  
 تو فرمایا کہ اسکو دھو ڈال اسنے عرض کیا کہ دھویا جاتا ہے پھر پانی رہتا ہے فرمایا کہ اسکا اثر بھی مفر نہیں ہے۔ رواہ احمد و ابوداؤد و ترمذی  
 باسناد حسن و لیکن منقطع ہر اور طبرانی رحم نے معجم کبیر میں اسکو خود ثبت حکیم کی حدیث سے روایت کیا ہے۔ اور حدیث عائشہؓ میں  
 سوہے پانی کے بھی مذکور ہے وہ استحباب ہے۔ اور نیز دلیل یہ کہ اثر جب زائل نہ ہو تو ضرورت کی وجہ سے اسکا اعتبار ساقط ہوا اور نیز  
 اثر تو رنگ ہر اور نجاست یہ رنگ نہیں بلکہ عین جرم ہر وہ زائل ہو گیا۔ مع۔ چونکہ اثر کا اعتبار نہیں تو ایسی بنا پر مشائخ نے کہا کہ

اگر اپنے کپڑے یا انگوٹھ کو زنگ نجس یا خائے نجس سے رنگا پھر اُسکو دھویا یا نلک کہ پانی صاف کرنے لگا تو پاک ہو جائیگا اگرچہ زنگ قائم رہے۔ الفتح۔ اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ اور بعض نے کہا کہ اُسکے بعد پھر تین مرتبہ دھویا جاوے۔ الفتح۔ چنانچہ یہ بات حدیث آگے آویگا۔ م۔ اور اگر اپنا تھنجس تیل یا جربلی میں ڈالا یا اُسکے کپڑے کو لگ گئی پھر ہاتھ یا کپڑے کو بغیر صابون وغیرہ کے دھویا اور تیل یا جربلی کا اثر اُسکے ہاتھ پر رہا تو وہ پاک ہو گیا۔ اسی کو نقیہ ابو الیث نے لیا اور یہی نسخ ہر اندہ غیرہ۔ اور تھنجس میں اسکی وجہ یون بیان فرمائی کہ تیل اس دھونے سے پاک ہو گیا تو اُسکے ہاتھ پر پاک رہ گیا جیسا کہ ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر تیل تھنجس ہو گیا تو اُسکو ایک برتن میں کر کے اُسپر پانی ڈالا جاوے پس تیل اوپر آجائیکا اُسکو کسی طریق سے کتھو یوے پھر اسطرح کرے تاکہ تین مرتبہ پورے ہو جاوے پس پاک ہو جائیگا۔ تمام ہوا کلام تھنجس کا۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ یون ہی زاہدی میں مذکور ہے۔ م۔ لیکن مردار کی جربلی اسطرح پاک نہوگی کیونکہ وہ خود عین نجاست ہے حتیٰ کہ اُس سے کھال کی دباغت روا نہیں ہے بلکہ مسجد کے سوائے اس سے روشنی کے لیے چراغ جلا یا جاوے۔ الدر۔ میں کہتا ہوں کہ مردار کی جربلی حرام ہے تو اُس سے کسی طح انتفاع نہیں لینا چاہیے کیونکہ حدیث میں یہود کے حق میں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اُنہیں لعنت کرے کہ جربلی اُنہیں حرام کی گئی تھی تو اُنہوں نے گھٹلا کر اُسکو بیچا اور نفع اُٹھایا۔ کما فی صحیح وغیرہ۔ پس اگر دلیل دیگر اُسکے معارض بھی ہو تو ہمارے اصول کے موافق احوط امن حرمت وضع ہوگا پس اسی پر اعتماد اور اسی پر قوی ہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور تھنجس شہد کا پاک کرنا بر قول ابو یوسف اسطرح کہ اُسپر پانی ڈال کر جوش دیا جاوے حتیٰ کہ جھدر پہلے اندازہ تھا اُسی قدر پر آجاوے اسطرح تین بار کیا جاوے تو پاک ہو جائیگا۔ ت۔ اور یون ہی زاہدی رحم نے ذکر کیا اور کہا کہ مشائخ نے فرمایا کہ یہی حکم دس کا ہے یعنی در شتاب یعنی تاڑی تاڑی خرمایا انگوٹھ کی۔ ع۔ حکم تو مذکور ہوا لیکن بعض صورتوں سے اُسپر اشکال وارد ہوتا ہے اور وہ تھنجس کا یہ مسئلہ ہے کہ شراب کا شنگا جب تین بار دھویا جاوے تو پاک ہو جائیگا جبکہ اسمین شراب کی بدبو نہ رہے وجہ یہ کہ اسمین شراب کا اثر نہیں رہا پھر اگر وہ بجاوے تو روا نہیں کہ اسمین سوائے سرکہ کے دوسری مائعات رکھی جاوے اور سرکہ اسوجہ سے روا ہے کہ سرکہ تو شنگا شراب میں بغیر دھو کے ڈالنے سے وہ پاک ہو جاتا ہے اس جہت سے کہ جو کچھ اسمین شراب کے اجزاء ہیں وہ سرکہ کی وجہ سے سرکہ ہو جاوینگے اس آخری جملہ سے افادہ فرمایا کہ پور ہونا بوجہ بعضے اجزاء باقی رہنے کے ہوتا ہے دلی ہر چیز جسکی پور ہوا اسمین ہی بات ہے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ آخری کلام مرتبہ سے متعلق نہیں جیسا کہ شیخ محقق رحم نے سمجھا بلکہ معنی یہ کہ بغیر دھوئے ہوئے میں جو کچھ شراب کے اجزاء ہیں وہ سرکہ ڈالنے سے سرکہ ہو جاوینگے تو جب بغیر دھو کے سرکہ رکھنا جائز تو بعد دھونے کے بدرجہ اولیٰ جائز ہے اور یہ معنی نہیں کہ بعد دھونے کے سرکہ رکھنا جائز اس جہت سے کہ جو کچھ اسمین شراب کے اجزاء ہیں وہ سرکہ ہو جاوینگے تاکہ لازم آوے کہ بوباقی تھی وہ بوجہ اجزاء کے تھی فانہم۔ مان یہ رہا کہ پھر بوباقی نہ رہنے کی قید کیون رکھی گئی ہے تو واضح ہو کہ قتادی قاضی خان میں یہ مسئلہ اسطرح مذکور ہے کہ شراب کا خم جب تین مرتبہ دھویا جاوے اور وہ پرانا مستعمل ہو تو پاک ہو جائیگا۔ ع۔ اور یہ جب کہ اسمین شراب کی بوباقی نہ رہے۔ تاکہ رخانہ عن الکبریٰ۔ پس مترجم کو ظاہر ہے ہوتا ہے کہ طہارت تو اسی قدر ہے جو قاضی خان میں ہے اور زیادت بونہ رہنے کی معنی نقاہت ہیں تاکہ ایسی چیزوں کا استعمال نہ ہو جنہیں شراب کی بو سے نفست پیدا ہو جاوے بدین معنی کہ ابتدا سے اسلام میں شرابی برتنوں سے ممانعت تھی تو وجوب ہوا کہ ایسی حالت نہ ہو پس اگرچہ نفس طہارت حاصل ہو گئی ولیکن اگر بوباقی ہو تو استعمال میں لانا تحریماً مکروہ ہے پس یہی تحقیق ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور خلاصہ میں ہے کہ گوزہ حسین شراب ہو تو اُسکے پاک کرنے کا یہ طریقہ ہے کہ اسمین تین مرتبہ پانی پھر اجاوے برابر ایک ساعت تک بشرطیکہ گوزہ بنا ہو یہ امام ابو یوسف رحم کے نزدیک ہے۔ ع۔ اور امام محمد کے نزدیک کبھی پاک نہیں ہو سکتا۔ ت۔ اس مسئلہ میں کوئی قید نہیں کہ پورے یا نہ رہے ولیکن تفصیل ہونا احوط ہے الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ پاک ہو جانا تو اسی قدر ہے

اگر استعمال میں لانا جب ہی کہ بوبانی ہو جیسا کہ تحقیق گذری۔ اور میں کہتا ہوں کہ یون ہی گیون کا مسئلہ ہر کہ اگر شراب میں  
گیون پڑے اور چو سکر بھول گئے تو ابو یوسف رحمہ کے نزدیک گیون پانی میں بھگوئے جادین حتی کہ جیسے شراب کو چوس گئے تھے  
پانی چوس جادین پھر نکال کر خشک کیے جادین یون ہی تین مرتبہ کیا جادے تو انکے پاک ہو جانے کا حکم دیا جائیگا اور اگر  
پھوٹے نہ ہوں تو تین مرتبہ دھونے دہر بار خشک کرنے سے پاک ہو جائیں گے مگر شرط یہ کہ خر کا مزہ و بونہ پانی جادے محیط۔ میں  
کہتا ہوں کہ اول صورت جبکہ شراب میں بھول گئے ہوں لازم یہ کہ بعد خشک ہونے کے پانی میں بھگوئے جادین پھر خشک  
کرنا اس مقام پر حقیقی معنی کہ بالکل سو کو جادین نہ آئے مرن ٹپکنا موت ہو جادے جیسا کہ مزہ پاک کرنے میں مختار ہے۔ پھر  
خاہر اقول ابو یوسف پر فتویٰ نہیں ہر چنانچہ نصاب و کبریٰ میں ہر کہ ایک عورت نے شراب میں گیون یا گوشت پکایا تو ابو یوسف  
نے کہا کہ تین مرتبہ پانی میں پکایا جادے ہر بار خشک کیا جادے تو پاک ہو جائیگا اور امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ کبھی پاک نہ ہو گا اور  
اسی پر فتویٰ ہر المضمرات ۵۔ اور بخمس میں ہر کہ بغنی۔ یعنی اسی پر فتویٰ دیا جادے۔ الفتح۔ اور در مختار میں گوشت کے حق میں  
قول ابو یوسف پر اقتصار کیا اور یہ مخالف فتویٰ ہر۔ م۔ بالجملہ نجاست مرتبہ کا دور کرنا لازم ہر سوائے ایسے اثر کے جسکے زوال میں شقت  
ہو تو اسکے لیے صابون و گرم پانی وغیرہ کی تکلیف واجب نہیں مگر مستحب ہے۔ و ہذا الشیرالی انہ لا یشرط الغسل بعد زوال العین  
وان زال بالغسل مرتبہ واحدہ۔ اور یہ کلام اشارہ کرتا ہے کہ بعد دو مرتبہ عین نجاست کے دھونا شرط نہیں اگرچہ ایک ہی  
مرتبہ دھونے سے نائل ہو جادے۔ فت۔ یعنی اگر نجاست مرتبہ کا عین ایک بار دھونے سے دور ہو گیا تو اسی قدر کافی ہے اور  
اگر دو تین مرتبہ دھونے سے نائل نہ ہو تو دھونے جادے یہاں تک کہ عین نجاست دور ہو جادے السراجیہ۔ اور اس میں تین یا پانچ  
وغیرہ کسی عدد پر اکتفا کرنے کا اعتبار نہیں ہر محیط۔ اور ہی اقبس ہر۔ ت۔ اور ہی اصح ہے۔ د۔ و فیہ کلام۔ اور اس میں مشائخ کو کلام  
ہر۔ فت۔ بعض نے کہا کہ عین نجاست دور ہونے پر پھر تین مرتبہ دھو دین یعنی نجاست غیر مرتبہ قرار دیکر۔ و فیہ ابو جعفر و طحاوی  
نے کہا کہ دو مرتبہ دھو دین۔ ص۔ اور جو نجاست کہ غیر مرتبہ ہو اسکو تین بار دھو دے۔ محیط۔ و لیکن تحقیق وہ ہی حوالہ امام مصنف رحمہ  
ذکر فرمایا۔ و ما لیس بمرئی فطہارتہ ان تغسل حتی یغلب علی ظن الغاسل انہ قد طہر۔ اور جو نجاست کہ غیر مرتبہ ہے یعنی جیسے  
پیشاب تو اسکی طہارت یہ کہ وہ دھوئی جادے یہاں تک کہ دھونے والے کے گمان پر غالب ہو کہ وہ پاک ہو گئی۔ فت۔ اگر جنون  
یا فضل نے دھوا تو بھی پاک ہو جائیگا اتنی بار ہو کہ غالب گمان میں پاک ہو جائے۔ لان التکرار لا بد منہ للاستخراج۔ کیونکہ نجاست  
نکالنے کے لیے تو کر دھونے کی ضرورت ہے۔ فت۔ و لیکن نجاست غیر مرتبہ ہونے سے اسکے عین نائل ہونے کا مشاہدہ نہیں۔ و لا  
یقطع خبر والہ۔ اور قطعی علم اس نجاست کے زوال کا ہو گا۔ فاعتبر غالب الظن کما فی امر القبۃ۔ پس غالب گمان کا اعتبار  
کر لیا گیا جیسے جہت قبلہ کے مسئلہ میں ہر۔ فت۔ حتی کہ ساز کو جب جہت قبلہ نہیں معلوم اور نہ کوئی موجود ہو وہ دلی تحری کرے جس جانب کو  
غالب ظن ہو وہی مستحب ہے حتی کہ تحری سے بڑھنے کے بعد اگر دوسری جہت کو قبلہ تحقیق ہو تو اعادہ نہیں۔ اگر کما جادے کہ تین مرتبہ دھو  
کی تقدیر معروف ہے جیسا کہ محیط سے مذکور ہوا۔ جواب یہ کہ یہ تعداد لازم نہیں ہے۔ و اما قدر و بالثلث لان غالب الظن یحصل  
عندہ فاقیم السبب الظاہر مقامہ تیسرا۔ اور فقہار نے تین مرتبہ سے تقدیر اسی واسطے قرار دی کہ غالب گمان اس تعداد پر حاصل  
ہو جاتا ہے تو آسانی کرنے کی غرض سے سبب ظاہری کو بجائے غلبہ ظن کے قائم کیا گیا۔ فت۔ حتی کہ تین بار دھونے پر طہارت کا حکم ہو گا  
جیسے غلبہ ظن طہارت پر پاکی کا حکم اصل تھا۔ مگر کما جادے کہ غلبہ ظن کے بجائے تین بار کو قائم کرنا اپنی رائے ہوئی حالانکہ اسباب  
اپنی رائے پر نہیں تو جواب یہ کہ خالی رائے سے نہیں ہے۔ و یتاید ذلک بحديث المستیقف من منامہ۔ اور تاید اسکی اس  
حدیث سے دیجاتی ہے جو کہ خواب سے بیدار ہونے والے کے حق میں ہے۔ فت۔ جسکا حاصل یہ کہ ہاتھ کو بغیر تین مرتبہ دھونے پانی  
میں نہ ڈالے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تین مرتبہ سے طہارت کا غالب گمان ہو جاتا ہے۔ م۔ اور یہ حدیث ضرور ہے کہ نجاست

غیر مرتبہ کے حق میں ہے کیونکہ نجاست کا توہم اس حکم کا مدار ہے لہذا مستحب ہے اور اگر نجاست مرتبہ ہوتی تو وہ ہاتھ پر محقق ہوتی پس اسکا دھونا واجب ہوتا۔ ف۔ اور اس استدلال میں اعتراض ہے کیونکہ اس حدیث سے توہم نجاست پر مبنی بار دھونے کا حکم ہے تو نجاست قطعی متحقق ہو تو لازم ہے کہ اس سے بڑھایا جاوے پس بترتہ تھا کہ یہ تاہم دستدلال چھوڑ دیا جاوے۔ مجمع الانہر میں جواب دیتا ہوں کہ جب توہم نجاست تھا تو تین بار دھونا مستحب ہوا اور جب متحقق نجاست ہے تو تین بار دھونا واجب ہوا اور یہ لازم نہیں کہ تین سے زیادہ کیا جاوے جیسا کہ معترض نے زعم کیا کیونکہ توہم نجاست سے دھونا بدین معنی کہ اگر بیان نجاست ہو تو وہ ناکل ہو گئی پس صاف معلوم ہوا کہ اگر ہوتی تو تین مرتبہ سے ناکل ہو جاتی پس استدلال بہت صحیح ہے اور موہوم و محقق میں صریح استقدر فرق ہوا کہ یقین کی صورت میں دھونا واجب اور غیر یقینی کی صورت میں مستحب ہے۔ پھر حاصل یہ ہوا کہ اصل اس میں غلبہ ظن ہے اور تین مرتبہ دھونا قائم مقام غلبہ ظن کے ہے مگر تاکہ کسی کو حاصل ہو۔ اور وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے واسطے کچھ خاص نشانات ظاہر ہوتے ہیں اور کبھی اتفاق ہوتا ہے تو وہ غلبہ ظن تک محدود ہے یا وہ دوسو اس میں گرفتار ہو تو اس کے واسطے تین مرتبہ کی قید ہے کافی التنبہ یا اسکو سات تک اجازت ہے۔ الدرر در تین مرتبہ کافی ہے۔ ثم لا بد من العصر فی کل مرتبہ فی ظاہر الروایۃ لانه ہوا مستخرج۔ پھر ہر بار میں پچوڑ نا ضرور ہے کیونکہ پچوڑ ہی تو نجاست غیر مرتبہ کو نکلانے والا ہے۔ ف۔ تو جو چیزیں ایسی ہیں کہ وہ پچوڑی جاسکتی ہیں انکو ہر بار پچوڑا جاوے اور میری بار پچوڑنے میں مبالغہ کیا جاوے یہاں تک کہ پھر اگر پچوڑے تو اس سے پانی نہ بے اور ہر شخص کے حق میں اسی کی قوت معتبر ہے۔ الکافی۔ اور اگر ہر بار پچوڑا حالانکہ اسکی قوت زیادہ ہے مگر اسے کپڑے کی بچاد کی نظر سے مبالغہ نہ کیا تو نہیں جائز ہے کا ضحان۔ ولکن در مختار میں کہا کہ کپڑا رقیق ہو تو مبالغہ نہ کرنا اظہر ہے کہ بضرورت جائز ہے۔ اقول و فیہ نظر۔ م۔ اور اگر ہر بار پچوڑا میری بار مبالغہ سے پچوڑا کہ بعد کو پچوڑنے سے پانی نہ بے پھر اس کپڑے میں سے کوئی قطرہ ٹپکا اور کسی چیز کو لگا تو پہلا کپڑا ہاتھ دوسری چیز سب پاک ہیں اور اگر ایسا نہ کیا تو کل نجس ہیں محیط۔ پھر امام مصنف رحم نے تنبیہ کر دی کہ یہ ہر بار پچوڑنے کی قید ظاہر الروایۃ میں ہے یعنی اصول کتب کی روایت ہے اور محیط میں کہا کہ یہ احوط ہے اور ابن العمام نے کہا کہ امام محمد سے مروی ہوا کہ فقط اخیر مرتبہ پچوڑنا کافی ہے۔ الفتح۔ اور یہی معنی میں ہے ولکن کافی میں لکھا کہ غیر روایت الاصل میں آیا کہ اکبار فقط پچوڑنا کافی ہے۔ یہ عام ہے کہ اول بار ہو یا اخیر بار ہو یا بیچ میں ہو اور کہا کہ یہ روایت لافظی ہے اور تمار خانہ میں نوازل سے نقل کیا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ چ۔ پھر یہ سب ایسی چیزیں جو پچوڑنے کے قابل ہو۔ رہی وہ جو پچوڑنے سے نہیں پچوڑتی ہے تو وہ تین بار دھونے اور ہر بار خشک کرنے سے پاک ہوگی کیونکہ خشک کرنے کو بھی مانند پچوڑنے کے نجاست نکالنے میں دخل ہے۔ پھر خشک کرنے کی حد بیان یہ کہ اسکو اتنی دہر تک چھوڑے کہ اسکا چکنا موٹون ہو جاوے اور پھر شرط نہیں کہ بالکل سوک جاوے۔ تبیین۔ اور یہ قید بھی اسوقت کہ نجاست بہت جو س گئی ہو اور اگر قلیل جو سی ہو یا نہ تو تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جائیگا محیط السرخسی۔ نجس کپڑا دھوا گیا تین کو نہ دن میں یا ایک ہی میں تین بار اور ہر بار پچوڑا گیا تو وہ پاک ہو گیا کیونکہ یوں ہی دھونے کی عادت جاری ہے پس اگر پاک نہ ہو تو لوگوں پر ننگی ہو جائیگی۔ الکافی۔ نجس غرض بڑی درمی وغیرہ کاجب نہر میں ڈالا گیا اسپر ایک رات پانی جاری رہا تو وہ پاک ہو گیا۔ الخاصہ۔ اس میں درمیان خشک کرنے کی قید نہیں مگر پانی جاری ہونا ضرور ہے۔ م۔ اگر نجس کے پہلی بار کے بعد اچھوڑے دھو دن سے کچھ جھینٹیں اڑ کر کسی کپڑے پر پڑیں تو ظاہر نجس میں اسکا مین بار دھونا واجب ہے اور طحاوی کی روایت میں دوسری بار دھونا واجب ہے۔ ہر جا نور مانند کبریا وغیرہ کے جو بالتر کے لیے اپنی پیٹ سے آگال دنا ہوا تو اس کے آگال کا حکم مانند اس کے بعد گوہر کے ہے اور نجس میں کہا کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ آگال اسکی پیٹ میں متواری ہو اتہم نہیں دیکھتے کہ جو انسان کے جوف میں متواری ہوا مثلاً پانی یا پھر ذکر دیا تو اسکا حکم پیشاب کا ہے انتہی۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر اسی وقت ذکر دے تو بھی نجس ہے حالانکہ نواقض وضو میں صلوۃ احسن سے ہم نے احسن نقل کیا

اور خود مصنف رحم نے بعد و درق کے اسی ساعت غسل کے فر کرنے میں یون نصیح کی کہ جب تک فاحش نہ مانع نہیں ہے۔ انفع ہے شیخ ابن الہمام رحم یعنی رحم نے بیان بت سے جزئیات لکھے جنکو مترجم نے دیگر کتب معتدہ کے حوالہ سے ادب نقل کر دیا لیکن بعض روایند البتہ نقل کرتا ہوں۔ امام ابو یوسف رحم نے کہا کہ حمام میں جس ازار کو باندھے نہاتا ہے جب اسپر بہت پانی بہا یا جلا کر پکھڑا تو پاک ہو جائیگی بدون پھوڑنے کے۔ شمس الانبہ حلوائی رحم نے اسی ازار حمام پر قیاس کر کے کہا کہ اگر نجاست خون یا پشاب ہو اور اسپر پانی بہا یا تو کافی ہے۔ ابن الہمام رحم نے اسپر اعتراض کیا کہ ازار حمام میں خالی پانی بدون پھوڑنے کے صحت اسوجہ سے کافی ہو کہ دہان شرعوت کی ضرورت تھی تو اسپر دیگر وجہ کا قیاس نہوگا اور نہ روایات ظاہرہ چھوڑی جائیگی جس میں ہر بار پھوڑنا شرط ہے۔ انفع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ صحیح ہے کیونکہ ضرورت اپنی حد تک رہتی ہے۔ م۔ امام مصنف رحم نے لکھا کہ پانی پختہ اینٹ یکبارگی تین دفعہ دھونے سے پاک ہوتی ہے اور یون ہی مٹی کا برتن جو پھرانا مستعمل ہے۔ ولکن اسکو بقید کرنا چاہیے ایسی صورت پر کہ جب دھتری کی حالت میں نجس ہوئی ہو ورنہ جب استعمال چھوڑ دیا گیا حتی کہ خشک ہو گئی تو وہ نئی کوری کے مثل ہو گئی چنانچہ اسکا جذب کرنا ظاہر ہوتا ہے۔ نجیس میں ہے کہ شراب میں گیسوں پکائے گئے ابو یوسف نے کہا کہ تین بار پانی میں پکائے جاوےں دہر بار خشک کیے جاوےں اور یہی گوشت کا حکم ہے اور ابو یوسف رحم نے کہا کہ گیسوں جب شراب میں پکائے جاوےں تو کبھی پاک نہونگے اور اسی پر فتویٰ دیا جائیگا۔ انتہی۔ اور اگر دہج کی ہوئی مرغی اسکے پر صاف کرنے کے واسطے کھولتے ہوئے پانی میں ڈالی گئی قبل اسکے کہ اسکا پیٹ پاک کر کے صاف کر دیا جاوے یا دھو دھونے سے پہلے کھولتے پانی میں ڈالا تو کبھی پاک نہوگا انفع۔ اور اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے۔ م۔ شیرہ انگور میں کتا گرا پھر وہ شراب ہوا پھر سرکہ ہوا تو نجس ہونا واجب ہے۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ یہ اسوقت کہ کتا کسی نجاست سے آلودہ ہو یا گتے کا شہ شیرہ میں یا اسکی رال آلودہ ہوئی ہو ورنہ بنا بر قول مفتی یہ کہ نجس ہونا چاہیے اگرچہ شیرہ پانی رہے۔ م۔ مسائل شتی۔ انا اگر شراب میں بھیگا تو نہیں کھایا جاوے اور اسکا کوئی جلد نہیں ہے۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ سرکہ میں خمیر کیا جاوے حتی کہ شراب کا اثر نہ رہے تو پاک ہونا چاہیے مگر بقیاس امام ابو یوسف دعی انفع نہیں۔ م۔ مشک ہر حال میں حلال ہے کھایا جاوے و دوا میں ڈالا جاوے اگرچہ دراصل خون ہو۔ م۔ اور ہم نے سابق میں لکھا کہ نافہ مشک اگر اس حالت پر ہو کہ پانی پہونچنے سے خراب نہوگا تو پاک ہے ورنہ نجس ہے اور یہ اسوقت کہ مردار سے نکلا ہو ورنہ اگر مذبح سے نکلا تو ہر حال میں پاک ہے۔ م۔ سانپ کی کینچلی بنا بر اشارہ شمس الانبہ حلوائی کے اصح یہ کہ پاک ہے۔ عفت۔ سوتے آدمی کے منہ کی رال بقول اصح پاک ہے۔ م۔ اور ہم نے سابق میں لکھا کہ اگر بد بودار یا زرد ہو تو ناقض وضو ہے جبکہ منہ بھر ہو اور نظیر یہ میں مردے کے منہ کا پانی کہا گیا کہ نجس ہے۔ م۔ جب بچہ جسمین وضو وغیرہ کا دھوون ڈالا جاتا ہے اگر اسقدر کھوڑا گیا کہ جہانک نجاست پہونچی ہے تو پاک ہو گیا اور اسکے چاروں جوانہ پاک نہ ہون۔ لیکن اگر جوڑا بھی کیا گیا تو سب پاک ہو گیا ورنہ پانی کا کنواں ہو سکتا ہے حوض میں شیرہ انگور بھرا ہو اس میں نجاست گر گئی اگر وہ درودہ سے کم یعنی اسقدر ہو کہ اگر پانی ہوتا تو نجس ہوتا تو نجس ہو جائیگا ورنہ نہیں۔ اگر مرغی سے انڈا یا جانور مادہ کی پیٹ سے سخلہ پانی میں یا شور بہ میں گرا تو نجس نہوگا۔ گھاٹ پر پانی تک تختہ جڑے میں کسی نے وضو کیا اور ننگے پانوں چلا حالانکہ پہلے ایک ایسا شخص گذرا جسکے پانوں میں نجاست تھی تو ضرورت کی وجہ سے یہ حکم ہے کہ جب تک یہ معلوم نہو کہ آٹنے اسی جگہ پانوں رکھا جان نجاست واسے نے رکھا تھا تب تک اسکے پانوں نجس ہونے کا حکم نہوگا۔ اسی کے مثل جو شخص حمام کے پانی میں چلا تو پانوں نجس نہونگے جب تک یہ معلوم نہو کہ نجس کا دھوون ہے۔ م۔ نجیس میں ہے کہ کینچر میں چلایا اسکو کینچر لگی اور نہ دھوئی تو نماز جائز ہے جب تک اثر نجاست نہو مگر بطور احتیاط چاہیے دھو دالے کسی کا دانت گرا آٹنے بجائے اسکے دانت لگایا تو دانت نہیں خواہ اپنا دانت ہو یا پر آیا ہو یہی اصح ہے۔ فاسقون کے کپڑوں میں بعض کے نزدیک نماز کر دہ کہ دسے شراب سے پر ہیز نہیں کرتے امام مصنف نے کہا کہ اصح یہ کہ کر دہ نہیں کیونکہ کانزدیون کے



کپڑوں میں سوائے انار و پاجامہ کے کمرہ نہیں باوجودیکہ دسے شراب حلال جانتے ہیں تو فاسقون میں بدرجہ اول جائز ہے۔ تہی  
 مترجم کتاب کہ ہندوستانی بے ناز فاسق مسلمانوں کے کپڑوں سے انار و پاجامہ کا استثناء ضرور ہے کیونکہ یہ لوگ بے استنجاء  
 پیشاب کرنے میں مدد میں ہیں۔ م۔ یہ برخلات خیر موجب کے ہیں۔ الفتح۔ ذبیحہ میں جب اسکے حرام ہونے کی خبر دی گئی تو اس پر عمل  
 کیا جادے اور پانی کھانے میں خیر علت پر عمل کیا جادے۔ د۔ فارسی جو دیباچہ بننے میں خبر ملی کہ اسکی چمک بڑھانے کو شراب  
 لگانے میں تو اس میں ناز و انہیں ہے۔ کمافی التنجیس الفتح۔ دلی ہذا انگریزوں کے یہاں سے جو چیزیں ساختہ آئی ہیں اگر ان کی  
 نجاست کی خبر دی گئی اور غالب گمان سے اعتماد ہوا تو استعمال نہیں جائز ہے۔ دوائیں جن میں شراب کا جزو ہے جس و حرام میں مگر  
 جبکہ اس دوا کی بدل نہیں ملتی تو اخلاط مشائخ پر اور مالت احوط اور جواز ارفق ہے۔ مچھلی کے جگر کا تیل پاک ہے اور کھانا  
 جائز جب تک کہ کسی اور نجاست کا علم نہ ہو۔ مردار کی ہڈیوں سے جو شکر صاف کیجاتی ہے تحریر کی کمرہ ہے جبکہ ہڈیوں کی چکناہٹ اور  
 سور کی ہڈیوں کا اختلاط ہے اور صابون انگریزی جو کہ چربی سے بنتا ہے بوجہ اختلاط مردار کی چربی کے نجس ہے اور جو تیل سے بنتا  
 پاک ہے اور اصح تولی پر تیل کا اعتبار نہوگا۔ دالہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ہاتھ پر نجاست تر ہے جب پانی ڈالتا ہے ہاتھ دھو کر کھانا  
 میں بار دھو یا تو ہاتھ کے ساتھ دھو کر بھی پاک ہوگئی۔ ترکہ سے میں خشک گوشت بر گزائے نجس نہوگا جب تک اثر ظاہر نہ ہو پھر دھو کر  
 گزائے نجس کیا جب تک کہ مقدار کثیر نہ ہو یعنی وہ در وہ یا جس قدر کثیر اسکی رائے ہو کم ہو تو اسکے پاک کرنے کا طریقہ مذکور ہوا۔ بخارات  
 نجاست سے صحیح یہ کہ کپڑا نجس نہیں ہوتا۔ د۔ اور اگر منجم ہو کر بے تو بھی صحیح تولی پر نجس نہیں ہوتا۔ ع۔ جب تک کہ اسکی غالب رائے  
 میں نجاست نہ ہو۔ پانی کو شراب میں یا شراب کو پانی میں ڈالا بجز وہ سرکہ ہوگئی تو صحیح ہے کہ پاک ہوگئی بخلاف اسکے شراب میں جو ہمارا  
 پھر سرکہ ہو جانے کے بعد نکالا گیا تو صحیح ہے کہ نجس ہے۔ برخلات اسکے جب سرکہ ہونے سے پہلے نکالا گیا۔ الفتح۔ اگر سچو لا پھٹا تھا پھر شراب  
 سرکہ ہوئی تو نجس ہے ورنہ نہیں کمافی قاضیخان۔ م۔ انگوٹھ جوڑے ہاتھوں سے اور ہاتھوں سے خون آلودہ ہوا کہ وہ شیرہ کے ساتھ ہاتھ  
 شیشی کے نزدیک مانند آب جاری کے نجس نہیں ہے۔ مشک میں پانی یا شیرہ پر اس سے برتن میں نکالا اور دوسرے مشک میں سے  
 بھی اسی برتن میں نکالا پھر برتن میں مزاج ہا ملا پس اگر وہ شخص در بیان میں ایک ساعت کے لیے غائب ہوا تھا تو وہ جو باقی اسی  
 برتن میں مرقا قرار دیا جائیگا اور اگر غائب نہوا اور معلوم نہیں کہ دو لون مشکوں میں سے کس میں سے ہر نقطہ دوسری شکی کو نجس قرار  
 دیا جائیگا یا اسوقت کہ اُسے تحریر کی مگر اسکی تحریر کسی شکی پر واقع ہوئی اور اگر واقع ہوئی تو جس مشک پر واقع ہوئی نجس ہے ہمارے  
 اگر دو لون مشک دو آدمیوں کے ہوں ہر ایک کتا ہے کہ سرے مشک کا نہیں ہے تو دونوں پاک ہیں۔ الفتح۔ لوٹے میں جو ہمارا اور معلوم  
 نہیں کہ لوٹے میں ملا یا گھرے میں یا کنوئین میں تو لوٹے میں مرقا قرار دیا جائیگا۔ د۔ جو دانہ اگر میٹگنی یا لید میں جو سخت ہونی یا یا  
 گیا تو دھو کر کھا سکتے ہیں اور گوہر میں ہو تو نہیں کہہ نرم ہے۔ التنجیس الفتح۔ گوشت بدبو کرنے لگا تو کھانا حرام ہے نہ کھی و دودھ داسکے مانند  
 جبکہ بکرے تو حرام نہیں ہے۔ فرج کی رطوبت امام رحمہ کے نزدیک پاک ہے برخلات صاحبین کے۔ د۔ امام رحمہ کے قول پر فتویٰ دیا جادے  
 م۔ بکری کا تھن اسکی میٹگنی سے نٹھرا اور جہاں سے لے بیٹے ہاتھ سے اسکو دھا تو نجاست میں دور و انہیں ہیں۔ الفتح۔ ارفق یہ کہ  
 طہارت پر خواہ بعد ماعتبار یا بغیر طہارت اور احوط یہ کہ اثر ظاہر ہو تو نجس ورنہ نہیں۔ م۔ اگر پانی سے استنجاء کیا اور اسکو رمال سے  
 نہ بوجھا اور گوز نکلا تو عامہ مثل نجس کے قول پر جو گردہ نجس نہوگا۔ یون ہی اگر استنجاء سے نہیں دلیکن پسے یا پانی سے ازار نہ ہوئی  
 پھر گوز نکلا تو بھی ہی حکم ہے اختلاط۔

فصل فی الاستنجاء۔ یہ فصل استنجاء کے بیان میں ہے۔ سنن و ضرور میں نہیں بلکہ اس باب میں وارد کیا جسے قدوری امام  
 نے باتباع امام محمد رحمہ کیا کیونکہ استنجاء ازاد میں نجاست حقیقہ ہے۔ استنجاء اور استطابہ و استنجاء کے معنی یہ کہ جو چیزیں میٹگنی  
 سے جاری ہو اسکو اسکے مخرج سے نہ کر دینا۔ پھر استنجاء اور استطابہ تو اعم ہے کہ پانی سے ہو یا اور چیز پاک کنندہ سے اور استنجاء



خاص ہر پھر وہ دھو جلیوں سے۔ رہا استنفاہ بھی پاک کر لینا پھر وغیرہ سے واسطہ ہے کہ زمین پر پاؤں مارنا و مانند اسکے کہ غصہ وغیرہ آتا ہو تو صاف چھادو سے اور استنزاہ۔ نرا بہت چاہنا پیشاب سے۔ مع۔ بالکل استنجاہ دور کرنا اس چیز کا جو سبیل پر از جنس نجاست ہو۔ افش۔ تو معلوم ہوا کہ بیچ سے بابت سے استنجاہ نہیں ہر اور معلوم ہوا کہ کچھ گوہ و موت کی خصوصیت نہیں بلکہ خون نکلنے تو بھی استنجاہ ہر اور معلوم ہوا کہ سبیل پر نجاست جو خواہ اندر سے نکلے جو خواہ کہیں خارج سے بھر گئی ہو اور آگے مسائل آویٹے۔ م۔ یہ جس چیز سے یہ نجاست زائل کیا جاسکے اگر وہ چیز فاق احترام یا نسبت دار ہو تو اس سے یہ کام لینا مکروہ ہے جیسے کاغذ و کپڑا و ردی اور کھا گیا کہ ان چیزوں سے محتاجی آتی ہے۔ ت۔ پانی اگرچہ معصوم و قیمت دار ہے مگر مستثنیٰ ہے۔ اور جگہ کمرہات آخر میں بیان ہو گئے۔ م۔ اور استنجاہ و قضا سے حاجت۔ بت ہیں۔ اول دور نکل جانا یعنی نظر سے اوث ہو جانا۔ حدیث وغیرہ میں ہر کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چلے حتی کہ ہماری نظروں سے غائب ہو کر قضا سے حاجت فرمائی۔ رواہ مسلم۔ اور جب جلتے تو دور نکل جاتے تھے۔ ابو داؤد و الترمذی وغیرہ۔ اقول۔ مگردن کے پیخانہ اسی حکم میں ہیں جبکہ نظروں سے غائب ہوتا ہے۔ دوم حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے مرفوع کہ میں لعنت کی جگہوں سے بچو۔ پیخانہ پھر نئے سے گھاٹ اور بیچ ماحول و زیر سایہ سے۔ ابو داؤد وغیرہ۔ یعنی جو کوئی ان جگہوں میں پیخانہ پھرے اس پر لوگ لعنت کرتے ہیں اور لوگوں کا قصور نہیں بلکہ اسنے عام راحت کو خراب ہو بنایا۔ تسم سورخ میں پیشاب آئے۔ حدیث عبد اللہ بن عمر بن خطاب مرفوع میں منع فرمایا کہ سورخ میں پیشاب کیا جاوے۔ قتادہ نے بیان کیا کہ کہا جاتا ہے کہ وہ جن کے کسکھن ہیں۔ چارم پردہ حدیث عبد اللہ بن عمر مرفوع کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قضا سے حاجت میں زیادہ پسندیدہ تھا کہ پردہ کرتے اور کچے ٹیکرے یا جھنڈ درخون سے۔ رواہ مسلم۔ پنجم حدیث ابن عمر مرفوع کہ جب قضا سے حاجت کا قصد فرماتے تو درمیان نہ اٹھانے حتی کہ زمین سے نزدیک ہو جاتے تھے۔ رواہ ابو داؤد۔ ششم حدیث ابو موسیٰ اشعری میں ہر کہ جب کوئی تم میں سے پیشاب کرنا چاہے تو اس کے لیے بعد بعد جگہ تجویز کرے۔ ہفتم حدیث ابو ہریرہ و حدیث انکسری کہ جب کوئی تم میں سے پیشاب کرے تو ہوا کے رخ پر نہ کہ پیشاب کو اس پر ٹوٹا دے۔ ہشتم حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ جب آپ پیخانہ جاتے تو اپنی انگلی ہر کی آٹا دیتے۔ قال الترمذی حسن صحیح۔ تسم اللہ تعالیٰ کا ذکر پیخانہ میں مکروہ ہے یہی ابن عباس و عطاء و مجاہد و شعبی و عکرمہ کا قول اور اسی کو ہمارے اصحاب نے لیا اور یہی احوط و اسی میں زیادہ تعظیم و احترام ہم انہی غرض ہیں۔ مع۔ اور بخاری رحم نے صحیح میں حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے استدل کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر صحن یعنی وقت میں اللہ تعالیٰ کی یاد کرتے یعنی ہر حال میں تو یہ دلیل ہے کہ پیخانہ میں بھی یاد مکروہ نہیں ہے اور مترجم کہتا ہے کہ اسند ہل تحقیقی نہیں اور تحقیق یہ ہے کہ یاد اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو معنی ہیں ایک تو زبان سے ذکر کرنا اور دوم یا قلبی اور یہ نتیجہ وقت بوقت کا ہے ہر کہ اس وقت سو محال ہے حتی کہ غفلت مرتفع ہے اور حدیث ام المومنین کے یہی معنی ہیں کا خلفہ۔ م۔ و ہم روایت کمال کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا کہ مسجدوں کے دروازوں میں پیشاب کیا جاوے۔ روایت مرسل ہے۔ یازدہم ابو ہریرہ سے مرسل کہ قبلہ رخ پیشاب سے منع کیا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ قبلہ رخ قضا سے حاجت یا پیشہ کرنا اہل حق صحیح روایت میں مذکور ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ نہ کو رہو گا۔ سو از ہم ساکن پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے۔ تیردہم حدیث مرفوع کہ آپ نے غسل کی جگہ میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و انسائی و ابن ماجہ۔ چار دہم حدیث ابو ہریرہ مرفوع کہ جو کوئی قبر پر پیشاب پیخانہ پھرنا یا پیشاب کرنا ہر گویا وہ انکار سے پر ہٹھا۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ پانزدہم دعا و وقت جانے کے بسم اللہ کہ وہ نبی آدم کی شریک ہوں اور جنوں کے درمیان پردہ ہے کہانی روایت ابن ماجہ اور دعا و الطہارۃ اعوذ بک من النجس و الخبائث۔ چنانچہ صحاح ستہ میں ہے۔ شانزدہم دعا و وقت نکلنے کے غزلانک ریٹا و ایک البصر۔ چنانچہ معنی کے سنن میں ہے۔ ہفتم حدیث میں ثابت ہے کہ حضرت صلعم کا ایک کٹھن کڑی کا تھا اس میں پیشاب کر کے تخت کے نیچے رکھ دینے کا روایہ ابو داؤد و انسائی وغیرہ۔ مع۔ یعنی جواز ہے کہ اگر ضرورت ہو یا سردی کی وجہ سے حاجت ہو تو ایسا کرے اور بیان کردہات دیگر میں ملے گا۔

آخرین بیان کیا جائیگا۔ م۔ الاستنجہ ارستہ۔ استنجہ سنت ہے۔ ف۔ یہی قول ایک دھڑلے کا ہے۔ مع۔ لان النبی علیہ السلام  
واطلب علیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مواظبت فرمائی ہے۔ ف۔ اسی واسطے اصل میں مذکور ہے کہ استنجہ سنت مکمل  
ہے۔ اور اگر اسکو چھوڑا تو نماز ہو جائیگی۔ ت۔ اور شافعی نے کہا کہ واجب ہے۔ مع۔ اور دلیل مواظبت حدیث انس رضی اللہ عنہ ہے کہ  
جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پچانہ تشریف لیجائے تو میں اور میرے مانند ایک ٹکا اٹھانے بزن پانی کا اور بوری دار چھپک  
آپ پانی سے استنجہ کیا کرتے تھے کما رواہ البخاری وسلم۔ اس سے آپ کا مواظبت فرمانا پانی سے بھی ظاہر ہے اور اسکا نقصان یہ ہے کہ  
پانی سے ترک کرنا مکروہ ہے اور یوں ہی ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین سے روایت کی کہ میں نے کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
کو نہ دیکھا کہ پچانہ سے نکلے مگر آنکہ پانی چھوٹے تھے۔ ابن الامام نے کہا کہ استدلال نو حدیث اول سے پورا ہے اور یہ حدیث نو کچھ شہاد  
کرنے میں مخصوص نہیں بلکہ بیان وضو ہے یعنی پچانہ سے نکل کر وضو پر ملازمت رکھنے تھے۔ الفتح۔ بعض صحیح احادیث میں ثابت ہے  
کہ آپ نے وضو نہ کیا اور فرمایا کہ مجھے یہ حکم نہیں ہوا کہ ہر بار بعد قضاے حاجت کے وضو کروں۔ میں کتابوں کہ حدیث ابن ماجہ و  
اس حدیث سے ظاہر ہے معنی ظاہر میں کہ بیان وضو نہیں بلکہ بیان استنجہ ہے اور دوسری روایت ابن ماجہ میں یہ خود صحیح ہے اور  
حدیث دیگر ام المومنین رحمہا علیہ م۔ اگر کما جادے کہ دلیل مواظبت سے وجوب نکلا حالانکہ امام مصنف رحمہ نے صریحاً سنت کہا۔  
جواب یہ کہ امام مصنف رحمہ کی عادت ہے کہ اس لفظ سے سنت موکدہ ارادہ کرنے میں جو قیوت واجب ہے لیکن استنجہ علی الاطلاق  
واجب نہیں ہے بلکہ کبھی فرض کبھی واجب کبھی سنت کبھی مستحب کبھی بدعت ہے پس جبکہ نہاست درم سے ناکدہ ہو تو فرض و قہر درم  
ہو تو واجب اور اس سے کم ہو تو سنت ہے اور جب خالی پیشاب کیا تو دھونا مستحب ہے اور اگر کسی نے بیج رائے کے مانند سے استنجہ کیا تو  
بدعت ہے۔ اور موطا شیخ الاسلام میں ہے کہ استنجہ دو قسم ہے ایک قسم تھوڑا دھیلے سے اور دوم پانی سے پس قسم اول سنت ہے کیونکہ اس پر  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ رضی اللہ عنہم کی مواظبت ہے اور اسکے پیچھے پانی سے کبھی استنجہ کیا اور کبھی نہیں کیا تو وہ ادب  
ہے۔ مع۔ اور عینی رحمہ کا میلان قسم اول کے وجوب کی طرف ہے اور حق یہ کہ سنت موکدہ قریب وجوب ہے۔ م۔ غلامہ میں کہا کہ اس  
بنیاد پر کہ طہل نجاست ہمارے نزدیک مہرہ لیکن ہمارے علماء نے تفصیل کی کہ ایک دہ نجاست ہے جو موضع سبیل پر ہو تو اسکا ترک  
کرنا رد ہو جائیگا اور دوم دہ نجاست جو موضع سبیل سے علاوہ ہو تو اسکا ترک مکروہ ہے۔ الفتح۔ میں کتابوں کہ مکروہ سے ٹھوٹی مراد ہے  
لیکن یہ اسوقت کہ قدر درم سے ناکدہ ہو ورنہ معلوم ہو چکا کہ فرض ہے اور موضع سبیل برابر قدر درم ہو تو اسکا ترک بھی مکروہ ٹھوٹی  
مع بنانا نماز ہو جائیگی یعنی نفس و رغبت ساقط ہو جائیگی۔ م۔ رہا یہ کہ موضع سبیل پر نجاست سے استنجہ کرنا کس چیز کے ذریعہ سے  
ردا ہو گا تو فرمایا۔ ویخوز فیہ الحجج و ما قام مقامہ مسجود حتی یقیبہ۔ اور استنجہ میں روا ہے تھوڑا اور جو تھوڑے کا مقام ہو مسجود کرے  
راہ کو بے شک کہ اسکو پاک کر دے۔ لان المقصود جو الا نقاء فیتبرأ ہو المقصود۔ کیونکہ مقصود استنجہ اسے تو انقاء ہی یعنی  
پاک صاف ہونا پس جو مقصود ہی ہے بغیر۔ ف۔ پس برابر تھوڑے سے پاک کرتا ہے یہاں تک کہ اطمینان ہو جاوے۔ ویس  
حیہ عدد مسنون۔ اور اس میں کوئی شمار مسنون نہیں ہے۔ ف۔ حتی کہ ایک سے انقاء ہو جاوے تو سنت ادا ہو گئی اور اگر میں سے  
نہو تو اسی پر اقتصار سے سنت ہوگی المضمرات۔ لیکن اگر کسی کو دسواں ہو تو اسکے حق میں اختلاف ہے۔ بالحد جواز تھوڑا ایک  
مانند چیز دن سے جو تنقیہ کرین جیسے ڈھیلے خاک و لکڑی و کپڑا و کھال و مانند اُنکے البسین۔ لیکن جو چیز قابل احترام ہے مانند کھال  
کے اس سے بوجہ تنگ احترام کے کراہت اور جو قیمت دار چیز ہے مانند کپڑا و کھال و غیرہ کے اس سے بوجہ اسراف مال کے کراہت  
ہر کام۔ م۔ اور جو تھوڑے کا مقام تنقیہ میں نمودہ خارج ہے جیسے چٹنا بیشہ و برت و پختہ انیش و بھکاری و کوئلہ۔ اور امام مصنف رحمہ  
نے مقصود کا اعتبار فرما کر افادہ دیا کہ جو کتابوں میں کیفیت استنجہ مذکور ہے وہ کچھ قید نہیں ہے لہذا جائز دن میں پیچھے سے آگے  
آوے اور گریوں میں آگے سے پیچھے لجاوے اور جنبی میں ہے کہ جیکہ مقصود انقاء ہو تو وہ بات اختیار کرے جس سے تنقیہ خوب ہو

اور نجاست میں نغصہ کرنے سے اجماعی طرح بچاؤ ہے انتہی پس اولیٰ یہ ہر کہ خوب مقام ڈھیلہ کر کے بیٹھے مگر جبکہ روزہ دار ہو اور پانی  
استنجا کر کے اور روزے میں سانس نہ لے اور بھلی انگلی اندر جانے سے احتراز کرے کہ اس سے روزہ ٹوٹ جائے اور غلام  
میں ہر کہ ٹوٹا جب ہر کہ انگلی و پانٹک پہنچ جاوے جو حقہ کا مقام ہر کہ بہت کم لیکن ہر کہ انتہی اور اٹھنے سے پہلے پانی بوجھ  
ٹالے۔ اٹھ۔ اور صبح تول میں کچھ فرق نہیں کہ جو نجاست سیلیس سے نکلے وہ موافق عادت کے ہو یعنی بچانہ و پیشاب یا غلات  
عادت ہو جیسے خون و پیم وغیرہ حتیٰ کہ اگر موضع استنجا سے خون یا پیم وغیرہ نکلا تو وہ بھی تھوڑے سے پاک ہو جائیگا بیونکہ  
اگر موضع استنجا میں اور پر سے کوئی نجاست لگے تو وہ بھی تھوڑے وغیرہ سے پاک ہو جائیگی اگرچہ وہ نجاست لگانے کی جگہ سے  
اٹھ کھڑا ہو۔ انیس۔ اور یوں ہی لقیات میں مذکور ہر لیکن مرغینانی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ لہا گیا کہ خارجی نجاست لگانے میں صبح ہر کہ  
و جیلون سے پاک ہوگی مع۔ اور یہی نظر اہل نوی ہر۔ و اللہ اعلم۔ اور تھوڑے سے استنجا کی کیفیت یہ ہر کہ بائیں ہر زور دیکر قبضہ  
سے نحر ہو کر اور ہوا کے رخ سے بھی نحر ہو کر اور چاند و سورج کے مقابلہ سے شرعاً چھپا کر بیٹھے تین ڈھیلے بکرا دل سے  
آگے سے پیچھے بچاؤ اور دم سے پیچھے سے آگے لادے اور سرے سے پھر آگے سے پیچھے بچاؤ۔ ابو جعفر رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ ہر کہ بیونکہ  
ہر اور جاڑون میں اول سے پیچھے سے آگے اور دوم سے آگے سے پیچھے اور سوم کے پیچھے سے آگے لادے اور عورت ہمیشہ اس طرح  
استنجا کرے جیسے مرد جاڑون میں کزنا ہر۔ پھر تاخرین عقدا نے اجماع کیا کہ بعد استنجا کے جو نجاست کچھ رہ گیا اسکا اعتبار پسینے کے  
حق میں ساتھ ہر حتیٰ کہ اگر ٹیک میں مقدمین اسکو پسینا پہنچا تو جس نہوگا اور پانی کے حق میں کہا گیا کہ اعتبار باقی ہر حتیٰ کہ اگر عین پانی  
میں بیٹھ گیا تو وہ جس ہو جائیگا۔ انیس۔ اور یہی صحیح ہر الذخیرہ۔ اور اپنے ہاتھوں کو قبل استنجا و بعد استنجا کے دھو دے اور لائق ہر کہ  
استنجا سے پہلے چند قدم چلے اور قصود یہ کہ استنجا کر کے اور بیٹھ میں ہر کہ استنجا اور جب ہر اٹھ۔ یعنی دریافت کہ اب راہ میں کچھ باقی  
ظہر نہیں ہر کہ بندہ یہ میں ہر کہ استنجا واجب ہر اٹھ۔ یعنی دریافت کہ اب راہ میں کچھ باقی  
صحیح ہر کہ چونکہ لوگوں کے طبائع مختلف ہیں پس جب اسکے دل میں آجاوے کہ بن پاک ہو گیا تو استنجا کرے کیونکہ ہر شخص اپنے حال کو  
مورد جانتا ہر تا تا مار خانہ و ظہیر ہر ح و المصنعات و شرح المنیہ لایمیر الحاج۔ اور تحقیق یہ کہ استنجا سے اگر یہ مراد ہو کہ سب نفل جائے بلطین  
کرنا تو یہ واجب ہر جیساکہ ظہیر ہر وغیرہ کی مراد ہو اور اگر مراد یہ کہ اسکے واسطے چند قدم چلنا یا فون زمین پر مارنا و کھٹکنا رنا وغیرہ تو یہ  
کول بات واجب نہیں اور نہ انہی کوئی اثر منقول ہر اسی معنی میں شیخ ابن الہمام نے واجب نہیں کہا ہر۔ کیونکہ موجب تو بقاء ظہر ہر  
احتمال اسکا کہ جب نہیں اسواسطے کہ یہ اصل معنی ہر کہ شک کسی حکم کا ثبت نہیں ہر۔ اور اگر شیطان اسکو دوسو دلاوے تو اسہر  
انتہات نہ کرے جیسے ہر میں حکم ہر اور پیشاب کی جگہ کو پانی سے چھڑک دے تاکہ تری کو اسی پانی کی تری پر محمول کرے انصیر ہر جتنک  
اسکے خدات نہ ہوں۔ ہر طریقہ حدیث میں منقول ہر۔ اور استنجا میں تین انگلیوں سے زیادہ نہ لگا دے اور انگلیوں کی جڑوں  
سے نہ سرون سے استنجا کرے محیط السرخسی۔ تری سے پانی ڈالے اور سختی سے نہ مارے المصنعات ادباً مشکلی سے لے۔ اور عامہ شائع  
لے کہ کہ شیل سے بغیر نگلی اور بھی کے کافی ہر اور عامہ شائع نے کہا کہ عورت کشادہ کر کے بیٹھے جتنقدر ظاہر ہو شیلی سے دھو دے اور اپنی  
انگلی داخل نہ کرے السراج۔ اور یہی مختار ہر۔ التا مار خانہ عن المصنفیہ۔ اور امام ح کے نزدیک اول بچانہ کا مقام پھر پیشاب لگا دھو  
و صاحبین کے نزدیک بالعکس اور اسی کو غزوی رحمہ اللہ نے بیان اور یہی مشہور ہر۔ شرح المنیہ لایمیر الحاج اور موضع استنجا پاک ہونے کے  
ساتھ ہر کہ پاک ہو جائے ہر اسرارہ۔ اور مستحبات دیگر کوئی کہ۔ ہر۔ بالحد ہر سے نزدیک کوئی عدد منہوں میں بلکہ اتنے دھیلون سے استنجا  
کرے کہ پاکیزہ ہو جاوے۔ و قال الشافعی رحمہ اللہ من اثلث لقولہ علیہ السلام و لیستنج منک ثلثہ اجماع۔ اور شافعی رحمہ  
نے کہا کہ ہر کہ تین تھوڑے وغیرہ ہر نا ضرور میں بدلیل قولہ علیہ السلام و لیستنج منک ثلثہ اجماع۔ اور شافعی رحمہ  
ہر اسطے وجوب کے ہر اور تین سے کم نہیں ہو سکتا یہ ایک جرح حدیث طویل کا ہر جسکو بیہی و احمد و ابن جان و صاحب سنن نے

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ میں تو تمہارے واسطے مثل باپ کے ہوں جب تم میں سے کوئی چنانہ  
جادو سے نوچنا نہ دیشا ب میں تباہ کا سانپا پچھو نہ اکرے اور میں پھرون سے استنجا کرے اور منع کیا کہ برید و ہڈی سے ایسا نہ کرے کہ آدمی  
دائیں ہاتھ سے استنجا کرے۔ اور صحیح مسلم میں سلمان رضی اللہ عنہ کے حدیث سے ہے کہ اور بکون منع فرمایا کہ ہم چنانہ یا شیا ب میں قبلہ رخ ہوں یا ہم دائیں  
ہاتھ سے استنجا کریں یا ہم میں پھرون سے کم کے ساتھ استنجا کریں۔ یوں ہی حکم میں پھرون کا ابو داؤد کی حدیث مائتہ و صبیح اسناد میں  
اور بخاری کی حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ میں مروی ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام من استنجا فلیوتر من فعل محسن ومن لا فلا حرج۔ اور  
ہمارے واسطے حجت قولہ علیہ السلام ہے کہ حاشا کہ جو استنجا کرے تو وہ طاق کرے سو جس نے ایسا کیا تو اچھا ہے اور جس نے نہیں تو کچھ حرج نہیں  
ہے۔ فقہ اس حدیث کو امام احمد داؤد ابی ماجہ و بیہقی و ابن حبان نے روایت کیا لیکن بیاضے محسن کے تقدیر حسن ہے یعنی تو  
بت اچھا کیا۔ اور صحیحین میں ایک حدیث میں صرف استنجا کرے۔ یعنی جو استنجا کرے وہ طاق عدد سے کرے یہ دلیل  
ہے کہ طاق خواہ ایک ہو یا تین ہوں یا پانچ ہوں۔ تو کوئی خصوصیت تین تک کمی کی نہیں ہے حتیٰ کہ اگر ایک تیر ہو چکے تین کو نہ سے  
استنجا کرے تو بلا تفاق امام شافعی رحمہ کے نزدیک بھی جائز ہے۔ و ما رواہ متروک الظاہر فانہ لو استنجا بکچھ ثلثہ احوط جائز  
بالاجماع۔ اور حدیث شافعی رحمہ نے روایت کی وہ بالاجماع ایسی ہے کہ ظاہر ہی معنی اسکے متروک میں چنانچہ اگر ایک تیر سے چکے  
تین کو نہ میں استنجا کرے تو بالاجماع جائز ہے۔ فقہ بیہقی نے اول تو بخاری حجت حدیث کی صحت میں کلام کیا اور یہ کلام بالکل عجیب ہے  
جبکہ ابن حبان نے تصحیح کی ہے اور دوبارہ یوں تاویل کی کہ میں پھرون سے زیادہ کرنے میں طاق رکھنا مراد ہے اور یہ تاویل مسلم نہیں حتیٰ کہ  
شافعی رحمہ کے نزدیک بھی بعد انکار کے زیادتی کرنا بدعت ہے تو پھر کیسے بعد میں پھرون کے طاق کی زیادتی بت اچھی ہوئی۔ اور  
ظاہر ہے کہ میں تیر واجب ہوں تو جن ملکوں میں پھرون کا وجود نہیں وہ سب گناہ میں گرفتار ہوں اور کوئی فقہار میں سے اسکے  
قائل نہیں ہے پس ظاہر متروک ہوا اور توفیق جسطح بیہقی رحمہ نے دی وہ درست نہ ہوئی حتیٰ کہ الکیاؤن و حیلون سے استنجا ہر کسی کے  
تذریک نہیں حالانکہ اس توفیق پر لازم آتا ہے کہ مستحب ہو۔ اور تمام حدیث یہ ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضرت علیؓ سے  
روایت کی کہ آپ نے فرمایا جو کوئی سر نہ لگا دے وہ طاق کرے جس نے کیا اُسے بت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اُس پر گناہ نہیں ہے  
اور جس نے استنجا کیا تو طاق کرے جس نے کیا اُس نے بت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اُس پر گناہ نہیں اور جس نے کھانا تو جو داخل  
سے نکالے اُسکو پسینہ لگے اور جو زبان سے نکالے اُسکو نکل جادو سے جس نے کیا اُسے بت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اُس پر  
گناہ نہیں ہے اور جو چنانہ جادو سے اُسکو چاہیے کہ پردہ کرے پھر اگر نہ پاوے مگر آنکہ ریگ کا ڈھیر کرے تو اُسکو پھونڈی کرے  
کیونکہ شیطان آدمیوں کی معاہدے کھیل کرتا ہے جس نے ایسا کیا تو اُسے بت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اُس پر گناہ نہیں ہے۔ یہ  
حدیث ابن حبان نے اپنی تصحیح میں روایت کی۔ اور بعد صحت حدیث کے اُسکے معنی ظاہر میں کہ سر نہ لگانے سے استنجا میں طاق کرنا  
و خلال کا حکم وغیرہ مستحبات ہیں اور انہیں سے کوئی چیز واجب نہیں اور چنانہ کا پردہ بھی اگرچہ آدمیوں سے واجب ہے لیکن  
یہاں آدمیوں سے پردہ کے باوجود نہائی کے خیل میں شیاطین سے پردہ کرنے کا حکم مزید ہے اور وہ مستحب ہے اور یہ استنجا  
خود حدیث میں مخصوص ہے جبکہ کہا کہ نہ کرے تو اُس پر گناہ نہیں ہے۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ طاق کرنا ایک پر بھی ٹھیک ہے بلکہ اور  
جب طاق نہ کرنے میں گناہ نہیں تو استنجا ترک کرنے میں گناہ نہوا اور اس میں اعتراض ہے کہ چونکہ مراد حدیث میں تو یہ ہے کہ چنانہ  
کرے پھر طاق نہ کرے تو گناہ نہیں اور ایک سے نہ کرنے میں استنجا ہی متحقق نہوگا تو ضرور ہو کہ ایک سے اوپر لیا جادو سے  
افق۔ میں کہتا ہوں کہ اگر نہ سے استنجا کیا تو گناہ نہیں اور طاق نہوا۔ دلیل تام ہونے کی یہی صورت ہے کہ کل مذکور میں  
اصل استنجا بھی داخل ہے اگر ایسے نہ کیا تو گناہ نہیں ہے اور جس حدیث سے امام شافعی نے حجت لی اُسکا ظاہر مراد نہیں کہ کہا  
ایک تیر کے تین طرف سے استنجا ہو جائے پس میں کہتا ہوں واسطے غالب گمان حاصل ہے کہ ہے۔ افق۔ اور بیہقی رحمہ

لکھا کہ ہماری دلیل یہ بھی ہے کہ عبد اللہ بن مسعودؓ سے استنجاء کے پھر مانگے تو عبد اللہ بن مسعودؓ نے دو تھلے لائے اور تیسرا نہ پایا تو بیدار تھا لا پس آپ نے دونوں تھلے لیے اور تیسری بید پھینک دی اور فرمایا کہ یہ پیدی ہے پس اگر تین واجب ہونے تو آپ تیسرے تھلے کو شگوانے کیونکہ بخاری رحمہ کی روایت میں اسی قدر ہے اور دارقطنی نے البتہ روایت کی کہ اس کے آخر میں ہے کہ سرے واسطے تیسرا تھلہ تلاش کر دے۔ یعنی رح نے کہا کہ بخاری رحمہ کی روایت میں زیادہ نہیں مذکور ہے انتہی لخصاً۔ لیکن ابن حجر رحمہ نے روایت دارقطنی کی تصحیح کی اور امام احمد کی ایک روایت میں بھی یوں ہی مذکور ہے اور ابن القصار کی تصحیف بد صحت اسلئے کہ کچھ مفر نہیں ہے اور تحقیق جواب یہی ہے کہ نص کی دلالت اسی پر ہے کہ انقاء حاصل ہوا تین تھلے سے یہ گمان غالب حاصل ہوتا ہے پس اگر تین سے کم تھلے سے یہ بات حاصل ہو تو کافی ہے حتیٰ کہ شافعیہ کے نزدیک بھی جائز ہے باوجودیکہ اس میں طہرہ نص نہیں ہے اور یوں ہی اگر تین تھلے سے انقاء تو شافعیہ کے نزدیک زیادتی واجب ہے لہذا ذکرہ یعنی پس تین کا حکم بطریق نصیحت و تعلیم و احتیاط کے ہے کہ کسی نہوا اور استنجاء حاصل ہو۔ م۔ وغسلہ بالماء افضل لقولہ تعالیٰ فیدرجال یحبون ان یتطروا نزلت فی اقوام کا نوا یحبون الحجازہ لما لا اور اسکو بانی سے دھونا افضل ہے بدلیل قولہ تعالیٰ فیدرجال یحبون ان یتطروا یعنی اس مسجد میں لوگ ہیں کہ پسند کرتے ہیں خوب بائزگی کہ۔ اس آیت کا نزول ہوا ایسے قوم کے حق میں جو تھلے سے استنجاء کے پیچھے پانی ڈالتے تھے۔ ف۔ امام مصنف کی یہ مراد نہیں کہ خالی پانی سے دھونا افضل ہے بلکہ مراد یہ کہ دھیلون کے پیچھے پانی سے دھونا افضل ہے پس حاصل یہ ہوا کہ دھیلون پانی کے درمیان جمع کرنا افضل ہے چنانچہ دلیل سے واضح ہے۔ م۔ پھر اس حدیث کو بزار رحمہ نے روایت کیا لیکن ضعیف ہے اور دلیل لائق روایت ابن حجر کہ جب یہ آیت اتری تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر وہ انصار تم پر اس قدر تعالیٰ نے طہرہ میں بیج فرمائی ہے تو تمہارا کیا طور ہے انہوں نے کہا کہ ہم نماز کے لیے وضو کرتے اور جنابت سے غسل کرتے اور پانی سے استنجاء کرتے ہیں فرمایا کہ وہ یہی بات ہے سو تم اسکو مضبوطی سے پکڑے رہو۔ اسکی اسناد حسن ہے اگرچہ اس کے ایک راوی عقبہ بن ابی معمر بن گنڈو ہے چنانچہ نسائی رحمہ نے اسکو ضعیف کہا اور ابن حبیب سے دور اقصیٰ میں لیکن ابو حاتم نے کہا کہ صلح الحدیث ہے اور ابن عدی نے کہا کہ مجھے امید ہے کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں اور حاکم نے اس حدیث کو روایت کر کے صحیح کہا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ دھیلون و پانی کا جمع کرنا سب سے افضل ہے خالی پانی بہرہ و جملہ وغیرہ۔ الفتح۔ حمادی رحمہ نے استدلال کیا بقولہ تعالیٰ وجب التطہرین۔ یعنی اس قدر تعالیٰ محبوب رکھتا ہے کہ کھرنے والوں کو یعنی پانی کے ساتھ استنجاء۔ چنانچہ حضرت علی و عطاء و ابوبکرؓ سے یہ تفسیر مروی ہے۔ م۔ ثم ہوا دہ۔ پھر پانی سے استنجاء کرنا ادب ہے۔ ف۔ بد تھلے سے پاک ہونے کے کیونکہ حضرت ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تین بار پانی سے دھوئے تھے رواد ابن ماجہ اور ام المومنین سے مروی ہے کہ تم لوگ اسے عورتوں اپنے شوہروں کو کہو کہ بیخانہ و بیباب کے اثر کو پانی کے ساتھ دھو ڈالیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسا کیا کرتے تھے۔ رواد احمد و الترمذی و صحیح۔ وقیل سنہ فی زماننا۔ اور کہا گیا کہ ہمارے زمانہ میں پانی سے استنجاء سنت ہے۔ ف۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ تم سے پہلے لوگ تو ایک حج کی بیگنیاں ڈالتے تھے اور تم پہلا پھرتے ہو پس تھلے پانی سے استنجاء کر لیا کرو۔ رواد ابی ہشام فی الحسن۔ اور اسی کے مانند حسن بھری سے مروی ہے۔ ف۔ اور کہا گیا کہ پانی سے استنجاء علی الاطلاق ہمیشہ سے سنت ہے اور یہی صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ السراج۔ اور حدیث انس و عائشہ رضی اللہ عنہما جو مذکور ہو چکیں اُن کے افادہ ہوتا ہے کہ پانی سے استنجاء ہر زمانہ میں سنت ہو کہ وہ کیونکہ دونوں حدیثوں سے ثابت ثابت ہوتی ہے۔ پھر پانی سے جب ہی استنجاء کر لیا کہ ایسی جگہ یا دے جان بدو نہ بے پردگی کے استنجاء کر کے ورنہ صرف دھیلون سے استنجاء کرے۔ کہانی قاضی خان۔ اور اگر بے پردہ کئے شرا استنجاء کیا تو مشائخ نے کہا کہ وہ فاسق قرار پا دے گا۔ الفتح۔ حتیٰ کہ اسکی گواہی قبول ہوگی۔ م۔ اور اگر بیخانہ پھرنے یا جنابت سے نہانے کے لیے بضرورت ہے پردہ ہوا تو اس کے فاسق ہو جانے میں ابن حجر رحمہ نے بحث کی ہے۔ ر۔ محیط میں ہے کہ پانی کے استنجاء میں بھی کوئی شمار و زنی نہیں ہے۔ و یستعمل الماء الی ان یقع فی غالب طہرہ۔



انہ قدر ولا یقدر بالممارات الا اذا کان موسوساً فبقدر بالثلث فی حقہ وقیل بالسبع۔ اور پانی کو برابر استعمال کیے جاوے  
 یہ بات کہ اُسکے غالب گمان میں آجاوے کہ اب وہ پاک ہو گیا اور بارہون سے اُسکی قدر نہیں کہ تین بار یا زیادہ ہو لیکن جبکہ  
 کسی آدمی کو دسواں ہو تو اُسکے حق میں تین بار دھونا مقدر ہے اور کہا گیا کہ سات بار۔ ف۔ اور ظاہر میں ہر کہ بعض نے پیشاب  
 کے استنجے میں تین بار اور پچانہ کے استنجہ میں پانچ بار کی شرط کر دی اور صحیح یہ کہ یہ اُسکی راسے پر مغرض ہر وہ دھونے جاوے  
 یہاں تک کہ اُسکے دل میں آجاوے کہ پاک ہو گیا۔ اسی طرح۔ اس میں تردد ہے کہ دسواں ایک مرض ہے تو اس جہت سے اُسکے لیے یک  
 قدر کر دینا مناسب ہے اور تین بار معتدل ہے۔ م۔ پھر اس شرط کرنے کے معنی یہ ہیں کہ سنت حاصل ہونے کے لیے یہ شرط ہر دور نہ  
 ہوں تو اگر ایک بار بھی نہ دھو دے تو غصہ ہونے سے مغرب نہیں ہے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ طہارت کا حاصل ہونے کے لیے  
 یہ شرط ہے کیونکہ اُسکے نزدیک سقوط نماز کے باوجود دھونا واجب ہے جبکہ نجاست قدر درم ہو اور اگر کم ہو تو اگرچہ وجوب نہیں لیکن  
 پانی قلیل اس سے نجس ہو جائیگا۔ پھر واضح ہو کہ پانی کے ساتھ استنجہ خواہ دھیلون کے ساتھ جمع کر کے جو کہ فضل ہے یا فقط پانی سے  
 کرے یہ حکم دونوں صورتوں کو شامل ہے۔ رہا یہ امر کہ خالی دھیلون سے اگرچہ جائز ہے اور پسینے وغیرہ کے حق میں طہارت شمار ہے پھر پانی  
 کے حق میں شاخین کا قول تو یہی کہ خالی دھیلون سے استنجہ کرنے والا اگر قلیل پانی میں بیٹھا جاوے تو وہ نجس ہو جائیگا اور  
 یہی مبسوط میں مذکور اور یہی صحیح ہے اور فقہ ابو جعفر نے کہا کہ اگر کوئی کہے کہ میں نجس ہو گا تو اسکی بھی وجہ ہر کمانی یعنی۔ ابن الہمام  
 نے کہا کہ اگر کوئی استدلال کرے کہ دھیلون سے استنجہ کرنے والے سے پانی قلیل نجس ہو جاتا ہے تو دھیلون سے طہارت ہی نہیں حاصل  
 ہوئی۔ جواب دیا جاوے کہ یہ ممنوع ہے کیونکہ شرع نے مسح کرنے اور گرنے سے طہارت کا اعتبار کیا ہے جیسے دھونے سے اعتبار کیا اور  
 زمین اگر نجس ہو کر خشک ہو جاوے پھر پانی پونے یا کپڑے پر منی خشک کو فرک کیا جاوے پھر پانی پونے دو گونہ ظاہر میں ہون  
 نے نجاست کا اعتبار نہیں کیا اور قیاس بیان بھی یہی کہ دھیلون سے استنجہ میں طہارت کمال ہو اور نجاست پانی میں عود نہ کرے  
 اس میں کوئی جواب نہیں سوائے اسکے کہ بیان اجماع ثابت ٹھہرے کہ پانی قلیل اس سے نجس ہو جاتا ہے پھر ان نظائر میں تو بہت  
 شاخین کے نزدیک مختار ہے کہ نجاست عود نہ کرے گی تو اُنکے قول کا قیاس استنجہ میں بھی یہی کہ نجاست عود نہ کرے تو لازم ہو گا کہ  
 قلیل پانی بھی نجس نہ ہو لیکن صحیح اسکے خلاف ہے اور میں دلیل سے ثبوت ہوتا ہے کہ شرع میں تہجد اسکے مانند سے طہارت معتبر ہے وہ نہ  
 وارفتنی از ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت علیؓ سلم نے منع فرمایا کہ لیدگو بردہ ہی سے استنجہ نہ کیا جاوے اور فرمایا کہ یہ  
 دونوں پاک نہیں کرتے ہیں۔ قال اسناد صحیح تو معلوم ہوا کہ جس سے استنجہ کی اجازت ہو وہ پاک کرتے ہیں ورنہ اُسے بھی جانا  
 نہوتا الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ یہ نص سے مفہوم استدلال ہے اور اصول میں مقرر ہوا کہ نصوص میں مفہوم معتبر نہیں ہے۔ پھر یہ مسلم کہ  
 تہجد سے طہارت شرع میں معتبر ہے لیکن یہ اعتبار کپڑے دھینے وغیرہ کے حق میں ہے اور پانی میں چونکہ طہارت مرکبہ ہے لہذا  
 ضیاطاً اس میں معتبر نہیں ہے اور اسی کو صحیح کہا گیا۔ پھر یہ سب اس صورت میں کہ نجاست موضع خروج تک ہو۔ و لو جاوزت  
 النجاستہ مخرجا لم یخرج الا المار۔ اور اگر نجاست نے مخرج سے تجاوز کیا تو کچھ نہیں جائز سوائے پانی کے۔ ف۔ یعنی دھونا  
 واجب ہے۔ وفی بعض النسخ الا المائع۔ اور بعض نسخوں میں بجائے المار کے المائع ہے۔ ف۔ یعنی کچھ نہیں جائز سوائے بنے  
 والی چیز کے جو پاک کرنے والی ہو مانند سرکہ وغیرہ کے۔ جس سے معلوم ہوا کہ بدن کی نجاست بھی سوائے پانی کے سرکہ وغیرہ  
 مائعات سے پاک ہو جاتی ہے۔ و ہذا یحقق اختلاف الرواۃ بین فی تطہیر العضو بغیر المار علی ما بینا۔ اور یہ نقد مائع جو بعض  
 نسخ میں ثابت کرنا ہے کہ پانی کے سوائے دوسری پاک کرنے والی چیز سے بدن کا عضو پاک ہو جانے یا نہ ہونے میں دونوں مختلف  
 روایتیں موجود ہیں جیسا کہ جسے بیان کیا۔ ف۔ یعنی باب النجاس کے مخرج میں۔ یہی دلیل اسکی کہ تجاوز مخرج کی صورت میں  
 دھونا کی وجہ واجب یعنی زمین ہے۔ تو اس وجہ سے کہ استنجہ بر خلاف قیاس طہارت ہے۔ و ہذا لان المسح غیر منہل الا انہ کتفی

فی موضع الاستنجاء فلا تعداہ۔ اور یہ بات اسوجہ سے کہ مسح کرنا پوجنا کچھ در کرنے والا نہاست کاہن یعنی قیاسی طہر پر کرم  
استنجاء میں اسی مسح پر اکتفا کیا گیا ہے یعنی شرع میں اکتفاء آیا ہے پس موضع استنجاء سے سوائے کہیں متعدد ہی نہوگا۔ وفت کیونکہ غلط  
قیاس و مزوری حکم تو اپنی حد تک رہتا ہے۔ پس جب مقام استنجاء سے تجاوز ہو تو وہ ان اہل حکم بانی کا عود کر گیا۔ ثم یعتبر الموضع  
المائع وراہ موضع الاستنجاء عند ابی حنیفہ والی یوسف لستوط اعتبار ذلک الموضع وعند محمد رحم مع موضع الاستنجاء  
اعتبار ابسائر المواقف۔ بہر مقدار جو ملے نماز ہو وہ ابو حنیفہ و ابو یوسف رحم کے نزدیک موضع استنجاء کی نہاست سے علاوہ  
ایک درم سے زائد ہو تو مشہور ہے کہ ذلک موضع استنجاء کا اعتبار تو ساقط ہے اور امام محمد رحم کے نزدیک مع مقام استنجاء کے مگر اگر درم سے  
زائد ہو تو مانع ہے برقیاس دیگر مواضع کے۔ وفت یعنی دیگر مواضع میں جتنے درم کے غصہ ہی پس جب اس سے زائد ہو تو  
مانع ہے یون ہی جب موضع استنجاء میں ہو تو جیسے کہ قدر درم غصہ ہو اور زائد ہو تو مانع ہو۔ مع۔ اجماع ہے کہ اگر موضع راہ سے علاوہ  
قدر درم سے زائد ہو تو پانی سے اسکا دھونا فرض ہے اور پھر دھیلے کافی نہیں ہیں۔ جیسے پیشاب زائد۔ اگر راہ پچانہ یا پیشاب  
سے علاوہ درم سے کم ہو یا قدر درم ہو لیکن جب اس کے ساتھ مخرج کی نہاست بھی ٹائی جاوے تو قدر درم سے زائد ہوتی ہے تو امام  
ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک پھر دن داس کے مانند سے پاک کرنا جائز ہے اور مکروہ نہیں الذخیرہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ الزادہ۔ میں  
کتاہوں کہ اس میں سوہر اور صحیح ہے کہ علاوہ مخرج کے درم سے کم ہے اور مخرج کی نہاست ملا کر درم سے زائد ہے تو پھر دن سے استنجاء جائز  
اور مکروہ نہیں اور اگر مع مخرج مگر زائد ہو تو جائز لیکن مکروہ ہے کیونکہ مکرر گذرا کہ قدر درم کو دھونا واجب ہے۔ لہذا یعنی  
رحمہ اللہ کے ذخیرہ سے یون نقل کیا کہ جو نہاست موضع راہ متعدد سے تجاوز کر گئی و قدر درم سے زائد ہو تو بالاجماع دھونی  
جاوے اور پھر کافی نہیں اور یون ہی جو سو راخ نمازہ کے اطراف میں قدر درم سے زائد ہو تو بالاجماع دھونی جاوے۔ اور اگر قدر  
درم سے زائد نہاست مع راہ پچانہ یا پیشاب کے مگر جو شخصین کے نزدیک پھر جائز اور امام محمد کے نزدیک نہیں بلکہ صرف پانی جائز  
ہے۔ مع۔ اور قول امام محمد اوط ہے۔ الاختیار۔ واضح ہو کہ قدر درم نہاست غنیفہ غصہ ہونے کا مسئلہ جو گندہ اسکی اصل یہی مقام استنجاء تھا  
کہ اسکی نہاست کا اندازہ ایک درم رکھا گیا ہے اب یہ مسئلہ پیش آیا کہ اگر مقام متعدد کی راہ پر بہون تجاوز کے ایک درم سے زیادہ نہاست  
جو توضیح طحاوی میں مذکور ہے کہ اس میں اختلاف ہے۔ بعض ائمہ نے کہا کہ پھر دن سے مسح کر کے پاک کر دیا تو جائز ہے۔ طحاوی نے کہا کہ یہی  
صح ہے اور یہی فقہ ابو الیث نے لیا ہے۔ المحیط۔ اور یہی مختار ہے السراجیہ۔ یہی امام ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ الفتح۔ اگر کسی کی متعدد بڑی  
ہو کہ ہر قدر درم سے زائد نہاست ہو حالانکہ تجاوز نہیں کیا تو اختلاف ہے اور طحاوی و ابو شجاع سے روایت ہے کہ پھر دن سے  
استنجاء جائز ہے اور یہی شہبہ قبول شخصین ہے اور ہم اسی کو لیتے ہیں کذا فی التہیین۔ اگر نمازہ نے سو راخ سے تجاوز کسی طرف نہاست  
قدر درم سے کم ہو اور دوسری جگہ پر قدر درم سے کم ہو لیکن جمع کجاوے تو درم سے زائد ہو تو وہ جمع کجاوے کی۔ المخلصہ۔ اور یہی صحیح  
ہے۔ تنقیس۔ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ متعدد سے تجاوز بھی جمع کجاوے لیکن یہی یہ صورت کہ نمازہ سے تجاوز نہیں اور متعدد سے تجاوز نہیں  
لیکن مکرر درم سے زائد ہو تو ظہر ہے کہ استنجاء پھر دن سے کافی ہے۔ م۔ مستحاضہ پر ہر نماز کے وقت استنجاء واجب نہیں اگر اسے  
پیشاب یا بخانہ نہ پھر ہو۔ السراجیہ۔ مرد مرین جسکی باندی یا بی بی نہیں اور اسکا بیٹا یا بھائی ہے یعنی جس سے جلاع طلال ہوں  
نہیں ہے اور مریض کو خود وضو کرنے کی طاقت نہیں تو بیٹا یا بھائی وضو کرادے سوائے استنجاء کے کہ اسکو مریض کی شرمگاہ  
بھونا روا نہیں ہے اور استنجاء ساقط ہو گیا۔ المحیط۔ اور عورت مریضہ کا جب شوہر نہ ہو اور وضو سے عاجز ہوئی اور اسکی دختر  
یا بہن ہو تو اسکو وضو کرادے اور مریضہ سے استنجاء ساقط ہو گیا۔ قاضیخان۔ ماہیان استنجاء کے مکروہات و مستحبات کا  
تو امام حنفی رحم نے مکروہات جن سے مراد ہڈی و بید گوشت و طعام و مین کا ذکر فرمایا ہے۔ ولابستنجی لعنم ولا بروت۔  
اور نہ استنجاء کرے ہڈی سے اور نہ روث سے۔ وفت کیا گیا کہ تحویلی مکروہ ہے۔ لان النبی علیہ السلام نہی عن ذلک۔

کیونکہ حضرت علیؓ نے اس سے منع فرمایا ہے۔ فتنہ چنانچہ حدیث سلمان رضی اللہ عنہ سے ہے اور منع فرمایا کہ استنہار کرے  
 رجب یا ہدی سے۔ رواہ الجماعة الا البخاری۔ اور حدیث ابن مسعود میں ہے کہ تم لوگ روٹ و غم سے استنہار نہ کرو کہ وہ نہ صاف ہے  
 بھائیوں جن کا زاد ہے۔ کافی مسیح مسلم۔ یعنی بدگو برنوجون کے جانور دن کے لیے اور ہڈی خود ان کے لیے ہے۔ و لو فصل بخیر  
 الحصول المقصود۔ اور اگر ان چیزوں سے استنہار کر لیا باوجود مانعت کے تو استنہار ہو جائیگا بوجہ مقصود حاصل ہونے کے۔  
 فتنہ یعنی بوجہ صفائی و تقارر ہونے کے۔ اور یہی مالک رحمہما قول ہے۔ و لیکن کردہ ہر اگرچہ کافی ہو گیا۔ ت۔ لیکن  
 ٹھیک ادا نہ ہوئی۔ معنی النہی فی الروث النجاستہ و فی العظم کو نہ زاد النہی۔ اور روٹ میں مانعت کی وجہ اس کی نجاست  
 ہر ہڈی میں ہے کہ ہڈی زاد النہی ہے۔ فتنہ بلکہ حدیث بخاری و مسلم میں دونوں زاد النہی میں چنانچہ گذرا۔ م۔ بیان ہے کوئی  
 استدلال کرے کہ روٹ پاک ہر مانند قول مالک کے کیونکہ جس ہوتا تو طعام جن ہوتا کیونکہ شریعت عامہ دونوں قسم میں انسان  
 کے حق میں مختلف نہیں ہے۔ جواب یہ کہ دلیل باقی گئی اودہ حدیث ابن مسعود نہ جو سابق میں گذری مسہن فرمایا کہ یہ جس معنی  
 پر مبنی ہے۔ الفتح۔ من کتابہون کہ سوال و جواب دونوں خلاف تحقیق میں سوال میں تو یہ سبب کہ روٹ خود جن کا طعام نہیں بلکہ  
 آنے جانور دن کا مسیح ہے اور پھر بھی دوسری حدیث میں ثبوت ہوا کہ جب جنون کے آپ سے اپنا زاد انکا تو آب نے دھار کر کے  
 فرمایا کہ جب تم ہڈیوں پر گند و نو تم کو ہڈی کے نزدیک رزق ہے۔ پس اس سے ثابت ہے کہ خود ہڈی آنکا رزق نہیں ہے اور نہ  
 کو آنے جانور کھاتے ہیں اودہ یہ تو ظاہر ہے کہ کوئی ہڈی روٹ نظر نہ آئی بلکہ ہڈی کے نزدیک ایک منوی چیز ان کے واسطے  
 رزق ہوتی ہے اور مانند فات جن کے وہ بھی جاری نظر سے مخفی ہے۔ استد زنبیہ کافی ہے اور زیادہ کلام کی بیان گنجائش نہیں ہے  
 اور جواب میں یہ کلام ہے کہ جس کا لفظ ایسے معنی میں آتا ہے جس سے نفرت و گھبر ہو اگرچہ وہ حقیقتہً جس نوعی کہ انصاب و ازلام کہ  
 جس فرمایا گیا ہے حالانکہ حقیقی نجاست ظاہر نہیں ہے پس یہ انس کی نجاست معنی پر دلیل نہیں ہو سکتی کیا تم نہیں دیکھتے ہر  
 کہ امام محمد رحمہما قول اللہ کی بدگو برنیکنی کو پاک کہتے ہیں فانہم۔ اور استنہار نہیں کر لیا جس چیزوں سے۔ یوں ہی  
 جس پتھر سے ایک مرتبہ اُسے یا غیر نے استنہار کیا پھر اُس سے استنہار نہ کرے لیکن اگر اس پتھر کا کوئی رخ و گیر ہو جس سے استنہار  
 نہیں کیا گیا تو اس رخ سے بلا کراہت جائز ہے۔ ولا بطعام۔ اور استنہار نہ کرے طعام سے۔ فتنہ یعنی التاج و ردنی وغیرہ سے  
 لاث اضاعتہ و اسراف سیکونکہ یہ برباد کرنا و اسراف ہے۔ فتنہ یہ دونوں بامین عام میں ہے۔ نو کردہ نحو ہی ثبوت ہوا  
 اور یہ مانعت بھی ہو جتی کہ جب ردنی پر علم رکھنا لغوار کے نزدیک کردہ ہے تو یہ بدرجہ اولیٰ کردہ ہے۔ فتنہ لیکن اس دلیل سے  
 کراہت تنزیہی ثبوت ہوئی لہذا امام مصنف رحمہما نے نہیں لیا۔ اور اضاعت و اسراف کی وجہ بیان فرمائی اور افادہ فرمایا کہ ہر چیز  
 طعام ہو نہ وہ انسان یا جانور کا اور حسین بربادی لازم آوے یا اسراف ہو اُس سے استنہار کردہ ہے۔ پس کردہ ہے استنہار کرنا  
 گوشت سے اور آگینہ و شے کے برتن و دھون کی دھیان و بیون سے اتبیین۔ اور جانور دن کے چارہ سے۔ و۔ اور پتھر  
 کو کہ سے ایسی چیز سے جسکی قیمت ہو یا حرمت ہو جیسے دیباچ کا کپڑا۔ البسوط۔ اور کاقد سے اگرچہ بنیر کھا ہو یا بھڑات۔ اور  
 غلم میں ہے کہ پانی سے استنہار کرے نہ پاؤں سے تو پھر سے نہ پاؤں تو زمین شمی خاک سے اور ان کے سوا اے ردنی و اُس کے مانند سے  
 استنہار نہ کرے اور امام ہم کے نزدیک کڑی کے ٹکڑے سے جائز اور ردنیوں میں سے اگر روایت پر سونے و چاندی سے  
 جائز جیسے دیباچ کے ٹکڑے سے جائز ہے مع یعنی جائز مگر کردہ ہے۔ ولا بيمينہ۔ اور نہ استنہار کرے اپنے دائیں ہاتھ سے  
 لان النبی علیہ السلام ہی عن الاستنہار بالیمین۔ کیونکہ حضرت علیؓ نے سلم کے دائیں ہاتھ کے ساتھ استنہار کرنے  
 منع فرمایا ہے۔ فتنہ چنانچہ حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ جب تم میں کوئی پیشاب کرے تو اپنے ذکر کو رکھو  
 ہاتھ سے نہ چھو دے اور جب بیخانہ پھرے تو دائیں سے استنہار نہ کرے اور جب پانی ہے تو ایک سلسل میں نہ پیے۔ رواہ بخاری

و سلم دامہ و در حدیث سلمان رخ میں بھی مانعت گذری۔ یہ تو خاکریز چنانہ و پیشاب میں مانعت ہے اور حدیث عثمان رضی اللہ عنہ میں  
 ہے کہ اگر نہ میں نے کبھی اپنا ذکر اپنے دائیں ہاتھ سے چھو جب سے میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیعت کی۔ مع۔ اگر  
 کسی کا بیان ہاتھ شل ہو یعنی عذر ہو اور بائیں سے استنجہ کرنے کی قدرت ہو پس اگر اسکو ایسا آدمی نہ ملے جو پانی ڈالے یعنی  
 بدو نہ بے پردگی کے تو وہ استنجہ نہ کرے اور اگر جاری پانی مل جاوے تو دائیں ہاتھ سے استنجہ کر لے۔ الخ۔ اور وقت  
 بغیر کراہت جائز ہے۔ السراج۔ چنانہ و پیشاب کی حالت میں قبلہ کی طرف منہ کرنا یا پیچ کرنا مکروہ ہے۔ الوقتابہ۔ خواہ بنے ہوئے مکان  
 میں ہو یا میدان میں ہمارے نزدیک برابر ہے۔ شرح الوقتابہ۔ اور امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے سو اسے اس صورت کے کہ  
 بنے مکان میں پیچ کرنا جائز ہے دلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ میں ام المؤمنین حفصہ کے کوٹھے پر چڑھا تو میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کو قبلہ کی طرف پیٹھے کیے اور شام کی طرف منہ کیے ہوئے دو اینٹوں پر چنانہ بھرتے دیکھا۔ کما فی الصحیح۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے  
 نزدیک بنے ہوئے چنانہ میں پیچ کرنا اور منہ کرنا دونوں جائز ہیں اسی حدیث سے اور ہماری دلیل یہ کہ حدیث سلمان رضی اللہ عنہ  
 کہ چنانہ و پیشاب میں قبلہ کی طرف رخ نہ کرے۔ کما فی صحیح مسلم وغیرہ۔ اور حدیث نسائی و ترمذی وغیرہ متعدد طرق و اسانید صحیحہ  
 سے کہ غلط و ہول میں قبلہ کی طرف نہ منہ کر داور نہ پیچ کر دیکن مشرق کو بھر دیا مغرب کو۔ چونکہ مدینہ منورہ سے جنوب کو کعبہ  
 چترتا ہے لہذا مشرق یا مغرب کا حکم دیا اور ہمارے یہاں شمال یا جنوب کو بھر دیا۔ اور بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت  
 ابو ابوب العارسی رضی اللہ عنہ جو اس حدیث کے راوی ہیں فرماتے ہیں کہ ہم ملک شام کو گئے تو وہاں بنے چنانہ قبلہ رخ  
 بنے ہوئے پائے پس ہم انہیں مگر مٹھنے اور اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتے تھے۔ پس معلوم ہوا کہ ہماری دلیل ایک حکم قولی ہے اور  
 حضرت ابو ابوب رضی اللہ عنہ کا فعل بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسی پر رہا اور اگر اس کی دلیل ایک فعل ہے اور زبانی اجازت کچھ نہیں  
 اور یہ بھی بیان نہیں کہ آپ کا اس طرح بیٹھنا بلا عذر تھا کیونکہ شاید کسی عذر سے ہو اور عذر کی حالت سستی ہوتی ہے چنانچہ ہمارے نزدیک  
 بھی اگر قبول کر قبلہ رخ بیٹھ گیا تو مستحب ہے کہ فرج دے اگر ممکن ہو۔ کما فی التبیین۔ اور اگر ممکن نہ ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ ت۔ پس پہلا  
 مذہب احوط و ارجح ہے۔ م۔ عورت کو مکروہ ہے کہ بچہ کو چنانہ بھرتے یا پیشاب کرانے کو قبلہ کی رخ لیکر بجاوے۔ السراج۔ انکو بھی  
 جیسے اللہ تعالیٰ کا نام یا کچھ قرآن ہو پانچخانہ میں ساتھ لیجانا مکروہ ہے۔ حنفی السراج۔ اور بھرا رائق میں ہے کہ آب ساکن میں چنانہ پیشاب  
 کرنا مکروہ نہ ہوگی و آب جاری میں تنزیہی ہے۔ مکروہ ہے چنانہ و پیشاب پانی میں خواہ جاری ہو یا ٹھہرا ہو اور نیز کنارے نہر کے  
 و کنوئین و حوض و چشمہ کے اور بجلد اور درخت کے نیچے و چھتی میں اور ایسے سایہ میں جس میں لوگ بیٹھنے کا نفع اتحاد میں اور مکروہ  
 ہے پہلو میں مسجد و دن کے اور مصلیٰ عید کے اور مقابر میں اور چار پاؤں کے درمیان میں اور مسلمانوں کی راہ میں اور مکروہ ہے  
 کہ نیچے زمین پر بیٹھ کر اوپر کو پیشاب کرے یا جوہے کے بل میں یا سانپ کی بانہی میں یا کسی سوراخ میں پیشاب کرے اور مکروہ ہے  
 کہ کھڑے ہوئے یا بیٹھے ہوئے یا بغیر عذر کے تنگے ہو کر پیشاب کرے اور اگر بعد رہو تو مضائقہ نہیں۔ السراج۔ یعنی جبکہ و گون میں سے  
 کسی کی نظر کے رو برو نہ ہو۔ م۔ مکروہ ہے کہ جان پیشاب کرے وہیں دھڑ یا غسل کرے۔ السراج۔ اور مستحب ہے کہ نازی کپڑوں  
 کے سوا دوسرے کپڑوں میں پانچخانہ جاوے اگر چونکہ نہ کپڑوں کی حفاظت رکھے اور سر ڈھنکے جاوے۔ السراج۔ اور  
 داخل ہونے وقت کے اہم انی احوذ یک من الخبط و الخبائث۔ اور بایان پانچ خانہ پہلے بڑھادے اور نکلنے وقت وہاں بڑھادے  
 و تبیین۔ اور دونوں پانچ خانہ مابین فاصلہ وسیع دے اور بائیں طرف زور دے اور بائیں نہ کرے اور نہ اللہ تعالیٰ کا ذکر کرے اور  
 نہ کسی چھینکنے والے کو یرحک اللہ کے اور نہ سلام کا جواب دے اور نہ اذان کا جواب دے اور نہ خود چھینکنے کو دل میں اللہ  
 کہے نہ زبان نہ ہلاوے اور غیر حاجت کے اپنی شرمگاہ کو نہ دیکھے اور نہ جو ٹکٹا پر اس پر نگاہ کرے اور نہ تھوٹے اور نہ پاک جھاڑ  
 اور نہ کھٹکھٹارے اور نہ ادر آدھرتا کے اور نہ اپنے بدن سے کھیل کرے اور نہ آسمان کو نظر اٹھاوے اور حتی الوسع ویرحک اللہ

پنجانہ پیشاب میں بیٹھنے کی عادت نہ کرے۔ سراج۔ اور جب نکلے تو کہے الحمد للہ۔ ہر اندھی انجھ غنی مایہ زینی و ابقی یا غنی۔ یہ دعا حدیث میں وارد ہے۔ م۔ پنجانہ سے نکل کر مٹی سے ہاتھ مانجنا حدیث میں مروی ہے کذا فی التنبیہ اور یہ صحیح و مستحب ہے۔ م۔ نہر کنارے سے تنجنا کرنا مشائخ بخاری کے نزدیک جائز و مشائخ عراق کے نزدیک نہیں۔ اور اگر اسکی گانج نکل آئی اور اسنے دعویٰ تو کہہ کرے سے پوچھ کر کھڑا ہو۔ م۔ اگر روزہ نہ ہو تو ضرور ہے۔ م۔ بیان تک کتاب طہارات ختم ہوئی اب کتاب الصلوٰۃ شروع ہوتی ہے۔

## کتاب الصلوٰۃ

طہارات شرط نماز ہیں خبر پہلے موجود ہونا چاہیے لہذا انکو مقدم بیان کر کے اصلی مقصود و مراد اعلیٰ یعنی نماز کو شروع کیا۔ اور لغت میں صلوٰۃ بمعنی دعا ہے اور رسم الخط قرآنی میں صلوٰۃ ہوا ہے اور باقی کتابوں میں صلوٰۃ ذکر کاۃ بالغت چاہیے صحیح ہے الرازی یعنی ہم نے کہا کہ نماز شرعی کو صلوٰۃ اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ شامل دعا ہے اور جو رابل لغت نے اسی کو صحیح کہا۔ اور نماز کا ثبوت بقرآن و حدیث و اجماع ہے۔ قرآن تو قولہ تعالیٰ۔ ان الصلوٰۃ کانت علی المؤمنین کتابا متوقفا۔ یعنی نماز تو مومنوں پر فرض موقت ہو چکی ہے۔ اقوال اشارت ہے کہ لوح محفوظ دام الکتاب میں امر تعالیٰ نے مومنوں کے واسطے یہ سراج موقت کر دی اور آیات کثرت میں۔ م۔ اور حدیث میں ہے کہ بنیاد اسلام پانچ باتوں پر ہے گواہی دینا کہ لا الہ الا اللہ اور نماز قائم کرنا اور زکوٰۃ دینا اور یتیمان کے روزے رکھنا اور حج خانہ کعبہ ادا کرنا جسکو استطاعت راہ میسر آوے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور اجماع ظاہر ہے کہ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اب تک کسی نے امت میں سے انکار نہیں کیا۔ مع۔ نماز فریضہ محکم ہے اسکو ترک کرنے کی گنجائش نہیں انھما یہ ہر شخص پر فرض ہے جبکہ بالغ عاقل ہو۔ ت۔ یعنی بعد اسلام لانے کے نماز ہر بالغ عاقل پر فرض ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اگر گناہگار کہ بلیغ کی قید نہیں کیونکہ حدیث میں ہے کہ دس برس کا لڑکا ہو تو نماز پر مار دجیسا کہ ابو داؤد و ترمذی نے سیرہ بن عبد جہنی رضی اللہ عنہ اور ابو داؤد نے عبد اللہ بن عمر بن العاص سے روایت کی۔ جواب اسواسطے کہ بلیغ کی عادت پڑے اور خراب عادت پیدا ہو جاوے جیسا کہ اختیار شرح المختار میں ہے اور دیگر دلائل قطعیہ سے ثبوت ہوا کہ بلیغ شرط ہے احدا میں خلاف نہیں۔ اور جامع روزہ میں راہی سے نقل کیا کہ جیسے نماز پر مارا جاوے ویسے ہی روزے پر بھی اور یہی صحیح ہے۔ بن کثیر ہون کہ طفل کی فوت و عاقبت کو برداشت کی نظر سے دیکھا جاوے اور اصل مقصود تو وہ ہے جو اختیار میں ہے۔ م۔ اور جو کوئی نماز سے منکر ہو وہ کافر ہے۔ انھما صحت اور جو شخص نماز کے فرض ہونے کا معتقد ہو لیکن نفس کی سستی و غیرہ سے عذر نہیں پڑھا تو وہ فاسق ہے۔ ت۔ وہ طفل نہیں کیا جائیگا بلکہ قید کیا جاوے یہاں تک کہ توبہ کرے۔ شرح الجمع لابن الملک۔ ت۔ اگر فریضت کا منکر ہو کہ مرتد ہو یا نوثقل کیا جائیگا۔ یعنی جب پہلے مسلمان ہوا ہو خواہ مزین انرار سے یا نماز پڑھنے وغیرہ سے یا سپر مسلمان ہونے کا حکم ہوا ہو۔ م۔ اگر کسی کا فرض نماز پڑھنے وقت کے اندر جماعت کے ساتھ دقت ہو کر یا سکوت نام کر لیا تو اسکا مسلمان ہو جانے کا حکم دیا جائیگا اگرچہ اسنے زبان سے انرار پہلے نہ کہا ہو اور اگر چاروں شرمون میں سے کوئی نہ ہو یعنی دقت نہ ہو یا جماعت نہ ہو یا تنفیدی نہ ہو بلکہ امام ہو یا تہمیزی پڑھ کر توڑ دی اسکا اسلام کا حکم ہوگا اور اگر دقت میں اذان دی یا لاوت کا سجدہ کیا یا سوا انم کی زکاۃ دی تو بھی مسلمان ہونے کا حکم ہوگا اور دیگر عبادات میں نہیں ہے۔ م۔ و۔ بعد حکم اسلام کے اگر مرتد ہو تو قتل ہوگا۔ اور واضح ہو کہ جب بندہ ایمان لا یا تو اسنے جانا ادا کرنا لازم ہے ہر صبح دیگر اکان کے۔ پس یہی اصلی فریضت ہے پس ہر مومن پر نماز فرض ہے اگرچہ اسکو دقت نہ ملے شلاً علیہ السلام۔

وہاں سنئے تمام عمر اسے عبادات پر عزم مصمم کیا تو یہ فعل اسکا واسطے ثواب ہے بجز جب غلامی وقت آیا تو آج اگر عمر سے پہلے مر گیا تو ثواب غمزدہ کو تمام عمر کا اسکا واسطے حاصل ہے اور اگر مردہ غلام کا کچھ گناہ نہیں ہے یہی ہر دقت کی نماز واجب ہونے کا سبب اسلام دقت ہے اور اول وقت شروع ہونے سے دست ہر ادا غری



میساکہ آویگا۔ یعنی دم کی شجہ میں ہر کہ پانچون نازون کا سبب وجوب انکی اوقات میں۔ اور ناز کی شرائط چھ ہیں طہارت و ستر عورت  
یعنی شرمگاہ ڈھانکنا اور استنہال قبلہ۔ وقت۔ نیت۔ تکبیر احرام۔ پھر وقت میں دو نون یا میں ایک سو نوہ شرط ادا ہو حتی کہ  
اگر ظہر کا وقت ہو جو نہ تو ادا سے غور دست نہ ہو اور دوم وہ سبب وجوب ہر حتی کہ کل کی ظہر ادا کرنا اس وقت واجب ہو گا کہ وقت  
آوے۔ ناز کے ارکان پانچ ہیں تمام و قرأت و رکوع و سجدہ و اخیر کا قعدہ بقدر تشدد کے۔ ناز ادا کرنے کا نتیجہ یہ کہ دنیا میں جو اس پر  
واجب تھا وہ اتر گیا اور آخرت میں ثواب عظیم ہو۔ اور پانچون ناز میں بدلیل آیت حافظہ اعلیٰ الصلوٰۃ الا یہ اور تعبیر بقولہ سبحان  
الرحمن یسولون د میں تعبیر ان آیہ ہر اور حدیث اس میں مشہور اور اعلیٰ متواتر ہے۔ حکیم ترمذی نے ذکر کیا کہ پہلا فرض جو اس است پر سجدہ  
ناز ہے۔ اور حربی دم نے ذکر کیا کہ قبل معراج کے صرف ناز فجر و عصر تھی۔ مع۔ ظاہر اسب سے اول مرت اسی قدر پھر زیادہ بھی ہوئی  
کیونکہ صحیح بخاری میں ہر کہ ناز اول میں جب فرض ہوئی تو دو دو رکعت حضور سفر میں تھی پھر ناز حضور نبوی اور ناز سفر ہی قائم رہی  
اور نیز ابن عباس کی روایت صحیح میں نبوت ہر کہ ناز سفر میں کی نہیں بلکہ وہ پوری ہے۔ اور صحیح میں ہر کہ کہ میں دو دو رکعت فرض ہوئی  
پھر جب مدینہ ہجرت فرمائی تو ناز سفر چار ہوئی اور سفر ہی رہی۔ مسند احمد میں ہر کہ دو دو رکعت بھی سو اسے مغرب کے کدہ ہوتی  
بھی تین رکعت تھی۔ اتوں اس سے ظاہر ہوتا ہے معراج میں پانچ وقتی سفر میں ہو تین و لیکن تعداد رکعات میں اس وقت تین نہیں  
ہوا۔ یعنی دم نے لکھا کہ اس میں کچھ غلات نہیں کہ پانچون نازون کا فرض ہونا شب معراج میں ہوا۔ اور اس میں بھی غلات نہیں  
کہ حضرت ام المومنین خدیجہ رضی اللہ عنہا نے بعد ناز فرض ہونے کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ناز پڑھی ہر حالانکہ ہجرت مدینہ سے  
تین برس پہلے آٹکا انتقال ہوا۔ اتوں اور معراج قبل ہجرت کے ایک سال یا اٹھارہ مہینہ پہلے سر جوین رمضان و ذرود شنبہ  
کی رات میں مدفع ہوئی پس ظاہر ہوا کہ ناز اول سے فرض تھی اور دو دو رکعت ادا کرے کہ سو اسے فجر و عصر کے مغرب بھی تھی  
میساکہ روایت امام احمد رسل ہر آمد بعد ہجرت کے رکعات تیرہ ہی ہیں پھر بعد نبوت کے نووی سے حضور و ناز و غیرہ مفروض ہیں  
اور قبل نبوت کے آپ کا شمار عمار میں عبادت کرنا صحیح ثابت ہر تو مختار قول یہ کہ آپ کسی شریعت سابقہ کے پابند نہ تھے بلکہ کشف  
شریعت ابراہیم علیہ السلام یا صراط اللہ تعالیٰ نے چاہا عبادت فرماتے تھے۔ بالجمہ امر مستقر یہ ہر کہ ناز پانچ وقت کی فرض ہوا  
انکی رکعتوں کا شمار توفیقی ہر یعنی کچھ دخل تباس و اجتہاد کو نہیں بلکہ ہر ایک وقت کی رکعات سے دانت کر دیا گیا ہے اور شریعت  
و ناکا قطعی اور معمول متواتر ہے۔ اور اسکا انکار کفر ہے اور بلا انکار کے چھوڑنا عمام و کبیرہ ہے۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے حضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا کہ آدمی و شرک کے درمیان ترک ناز ہے۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و الترمذی۔ و لیکن ترمذی کی روایت  
میں یوں ہر کہ کفر و ایمان کے درمیان ترک ناز ہے۔ اسے سنی یہ ہیں کہ جس نے ناز چھوڑی وہ کفر ہو گیا۔ امام شافعی رحمہما  
حدیث سے کہتے ہیں کہ جس نے ایک ناز چھوڑی عسارہ کا فردا جب افسل ہوا۔ اگرچہ انکی مراد یہ نہیں کہ فوراً قتل کیا جاوے  
مگر دس اسکو کفر یہ کہتے ہیں اور امام ابو حنیفہ رحمہما کے نزدیک وہ کافر نہیں اگرچہ ناز نہ ہو مگر فاسق ہے۔ اور یہی تحقیق ہے اور صحیح  
یہ وہم نہ کہ غلات حدیث ہے۔ بلکہ یہ معانی حدیث ہر اور میرے نزدیک اسکی تحقیق یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں  
اکثر لوگ جاد کفر سے متاثر تھے اظہار ایمان کرتے اور حدیث میں ہر کہ جب آنحون نے لا الہ الا اللہ کہا تو انکی جانیں مال  
مضبوط ہیں۔ پس لوگ کفر توحید بطور نفاق کے کہتے اور نازون کے ادا کرنے میں بے پردائی کرتے کیونکہ افساد توحید تھا۔  
پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میں ارحم الراحمین و میں الشکر ترک الصلوٰۃ۔ یعنی آدمی و شرک کے درمیان ترک  
ناز ہے۔ معنی یہ کہ حالت اسلام و حالت شرک میں ظاہر ہی صحت یکساں ہے اور فرق صرف ناز ہے جو جب ترک کر دے تو  
وہ صحت شرک کی موجود ہو لہذا بریدہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہر کہ آپ نے فرمایا۔ اللہ الذی بیننا و بینہم الصلوٰۃ فمن  
ترکها فقد کفر یعنی عدا جگہ طہارت و آنگے درمیان ہر دو ناز ہر میں جس نے ناز کو چھوڑا تو اسے کفر کیا۔ رواہ الترمذی و صحیح

و انسانی۔ اور وجہ یہ کہ ایمان تو ولی توحید و تصدیق ہے اور زبانی اظہار و اقرار اس واسطے کہ مومنین اُسکے ساتھ حسن سلوک کریں اور کافر نہ جانیں اور نہ اسپر جہاد کریں بلکہ اُسکے ساتھ نکاح بیاہ کریں اور بھائی جانیں حتیٰ کہ اگر کسی کے دل میں یہ تصدیق ہو اور ظاہر میں اُسے کافرون کے خوف وغیرہ سے اظہار اقرار نہ کیا تو وہ بالاجلح اللہ تعالیٰ کے نزدیک مومن ہے صرف اختلاف اس صورت میں کہ بے وجہ بلا خوف اُسے اظہار نہ کیا ہو۔ اور جس نے زبانی اظہار اقرار کیا مگر دل میں کچھ یقین نہیں تو وہ منافق ہے اور اُسکی صورت اللہ کا فر شرک کی صورت و حالت میں صرف نماز کافرق ہے کہ منافق ظاہر میں نماز بھی پڑھتا ہے اور جب اُسے نماز بھی چھوڑی تو اب کچھ فرق نہ رہا اور اسی طرح اگر مومن صادق بھی ہو اور اُسے نماز چھوڑی تو ظاہر ہی صورت میں اُس سے بھی کافر سے فرق نہیں کیونکہ دل یقین تو اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے پس مقصود یہ ہوا کہ ایمان و کفر کے درمیان فرق کرنا نماز سے ہے اور جب یہ نہیں تو کچھ فرق نہیں رہا۔ اس سے یہ لازم نہیں کہ باطن میں بھی وہ کافر ہو بلکہ اگر وہ منافق تھا تو باطن میں بھی کافر ہے اور اگر مومن صادق تھا تو باطن میں ایمان ہے لیکن ظاہر میں فاسق ہے۔ ان یہ بات ضرور ہے کہ جس شخص نے عہد آجے وجہ نماز چھوڑی تو اُسکے نور تصدیق پر تار کی جھانکی ہے اور حدیث میں ہے کہ جب بندہ نے گناہ کیا اور توبہ نہیں کی تو اُسکے دل پر سیاہ نقطہ پیدا ہوتا ہے اور برابر گناہوں سے جبکہ توبہ نہ ہو رہتا جاتا ہے یہاں تک فوت ہو جاتی ہے کہ سارا دل چھالنا ہے پھر اس میں نیکی نہیں رہتی ہے یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں ہے۔ اور ترک نماز کا گناہ عظیم ہے کیونکہ نماز وہ چیز ہے کہ وہ دوسرے گناہوں کو مٹ دیتی ہے چنانچہ اُس رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیح بخاری و مسلم وغیرہ میں ہے کہ ایک نے اگر عرض کیا کہ میں نے ایسا گناہ کیا کہ اُسکی سزا سے حد ہے آپ مجھ پر فائز کر دیں پھر اُسے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ جماعت میں نماز پڑھی پھر بعد فراغت کے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اپنی سزا کے واسطے عرض کیا یعنی ناگوار شایع شرا پھر جان جاوے تو جاوے لیکن ثابت میں بیچ جاوے پس اُسے عرض کیا کہ مجھے قرآن پاک کے موافق جو سزا ہو وہ ثابت کر دیجیے آپ نے فرمایا کہ کیا تو نے ہمارے ساتھ نماز نہیں پڑھی ہے کہنے عرض کیا کہ جی ہاں میں نے پڑھی۔ تو فرمایا کہ پھر توجہ اور اللہ تعالیٰ نے تجھے بخش دیا پھر گناہ باذن یا کہ تیری حد اور اسی کے مانند ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے صحیح مسلم میں روایت ہے اور ایک حدیث میں ہے کہ آپ نے آیت پڑھی۔ ان الحسنات یتھمینہا سیئات یعنی نیکیاں دہر کر کے ہیں گناہوں کو۔ اور حدیث میں ہے کہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے جو جھاک یہ فضل خاص اسی شخص کے لیے ہے یا عام ہے آپ نے فرمایا کہ یہ سب ہی نام امت کے واسطے ہے۔ یہ بھی صلح کی حدیث ہے اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیحین وغیرہ میں پانچوں نازون سے گناہوں کے محل جانے کی مثال بھری نہروں پانچ وقت نہانے سے بل کھیل و محل جانے سے رہی ہے۔ اور صحیح مسلم میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچوں نازین اور عہد سے جمعہ تک اور رمضان سے دوسرے رمضان تک اپنے درمیان کے واسطے کھانا کھاؤ میں جب کبار کا ارتکاب ہو۔ رواہ مسلم و الترمذی۔ یعنی شکر و نعم کی نماز پڑھی پھر طہر کی نماز پڑھی تو درمیان کی اوقات اور گناہ سب کا کفارہ ہو گیا اسی طرح ظہر کے بعد جو غلطائیں بشریت سے صادر ہوئیں عصر پڑھنے سے صاف ہوئیں اسی طرح ایک جمعہ سے دوسرے جمعہ تک وغیرہ و لیکن شرط یہ کہ ارتکاب کبار نہ ہو۔ اور کبار میں اختلاف ہے اور شرک کے کبیرہ ہونے میں کچھ اختلاف نہیں ہے۔ واضح ہو کہ بعد ایمان کے سب سے اعلیٰ عبادت نماز ہے اور ہر نماز کے واسطے فضائل کثیرہ ہیں اور میں نے بعض مختصر و جامع تفصیل بیان کر دی۔ م۔ واضح ہو کہ ادا سے نماز کا واجب ہونا ہمارے نزدیک آخر وقت سے متعلق ہے یعنی جب کہ اسی قدر وقت رہ جاوے کہ اس میں فریضہ ادا ہو جاوے تو ادا واجب ہے یعنی تاخیر و تاخیر میں پھر اگر ایک شخص کو صرف اس قدر وقت ملے کہ تحریمہ باندھے تو ہمارے نزدیک ادا واجب ہو جائیگی مگر تاخیر میں ہے کہ آخر وقت بخدا تحریمہ کے ساتھ ہمارے نزدیک واجب متعلق ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی کو سلام آیا اور اظہار ہو اگر افاقہ ہو اور حلقہ عورت اگر پاک ہوئی اور حالت یہ کہ صرف بعد زحریمہ کے وقت باقی ہے تو ہمارے نزدیک اسپر نماز واجب ہو جائیگی بظہر۔ یعنی

تفہار کرے۔ م۔ اور اگر یہ عوارض آخر وقت میں پیدا ہوں اور ہنوز اس وقت کی نماز نہیں پڑھی ہو تو بالاجمل اس وقت کا فرض اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائیگا مختار الفتاویٰ۔ اگر یہ حالت ہو کہ اگرچہ جانیوالی دانی نماز میں مشغول ہوتی ہو تو پھر جائیگا تو شک روا ہے کہ نماز کو اپنے وقت سے تاخیر کر دے اور بوجہ چورون و داکا مارنے والوں کے و مانند ان کے نماز کا وقت سے تاخیر کرنا روا ہے۔ التلخیص۔ شرح کتاب کہ میں نے کسی کتاب میں اسکی تعلیل نہیں دیکھی اور میرے نزدیک ظاہر اس میں یہ اصل ہے کہ غزوہ خندق میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صحابہ رضی اللہ عنہم کی چار نمازین اپنی اوقات سے موخر ہوئیں اور یہ ان کفار قریش کے ظالمانہ طعن و عنریزی و غارت سے بچاؤ کرنے کو تھا تو یہ علت جہاں متحقق ہو جو از تاخیر جیسے جانیوالی کی تاخیر بخوت موت الولد یا محافظ مال کی تاخیر بخوت رہزن و زور۔ فافہم و اللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر چونکہ وقت ہی نماز واجب ہونے کا سبب ہے تو اسکا جانا بھی مقدم ہے لہذا امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔

### باب المواقیف

یہ باب مواقیف کے بیان میں ہے۔ فقہ مواقیف جمع بقیات کی اور وہ ایسی چیزیں ہیں سے حد مقرر کیا دے خواہ زمانہ سے جیسے مواقیف نماز خواہ جگہ سے جیسے حج میں مواقیف احرام۔ مع۔ اول وقت الفجر اذا طلع الفجر الثانی دھوا لشمس فی الافق و آخر وقتہا لما لم تطلع الشمس۔ شروع وقت فجر کا جب کہ دوسری فجر طلوع ہو اور دوسری فجر وہ کہ چوٹان میں افق میں پہلے اور آخر وقت فجر کا جب تک کہ آفتاب طلوع نہ کرے۔ فقہ اس وقت میں کچھ اختلاف نہیں ہے۔ اور مواج میں نمازین فرض ہونے کے بعد ہی اول نماز کیونکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر شب مواج میں چاس نمازین مفروض ہوئیں پھر گھٹا کر پانچ تک کی لیکن پھر بعد از فرمائی گئی کہ اگر تم میرے بیان بات بدلتی نہیں اور میرے واسطے ان پانچ کے عوض چاس ہیں۔ رواہ احمد و النسائی و الترمذی و قال حسن صحیح۔ واضح ہے کہ فجر اول وہ ہے کہ طلوع میں دم گرگ کی طرح بلند ہوتی اور اس کے پیچھے پھر تاریکی ہو کر سپیدی چڑھان میں پہلے ہی ہر اسی کو فجر ثانی فرمایا اور یہی بالاتفاق مشہور ہے اسی سے طلوع آفتاب تک نماز فجر کا وقت کامل ہے اور مرد طلوع آفتاب سے ایک جزو ہے حتیٰ کہ اگر ایک جزو طلوع ہوا تو گویا آفتاب طلوع ہوا۔ لحدیث امامہ جبریل علیہ السلام انہ ام رسول اللہ علیہ السلام فیہا فی الیوم الاول من طلع الفجر و فی الیوم الثانی من اسفرجه او کا وقت الشمس تطلع ثم قال فی آخر الحدیث ما بین ہذین الوقتین وقت مک و لا شک۔ بدلیل حدیث امامت جبریل علیہ السلام کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھائی امام بکر خرمین اول روز و جب فجر طلوع ہوئی اور دوسرے روز جبکہ خوب سپیدی ہو گئی و آفتاب طلوع ہونے کے قریب ہو گیا پھر آخر حدیث میں کہا کہ ان دونوں وقتوں کے ما بین وقت ہے آپ کے لیے اور آپ کی امت کے لیے۔ فقہ یعنی جبریل علیہ السلام نے کہا کہ ان دونوں وقتوں اول روز طلوع فجر سے لیکر دوسرے روز کے طلوع آفتاب کے درمیان نماز فجر کا وقت ہے اور امام مصنف رحمہ نے تفسیر کر دی یعنی یہ وقت آپ کے لیے اور آپ کی امت کے لیے ہے پس یہ وہم ہو گا کہ شاید یہ وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے مخصوص ہو مگر امام مصنف رحمہ نے ایسے عمدہ پر بیان کیا کہ اس سے وہم ہوتا ہے کہ یہ فقہ بھی حدیث میں ہے لہذا شارحین نے اعتراض کیا کہ حدیث میں یہ فقہ مروی نہیں ہے۔ م۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبریل نے خاتم کعبہ کے پاس میری امت کی دو بار پس دونوں مار میں سے اول بار مجھے عمر پڑھائی۔ جبکہ سایہ ثلث شراک کے تھا پھر عصر پڑھائی جبکہ ہر چیز کا سایہ اس کے برابر تھا پھر مغرب پڑھائی جب ہی آفتاب غروب ہوا اور روزہ دار نے روزہ کھو لیا پھر عشاء پڑھائی جب ہی کہ شفق غائب ہوئی پھر فجر پڑھائی جب ہی کہ فجر چلی ہے اور روزہ رکھنے والے پر کھانا حرام ہوا اور

دوسری بار ناز پر حائی غمر کی جبکہ سبہ ہر جز کا اُس چیز کے برابر تھا جیسے کل کے روز عصر کا وقت تھا بھر عصر پر حائی جبکہ ہر جز کا سبہ اُس کے درجہ کے برابر تھا بھر غروب پر حائی مانند وقت اول بار کے بھر عشاء پر حائی جبکہ تہائی رات گئی بھر ناز پر حائی جبکہ زمین پر اسفرار ہو گیا بھر جبریل نے شوجہ ہو کر کہا کہ اے محمد یہ آپ سے اگلے اُبیار کا وقت ہے اور وقت ان دونوں وقتوں کے پیچ میں ہے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و ترمذی نے کہا کہ ہذا حدیث حسن۔ ع۔ ہذا حدیث حسن صحیح۔ ت۔ اور اس حدیث کو ابی جان نے اپنی صحیح میں۔ ت۔ اور ابو بکر بن خزیمہ نے اپنی صحیح میں۔ ع۔ اور حاکم نے مستدرک میں روایت کیا۔ اور حاکم نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے۔ اگر کہا جاوے کہ ایک راوی عبد الرحمن بن الحارث ہے جس کے حق میں امام احمد نے کہا کہ مترک الحدیث اور نسائی وابن مین و ابو حاتم نے کہا کہ یحییٰ الحدیث ہے۔ جواب یہ کہ ابی جان وابن سعد نے اسکو ثقہ کہا ہے اور ترمذی ابو داؤد وغیرہم نے اس حدیث کو صحیح کہا۔ ابی عبد اللہ نے تیسرے تہدین میں کہا کہ بعض لوگوں نے بلا وجہ اس میں کلام کیا حالانکہ اس کے سب راوی مشہور ہیں۔ اور اس حدیث کو عبد اللہ بن زبیر نے دو طریقہ سے بن عباس سے روایت کیا۔ ع۔ شیخ فی الدین نے امام میں کہا کہ گویا روایت عبد الرحمن کی مطبوعی دوسرے راوی کی متابعت سے دی اور وہ اچھی متابعت ہے۔ مت۔

اس بارہ میں ابو ہریرہ و جابر وغیرہ ایک جماعت صحابہ رحمہ سے روایت ہے۔ ع۔ ان میں سے حدیث جابر رضی اللہ عنہ بھی حدیث مذکورہ کے معنی میں ہے اور اس میں دوسرے صفحہ کی فہم میں یوں ہے کہ بھر جبریل اُسے صبح کو جب کہ خوب سپیدہ پھیل گیا پس کہا کہ اے محمد کھڑے ہو کر ناز پر ہو لو پس صبح کی ناز پر حائی بھر کہا کہ ان دونوں وقتوں کے درمیان میں کل وقت ہے۔ رواہ ابن حبان و الحاکم و احمد و سنن۔ اور ترمذی نے کہا کہ موافقت میں سب سے اس حدیث جابر رحمہ ہے۔ منع۔ پھر اگلے اُبیار کا وقت جو حدیث ابن عباس میں ہے مراد یہ کہ جس میں ہے جو ناز ان میں سے فرض ہوئی اسی وقت میں ہوئی ورنہ مجہول یہ نازین تو اسی است کا خاصہ ہیں۔ ع۔ بلکہ میرے نزدیک تو یہ ظہر و ناز صبح کے حق میں ہے اور وہ سب اُبیار پر بھی۔ م۔ ان دونوں وقتوں کے پیچ میں ہے یعنی اول و آخر سمیت کیونکہ اول و آخر تو خود ہی ناز پر حائی درمیان کو شامل کر دیا۔ ع۔ اور عصر و دوشنب تک باعتبار وقت مستحب ہے۔ ورنہ کہ وہ تو غروب تک ہے۔ ولا معتبر بالانجر الکاذب و هو البیاض الذی یبدو طولاً کم یعقبہ الظلام لقولہ علیہ السلام لا یغرکم اذان بلال ولا انجر المستطیل وانا انجر المستطیل فی الافق اسی المنتشر فیہا اس کچھ انتشار نہیں صبح کا ذب کا اور وہ ایسی سپیدی جو ظاہر ہوئی ہے واد بھرا کے پیچھے تاریکی آجاتی ہے کیونکہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ تم کو دو حو کا دے اذان بلال رحمہ کی اور نہ فجر مستطیل اور فجر نو وہی جو افق میں مستطیل ہوتی ہے یعنی آسین منتشر ہوتی ہے۔

ف۔ یہ حدیث کتاب الصوم میں صحیح مسلم و سنن ترمذی و نسائی میں ہے اور وہ الفاظ کچھ بدلے ہوئے قریب ہیں اور حاصل یہ کہ سوئی کھانے رہو اذان بلال رحمہ سے دھو کا نہ کھانا اور صبح بخاری میں ہے کہ چونکہ وہ رات سے اذان دیتا ہے۔ ابو ہریرہ رحمہ کی حدیث مرفوع ہے کہ جس نے صبح کی ناز پر حائی ہو وہ اللہ تعالیٰ کی ذمہ داری میں ہے انہم الترمذی و غیرہ۔ ع۔ ہمارے بن رویدہ رحمہ کی حدیث مرفوع ہے کہ نہیں داخل ہو گا آگ میں کوئی جس نے آفتاب نکلنے سے پہلے اور آفتاب غروب ہونے سے پہلے ناز پر حائی رواہ مسلم و غیرہ۔ مراد فجر و عصر ہے اور ناز فجر مشہور کا کہ ہر قال تعالیٰ ان قرآن انجر کان مشہور۔ اور حدیث میں ناز عصر بھی مشہور ہے۔ واضح ہو کہ فجر تمام وقت کا ہے اس میں کوئی کردہ و زمین بخلاف عصر کے کہ بعد دوشنب مذکور کے کردہ ہے اور چنانچہ اول و دوم۔ م۔ و اول وقت الظہر اذالت الشمس۔ اور اول وقت فجر کا جب روال ہو آفتاب کو۔ ف۔ یعنی ٹھیک دوپہر پر فجر مل جھکے۔ ولا معتبر بکل علیہ السلام فی ایوم الاول۔ ب۔ بل ہا سے کرنے جبریل کے اول روز۔ ف۔ ہے کہ اول وقت بیان کرنے کے واسطے صحیح۔ میں زالت الشمس۔ جسدم آفتاب کا نوال ہوا۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ پہلی اول وقت ہے۔ بسو میں ہے کہ اس میں کچھ خلوت نہیں ہے مگر بعض سے نقل ہوا کہ اول وقت جب شروع ہوتا ہے کہ سایہ بقدر شمس

ہو جاوے۔ نووی رحم نے نقل کیا کہ یہ اتفاق فقہاء کے خلاف قول ہے۔ مع۔ اگر کیا جادو سے کہ حدیث ابن عباس مانتے ہیں کہ جو مذکور ہو چکی آسمین تو بقدر شرک خود نہ کرے۔ جواب دیا گیا کہ وہ فراغت نماز کا وقت نہ کرے۔ نووی رحم نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ زوال آفتاب شروع تھا اس وقت سایہ بقدر شرک تھا اور یہ مراد نہیں کہ زوال سے اس قدر تاخیر کی کہ اتنا سایہ ہو گیا۔ میں کتابوں کے دہا اس تاویل کی یہ کہ دوسری روایت حدیث ابن عباس میں اور حدیث جابر و عمر بن حزم و ہریرہ و عبد اللہ بن عمر بن العاص و ابو ہریرہ و ابو موسیٰ رضی اللہ عنہم جو صحاح و سنن میں ہیں سب میں اول غریب زوال آفتاب ہو مذکور ہے اور نووی رحم انتم الصلوٰۃ لہ لوک الشمس یعنی بر وقت زوال آفتاب تفسیر صحیح ہے۔ و آخر وقت تھا عند ابی حنیفہ اذا صار ظل کل شیء مثلی سوسی فی الزوال۔ اور آخر وقت ظہر کا امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک جبکہ سایہ ہر چیز کا اس کے دو چہ برابر ہو جاوے سوائے سایہ زوال کے۔ فقہ یعنی یہ آخری وقت ہے کہ جب یہ وقت پہنچا تو ظہر کا وقت خارج ہو گیا۔ اگر کیا جادو سے کہ حدیث مذکور میں تو سایہ ایک مثل کسی جادو دیا گیا کہ ایک مثل تک وہاں تھا یعنی غائب کعبہ میں جو جن خط ہوا پر واقع ہو کہ وہاں دہر کو کچھ سایہ نہیں جتنا اوپر مثل لگوئیں جتنا ہی زوال ہو گا تو ظہر ہو گا جب غائب کعبہ کے وہاں ایک مثل سایہ ہو جائے سایہ زوال کے تو جان سایہ دہر کو قریب مثل کے تھا وہاں اب دہر ہو گا لہذا حساب سے باہم وفاق ہو کوئی مخالفت حدیث سے نہیں بلکہ یہ مطابق مفہوم حدیث ہے اور یہ انتہائے تقریر مقام ہے میں کتابوں کے اس میں کلام نہیں بلکہ سوائے سایہ اصل کے دو چند ہونے میں کلام ہے فافهم۔ م۔ سایہ زوال پہنچنے کا طریقہ محمد بن یحییٰ ثمالی سے یہ مروی ہے کہ برابر زمین پر ایک کڑی گاڑی جاوے اور جان سایہ پڑے وہاں خط در کر دیا جاوے اور جان سایہ پونچے علامت کر دے تو جب تک خط و علامت سے سایہ کم ہوتا ہے تب تک زوال نہوا جب شہر جاوے اور کی بیشی نہو تو وہ وقت ہوا پر پھر جب پڑھا تو زوال ہوا اور یہی سایہ زوال ہے۔ سرخسی و مرغینانی رحم نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ مع۔ صدر الشریعہ نے اسی سے دائرہ ہند یہ نکالا اور اسکا محصل یہ ہے کہ زمین مستوی پر ایک دائرہ گول بنا کر اس کے مرکز پر ایک ایک کڑی پینچ کر قائم کیا جاوے تو اول طلوع آفتاب پر اسکا سایہ محیط دائرہ سے باہر پڑے گا اور رفتہ رفتہ جتنا آفتاب اونچا ہو گا اسی قدر سایہ کم ہوتا چلیگا حتیٰ کہ کم ہو کر محیط پر آجائیگا۔ جب باہر سے کم ہو کر ٹھیک میسر ہو تو وہاں ایک نقطہ بنا دیا جاوے اور سایہ پر مرکز تک خط کھینچ دیا جاوے پھر سایہ محیط کے اندر آجائیگا اور برابر کم ہوتا رہے گا یا تنگ کہ ایک حد پر شہر جاوے وہی ٹھیک آفتاب کے نصف پر قائم ہونے کا وقت ہے پھر آفتاب ڈھلے تو دوسری طرف سایہ پڑھنے لگے گا اور جو شہر اُد کا سایہ تھا وہی سایہ انداز کرے فرض کرے کہ وہ کڑی کا چارم تھا تو آپس رخ دیدے پھر سایہ پڑھنے پڑھنے دوسری طرف محیط پر پہنچا وہاں نقطہ کر دے پھر باہر نکل جائیگا پس اول نقطہ محیط اور دوسری جانب نقطہ محیط دونوں میں خط لادے پس یہی خط نصف النهار ہے۔ واضح ہو کہ روایت مذکورہ بالا پر امام رحم کے نزدیک جب مرکز کی کڑی کا سایہ دو چند ہو جائے کے برابر پونچے تو وقت ظہر خارج ہونے کا وقت ہے۔ و قال اذا صار الظل مثله۔ اور صاحبین نے کہا کہ جب سایہ ہر چیز کا اس کے برابر ہو جاوے تو وقت ظہر اس وقت ختم ہو جائیگا۔ فقہ یعنی سوائے سایہ زوال کے اس کے برابر سایہ ہو۔ و ہو روایت عن ابی حنیفہ۔ اور یہی ایک روایت امام ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ فقہ۔ اور یہی قول زفر و شافعی و احمد و مالک رحمہم اللہ تعالیٰ لا ہے۔ و فی الزوال ہوا لقی الذی یكون للاشیاء وقت الزوال۔ اور سایہ زوال وہ سایہ ہے جو وقت زوال کے سایہ والی چیزوں کا ہوتا ہے۔ فقہ۔ پس یہ سایہ معبر نہیں ہر ایک کے سوائے جب دو چہ کے برابر امام رحم کے نزدیک اور ایک مثل صاحبین و باقی ائمہ کے نزدیک پونچے تو ظہر کا وقت ختم ہے۔ لہذا امامت حیرت میں فی اليوم الاول للعصر فی ہذا الوقت۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ امامت کرنا حیرت کا پچھلے وقت میں عصر کے واسطے مانع ہے۔ فقہ یعنی اول وقت عصر کی نماز اس وقت پڑھائی کہ سایہ ہر چیز کا مثل اس کے تھا تو معلوم ہوا کہ اس وقت پر عصر کا وقت شروع ہو جائے تو ظہر کا وقت نکل گیا۔ ولابی حنیفہ قولہ علیہ السلام ابرو دوا بالظرفان شدہ الحرم من فیج جنم۔ اور ابو حنیفہ رحم کی دلیل تو یہ ہے کہ



اور دوا بالظہر آہ یعنی ٹھنڈے وقت میں ٹپڑ ہو کر کیونکہ شدت حرارت کی جہم کی شدت حرارت سے ہے۔ ف۔ یہ حدیث مسجین  
 و سنن وغیرہ میں کثرت طرز کے ساتھ اور بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہوئی ہے۔ پس یہ صحیح ہے کہ ظہر کو ایسے وقت میں ٹپڑ ہے  
 کہ ٹھنڈا ہو جاوے۔ واشتد الحر فی ذہا الوقت۔ اور شدت گرمی کی صحابہ رضی اللہ عنہم کے دیار میں اس وقت میں ہو جاتا  
 ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی ایک شل سایہ ہونے پر بھی شدت گرمی موجود ہوتی ہے تو وقت اُس کے بعد ہو گا پس ایک شل پر ختم نہوگا۔  
 و اذا تعارضت الآثار۔ اور جب متعارض ہونے کے آثار۔ ف۔ یعنی اخبار اور وہ حدیث امامت جبریل پر شل اور حدیث ابراہ  
 زائد از شل ہے۔ لا ینقضی الوقت بالشک۔ تو شک کی وجہ سے وقت خالی نہوگا۔ ف۔ بلکہ ظاہر ہے کہ حدیث امامت جبریل  
 سب سے اول نھی توجہ اُس کے پیچھے اُس کے معارض ہو وہ نسخ اعتبار کجا یگی۔ ف۔ اودق یہ ہے کہ حدیث ابراہ سے ٹھنڈک کے وقت  
 میں پُر حنا مراد ہے اور یہ معنی اضافی بن یعنی شدت گرمی یا سردی کی دوسری گرمی یا سردی کے اعتبار سے ہوتی ہے مثلاً ٹھیک پہر  
 کی گرمی بہت سخت ہے لیکن آگ کی گرمی کی بہ نسبت ٹھنڈی ہے اور آگ کی گرمی بہت سخت ہے لیکن دوزخ کی گرمی کی نسبت ٹھنڈی  
 ہے حتی کہ روایت ہے کہ آتش دوزخ کی ستر بار سرد کر کے یہ آگ دنیا کی ہوئی ہے پس اول وقت ظہر کی نماز بہت سخت نھی تو تاخیر کر کے  
 آخر وقت پڑھی کہ وہ بہ نسبت اول کے ٹھنڈی ہے اگرچہ وہ وقت با اعتبار ابد کے سخت گرمی کا ہے جیسا کہ امام مصنف رحم نے کہا ہے۔  
 پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ سے مشہور روایت یہی کہ انتہا سے وقت ظہر کا دو شل سایہ تک ہے اور یہی متون میں مذکور اور محیط النسخ  
 میں کہا کہ یہ صحیح ہے اور بحر الرائق میں ہے کہ بدائع میں کہا کہ یہ صحیح و ظاہر الروایۃ ہے اور محیط میں اسی کو صحیح کہا اور محبوبی رحم نے اسی کو  
 مختار کہا اور نسفی نے اسی پر اعتماد کیا اور صدر الشریعہ نے اسی کو ترجیح دی اور غیاثیہ میں کہا یہی مختار ہے اور شرح الجمع میں ہے کہ  
 متون میں اسی کو لیا اور شارحین نے اسی کو پسند کیا۔ ط۔ اور در المختار میں ہے کہ امام سے ایک شل کی روایت ہے وہی صاحبین نے زفر  
 و باقی المثلثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول ہے اور امام طحاوی نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور غرالاذکار میں ہے کہ یہی قول لیا گیا ہے اور  
 ہر بانی میں ہے کہ یہی قول ظہر کیونکہ جبریل علیہ السلام کا بیان موجود اور وہی اس مسئلہ میں نص ہے اور فیض میں ہے کہ آج اسی پر لوگوں  
 مائل ہے اور اسی پر قوی دیا جاوے۔ الدر منہجاً۔ بحر الرائق میں کہا کہ اوپر جن معتبرات سے دو شل کی تصحیح مذکور ہو چکی تو اُن کے  
 بعد امام محادی کا قول منفرد ہے اور اس پر دولت کرتا کہ ایک شل مذہب صحیح ہے۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ حق یہ ہے کہ اہل تصحیح نے کوئی استدلال  
 نقل نہیں کیا خالی تصحیح ہے پس اگر خالی تقلید ہے ہمارے تو غلط مختار ہو گا اور رہا دلیل کے ساتھ تو شک نہیں کہ امام رحم کی ایک  
 شل کی روایت پسر صاحبین نے اور دیگر ائمہ نے اتفاق کیا ہے لائق تصحیح ہے جیسا کہ در المختار میں جزم کیا اور بحث تعدیل اور کان  
 کبیری میں ابن الہمام کا قول خوب ہے کہ فی مبنی العدول عن الدرایۃ اذا وافقتہا روایۃ۔ یعنی نظر درایت و استدلال شرعی کے ثبوت  
 سے ختم ہونا نہیں چاہیے جبکہ کوئی روایت مذہب کی اُس کے موافق ہو۔ اور مقدمہ میں فی الجملہ یہ توضیح گزر چکی ہے۔ مشائخ نے کہا کہ  
 یون عمل کرنا چاہیے کہ دو شل سایہ ہو جانے سے پہلے عصر نہ پڑے اور ظہر کو ایک شل تک تاخیر نہ کرے۔ اس میں احتیاط اور خروج از ظن  
 شیخ الجمع ۷ ت۔ ع۔ از بسوط و سراج ۷۔ و اول وقت العصر اذا خرج وقت الظہر علی القولین۔ اور اول وقت عصر کا جب کہ  
 ظہر کا وقت نکل جاوے دونوں قولوں پر۔ ف۔ یعنی صاحبین وغیرہم کے نزدیک ایک شل کے بعد سے اور امام رحم کے نزدیک دو شل  
 کے بعد سے شروع ہے۔ و آخر وقتہا لما لم تغرب الشمس۔ اور عصر کا آخر وقت یعنی ختم وقت جب تک آفتاب غروب نہو۔ ف۔ اور  
 در مختار میں زعم کیا کہ غروب سے ایک خط چلتا تک ہے اور شاید یہ اسوجہ سے کہ وقت غروب اوقات مکروہہ میں سے ہے و فیہ نظر ادرام  
 یہ کہ مطلقاً جب تک غروب نہ ہو کہ اسی بنا پر صبح و عصر میں فرق ہے۔ یہی اکثر اہل علم کا قول اور یہی شافعی جمہ سے صحیح روایت ہے۔ مع  
 القول علیہ السلام من امدک رکعتہ من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرکھا۔ ہر بل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کہ جس نے پائی ایک رکعت عصر سے قبل اسکے کہ آفتاب غروب ہو جاوے تو اُسے عصر پائی۔ ف۔ اور ہمارے نزدیک معنی

یہ ہیں کہ اس نے نماز کا وجوب پایا یعنی اس نماز کا ادا کرنا اس کے ذمہ واجب ہے حتیٰ کہ اگر ایک رکعت کا وقت آفتاب غروب ہونے پر  
 رہ گیا اس وقت کا فرض اسلام لایا یا طفل بالغ ہو یا مجنون کو جو شش آیا یا حائضہ پاک ہوئی تو ہر ایک پر یہ عشر واجب ہے۔ اور رکعت کا  
 بیان مرت نماہیل ہے خواہ پوری رکعت کا وقت ہو یا نحو پوری رکعت پاوے حتیٰ کہ بعض شافعیہ نے کہا کہ مراد بعض جزو نماز ہے اور  
 تکبیر تحریر ہے نیز رکعت کے ہے۔ امام احمد نے ابو ہریرہ سے اور مسلم نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے بجا سے رکعت کے سجدہ روایت کیا اور سجدہ  
 کی تفسیر رکعت سے مذکور ہے تو یہ بھی بعض مراد ہے حتیٰ کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی جبکہ رکعت سے کم جو نماز صبح تول پر نماز لازم ہوگی  
 اور حدیث سے ثبوت ہوا کہ جس نے عصر کی ایک رکعت پڑھی پھر سلام سے پہلے وقت نکل گیا تو اس کی نماز باطل نہوگی اور اگر صبح کی  
 ہے۔ اور اگر صبح کی نماز میں ایک رکعت کے بعد آفتاب نکل آیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نماز باطل ہوگئی یعنی بعد طلوع کے  
 قضاء پڑھے۔ لیکن امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک باطل نہیں اور پوری کرے اور حجت انکی یہی حدیث ہے جو امام  
 نے ذکر کی کیونکہ اس حدیث کو صحاح ستہ کے اماموں نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ  
 جس نے آفتاب طلوع ہونے سے پہلے ایک رکعت صبح سے پائی تو اس نے نماز صبح پائی اور جس نے آفتاب غروب ہونے سے پہلے  
 ایک رکعت عصر کی پائی اس نے نماز عصر پائی۔ اگر کہا جاوے کہ مراد اس سے یہ کہ یہ نماز اس کے ذمہ واجب آئی جیسا کہ اوپر مذکور  
 ہوا تو جواب یہ کہ یہ تاویل نہیں جاری ہوتی اس روایت میں جو نسائی نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ فرمایا جب کسی  
 تمین سے نماز صبح کی ایک رکعت پڑھی پھر آفتاب طلوع ہو گیا تو اس رکعت کے ساتھ دوسری رکعت ملائے۔ اور نسائی رحمہ اللہ نے  
 ہمام رحمہ اللہ سے روایت کی کہ قتادہ رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ ایک نے صبح کی ایک رکعت پڑھی تھی کہ آفتاب طلوع ہو گیا تو کیا حکم ہے قتادہ رحمہ اللہ  
 نے جلاس عن ابی رافع عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ اپنی نماز پوری کرے۔ معارض  
 کیا گیا دوسری حدیث عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز صبح کا وقت طلوع فجر سے جب تک آفتاب  
 نہ نکلے پھر جب آفتاب طلوع کرے تو نماز سے رک جائے کیونکہ وہ دو قرنی شیطان کے درمیان طلوع کرتا ہے۔ رواہ مسلم۔ یہ حدیث دلالت  
 کرتی ہے کہ طلوع کے وقت نماز سے باز رہنا چاہیے تو دونوں روایتیں متعارض ہوئیں پس جس سے کراہت نکلی اسکو اہانت والی پر  
 ترجیح دی گئی۔ جواب دیا گیا کہ معارضہ نہیں بلکہ یوں توفیق ہے کہ جس نے نماز شروع نہ کی تو وہ طلوع آفتاب کے وقت نماز سے باز رہے  
 جیسا کہ حدیث عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے اور جس نے ایک رکعت پڑھی ہو تو وہ پوری کرے جیسا کہ مفاد حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے اور  
 اسی پر دلالت کرتی ہے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ فرمایا لا تجزئ احدکم فی صلی غدا طلوع الشمس ولا عند غروبها۔ رواہ الترمذی و النسائی یعنی تم میں سے  
 کوئی تعذر کرے کہ اسے کہ نماز پڑھے وقت طلوع آفتاب کے اور نہ وقت غروب کے۔ اور یہ حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے ہے کہ وہ خود  
 بصلوٰۃ طلوع الشمس و لغروبها فانما تطلع بین قرنی الشیطان۔ رواہ مسلم و النسائی۔ اور تم بھی کہتے ہو کہ اگر نماز عصر کو صبح وقت میں جاکر  
 نہیں پڑھو تو شروع کیا اور یا فلک درازی کی کہ آفتاب غروب ہوا تو نماز ہوگئی۔ امام طحاوی رحمہ اللہ نے کہا کہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے پہلے  
 صلی پھر حدیث عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ وارد ہوئیں جس سے اذقات کردہ میں نماز سے مانعت کی گئی ہے اور میں کہتا ہوں کہ امام  
 طحاوی رحمہ اللہ کی تقریر میں دو وجہ سے کلام پر آدلی یہ کہ تقدیم و تاخیر ثابت نہیں تو نسخ کیونکر ہوگا اور نسخ بھی جب ہو کہ دونوں میں توفیق  
 ممکن نہواہ بیان تو توفیق دیدی گئی اگرچہ تخصیص نیز کہ بعض نسخ کے ہرگز وہی بالا جملہ مقدم ہے اور دوم یہ کہ اگر مان لیا جاوے  
 تو وقت غروب بھی کردہ ہے پھر وہاں بھی عدم جواز کافعال ہونا چاہیے۔ صدر الشریعہ رحمہ اللہ نے فرق دونوں میں اس طرح بیان کیا  
 کہ وقت فجر کا طلوع تک سب کمال ہے کوئی جزو کردہ نہیں شامل ہے بلکہ وقت عصر کے بعد زردی کے غروب تک کردہ ہے۔  
 اور ہمارے نزدیک آخر جزو وقت کا وہی موجب ہے تو جب عصر اس وقت کردہ میں شروع کی تو غروب تک داخل وقت کراہت  
 ہو گیا پس جیسا شروع و یا ختم ہوا تو ادا ہوگئی اگرچہ وہ اس تاخیر کا ہے۔ ہوا اور اگر وقت کردہ میں شروع کی اور غروب ہو گیا۔

تو پھر وقت اچھا ہے اگرچہ عصر کا موجب بھی ادا ہو گئی ہو خلافت نجر کے کہ آخر جزو بھی مائل تھا تو طلوع کا وقت کردہ توحیدی آیا بپسین  
 ادا ہوگی۔ کیونکہ وقت کردہ میں مانعت ہے اور یہ مانعت ہنسنے صرت نجر میں اس واسطے رکھی کہ شایع نہ آسکے کسی وقت کردہ کو چل  
 نہیں رکھا بر خلافت عصر کے کہ زردی کا وقت کردہ پھر بھی تا غروب اس کا وقت رکھا ہے۔ یہ محصل کلام صدر الشریعہ وغیرہ ہے لیکن  
 پوشیدہ نہیں کہ یہ سب توجیہ بقابل نص صریح کے جو حدیث ابو ہریرہ بروایت نسائی ہے مقبول نہوگی کیونکہ قواعد مذہب اسکو رد  
 کرتے ہیں اور ترجمہ کے نزدیک تحقیق مقام موافق اصول مذہب کے یہ ہے کہ احادیث جنہیں میں اوقات کردہ ہیں ناز سے مانعت  
 ہے وہ احادیث معروہ و مقبول و مشہور ہیں تو انکی قوت و انبیر علی قطع ہے پس ہنسنے عصر میں دیکھا کہ وقت کردہ میں ناز کی اجازت  
 دی گئی تو ہنسنے کہا کہ ادا ہو جانی ہے خصوص حدیث من ادرك رکعة من العصر۔ بھی پائی گئی اور ہنسنے نجر میں دیکھا کہ کسی جزو کردہ میں  
 اجازت نہیں تو ہنسنے اوقات کردہ کی حدیث پر عمل کیا اور نسائی کی روایت آحاد ہے اسکو قوت معارضہ نہیں ہے تو ہنسنے معارضہ  
 نہ سمجھایا یہ تو کلام موافق باصول ہے لیکن بیان ایک گنگو و دوسری وارد ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ نسائی کی روایت آحاد تو وہ ہے کہ یک  
 رکعت نجر پر ہی ہو اور آفتاب نکل آیا تو دوسری رکعت ہنسنے اور جب ہی روایت تفسیر ہو۔ من ادرك رکعة من الصبح قبل ان  
 تطلع الشمس فقد ادرك الصبح کی یعنی جس نے ایک رکعت صبح پائی قبل طلوع آفتاب کے تو اُس نے صبح پائی۔ اسکے ہی معنی ہیں کہ جو  
 نسائی کی روایت میں مذکور ہے تو اس صورت میں اسکو قوت معارضہ ہو گئی مگر آنکو کہا جاوے کہ دونوں روایتیں حضرت ابو ہریرہ  
 سے ہیں بر خلافت مانعت اوقات کردہ کے کہ وہ ایک جماعت صحابہ رہے ہے۔ یہ میرے نزدیک انتہائے کلام ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔  
 ۴۔ واول وقت المغرب اذا غرب الشمس۔ اور اول وقت مغرب کا جبکہ آفتاب غروب ہو جاوے۔ و بعض شارحین نے  
 کہا کہ یہ باجماع ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم سے احادیث بدرجہ تو اتنی ہیں کہ آپ مغرب کی ناز پڑھتے جس وقت کہ آفتاب پردے  
 میں چپ جاتا تھا۔ اور احادیث بکثرت ہیں کہ امت کے واسطے تعمیل دلائی کہ برابر میری امت پھیلائی پر پہلی جب دستاویز  
 نہ کریں وقت مغرب میں پہانک کہ تار سے چکنے لگیں۔ رواہ ابو داؤد و الحاكم علی شرط مسلم۔ مع۔ و آخر وقتها لم یغیب الشفق  
 اور آخر وقت مغرب کا دہانک کہ شفق غائب ہو جاوے۔ و فی قول سیاق ثوری و احمد و ابو ثور و دہس و داؤد و ابی الشیمہ  
 کا اور یہی شافعی کا قدیم قول ہے اور اسی کو شافعیہ میں سے اہل حدیث نے آئندہ ابن عمر و خطاب و نبوی و غزالی رحمہ نے برا  
 اور علی و ابن الصلاح و نووی نے اسی کو صحیح کہا ہے۔ وقال الشافعی۔ اور شافعی نے جدید قول میں کہا کہ مقدار ما یصلی فیہ  
 ثلث رکعات لان جبریل علیہ السلام ام فی یومین فی وقت واحد۔ بقدر اسکے کہ حسین بن رکعات نازیرہ لے کیونکہ  
 جبریل علیہ السلام نے ایک ہی وقت میں دونوں دن ہامت کی۔ و فی پس اگر اسکا اول و آخر ہوتا تو فرق کرتے کیونکہ جبریل  
 علیہ السلام اسی تعلیم کے واسطے آمد تھے مع۔ اور مغرب کی دونوں سنت مودہ ظاہر مانع فرض ہیں لیکن یہ دلیل اسکو مساعدت  
 نہیں کرتی ہے اور آخر حدیث میں یہ لفظ کہ وقت ان دو وقتوں کے درمیان ہے ثوبہ اسکا کہ مغرب میں بھی دو وقت تھے۔ ولنا قول  
 علیہ السلام اول وقت المغرب حين تغرب الشمس و آخر وقتها حين یغیب الشفق۔ اور ہماری دلیل قول حضرت  
 علی رضی اللہ عنہ وسلم کہ اول وقت مغرب کا جہم آفتاب غروب ہو اور آخر وقت اسکا جہم شفق غائب ہو جاوے۔ و فی محمد  
 بن فضیل رحمہ نے اُس نے اہل صالح من ابی ہریرہ و عمار بن الدین کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ناز کے لیے اول آخر  
 ہے اور اول وقت غمر کا جہم آفتاب نکلے اور آخر وقت اسکا جہم عصر کا وقت آدے اور اول وقت عصر جب اسکا وقت آگیا  
 اور آخر وقت عصر جہم آفتاب نکلے اور جو جاوے اور اول وقت مغرب کا جبکہ آفتاب غروب ہو اور اسکا آخر وقت جبکہ افق چپ  
 جاوے اور اول وقت عشاء کا جہم افق چپے اور اسکا آخر وقت جبکہ مات آدمی ہو چپے اور اول وقت فجر کا جبکہ فجر طلوع  
 کرے اور آخر وقت اسکا جبکہ آفتاب طلوع کرے۔ رواہ الترمذی و نسائی و ابی ماجہ۔ اس میں اوقات مستحبہ کا بیان ہے اور جہم



زیادہ جلدی کرنے والے تھے ظہر میں اور تم زیادہ جلدی کرنے والے ہو صبح میں۔ رواہ الترمذی۔ اور عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے چچے علقمہ کو لکھا کہ تمہارے امور میں سے سب سے زیادہ اہتمام کا کام میرے نزدیک نماز ہے پس جس نے نادر کا حفظ کیا اور باسپر محافظت رکھی تو وہ اپنے دین کی حفاظت کر گیا اور جس نے نماز کو ضائع کیا تو وہ پھر نماز کے سوا بقی کا مومن کو زیادہ فائدہ کرنے والا ہو گا پھر لکھا کہ ظہر کی نماز ایک ہاتھ سایہ سے اپنے قدم کے برابر سایہ تک پڑھو اور عصر کی نماز جبکہ آفتاب اونچا پسند نہ کرنا ہوتا ہے کہ سوار دو یا تین فرسنگ چلا جاوے غروب سے پہلے۔ اور مغرب پڑھو جب غروب ہوا آفتاب اور عشاء پڑھو جب شفق چھپ جائے اس سے تھائی رات تک پس جو پہلے سو جاوے اسکی آنکھوں کو سونا نصیب نہوین بار۔ اور صبح پڑھو اس حالت میں کہ ستارے ظاہر نہ ہوں۔ رواہ مالک۔ بالجملہ احادیث بہت ہیں کہ غیبے ثبوت ہوا کہ بقا سے وقت مغرب تا غروب شفق ہے۔ پھر شفق میں اختلاف ہے۔ ثم الشفق هو البياض الذي في الافق بعد الحمرۃ عند ابی حنیفہ۔ پھر شفق و سپیدی ہے جو افق میں بعد سرخی کے ہوتی ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ وقت۔ تو جب تک یہ سپیدی نائل ہو کر سیاہی نہ آوے تب تک مغرب کا وقت باقی ہے حتیٰ کہ اس سے پہلے عشاء کی نماز نہوگی۔ م۔ یہی قول حضرت ابو بکر الصدیق و انس و معاذ بن جبل و ام المومنین عائشہ رحمہم الا ان ابی بکر روایت ابن عباس و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے ہے اور یہی قول عمر بن عبد العزیز و اوزاعی و زفر و مزی و ابن المنذر و خطابی کا ہے اور اسی کو سرور و ثعلب نے اختیار کیا ہے۔ مع۔ و عند جما ہوا الحمرۃ۔ اور صاحبین کے نزدیک شفق سرخی ہے۔ وقت۔ اور یہ قول حضرت عمر و عبد اللہ بن عمر و شداد بن اوس و جابر بن الصامت رضی اللہ عنہم کا ہے کہ پھر سرخی و سپیدی کے بیچ میں جو نہ ہوئی ہے وہ ان کے مذہب میں سپیدی میں شمار ہے۔ مع۔ و جو روایت عن ابی حنیفہ۔ اور یہ بھی ایک روایت ابو حنیفہ رحمہ سے ہے۔ وقت۔ اسد بن عمرو نے ابو حنیفہ رحمہ سے یہی روایت کی کہ شفق سرخی ہے۔ تاج الشریعہ نے وقایہ میں لکھا کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے یعنی اسی پر فتویٰ ہے کہ اسی پر فتویٰ ہو گا۔ و جو قول الشافعی۔ اندر ہی امام شافعی رحمہ کا قول ہے۔ وقت۔ بلکہ یہی قول امام مالک و اصحاب ہے اور شرح الجمع و غیرہ میں ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ نے اسی قول کی طرف رجوع کیا تو یہی مذہب ٹھہرا۔ اللہ۔ لقولہ علیہ السلام الشفق الحمرۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ شفق سرخی ہے۔ وقت۔ اس حدیث کو داؤد بنی عکرمہ میں حدیث فیق بن یعقوب عن مالک عن نافع عن ابن عمر عن ابن ابی شیبہ صلی اللہ علیہ وسلم الشفق الحمرۃ۔ یون ہی کتاب فرما جب مالک بن زکریا کے لکھا کہ یہ حدیث غریب ہے اور اس کے راوی سب ثقہ ہیں اور شافعی میں اسکو ابن عمر پر دفع کیا اور یہی رحمہ نے معرفت میں لکھا کہ یہ حدیث حضرت عمر و علی و ابن عباس و جابر بن الصامت و شداد بن اوس و ابو ہریرہ رحمہم سے مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس میں کچھ ثابت نہیں ہے اور ابی بکر بن زکریا نے لکھا ہے۔ اور خطیب و قرار سے نقل کرتے ہیں کہ شفق سرخی ہے اور ازہری رحمہ نے لکھا کہ عرب کے نزدیک شفق سرخی ہے۔ مع۔ و ابی حنیفہ رحمہ قولہ علیہ السلام و آخر وقت المغرب اذا اسود الافق۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ حضرت مسلم نے فرمایا کہ مغرب کا آخر وقت جبکہ افق سیاہ پڑ جاوے۔ وقت۔ ابو داؤد کی حدیث میں ہے کہ جبریل نے نازل ہو کر مجھے وقت نماز کے خبر دی الخ۔ اس میں ہے کہ و بصلی العشاء من اسود الافق۔ یعنی عشاء پڑھی جو وقت کہ افق سیاہ پڑ گیا۔ یعنی سپیدی جاتی رہی۔ اور اس حدیث کو ابن جان نے اپنی صحیح میں رد کیا اور بعض شارحین نے لکھا کہ شفق کا لفظ بیاض سے زیادہ مناسب ہے کیونکہ وہ شفقت۔ سے معنی رقت ہے اور کہتے ہیں کہ ثوب شفق یعنی جامہ رقیق۔ مع۔ اگر کا جاوے کہ یہ توجیہ تو بمقابلہ نص کے ہے کہ الشفق الحمرۃ مذکور ہوئی جواب یہ کہ وہ حدیث مرفوع ثابت نہیں۔ و ما رواہ موقوف علی ابن عمر رحمہ۔ اور وہ جو روایت کیا یعنی الشفق الحمرۃ تو وہ ابن عمر رحمہ پر موقوف ہے۔ ذکرہ مالک فی الموطا۔ اسکو مالک نے موطن میں ذکر کیا ہے۔ وقت۔ یعنی سوسے شمس و اولیٰ بن یحییٰ المصمودی الاندلسی کے نو سوسے محمد بن الحسن کے کسی نسخہ دیگر میں ذکر کیا ہے و امیر اعلم۔ اکل رحمہ نے لکھا کہ موقوف محبت نہیں ہے۔ یعنی رحمہ نے لکھا کہ یہ کلام عبید



کیونکہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حجت نہیں مگر امام رحمہ اللہ کے نزدیک حجت ہے اور یہ موقوف تو مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ ہم فہم ہونے کے  
 حق میں سوائے صدق و بھلائی کے کچھ اور نہیں گمان کرتے ہیں۔ مع۔ الحداد رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ یہ گمان کہ مرت حضرت علی اصغر  
 علیہ وسلم سے منکر روایت کیا ہے جب ہی ہوتا ہے کہ وہ بات ایسی ہو کہ سوائے شفق کے اور کسی طرح معلوم ہو سکتی ہو اور شفق  
 کا پہچاننا اگر موقوف نہیں ہے بلکہ اہل زبان سے معلوم ہو سکتا ہے۔ انتہی مترجم۔ میں کتابوں کہ اہل زبان سے شفق کے معنی  
 و متغیر معلوم ہو گا اگر یہ بات کہ یہاں سپید سی کے معنی مراد ہیں یا سرخی کے معنی مراد ہیں یہ اہل زبان سے دریافت ہو گا اور یہاں  
 یہی مقصود ہے ایسے کہ اگر سرخی ہو تو سپیدی وقت عشاء میں داخل اور مغرب سے خارج ہے اور اگر بنی سپیدی ہو تو برعکس ہے  
 پس جب وقت کا محدود ہونا تو قیفی ہے اس میں اسے وہاں کو دخل نہیں ہے تو صحابی کا قول اس میں قطعاً بمنزکہ مرفوع کے ہے  
 کیا نہیں دیکھتے کہ ظہر کو وقت کے معنی میں کہ آفتاب قائم الظہر ہو نہیں لیا گیا پس ثابت ہوا کہ ہمارے نزدیک یہ قول صحابی  
 قطعی حجت ہے تو موقوف ہونا صحیح نہیں ہے ان امام مصنف رحمہ اللہ نے یہ جو فرمایا۔ وفيہ اختلاف الصحابة۔ اور شفق کے بارہ میں  
 صحابہ رحمہ اللہ کا اختلاف ہے۔ فت۔ نو یہ البتہ قوی حجت ہو گیا کیونکہ اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم معنی سپیدی بھی بمنزکہ مرفوع ہے  
 و دونوں اقوال متعارض ہوئے بلکہ شفق معنی سرخی ایک جماعت کا قول اور شفق معنی سپیدی دوسری جماعت کا قول دونوں  
 متعارض و ساقط ہو کر امام رحمہ اللہ کے واسطے حدیث۔ حین اسود الافق۔ باقی رہی پس اس کے معارضہ میں کوئی نہیں تو وہ حجت ہے  
 اور اگر کہا جاوے کہ اس سے مرث یہ ثبوت ہوا کہ نماز عشاء اس وقت پڑھے کہ افق سیاہ ہو جاوے۔ ہے اور یہ ثبوت ہوا کہ وقت اب  
 آیا کیونکہ شاید وقت بعد سرخی کے ہو گیا ہو مگر نماز عشاء اب پڑھی تو جواب یہ ہے کہ حدیث نوازل و آخر وقت محدود کرنے میں ہے  
 پس یہی شروع وقت ہے تو سپیدی تک وقت مغرب تھا تو وہی شفق ہے۔ پس یہ ترجیح مذہب امام رحمہ اللہ میں دلیل قوی ہے لہذا شیخ  
 ابن اللہ عام رحمہ اللہ نے کہا کہ بعض مشائخ نے صاحبین کے قول پر بجا مذہب اسد بن عمر عن ابی خنیفہ متوافق بھاجین پر فتویٰ فیصلہ  
 کیا ہے لیکن روایت دورایت اسکو مسامحت نہیں دینی ہیں روایت کی مسامحت تو اسوجہ سے نہیں کہ یہ روایت ظاہرہ کے  
 خلاف ہے اور روایت کی مسامحت اسوجہ سے نہیں کہ ہم نے حدیث محمد بن فضیل ذکر کر دی کہ اس میں آخر وقت مغرب اس وقت کہ افق  
 غائب ہو نہ کہ وہ ہے اور یہ سپیدی جانے کے بعد ہو گا اور جب اخبار متعارض ہوں تو شک کے ساتھ وقت نکل جانے کا حکم ہو گا  
 اور جب کہ تردد ہو کہ سرخی ہے یا سپیدی ہے تو اقرب یہ کہ شک سے وقت منقضي نہو اور احتیاط بھی تاخیر میں ہے تاکہ یقیناً مغرب کا  
 وقت نکلے کہ عشاء اپنے وقت سے پہلے ہوگی۔ من الطح۔ اور شیخ کے شاگرد تاسم بن ظہر بغانے بھی صحیح قدری میں امام ہی کے  
 قول کو ترجیح دی تاخیر میں کہا کہ پس ثابت ہوا کہ امام ہی کا قول صحیح ہے۔ اور میں کتابوں کہ امام رحمہ اللہ کے واسطے استدلال میرے  
 نزدیک عمدہ یہ کہ صحیح ہوا کہ حضرت صلعم نے مغرب میں سورہ اعراف پڑھی اور ظاہر ہے کہ یہ شفق معنی سپیدی تک ختم ہوگی جب کہ  
 قرأت مسنون ہو۔ المترجم۔ بسوط میں ہے کہ صاحبین کا قول اوسع یعنی زیادہ گنجائش کا اور امام کا قول اوطع یعنی وسیع و السراج البحر  
 واضح ہو کہ دقایہ و درر و طیرہ میں صاحبین کے قول پر جزم کیا اور نویر میں تو یہ مذہب قرار دیا کہ شفق سرخی ہے۔ فوج افندی نے کہا  
 کہ صاحبین کے قول کو اختیار کرنا ان چار صورتوں میں ہے کہ یا تو امام رحمہ اللہ کی دلیل ضعیف ہو یا ضرورت شرعیہ اجازت دے یا لوگوں  
 کا تعامل یعنی بز او عام ہو یا اختلاف زمانہ رواج میں ہو اور یہاں کوئی بات نہیں بلکہ امام کا قول اوطع ہے۔ طحاوی رحمہ اللہ نے اعتراض  
 کیا کہ تعامل تو اس کے خلاف موجود ہے۔ ط۔ میں کتابوں کہ یہ صحیح ہے اس واسطے کہ تعامل سے مراد لوگوں کے معاملات میں باہمی فیاضی  
 کا عام شیوع ہونا مثلاً کسی کاریگر سے کوئی چیز بوائی تو شرعی قیاس پر جواز نہیں کیونکہ وقت نزاع و دیگر مفاسد موجود ہیں لیکن  
 جواز بوجہ تعامل کے ہے کہ باہمی رضامندی اس کے عام شیوع سے موجود اور دونوں کو معلوم ہے تو جب خود اس طرح مال دینے و لینے پر  
 راضی ہیں تو شرعاً۔ ازہما اور اس مسئلہ میں تعامل تو معنی عملہ رائد لوگوں کا۔ بلکہ یہ تعامل بھی نہیں ہے بلکہ عمل بطور فتویٰ ہے پس

صحیح یہ کہ بیان کوئی بات ان چاروں میں سے نہیں ہے جیسا کہ نوح اقصیٰ رحمہ اللہ نے کہا ہے۔ پھر تحقیق اس مقام پر یہ ہو کہ جس مقلد کو یقین تھا کہ مستند لال ہر دو دنوں قول میں سے جسکو غلو منظر سے قوی پادے عمل کرے اور جو بعض مقلد ہے۔ یعنی اسکو یقین تھا کہ نظری نہیں وہ مختار ہے چاہے امام رحمہ اللہ کا قول دریافت کر کے عمل کرے اور چاہے مقلد اول کے اعتماد پر عمل کرے اور ہر صورت میں یہ مقلد مقلدی سے خارج ہوئے اور امام مصنف یعنی صاحب بدایہ و نخبہ میں کہتے ہیں کہ میرے نزدیک تو یہی چاہیے کہ ہر حال میں امام رحمہ اللہ کے قول پر فتویٰ دیا جاوے۔ انہی میں کتابوں کہ اعمال بہ نیت ہیں اگر کسی مقلد کے دل میں نظر استدلال سے کسی قول کی نسبت یہ جم گیا کہ قوی یہی ہے تو پھر اس سے عدول کرنے میں خوف مصیبت ہے اور وعید اس بارہ میں سخت ہیں اور ترک کرنے میں کوئی عیب نہیں اور مذہب میں یہ قاعدہ قرار پایا کہ خطر و اباحت کے مقابلہ میں خطر کو ترجیح واجب ہے پس مقتضای مذہب اس پر ہی واجب ہو گا کہ اپنے جزم پر عمل کرے پھر چونکہ یہ جزم صرف اسی کو ہے لہذا یہ واجب نہیں کہ وہ دوسرے کو اسی پر فتویٰ دے بلکہ نقل مذہب کے بعد اظہار کر دینا چاہیے کہ میرے نزدیک یہ قوی ہے و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ پھر اس مسئلہ شفق میں تو میں نے نظر استدلال سے ظاہر کر دیا کہ قوی میرے نزدیک مذہب امام رحمہ اللہ اور چونکہ جس مسئلہ میں علماء کا قوی اختلاف ہو لازم یہ ہے کہ ایسے اختلاف سے بچ جاوے پس ہنسی کہ نماز مغرب کو قبل غروب سرخی کے پڑھے اور نماز عشاء کو بعد غروب سپیدی کے پڑھے اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ آج میں جا کر ظان مسجد میں نماز مغرب ادا کر دنگا پھر وہاں ایسے وقت پہنچا کہ سرخی جاتی ہی اور سپیدی موجود نہ تھی تو ان کے قول پر حلت نہوا اور صاحبین و دیگر ائمہ کے قول پر حلت ہو گیا اگر کہا جاوے کہ قوی تو صاحبین ہی کے قول پر پایا گیا ہے جواب یہ کہ نوح اقصیٰ نے کہا کہ اس فتویٰ پر اعتماد نہیں جائز ہے۔ ط۔ اور ابن نجیم نے کہا کہ صبیح النقی ہے۔ امام رحمہ اللہ کا قول ہے۔ صبح۔ اور پہلے معلوم ہوا کہ جماعت مشائخ نے قول امام کو احوط و اصح کہا اور مصنف رحمہ اللہ تو امام ہی کے قول پر فتویٰ رکھتے ہیں اور ابن اللہام کے شاعر دقاسم رحمہ اللہ نے امام رحمہ اللہ کے قول کو اجماع و احوط و اصح کہا ہے۔ پس اب اس کے خلاف فتویٰ نہجایے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ و اول وقت العشاء اذا غاب الشفق۔ اور اول وقت عشاء کا جب شفق چھپ جاوے۔ وقت یعنی صاحبین وغیرہ کے قول پر جب سرخی جاتی رہے اور امام رحمہ اللہ کے قول پر جو صبح ہو جبکہ سپیدی جاتی رہے تو اول وقت عشاء کا شروع ہوا۔ و آخر وقت العشاء اذا طلع الفجر۔ اور آخر وقت عشاء کا باقی رہیگا جب تک کہ صبح صادق طلوع نہو۔ وقت ظاہر کلام دلالت کرتا ہے کہ صبح صادق طلوع ہونے کا اعتبار ہے لیکن مشائخ نے اختلاف کیا کہ آیا صبح دوم کے طلوع کا اعتبار ہے یا اس کے پھیل جانے و منتشر ہو جانے کا لہذا جن مشائخ نے پھیل جانے کا اعتبار کیا ان کے قول میں زیادہ دست ہے اور اسی قول کی طرف اکثر علماء نے میل کیا ہے غرض مختار ہی احوط یہ ہے کہ روزہ اور عشاء کے وقت میں تو قول اول اعتبار کیا جاوے اور نماز فجر میں قول دوم اعتبار کیا جاوے۔ ابو ہریرہ رحمہ اللہ فی شرح التقایہ۔ اور ظاہر کلام مصنف رحمہ اللہ بھی مفید ہے کہ عشاء کا وقت فجر کے طلوع ہونے ہی جاتا رہیگا۔ پھر اگر اس وقت کو کھایا یا تو روزہ نہوگا۔ اور مراد الفجر سے صبح صادق ہے کیونکہ صبح کا جب ظاہر ہونے سے روزہ دار پر کھانا پینا ممنوع نہیں ہوتا ہے اور بیان دینا تا فجر بن گذر چکا۔ اور واضح رہے کہ الفجر و الفجر وغیرہ کا اطلاق نماز فجر و فجر پر معرود ہو رہا ہے جیسے فقہاء کے کلمات میں ایسے احادیث میں بھی ہے جیسے امام الفجر و امام الفجر وغیرہ۔ م۔ لقولہ علیہ السلام و آخر وقت العشاء حين لم يطلع الفجر۔ بدلیل قول حضرت ہر اور آخر وقت عشاء کا اس دم تک کہ فجر طلوع نہ کرے۔ و۔ یہ عبارت کسی حدیث میں وارد نہیں اور یہ غریب ہے اور مبسوط میں روایت ابو ہریرہ رحمہ اللہ کا حوالہ دیا مگر کسی شاعر نے بیان نہ کیا اور یہ حوالہ صحیح نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ شاعر نے شرح الاثر میں بیان ایک حدیث تقریر کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مجموع احادیث سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ عشاء کا آخری وقت وہ کہ فجر طلوع کرے۔ ایسے کہ ابن عباس و ابو موسیٰ و ابو سعید خدری رحمہ اللہ نے روایت کی کہ حضرت علیؓ نے عشاء کو تہائی رات تک تاخیر کی اور ابو ہریرہ و انس رحمہ اللہ نے تاخیر آدھی رات تک روایت کی اور ابن عمر رحمہ اللہ نے دو تہائی رات تک تاخیر کرنا بیان کیا اور امام ابن

عائشہ نے روایت کی کہ ماہنامہ میل تک یعنی عاتہ اللیل کا لفظ فرمایا ہے اور یہ سب روایات صحیح ہیں موجود ہیں تو ثابت ہوا کہ امام اسکا وقت ہر لیکن اول وقت سے تہائی تک افضل ہے پھر نصف تک کم ہے پھر نصف سے پیچھے اس سے بھی کم ہے و تاہم فی بعضی ماضی - پھر میں کہتا ہوں کہ یہ کلام مفید ہے کہ ان اوقات میں سے کوئی کر وہ نہیں ہے اور کیونکر کر وہ ہو گا جبکہ صحیح میں ثابت ہوا کہ نصف رات وہ تہائی رات بلکہ اس سے بھی بعد تک خود سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھی ہو پس یہ جو بعضی عوام کے کلام میں ہے کہ نصف کے بعد وقت کر وہ ہے کچھ نہیں ہے ان کر اہت بدین معنی کہ لوگوں کی جماعت کم ہو یا انہر گرائی ہو یا خود کالی کرنا ہے تو یہ وجہ کر اہت کے علاوہ وقت کے ہیں اور کلام انشاء اللہ تعالیٰ آمیزم - وہو حجتہ علی الشافعی فی تقدیرہ بذہاب ثلث لیل اور یہ قول حجت ہے امام شافعی رحمہ اللہ جو انہوں نے عشاء کے آخر وقت کو تہائی رات جانے پر ختم کیا - و فی صحیح ہے کہ کچھ اختلاف نہیں ہے لیکن شافعی اکل رحمہ اللہ نے زعم کیا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے حدیث الامامہ سے تہائی رات تک وقت عشاء کی حد قائم کی ہے اور جہنی رحمہ اللہ نے رد کر دیا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب جو علیہ میں تحریر ہے یہ ہے کہ عشاء کا پسندیدہ وقت قول قدیم میں آدمی رات تک ہے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے اور جدید قول میں تہائی رات ہے اور یہی قول امام مالک کا اور یہ دوسری روایت امام احمد سے ہے اور جو از عشاء کا وقت جب تک کہ فجر طلوع نہ ہو اس سے ظاہر ہوا کہ ہمارے و شافعی کے درمیان کچھ اختلاف نہیں ہے اور ہر رحمہ اللہ نے خیر الہدایہ میں کہا کہ طلوع فجر تک عشاء کے آخر وقت ہونے پر اجماع ہے - و اول وقت الوتر بعد العشاء و آخرہ عالم یطلع الفجر - و اول وقت وتر کا بعد عشاء کے ہے اور آخر وقت وتر کا جب تک فجر طلوع نہ کرے - و فی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وتر فرض علی ہے یعنی اعتقاد میں ثبوت قطعی شل عشاء کے نہیں کیونکہ عشاء فرض قطعی ہے مگر حق عمل میں وتر بھی فرض ہے جیسا کہ عشاء کا عمل فرض ہے - کمالی یعنی عن الناس و المنافع و المنق - اور صاحبین و باقی انہ عائشہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک وتر سنت ہے اور تمام بحث باب الوتر میں انشاء اللہ تعالیٰ آویگی اور بیان امام مصنف رحمہ اللہ نے بیان کیا کہ وتر کا وقت بعد عشاء کے یعنی بعد نماز عشاء کے طلوع فجر تک ہے - لقولہ علیہ السلام فی الوتر فصلوا ما بین الشاء الی طلوع الفجر - کیونکہ حضرت نے وتر کے حق میں فرمایا کہ میں اسکو عشاء سے طلوع الفجر تک کے بیچ میں پڑھوں - و فی امام حدیث ابو بصرہ بخاری رضی اللہ عنہ سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے زیادہ کی ایک نماز اور وہ وتر ہے پس تم اسکو پڑھو نماز عشاء سے نماز فجر تک کے درمیان میں - رواہ الحاكم فی المستدرک من طریق ابن لیسہ رحمہم اللہ - اور خارجہ بن خالد رضی اللہ عنہ نے روایت کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو ایک نماز کا حکم کیا وہ تمہارے لیے سرخ اونٹوں سے بہتر ہے اور وہ وتر ہے پس اسکو تمہارے لیے عشاء آخرہ سے طلوع فجر تک کے بیچ میں پڑھو - رواہ ابو داؤد و ترمذی و سیوطی و ابی یوسف و عشاء آخرہ نماز عشاء ہے جیسے عشاء اولیٰ مغرب ہے - قال و ہذا عندہما - امام مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ صاحبین کے نزدیک ہے - و فی کہ وقت وتر کا بعد نماز عشاء کے ہے کیونکہ ان کے نزدیک وتر سنت ہے تو عشاء کے تلخ ہوا اور اس میں اشارہ ہے کہ وتر میں صاحبین کا مذہب مزج ہے و اللہ اعلم - و عند ابی حنیفہ وقتہ وقت العشاء - اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وتر کا وقت عشاء کا وقت ہے و فی اور دلیل امام رحمہ اللہ کی یہی روایت ہے اسطرح کہ بعض طرق میں یون در ہے - فجللہم لکم فیما بین العشاء الی طلوع الفجر پس ذکر کر دیا تمہارے واسطے عشاء سے طلوع فجر تک کے درمیان میں - یہ دلیل ہے کہ وقت عشاء سے وقت طلوع فجر تک ہے - م - اور ایک وقت میں جب دو نمازین واجب مع ہوں تو وہ ان دونوں کا وقت ہوتا ہے لیکن اسوقت اعتراف ہوتا ہے کہ اگر وہ دونوں کا وقت ہے تو کیا عشاء کی نماز پر وتر کا مقدم کرنا جائز ہے - جواب دیا کہ وقت ایک ہونا اور چیز ہے اور تقدیم و تاخیر کی ترتیب ہونا و وتر چیز ہے پس وقت تو دونوں کا واحد ہے - الا انہ لا یقدم علیہ عند التذکر للترتیب - لیکن وتر کو مقدم کرنا عشاء پر یاد ہونیکی حالت میں نہیں جائز ہے و وجہ ترتیب واجب ہونے کے - و فی کیونکہ وتر جب فرض علی ہے تو فرض عشاء و فرض وتر میں ترتیب

واجب ہر لیکن ترتیب واجب ہونا کسی شرطوں پر ہوتا ہے چنانچہ قضا نمازوں میں ذکر ہوگا انا بھو یہ کہ یاد ہو لہذا بیان فرمایا کہ یاد ہونے کی حالت میں بے ترتیبی نہیں جائز ہے۔ م۔ لہذا بسو ط شیخ الاسلام میں ہر کہ اگر عدا و ترکو عشار سے پہلے پڑھا تو بلا خلاف آپر اعادہ واجب ہو لہذا یہ۔ امام رحم کے نزدیک ایسے کہ ترتیب واجب کو اُسے چھوڑا تو نماز واجب الاعادہ ہوئی اور صاحبین کے نزدیک اس لیے کہ اُن کے نزدیک وتر تاج نماز عشار ہر تو وہ ہر حالت میں مؤخر ہوگی دلیکر، چونکہ اُسے وتر کو شروع کر دیا تھا تو اب اُسکی قضا واجب ہو گئی۔ فافہم۔ م۔ اگر وتر کو بھولے سے عشار پر مقدم کیا یا عشار اُسے بے وضو پڑھی بھر سو کر اٹھا اور وضو کر کے وتر پڑھی بھر یاد آیا کہ میں نے عشار بے وضو پڑھی تھی تو امام رحم کے نزدیک وتر کو اعادہ نہ کر لگا اور صاحبین کے نزدیک وتر کو اعادہ کرے۔ لہذا یہ۔ اگر تہجد کی نماز پھر وتر پڑھ کر یاد کیا کہ عشار بے وضو پڑھی تھی تو نماز تہجد کا اعادہ بنا بر ظاہر اقوال فقہاء کے نہیں ہر اور بقول متقیین رحم جنہیں سے ہمارے شیخ عارف رحم میں نماز تہجد ایثار ہوئی ہر اور یہی ظاہر مصلح ہر تو بقول صاحبین رحم اعادہ ہونا چاہیے واسطہ تعالیٰ اعلم۔ اب بیان باقی رہا یہ مسئلہ کہ جن ملکوں میں عشار وتر کا وقت نہیں ہوتا یعنی غروب شفق سے پہلے صبح طلوع ہو جاتی ہر تو آیا وہاں والوں پر عشار واجب ہر یا نہیں و بقول امام رحم وتر واجب ہر یا نہیں۔ دو قول ہیں ایک ہر کہ وہاں فرض میں اور صبح طلوع ہو جانے پر بقدر عشار دومر کے اندازہ انداز کر کے اس وقت کو عشار وتر کا وقت رکھے اور دونوں نمازین پڑھے پھر صبح کو شروع سمجھے اور صبح کی نماز پڑھے۔ بعض نے اسی قول کی تصحیح کی۔ دوسرا قول یہ کہ فرض نہیں ہیں اور بعض نے اسی قول کو صحیح کہا ہر۔ اور مضائقہ نہیں کہ میں اس مسئلہ میں دونوں اقوال کو توضیح و تحقیق لکھ دوں۔ ملاحظہ فرمادے کہ لا باس فیہ الحکم۔ واضح ہو کہ قاموس میں ہر کہ بلغار ایک شہر بہت دور شمال میں ملک مغالبہ سے ہر۔ بحر الرافق و اعداد الفتح میں ہر کہ ابتدا سے گرمی میں جب تھوہل آفتاب برج سرطان میں ہوتی ہر تو وہاں ۲۳ ساعت آفتاب نظر آتا ہر اور ایک ساعت غرق ہوتا ہر ج۔ ط۔ اور مجھے ایک بلغاری نے خبر دی کہ ہمارے بیان چلا گرمی میں شفق سرخ غائب ہونے سے پہلے فجر طلوع کرتی ہر اور وہاں کے لوگ روزہ میں سات کی مقدار رکھ کر ایک یاد دوبار کھاتے ہیں اور وہاں سے دور رہنے والے نے مجھے بیان کیا کہ وہاں اندھیرا بالکل نہیں ہوتا اور بعضے دیگر ملک ایسے ہیں کہ وہاں روشنی نہیں ہوتی گر جراع کی۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ یہ حکایات باعتبار علم پیات کے قریب ہیں اور مقامات قطب میں آفتاب کی پوشیدگی بہت کم ہر۔ بہر حال اگر یہ بات ہر کہ عشار وتر کا وقت نہیں لگتا تو بھی دونوں نمازین پڑھی جا دیں اور اُنکے واسطے وقت اندازہ کر کے نکالا جا دے۔ ت۔ اور وہ لوگ قضا کی نیت نہ کریں گے کیونکہ ادار کا وقت موجود نہیں ہر اسی پر برہان کبیر رحم نے فتویٰ دیا اور اسی کو ابن الہمام نے اختیار کیا اور ابن الشیخ نے اسی کو صحیح کہا اور خوبیر میں اسی کو مذہب شمرایا اور لکھا کہ ایک قول یہ ہر کہ وہاں والوں پر عشار فرض نہیں لگتا و نہ۔ ت۔ کیونکہ دونوں کا وقت نہیں جو سبب فرضیت ہر اور اسی پر کثر میں جزم کیا اور یہی دہد و فتیٰ البحر میں ہر اور یہی بقالی رحم نے فتویٰ دیا اور حلوئی نے موافقت کی اور مرغینانی رحم نے بھی اسی پر اتفاق کیا اور شربلانی دعلبی رحم نے اسی کو ترجیح دی۔ دجہنی شرح قدوسی میں ہر کہ برہان الائمہ کے وقت میں اُنکے پاس استفتاء آیا کہ ہم لوگ اپنے شہر میں عشار کا وقت نہیں پاتے ہیں تو کیا ہم پر عشار کی نماز واجب ہر انھوں نے جواب لکھا کہ تم پر عشار واجب ہر اور ظہیر الدین مرغینانی رحم نے فتویٰ دیا کہ نہیں واجب ہر پھر بلغار سے اسی معنوں کا استفتاء شمس الائمہ حلوئی رحم کے پاس آیا انھوں نے فتویٰ دیا کہ تم پر عشار کی نماز واجب ہر اور سیف السنہ بقالی رحم سے بھی خواندہ میں اسی استفتاء پر جواب لیا گیا تو انھوں نے جواب لکھا کہ تم پر عشار واجب نہیں ہر جب یہ جواب حلوئی رحم کو پہنچا تو انھوں نے لائق شاگرد کو بھیجا جس نے اُسے سوال کیا کہ جو کوئی پانچوں فرائض نماز میں سے کسی کا انکار کرے اُسکے حق میں آپ کیا کہتے ہیں۔ بقالی رحم اس سوال کا مطلب سمجھ گئے اور فرمایا کہ تم کیا کہتے ہو ایسے شخص کے حق میں جسکے دونوں ہاتھ کہنیوں سمیت کٹ گئے یا دونوں پاؤں ٹخنوں سمیت کٹ گئے ہیں تو وضو کے چار فرض میں سے اُسپر کتنے

فرض ہیں۔ شاگرد مذکور نے جواب دیا کہ صرف تین فرض ہیں بوجہ اسکے کہ چونکہ فرض کا محل نہیں ہے تو فرمایا کہ پھر یوں ہی پانچوں نماز عشاء فرض نہیں کہ آسا وقت نہیں ہے۔ جب یہ جواب سمس الائمہ حلوانی رحمہ کو پہنچا تو پسند کیا اور اس مسئلہ میں اپنے قول اول سے رجوع کر کے بقایا رحمہ کے ساتھ موافقت کر لی۔ الفتح۔ ابن العمام رحمہ نے بعد نقل اقوال کے قول امام برہان الکبیر کو ترجیح دی اور بقایا رحمہ کے جواب میں کہا کہ جو شخص مال کر کے دیکھے اسکو شک باقی نہ رہے گا کہ وضو کے محل فرض نہ ہونے میں اور نماز کے سبب جہلی بینی وقت نہ ہونے میں فرق ہے کیونکہ وجوب تو نفس الامر میں سبب غفل سے ثابت ہے اور وقت اسکے واسطے سبب ظاہری و علامت اس سبب غفل کی مقرر کر دیا گیا ہے تو اس سبب ظاہری و جہلی کے نہ ہونے سے سبب اصلی حقیقی جو نفس الامر میں ہے وہ معدوم ہو گا جبکہ اسکے موجود ہونے پر دوسری دلیل پائی جاوے جیسے بیان دوسرے دلائل موجود ہیں اور وہ احادیث معراج مشہورہ مستفیض ہیں کہ اول پچاس نازین مفروض کر کے پھر پانچ نازون پر اقتصار فرض کیا گیا پھر تمام آفات کے واسطے ان پانچوں نازون پر حکم فرض برقرار رہا جس میں کوئی تفصیل کسی ملک و تعلیم کی نہیں ہے یعنی باوجودیکہ رسالت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تمام زمین کے واسطے عام ہے پھر بھی کوئی تفصیل نہیں کہ ان ملکوں کے واسطے پانچ اور مانند اہل بلغار کے واسطے چار ہیں۔ الفتح۔ اور جب آدمی اسلام لیا تو اسے یقین کیا کہ اللہ تعالیٰ نے پانچ نازین فرض فرمائی ہیں۔ م۔ اور خروج و حال کی احادیث میں ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ کتنی مدت ایک زمین میں ٹھہریا فرمایا کہ چالیس روز تک کہ ایک روز انہیں سے برابر ایک سال کے اور ایک روز برابر ایک ماہ کے اور ایک روز برابر ایک ہفتہ کے اور باقی ایام مثل نماز کے ہونگے تو عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ یہ دن جو برابر کیا کے ہو کیا ہمارے لیے اس میں ایک روز کی نماز کافی ہوگی فرمایا کہ نہیں تم اسکے واسطے اندازہ کرو۔ رواہ مسلم و غیرہ۔ تو ظاہر ہے کہ زمین سو سے زیادہ حصوں میں واجب کہیں پہلے ایک مثل سایہ ہونے یا دو مثل سایہ ہونے سے۔ الفتح۔ یعنی دہان کمان بہ معنی وجوب رت کے متحقق ہو سکتے ہیں کیونکہ سیکڑ دن عصر تو اس دن کے دوپہر ہونے سے پہلے واجب ہیں جبکہ آفتاب و علامت بھی نہیں ہے۔ م۔ اور اسی پر اند نازون کو قیاس کر لے۔ الفتح۔ حتیٰ کہ سیکڑ دن مغرب و عشاء و فجر واجب ہو میں حالانکہ آفتاب غروب تک نہیں ہوا ہے پس اوقات معلومہ اصل سبب وجوب نہیں ہیں جبکہ نہ ہونے سے وجوب نازنوں کے اصل سبب وجوب تو منفی نفس الامر ہی ہیں اور یہ اوقات صرف علامات بنادیے گئے ہیں۔ م۔ پس ہکو اس حدیث سے استفادہ ہوا کہ واجب پانچوں نازین نفس الامر میں عموماً ہر شخص پر ہر حال میں ہیں انہیں کوئی تقسیم ان معلومہ اوقات پر نہیں ہے کہ جب یہ اوقات ہوں تب وجوب ہو بلکہ عام وجوب ہے حتیٰ کہ یہ اوقات نہ ہوں تب بھی وجوب ساقط نہ ہوگا۔ اور یوں ہی حضرت اصلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچ نازین ہیں انکو اللہ تعالیٰ نے بندہ پر لکھ دیا ہے یعنی فرض کر دیا ہے۔ الفتح۔ یعنی یہ نہیں فرمایا کہ پانچ اوقات ہیں کہ انہیں اللہ تعالیٰ نے نازین مفروض کر دی ہیں بلکہ اصلی فرضیت ناز کی باقیہ اوقات ہے تو ثبوت ہوا کہ پانچ نازین بنا بر اصل سبب وجوب کے لازم الادا ہیں اگرچہ اوقات میں تغیر ہو اور مزید اسکے واسطے یہ کہ تقاضا بھی واجب ہوتا ہے اور ذمہ ہونا بعد معدوم ہونے سبب ادار کے ساقط ہوتا ہے۔ اب رہا یہ کہ اہل بلغار و اسکے مانند جو وقت نہیں پاتے ہیں کیا وہ فضائے ناز کی نیت کریں تو صحیح یہ کہ قضاء کی نیت نہیں کرینگے کیونکہ وقت ادار تو مفقود ہے۔ الفتح۔ جہلی رحمہ نے اعتراض کیا جس کا حاصل یہ ہے کہ ناز پانچوں تو مفروض ہونا ہم مانتے ہیں لیکن انکے واسطے اسباب و شروط بھی مفروض ہوئے ہیں پس اگر مراد لو کہ پانچوں نازین مع اسباب و شروط کے واجب ہیں تو ٹھیک ہے لیکن اہل بلغار کے بیان وقت جو ایک سبب ہے نہ ارد ہو اور اگر مراد لو کہ ہر فرد پر بدن بخلاف اسباب کے مطلقاً واجب ہیں تو ٹھیک نہیں کیونکہ اگر طلوع آفتاب کے بعد حاضر ہوا کہ ہوئی تو اس پر مجبور ہو کر صرف جاری نازین واجب ہیں اور حدیث و حال کی خلاف قیاس ہے اس پر قیاس نہیں ہو



اور مختصاً۔ جواب یہ کہ اسباب و شرط مراد ہیں لیکن وقت سبب اصلی نہیں ہر جگہ بعض علامات ہر جیسا کہ حدیث و جہاں اور احادیث معراج و فرشتہ نیچگانہ صریح ہیں اور حدیث و جہاں میں تائید اس امر کی موجود ہے کہ اوقات سبب اصلی نہیں ہیں اور یہ کچھ خلافت قیاس نہیں ہے۔ م۔ علامہ حنفی نے خلافت قیاس کو چھوڑ کر یوں اعتراض کیا کہ حدیث و جہاں میں اور ہمارے مسئلہ میں فرق ہے کیونکہ حدیث و جہاں کے دن میں تین سو سے زیادہ عصر کا زمانہ تو موجود ہے صرف علامت نہیں ہے اور اس مسئلہ میں زمانہ و علامت دونوں مراد ہیں۔ الحدیث میں کتنا ہون کہ یہ تو کچھ بھی نہیں ہے کیونکہ زمانہ تو برابر مستند چلا جاتا ہے ایک گھنٹہ بعد دوسری گھنٹہ چلی آتی ہے جگہ و جہاں کے دن میں تو سیکڑوں عفرتک علامت کا نشان نہیں اور اہل بغار کے یہاں تو صرف ایک ہی ناز کے علاوہ علامات موجود ہو جاتی ہیں ہذا طحاوی رحمہ وغیرہ نے بھی اسکو رد کر دیا اور اقرار کر دیا کہ وقت مقرر کر کے عشاء کے فرض ہونے کی دلیل بہت روشن ہے میں کتنا ہون کہ ہاں وہ بہت واضح دلیل ہے۔ واسطہ تعالیٰ اعظم۔ م۔ یہاں تک اوقات کا بیان مطلق تھا اب ان اوقات میں سے مستحبات کا بیان شروع ہے۔

فصل۔ یہ فصل مستحب اوقات کے بیان میں ہے۔ و مستحب الاسفار بالنجر۔ اور مستحب الاسفار کرنا فجر کی ناز کے ساتھ فجر اسفار صبح کا روشن ہونا اور اسفار بالنجر یعنی ناز فجر کا وقت اسفار میں ادا کرنا۔ بسوط و مفید و تحفہ و قنیہ میں ہے کہ ہمیشہ جلد اوقات میں صبح کو اسفار میں ادا کرنا نفیس میں ادا کرنے سے افضل ہے۔ یہی ظاہر کلام مصنف رحمہ اور محیط و بدائع میں لکھا کہ جیسا آسمان صاف ہو یعنی ابر و غبار نہ ہو تو ایسے وقت میں اسفار افضل ہے سوائے حاجیوں کے مزدلفہ میں کہ وہاں نفیس افضل ہے۔ ع۔ جیسے عورت کو ہر جگہ نفیس افضل ہے اور سوائے فجر کے عورت کو مستحب ہے کہ مردوں کی جماعت سے فراغت ہونے کا انتظار کرے۔ ا۔ قنیہ ع۔ اور اسقدر تاخیر نہ کرے کہ آفتاب کے طلوع میں بلکہ اسکی زردی نمود ہونے میں شک ہر جاوے حتیٰ کہ اگر ناز میں فساد ظاہر ہو تو قرأت مسنون کے ساتھ اسکا ادا کرنا ممکن ہو اور تا میخان کے جامع میں ہے کہ جالیس سے ساتھ تک آیتوں کو ترتیل قرأت سے پڑھنا بھی مسنون قرأت ہے اور بعض نے کہا کہ پوری تاخیر کجا دیگی کیونکہ ناز میں فساد کا احتمال بہت موہوم بات ہے اسکی وجہ سے مستحب ترک نہ کیا جائیگا اور طحاوی رحمہ نے سائب بن یزید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے عمرہ کے پیچھے صبح پڑھی انھوں نے سورہ بقرہ کی قرأت کی جب ناز سے پھرے تو لوگوں نے سوچ کو نگاہیں اٹھا کر دیکھنا شروع کیا تو کہا کہ طلوع ہو گیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر طلوع ہو گیا تو اسے ہم کو غافلوں میں نہیں پایا۔ اور بسوط و بدائع میں ہے کہ طحاوی رحمہ نے کہا کہ بسا اقدار تطویل قرأت کا ہو تو وہ نفیس میں شروع کرے اور اسفار میں ختم کرے ورنہ اسفار میں شروع کرے اور زعم کیا کہ یہی امام و صاحبین کا قول ہے ولیکن ظاہر الروایۃ تو شروع و ختم دونوں اسفار میں ہے۔ مع۔ یہی مختار ہے۔ و۔ اسفار بالنجر کے معنی بھی یہی ہیں کہ ناز کو اسفار میں ادا کرے تو مجموع ناز کا اسفار میں ہونا چاہیے۔ ن۔ میں کتنا ہون کہ طحاوی رحمہ انہ نقات میں سے جلیل القدر ہیں تو انکی روایت بھی بہت معتد ہے اور انکی روایت میں اور ظاہر الروایۃ میں کچھ خلافت نہیں ہے اور میں غریب انشاء اللہ تعالیٰ اسکو تحقیق کر دنگا جس سے ظاہر ہوگا کہ احادیث نفیس و اسفار میں بھی کچھ تعارض نہیں ہے۔ م۔ لقولہ علیہ السلام اسفروا بالنجر فانہ اعظم للاجر۔ بدیل قولہ علیہ السلام کہ اسفار میں پڑھو ناز فجر کو کہ وہ ثواب کے لیے بڑی ہے۔ و۔ یعنی ثواب اس میں بہت بڑا ہے۔ وقال الشافعی مستحب ان یجعل فی کل صلوٰۃ واجتہ علیہ ما رویناہ و ما نروہ۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ ہر نماز میں یجعل کرنا یعنی اول وقت پڑھنا تاخیر نہ کرنا مستحب ہے اور حجت اخیرہ حدیث ہے جو ہم نے فجر میں روایت کی اور وہ جو ہم آئندہ روایت کریں گے۔ و۔ یعنی شاذ گری کے وقت ظہر میں امداد کی حدیث وغیرہ۔ حاصل اختلاف ناز فجر میں یہ کہ ہمارے نزدیک تاخیر کرنا اسفار تک مستحب ہے اور شافعی رحمہ کے نزدیک تقدیم کرنا و غلبہ یعنی تاریکی میں پڑھنا مستحب ہے۔ بلکہ ہر ناز اول وقت پڑھنا مستحب ہے اور امام مصنف رحمہ نے اخیر حجت

یہ حدیث قرار دی جو اسفار النجریں روایت کی کیونکہ معلوم ہوا کہ عموماً کلمہ صحیح نہیں بلکہ بعض میں تعجیل مستحب اور بعض میں کج دیر کرنا مستحب ہے جیسے فجر کی نماز میں اس حدیث سے دیر کرنا مستحب ہے اور دونوں فرق کے دلائل بطور تخصیص کے یہ ہیں کہ امام شافعی نے اپنے عام دعویٰ پر یعنی کل نمازوں میں تعجیل مستحب ہے یوں استدلال فرمایا کہ اول آنکہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ فرماتا ہے سارعوا الی مغفرۃ من ربکم الا یہ جلدی کرو اور اسے طاعات میں جو موجب مغفرت ہیں۔ جواب یہ کہ اس سے یہ مراد کہ کمالی دے پر دانی مت کرو اور وقت جاتے رہنے سے پہلے جلدی کرو ایسا نہ کہ موت آوے و محروم رہو چنانچہ احادیث میں بھی وقت فرصت کو غنیمت رکھنے کی تاکید و اس میں ذخیرہ طاعات جمع کرنے میں جلدی کا حکم بہت مروی ہے اور نماز النجریں کمالی دے پر دانی کی تاخیر مقصود نہیں بلکہ حکم کی تعمیل میں تو تعجیل ہے۔ دلیل دوم یہ کہ حدیث ابن مسعود رحمہ بن ہے کہ اول وقت نماز افضل اعمال ہے۔ رواہ الترمذی و ابن حبان و ابن خزیمہ و الحاکم و صحیحہ اور یہی حدیث ام فروہ میں ہے روایت ابو داؤد و ترمذی مذکور ہے۔ اور ابن السکون نے اسکو صحیح کہا ہے۔ جواب یہ کہ اطلاق اول وقت کا بقایہ آخر وقت کے ہے اور وہ مکروہ مراد ہے چہ نماز میں تاخیر کرنا مکروہ ہے یعنی وقت مستحب سے تاخیر مکروہ ہے اور یہی معنی حدیث عائشہ رحمہ کے ہیں کہ کبھی دو بار حضرت نے نماز کو آخر وقت نہیں کیا۔ کافی الترمذی وغیرہ۔ اور یہی معنی حدیث علی رحمہ میں کہ امی علی رحمہ میں باتین ہیں کہ انکی تاخیرت کہ ایک نماز جب آسکا وقت آجا دے۔ الی آخرہ۔ رواہ الترمذی و قال حسن غریب و احمد و الحاکم و ابن ماجہ۔ یعنی جو نماز کا عمدہ وقت ہو اس سے دیر مت کر۔ اور حدیث سے معلوم ہوا کہ مثلاً نماز فجر کا عمدہ وقت اسفار ہے اس سے تاخیر منوع ہے۔ یہ جو حکم نے کہا کہ معنی اول وقت و عدم تاخیر کے یہ ہیں کہ مکروہ وقت نہ ہو اس پر دلیل یہ کہ حضرت ابن مسعود رحمہ کی روایت تم اول وقت کے افضل ہونے کی آیت ہے جو اور انہیں حضرت ابن مسعود رحمہ سے صحیح ہوا کہ نماز فجر کی اسفار میں مستحب ہے تو صحت معلوم ہوا کہ اول وقت سے مراد یہ کہ مستحب وقت ہو اور آخر وقت مکروہ نہ ہو چنانچہ صحیح میں ابن مسعود رحمہ سے روایت ہے کہ میں نے نبین دیکھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کہ نماز فجر کی اپنے وقت میں سوا سے دو نمازوں کے کہ مغرب و عشاء کو حج کی جمع عرفات میں غیرت پڑھا اور اس دن نماز فجر کی اپنے وقت سے پہلے پڑھی۔ اگر دہم ہو کہ شاید وقت سے پہلے پڑھی ہو تو جواب یہ کہ ہرگز نہیں کیونکہ وقت سے پہلے تو نماز ہی نہیں ہے اور بخاری رحمہ کی روایت میں صریح اس طرح کہ اس دن نماز فجر کی پڑھی جب ہی فجر طلع ہوئی ہے۔ اس سے زیادہ صریح صحیح مسلم کی روایت ہے کہ اس دن نماز فجر کی اپنے وقت سے پہلے غلص میں پڑھی۔ اس سے صریح معلوم ہوا کہ ہمیشہ کا معمولی وقت غلص نہ تھا۔ اب ظاہر ہوا کہ بالاجماع فجر طلع ہونے پر اول وقت ہو جاتا ہے حالانکہ اسکو افضل نہ رکھا اور معمول کے خلاف قرار دیا۔ اب صحت ہو گیا کہ اول وقت بقایہ تاخیر نماز کے اور آخر وقت مکروہ کے ہے پس وقت مستحب اول ہی وقت ہے۔ باقی رہا کلام خاص فجر میں کہ تغلیس مستحب ہے یا اسفار تو امام شافعی کے نزدیک تغلیس مستحب ہے بدلیل حدیث ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار صبح کو غلص میں پڑھا اور دوسری بار اسکو اسفار میں اور ایک بار پھر آپ کی نماز تغلیس میں رہی یہاں تک کہ دنیا کو چھوڑا۔ رواہ ابو داؤد و ابن حبان۔ اور خطاب رحمہ نے کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔ و بدلیل حدیث ام المومنین عائشہ رحمہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز پڑھتے جب فارغ ہوتے تو عورتیں اپنے گھروں کو واپس ہوتیں بٹھی ہوئی اپنی اور جنوں میں کہ بوجہ تاریکی غلص کے نہیں پہچانی جاتی تھیں۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور بدلیل حدیث ام سلمہ باندہ حدیث عائشہ رحمہ جسکو طبرانی و عبد الرزاق نے بسند صحیح روایت کیا۔ و بدلیل حدیث جابر و ابو ہریرہ الاسلمی کہ جبیں ہے کہ آپ صبح کو غلص میں پڑھا کرتے تھے۔ و بدلیل حدیث ابن عمر رحمہ کہ عہد میں بن الزبیر رحمہ کے پیچھے صبح کی نماز پڑھی غلص میں پھر فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ و ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے ساتھ بخاری نماز یوں ہی تھی پھر جب عمر رحمہ شہید ہوئے تو عثمان رحمہ نے صبح کو اسفار میں کیا۔ رواہ ابن ماجہ۔ اور امام

ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اسفار مستحب ہر پہل حدیث اسفروا بالفجر فانه اعظم لاجز یعنی حکم دیا اسفار فجر کا مع اس بیان کے کہ ہیں  
 ثواب زیادہ ہے۔ یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے با الفاظ مختلف مروی ہے چنانچہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے ترمذی  
 و طبرانی فی الکبیر اور طحاوی و ابو داؤد و صحیح میں ابن جہان نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور مال  
 و محمد بن اسد و قتادہ بن انعمان جیسے راوی سب ثقہ ہیں و ابن سعد و زعم و ابو الدرداء و جندب انصاری رضی اللہ عنہم وغیرہم سے مروی  
 ہے اور ابو ہریرہ الاسلمی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز سے فارغ ہوئے و سلام  
 پھیرتے اس حال میں کہ آدمی اپنے مجلس کو دیکھتا جسکو پہنچتا تھا اسکو پہچان لیتا تھا۔ رواہ النسائی و الطبرانی و الطحاوی اور  
 طحاوی نے روایت کی کہ حدیثنا محمد بن خزیمہ حدیثنا یحییٰ بن یونس عن الأعمش عن ابراہیم قال ما جمعت اصحاب  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی شئ ما اجتمعوا علی التنبؤ به یعنی ابراہیم تابعی کبیر کہتے ہیں کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 جیسے تنویر یعنی اسفار بالفجر پر متفق ہوئے ایسی کسی چیز پر متفق نہیں ہوئے۔ یہ اسناد صحیح ہے اور اسکو ابن ابی شیبہ نے بھی  
 روایت کیا ہے پس اول حدیث تو حکم قولی اسفار کا ہے اور یہ اثر اجماع صحابہ رحمہ کو ثابت کرتا ہے۔ اب ان احادیث سے  
 جو اسناد لال شافعی میں ذکر ہوئیں قطعی ثابت ہوتی ہے اور اس حدیث سے اور محمد بن کی حدیث ابن سعد و زعم سے جو دربارہ  
 نماز صبح اجمع یعنی ہر وقت کی اور مذکور ہوئی ہے اسفار ثابت ہوتا ہے اور اثر ابراہیم رحمہ سے اس پر اجماع ثبوت ہوتا ہے پس حنفیہ نے  
 کئی طرح سے جوابات دیے اول وہ کہ قطعی سے مراد مسجد کے اندر کی تاریکی ہے اگرچہ باہر اسفار تھا چنانچہ اب بھی ہم شاید  
 کرتے ہیں کہ مسجد کے اندر چھت کے پردہ میں تاریکی ہوتی ہے حالانکہ باہر صحن میں روشنی پھیل جاتی ہے اور یہ تاویل اس واسطے  
 واجب ہے کہ اسفار کے راوی مزین بن خصوصاً حضرت ابن سعد و زعم کے مثل کہ جماعت کا حال آنہ زیادہ خلقت تھا۔  
 یہی فتح القدیر میں مذکور ہے۔ جواب دوم یہ کہ اوقات جسے نماز متعلق ہر ایسے اوقات میں کہ عام و خاص سب کو ظاہر ہوں اور  
 اول فجر و حالت غلظ اکثر دن پر مبنی ہوتی ہے تو اسفار معتبر ہے۔ جواب سوم یہ کہ حدیث اسفار تو حدیث قولی ہے یعنی زبان سے  
 صریح حکم دیا اور قطعی کا کوئی حکم زبانی نہیں ہے بلکہ روایت فعلی ہے اور جو فعل عمل میں آیا معلوم نہیں کہ وہ بطور استحباب تھا  
 یا کوئی وجہ خاص تھی لہذا مقرر ہو چکا کہ حدیث قولی کو ترجیح ہے۔ مترجم لکھا ہے کہ ان جوابات میں تردد ہے جواب اول میں  
 پہلے کہ قطعی مسجد پر محمول کرنا روا نہیں کیونکہ بیان تو وقت نماز کا ہے نہ بیان مسجد کی روشنی و تاریکی کا۔ اور یہ خوب واضح  
 بات ہے کہ اس میں کلام کرنا انصاف سے بعید ہے۔ اور اہل ایمان اہل صدق و اخلاص و عدل و انصاف ہوتے ہیں ان کے  
 دلوں میں باہم کینہ و طرفداری و تعصب کا مرض نہیں ہوتا ہے۔ اور جواب دوم میں اسوجہ سے کہ طبع فجر پر کھانے پانی کی  
 حرمت جلد روزہ داروں عام و خاص پر مشروع ہے نہ ہر شخص اسکو جانتا ہے بلکہ وہ ان زیادہ ضرورت ہے اور نماز تو طبع فجر کے  
 اطمینان پر مشروع کرے اسکے بارہ میں کچھ وقت نہیں ہے آیا یہ نہیں دیکھتے کہ بالاجمل غلظ میں و اول طلع فجر میں نماز جائز ہے اور  
 کلام تو صریح استحباب میں ہے۔ جواب سوم میں تردد اسوجہ سے کہ ہاں شہد حدیث قولی کو قطعی پر ترجیح ہو اگر ایسے فعل پر جو اجماع  
 و اذیع ہوا ہو اور بیان تو حدیث ابو سعید انصاری دام الموتین عائشہ دام سلمہ وغیرہم سے دائمی قطعی تا اوقات ثابت ہوئی کہ  
 اور ایسے دواوی فعل پر ترجیح صحیح نہیں ہے۔ اور محجب کہ ایسا ہی نصف بعض شافعیہ نے اسفار کی حدیث میں کیا ہے چنانچہ خطابی  
 ہم سے نقل ہے کہ کہا کہ اسفار کے یہ معنی کہ صبح اول یعنی کاذب میں اور صبح صادق میں خوب فقہ کر لو اسطرح کہ شک نہ رہے۔ یہ  
 تاویل بالکل صحیح ہے اس واسطے کہ جب تک کہ صبح صادق ہونا کھل نہ جاوے تو نماز صحیح ہونے کا حکم ہی نہ رہا جائیگا پھر ثواب  
 تو درکنار رہا۔ اور اس سے زیادہ عجیب ملامت ہادی رحمہ کا ہے کہ صبح صادق سے پہلے فیصل کی نیت پر ثواب ہو گا اور نماز صحیح  
 ہوگی۔ جواب یہ کہ حکم الاعم یعنی ثواب نماز فجر پر رکھا گیا ہے نہ نیت پر اور جب نماز صحیح ہوئی تو اس پر گناہ رہا کہ نیت

بست بڑا ہوا۔ ایسی تاویلات سے حکم قولہ تعالیٰ اعدوا ہو اقرب للفقوی کے احتراز لازم ہے۔ جواب چارم بعض علماء نے خفیہ نے اسطرح نکتہ کیا کہ تغلیس کی روایات اکثر ضعیف اور بعض سے کبھی تغلیس کا ثبوت ہوتا ہے سو وہ نسخ ہو گیا۔ یہ جواب بھی جادہ اعتدال سے مریخ خارج ہے۔ اور حق یہ کہ تغلیس بلاشبہ ثابت ہے۔ جواب پنجم یہ کہ ایک طرف تو روایات تغلیس ثابت ہیں اور دوسری طرف روایات اسفار ثابت ہیں جب دونوں متعارض ہوئیں تو ہم نے ناچار قیاس کی طرف رجوع کیا اور قیاس میں اسفار بہتر کہ اس میں جماعت کی زیادتی اور ہر توی وضعیف کی داخل جماعت ہونے کی گنجائش دغیر بہتری کے وجہ سے۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں دو وجہ سے تردد ہے اول آنکہ اس بارہ میں قیاس کو دخل نہیں اور بر تقدیر تسلیم کے یہ ثابت ہوا کہ ہمارے قیاس سے اسفار بہتر ہے اور یہ کچھ نہیں ہے۔ دوم یہ کہ احادیث تغلیس و روایات اسفار میں جب کسی طرح توفیق ممکن نہ ہو تب البتہ دونوں پر عمل معذور ہو کر ناچار قیاس مرجع ہوا اگر ضرورت ہو اور بیان تو اسطرح توفیق ظاہر ہے کہ حدیث ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ جس سے دوام عمل تغلیس کا ثبوت منصوص ہے دیگر احادیث مانند حدیث ام المومنین وغیرہ جو کہ تغلیس کو مستلزم ہیں ان کے یہ معنی ہیں کہ تغلیس میں نماز شروع کرتے تھے اور حدیث اسفار اور حکایت اجماع ابراہیم علیہ السلام جو کہ دوام اسفار کی ثبوت ہیں ان کے یہ معنی ہیں کہ ادا سے نماز اور ختم اسفار میں ہوتا تھا موافق قرأت مسنونہ کے۔ پس اب کوئی تعارض نہیں ہے اور دونوں قسم کی احادیث پر عمل کرنا ممکن ہے اور امام طحاوی رحمہ اللہ نے ہمارے علماء نے غلطی سے رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہی قول نقل کیا۔ ولکن ہکو معلوم ہوا کہ تغلیس سے یہ مراد نہیں کہ فجر طلوع ہونے ہی نماز شروع کیجاوے اسلئے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے حج کی جمع کی نماز فجر کو قبل وقت معمولی کے قرار دیا حالانکہ بخاری رحمہ اللہ کی روایت میں صریح ہے کہ یہ بھی فرمایا کہ جب فجر طلوع ہو گئی اسی وقت نماز فجر پڑھی۔ تو معلوم ہو گیا کہ طلوع فجر کے ساتھ معمولی نماز نہ تھی اور اس سے زیادہ مریخ خود ابن مسعود رحمہ اللہ کا قول صحیح بخاری کی ایک روایت میں یوں کہ حضرت علی الصریطیہ سلم اس ساعت میں یہ نماز یعنی فجر جب طلوع ہو نہیں پڑھا کرتے تھے سوائے اس مقام واس روز کے۔ پس محقق ہو گیا کہ تغلیس کے یہ معنی نہیں کہ فوراً طلوع فجر کے بعد ہی شروع کر دے بلکہ جب روشنی ہو جاوے اگرچہ کچھ ستارے ظاہر و آنکی چمک جان کچھ ہوں معلوم ہوا یہی معنی حضرت عمر رحمہ اللہ کے قول کے ہیں والنجوم بادیتہ مشبکہ کیونکہ جب روشنی پھیل جاتی ہے اس وقت بھی جان تاروں کا گچھا ہے بوجہ اجتماع کے اپنی چمک سے ظاہر ہوتے ہیں اور یہ بھی محقق ہو گیا کہ حدیث اول وقت نماز کی جو ابن مسعود رحمہ اللہ سے مروی ہے اس کے بھی یہ معنی نہیں جو شافعیہ نے سمجھے کہ وقت داخل ہونے ہی نماز شروع کر دے کیونکہ ابن مسعود رحمہ اللہ نے خود ہی فجر کی نماز وقت آنے ہی موقع حج میں پڑھنے کو خلاف معمول بیان کیا۔ اور اس تحقیق سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ فوراً فجر طلوع ہوتے ہی جب نہیں پڑھتے تھے تو روشنی ہو جانے پر پڑھنا یہی اول اسفار ہے اور ختم اسکا نہایت اسفار پر ہوا اسی واسطے بدائع وغیرہ میں ہمارے علماء نے غلطی سے رحمہ اللہ تعالیٰ سے ظاہر الروایہ یہ بیان کی کہ ابتدا سے نماز بھی اسفار میں اور ختم بھی اسفار میں ہو۔ پس معلوم ہوا کہ امام طحاوی رحمہ اللہ کی روایت میں اور ظاہر الروایہ میں کچھ اختلاف نہیں ہے کیونکہ ابتدا سے اسفار میں بہ نسبت ختم کے اسفار کے ایک تاریکی ہے تو امام طحاوی رحمہ اللہ نے اسی کو غلط کہا ہے اور اشارہ کیا کہ حدیث ابو مسعود انصاری وغیرہ میں یہی غلط مراد ہے نہ وہ کہ جو طلوع فجر ہو نیکی وقت ہوتا ہے کیونکہ وہ حضرت ابن مسعود ماجری رضی اللہ عنہ کی تصریح سے خلاف معمول وقت ہے اب صاف روشن ہو گیا کہ احادیث تغلیس و اسفار میں کچھ تعارض نہیں اور جس وقت کو آپ نے اسفار فرمایا یعنی قولہ اسفروا بالفجر الخ۔ اسی کو اپنے صحابہ مثل ابو مسعود رحمہ اللہ وغیرہ نے غلط کہا ہے کیونکہ اس وقت ایک طرح کی تاریکی ہوتی ہے اور مراد حدیث اسفروا بالفجر الخ۔ میں یہ ہوتی کہ آپ نے لوگوں کو ارشاد فرمایا کہ فجر کے طلوع ہوتے ہی نماز شروع نہ کر دو بلکہ اسفار ہونے بعد





خود بھی صبح سویرے کی دلیل ہر اور بھی دونوں ام المؤمنین کی حدیثیں تو ان سے مرث تعبیل نکلنی ہے اور عیشہ تعبیل نہیں نکلنی اور ہم بھی کہتے ہیں کہ سردی میں تعبیل مستحب ہے اور گرمی میں ابراہیم مستحب ہے بدیل حدیث انس رضہ جو مذکور ہوئی اور صحیح بخاری کی روایت ہے کہ بدیل حدیث ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کہ اذا کان الہر ابرد بالصلوٰۃ اذا کان الہر دہمل۔ یعنی جب گرمی ہوتی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کو ٹھنڈک میں لاتے اور جب سردی ہوتی تو جلدی فرماتے تھے۔ رواہ النسائی۔ پس جملہ احادیث میں اتفاق ہو گیا۔ م۔ صیفت میں اشارہ ہے کہ سوائے صیفت کے ربیع اور خریف میں شل شتار کے تعبیل مستحب ہے۔ چنانچہ شریانی رحمہ نے صحیح الروایات سے نقل کیا کہ ربیع و خریف میں شل شتار کے ظہر کی تعبیل مستحب ہے۔ ط۔ اور ابراہیم کی حدیث ہے کہ ایک شل سایہ سے پہلے نماز ہو جاوے اس واسطے کہ خزانہ میں ہے کہ وقت مکروہ وہ ہے جو اختلاف کی حد میں داخل ہو اور ایک شل سایہ ہونے پر ظہر کے وقت میں اختلاف ہے تو اتنی تاخیر سے مکروہ وقت ہو جائیگا پس ابراہیم اسی حد تک ہو کہ نماز ایک شل سایہ ہونے سے پہلے ختم ہو جاوے۔ ط۔ مسئلہ جب شل ظہر کے ہر اہل و استحاب میں۔ ت۔ یعنی جمعہ کا اصل وقت شل ظہر کے ہے اور جمعہ کا مستحب وقت ابراہیم شل ظہر کے ہے۔ تو جس موسم وقت میں ظہر کا ابراہیم ہے اسی کے شل جمعہ میں ہے۔ م۔ مگر شباء میں ہے کہ جمعہ کو ابراہیم کرنا سنت نہیں ہے شاید مسئلہ میں دو دوا میں ہوں۔ پھر مشہور قول یہ کہ جمعہ ایک فرض مستقل اور اس کی تاکید ظہر سے زیادہ ہے۔ ط۔ و تاخیر العصر مالم یتغیر الشمس فی السیف و الشتاء۔ اور مستحب ہے تاخیر کرنا عصر کو جب تک آفتاب تغیر نہ ہو جاوے گرمی میں اور جازے میں۔ ف۔ یعنی ہر موسم میں مستحب ہے کہ عصر کو استغناء تاخیر کرے کہ نماز سے بطریق قرأت مستنون قانع ہو تو آفتاب تغیر ہو۔ لہذا فیہ من تکثیر النوافل لکراہتھا بعدہ۔ کیونکہ اس تاخیر میں نوافل کی زیادتی کا موعظہ ہے کہ بعد عصر کے نوافل مکروہ ہیں۔ ف۔ اور امام مصنف رحمہ کی یہ مراد نہیں کہ اس دلیل عقلی کی وجہ سے تاخیر ثابت ہوئی کیونکہ اوقات میں ایسے امور کو دخل ہیں ہر جگہ قائمہ تاخیر کے استصحاب کا جو حدیث سے ثابت ہے ہر جگہ تکثیر نوافل کی گنجائش ہے اور نیز اس وقت سے غروب تک ذکر الہی میں بہت بڑی فضیلت ہے جیسے بعد نماز ظہر کے طلوع آفتاب تک بڑی فضیلت ہے از اجماع حدیث کہ البقیۃ ساتھ بیٹھا ایسی قوم کے جو اللہ تعالیٰ کی یاد کرنے میں نماز فجر سے طلوع آفتاب تک زیادہ محبوب ہے بہ نسبت اس کے کہ میں چار بار اٹھا کروں جماد لا سمیل سے ہوں۔ اور البقیۃ میرا بیٹھا ایسی قوم کے ساتھ جو یاد الہی کرنے میں نماز عصر سے غروب آفتاب تک مجھے زیادہ محبوب ہے اور لا سمیل سے چار بار سے آزاد کرنے سے۔ رواہ ابو داؤد و ابو یعلیٰ و ابی یعلیٰ کی روایت میں ہے کہ دنیا و ما فیہا سے زیادہ محبوب ہے۔ حص ہیں اوقات وسط زمین احسن ہیں۔ اور دلیل اس پر روایت ابو داؤد کہ ہم مدینہ میں تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی تاخیر فرماتے تھے جب تک کہ آفتاب سپید نہ ہو۔ رافع بن خدیج رضہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس نماز کی تاخیر کا حکم فرماتے تھے یعنی عصر کا۔ رواہ الدارقطنی و ضعیفہ ہو بخاری فی التاریخ۔ حضرت ام سلمہ رضہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے زیادہ ظہر میں تعبیل کرتے اور تم تا حضرت صلعم سے زیادہ عصر میں تعبیل کرتے ہو۔ رواہ الترمذی۔ تو معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر میں تاخیر فرماتے تھے۔ اور یہی قول حضرت ابن مسعود و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما کا اور ابو قتادہ و ابیہم رضی اللہ عنہما و ابی شبرہ کا اور ایک روایت امام احمد سے ہے۔ اور لیث و داؤد و شافعی و اسحق کے نزدیک عصر کی تعبیل افضل ہے اور یہی ظاہر قول احمد ہے اور سند الی آثار چند احادیث سے ہے اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر چھتے پھر ہم میں سے آدمی اپنے گھر واپس آجاتا اس وقت کہ آفتاب رمدہ ہوتا تھا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ جواب یہ کہ اس سے یہ کیونکر معلوم ہوا کہ وقت شروع ہونے ہی پڑھ لیتے تھے بلکہ تاخیر سے پڑھتے اور آدمی مسجد سے نکل کر گھر آجاتا اور آفتاب رمدہ ہوتا تھا۔ دوم حدیث انس رضہ کہ آپ نماز پڑھنے پھر ہم میں سے حوالہ لاجلے والا دکان پر چلتا اس حال میں کہ آفتاب اوٹھا ہوتا تھا۔ رواہ البخاری و مسلم اور بریدہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے

اس حال میں کہ آفتاب سپید نکھر اچھا تھا۔ رواہ سلم۔ اور جواب یہ کہ طحاوی وغیرہ نے کہا کہ ادنیٰ عوالیٰ کی دوری دو یا تین میل  
 ہو اور میل سے مراد وہ دوری جو نیم میں گزری اور وہ کچھ زیادہ مسافت نہیں ہے۔ یہ تو اوسط وقت میں بھی ہوگا پھر شروع وقت  
 کیونکہ غروب ہوا۔ سوم بعد بیٹ رافع بن خدیج کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز عصر پڑھتے تھے پھر اونٹ ذبح کیے جانے  
 پھر دس حصے بانٹے جاتے پھر لگائے جاتے پھر آفتاب غروب ہونے سے پہلے ہم انکا بختہ گوشت کھا لیتے تھے۔ جواب اسکا  
 ابن الحارث نے دیا کہ اچھی مہارت سے پکانے والے آفتاب تغیر ہونے سے پہلے سے بلکہ غروب تک یہ کام کر سکتے ہیں چنانچہ سفیر  
 میں ایسروں کے ساتھ مشاہیر ہیں۔ میں کتا ہوں کہ حدیث میں تو ایسی عمدہ مہارت والے باورچی مراد نہیں ہیں بلکہ جواب صحیح  
 میرے نزدیک یہ ہے کہ رافع رضی اللہ عنہ کی حدیث ایک خاص واقعہ کی ناز پر صریح ہے کیونکہ یہ بات معلوم کہ ہر روز بعد عصر کے  
 اونٹ ذبح نہیں کیے جاتے تھے۔ اور مصالح کی حدیث اس میں ہے کہ بنو سلمہ کا ایک شخص آیا اور عرض کیا کہ ہم لوگ اپنے اونٹ  
 ذبح کرتے ہیں اور آرزو مند ہیں کہ آپ بھی تشریف لا دین پس آپ عصر پڑھ کر وہاں تشریف لیگئے اور باقی قصہ مانند حدیث  
 رافع رحمہ کے بیان کیا پس شاید کہ جب ایسے واقعات ہونے لگے تو آپ جلدی کر دیتے تھے اور ہمارا کام معمولی وقت مستحب  
 میں ہر صبح میں نے دیکھا کہ عینی رحمہ نے مبسوط سے ماخذ اس جواب کے نقل کیا۔ الحمد للہ علی ذلک۔ اور طحاوی رحمہ نے کہا کہ متواتر  
 اخبار بخیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دآب کے بعد اصحاب رضی اللہ عنہم سے پہنچے کہ وہ عصر میں تاخیر کرنے جتنک کہ آفتاب  
 تغیر نہ ہو۔ میں کتا ہوں کہ معنی یہ ہیں کہ اتنی تاخیر کر کے نماز شروع کرنے لگے کہ فراغت ہونے پر آفتاب تغیر نہیں ہوتا تھا۔  
 اور شک نہیں کہ ایک مثل سایہ ہونے پر وقت عصر شروع ہوا اور کوئی نوافل ادا کرتا رہا حتیٰ کہ دیر گزری پھر جماعت سے عصر  
 ادا کی تو بھی آفتاب کچھ دیر تک اونچا نکھر اچھا رہا۔ امام مالک رحمہ کا قول یہ ہے کہ طویل تاخیر مستحب ہے۔ اور اجماع ہے کہ  
 اتنی تاخیر کہ آفتاب تغیر ہو جاوے کر وہ ہے۔ والمعبر تغیر القرص و ہوان یعیز بحال لا تسخارفہ الا عین ہوا صحیح  
 و التاخیر ابلہ مکروہ۔ اور بدل جانا گردہ کا معتبر ہے اور وہ اسطرح کہ ایسی حالت ہو جاوے کہ آنکھیں ابھر نظر کرنے سے نہ  
 چونکہ حدیث میں بھی صحیح ہے اور آٹھ تفسیر تک تاخیر کرنا مکروہ ہے۔ وفت یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ البقیہ۔ اور مشائخ نے کہا کہ اس وقت نماز کا  
 فصل مکروہ نہیں کیونکہ بندہ کو اسکا حکم ہوا اور حکم ہونے سے کراہت جمع نہیں ہو سکتی ہے۔ ع۔ اور اگر لغیر سے پہلے نماز شروع کی  
 اور اسکو اسقدر دراز پڑھا کہ وقت مکروہ آگیا تو مکروہ نہیں ہے۔ ابھر عن الغایہ۔ غارہ بن رویہ رحمہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی  
 اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کبھی نہیں داخل ہو گا دنخ کی آگ میں جسے نماز پڑھی قبل طلوع آفتاب اور قبل غروب آفتاب کے  
 یعنی فجر و عصر۔ رواہ سلم و ابوداؤد و النسائی۔ و مستحب قبل المغرب۔ اور مغرب کی نماز میں تعمیل کرنا مستحب ہے۔ وفت  
 گرمی ہو یا جائزے ہوں۔ لان تاخیر یا مکروہ لما فیہ من العشبہ باکیہود۔ کیونکہ تاخیر اس نماز کی مکروہ ہے اس جہت سے  
 کہ اس میں یوہودوں کے ساتھ مشابہت ہوتی ہے۔ وفت جیسے ردائف کے ساتھ ع۔ اور معنی تعمیل کے یہ ہیں کہ وقت پر اذان  
 و اقامت کے درمیان کچھ فصل نہ کرے سوائے ایک خیفہ جتنک باسکوت کے۔ اور تاخیر بقدر دو رکعت کے مکروہ و اختلافی ہے  
 ت۔ اور غیبہ میں ہے کہ سفر میں تاخیر کرنا اور کھانے کے لیے بہت بھوک ہونے میں تاخیر کرنا بابتی کا دن ہوتاخیر کرنا مکروہ نہیں ہے  
 اور اگر طویل قرأت کے واسطے تاخیر کی تو اختلاف ہے اور حسن رحمہ نے امام رحمہ سے روایت کی کہ مکروہ نہیں جتنک شفق غائب  
 نہ ہو۔ منع۔ اور واضح ہے کہ بلکہ التحریم مطلقہ کے قصد میں تاخیر مکروہ نہیں اور مبسوط میں ہے کہ عیسیٰ بن ابان کہنے کہ مغرب کی  
 تعمیل مستحب ہے اور تاخیر مکروہ نہیں کیا تم نہیں دیکھتے کہ مسافر کو اور مریض کو وہاں کہ مغرب کو تاخیر کر کے آخر وقت اور عشاء کو  
 اول وقت پڑھ کر جمع کر لے پھر اگر یہ مذہب ہوتا کہ مطلقاً تاخیر مکروہ ہے تو یہ سفرد مرض میں کیوں مباح ہوتا حالانکہ عصر کی تاخیر  
 یا غلبہ آفتاب درود ہو چلوے نہیں رواہ ع۔ وقال علیہ السلام لا یزال اتی بخیر ما عملوا المغرب و آخر ما عملوا

اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمیشہ میری امت بتری کے ساتھ رہیگی جب تک جلدی ادا کریں مغرب کو اور دیر کر کے ادا کریں  
عشاء کو۔ فقہ یہ حدیث ابو داؤد رحمہ اللہ کے فرزند بن عبد الصمد سے روایت کی کہ ابو ایوب رضی اللہ عنہ جہاد کرنے کو ہمارے بیان کرتے  
آئے اور اس وقت عقبہ بن عامر حاکم مصر تھا پس عقبہ رحمہ اللہ نے مغرب میں تاخیر کی تو ابو ایوب رحمہ اللہ نے اسکو فرمایا کہ اے عقبہ یہ کیا فائدہ  
ہے کہ اگر ہم غفل میں پھنس گئے تو ابو ایوب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ کیا تو نے نہیں سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہاتھ اٹھائی  
بجز اذکار علی القدرۃ الم یوغرہا المغرب الی ابن شبنک النجوم۔ یعنی برابر میری امت بھلائی کے ساتھ رہیگی یا فرمایا کہ نہرت پر  
یعنی سنت پر رہیگی جب تک کہ مغرب کی تاخیر نہ کریں بھانکے سارے گنجان چلیں۔ ورواہ الحاکم وقال صحیح علی شرط مسلم۔ اور  
ابن ماجہ نے اسکو عباس بن عبد المطلب سے روایت کیا ہے۔ مع۔ روایت ابو داؤد کی اسناد میں محمد بن اسحق راوی ہے اور حق  
یہ کہ محمد بن اسحق ثقہ ہے اور یہ جو نقل کیا گیا کہ امام مالک نے محمد بن اسحق میں کلام کیا تو یہ ثابت نہیں ہے اور اگر ثبوت ہو تو بھی اہل  
قبول نہ کریں گے کیونکہ شعبہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ محمد بن اسحق تو حدیث میں مومنوں کا سردار ہے اور ثوری دشمنی و محمد بن زید اور زبیر  
بن زریع و ابن علیہ و عبد الوارث و ابن المبارک وغیرہم سوا امام بخاری نے کتاب القراءۃ خلف الامام میں ابن اسحق کی  
توثیق میں طول دیا ہے اور ابن حبان نے اسکو ثقافت میں ذکر کیا اور یہ بھی ذکر کیا کہ امام مالک نے ابن اسحق میں کلام کرنے سے منع  
کیا اور ابن اسحق سے باہم معاملہ کر لیا اور ابن اسحق کو بد یہ بھیجا۔ افتح۔ پھر حدیث جب صحیح ہوئی تو مغرب کی تکمیل مستحب ہوئی  
مگر دلیل ہے اور بعض نے اسی حدیث سے مغرب کی تاخیر کردہ ہونے پر استدلال کیا مگر ابن الہمام نے کہا کہ مقتضائے حدیث  
تو استحباب ہے اور مستحب کے ترک سے کراہت لازم ہونا ضروری نہیں کیونکہ مباح ہو سکتا ہے جیسے عشاء کی تاخیر تہائی تک مستحب ہے  
لیکن اگر نہ کرے تو کراہت نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بات ٹھیک ہے اور اگر کہا جاوے کہ ابو ایوب رضی اللہ عنہ نے عقبہ بن  
عامر رحمہ اللہ سے تاخیر کرنے میں اعتراض دیا تو معلوم ہوا کہ کراہت ہے۔ جواب یہ کہ مستحب چھوڑنے پر بھی انکار لائق ہے۔ م۔ و تاخیر  
العشاء الی ما قبل ثلث اللیل۔ اور مستحب ہے تاخیر کرنا عشاء کو تہائی رات سے پہلے تک۔ نقولہ علیہ السلام لولا ان اسحق  
علی امتی لآخرت العشاء الی ثلث اللیل۔ یہ لیل حدیث حضرت صلعم کے کہ اگر نہ تو یہ کہ شاق کروں اپنی امت یہ تو میں نہ  
تاخیر کرنا عشاء کو تہائی رات تک۔ فقہ یعنی اس عذر کی وجہ سے تاخیر لازم نہ کی کہ لازم کرنے میں امت پر مشقت ہو جائیگی اور  
مشقت اللہ تعالیٰ نے رحمت کاملہ سے اس امت مرحومہ سے دور کر دی ہے لہذا آپ نے تاخیر کو مستحب رکھا یعنی تاخیر کی فضیلت بیان  
کر دی اس حدیث میں۔ م۔ یہ حدیث ابو ہریرہ و زید بن خالد جہنی۔ و علی بن ابی طالب و ابو سعید خدری رضی اللہ عنہم سے مروی ہے  
اور اس مضمون کی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مستحب رکھتے تھے کہ تاخیر دین عشاء کو  
جسکو عوام لوگ عتمہ نام رکھتے ہیں۔۔۔ واہ البخاری و مسلم۔ جابر بن عمر رحمہ اللہ سے مرفوع ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عتمہ کو تاخیر کیا کرتے  
رواہ مسلم۔ لیکن ان دونوں حدیثوں سے ثابت ہوا کہ آپ تاخیر کرتے اور تاخیر کو پسند کرنے تھے مگر تہائی رات تک تاخیر نہیں نکلتی  
اگر بہر حال یہ شافعیہ پر محبت ہے جو اول وقت شروع کو مستحب کہتے ہیں کیونکہ حضرت تو تاخیر کیا کرتے تھے۔ اب تہائی رات تک  
تاخیر تو ابو ہریرہ رحمہ اللہ نے مرفوع روایت کی کہ اگر یہ نہ تو تاکہ میں شاق کروں اپنی امت پر تو میں تاخیر کرنا عشاء کو تہائی رات تک  
یا آدمی رات تک۔ رواہ الترمذی وقال حسن صحیح و ابن ماجہ۔ اور زبیر بن خالد رحمہ اللہ کے مرفوع حدیث میں ہر نماز کے وقت مساکت تاخیر  
عشاء تہائی رات تک مذکور ہے۔ رواہ الترمذی وقال حسن صحیح و ابن ماجہ۔ اور اسی کے مانند بزار رحمہ اللہ نے حضرت علی رحمہ اللہ سے مرفوع حدیث  
کی۔ اور حدیث ابو سعید رحمہ اللہ کو ابن ماجہ نے روایت کیا وین شطراہیل ہے مینی قریب نصف کے۔ اور بخاری و مسلم نے ابن عباس  
سے روایت کی کہ آپ نے عشاء کی تاخیر کی بھانکے رات میں سے جتنے اللہ تعالیٰ نے چاہا گزر گئی النحر۔ اس میں ہے کہ اگر شاق نہ ہو  
اسی ساعت انکو نماز کا حکم دیتا۔ اور مسلم کی حدیث ابن عمر رحمہ اللہ میں تہائی رات یا اس سے زیادہ گزرے مذکور ہے اور صحیحین کی حدیث اس

آدمی رات تک تاخیر نہ کرے۔ یعنی ہم۔ یہ کل روایات حجت ہیں ولیکن تمہاری رات تک تو جماعت کا قیام ہو اور آدمی رات تک جو تاخیر نہ کرے وہ اسی صورت میں کہ جماعت قائم رہے چنانچہ حدیث میں یہ دلالت خود موجود ہے کہ لوگوں کو یہ حکم دینا یعنی جماعت کے ساتھ پھر چونکہ تمہاری جماعت میں کمی کا احتمال ہے لہذا ابعد کو ہمارے فقہاء نے ذکر نہیں کیا۔ فافہم۔ بالبحرۃ تاخیر نہ کرنا مستحب ہے بحت نفس صحیح کے۔ ولان فیہ قطع السمر المنہی عنہ بعدہ۔ اور بحت اسکے کہ اس تاخیر میں قطع ہوگی قصہ گوئی جو کہ بعد نماز عشاء کے منع ہے۔ فت حتی کہ بعد تمہاری رات کے قیام کا غلبہ ہوگا پس عوام باہم قصہ گوئی نہیں کریں گے بلکہ سو رہیں گے۔ اور حدیث ابو بردہ رحمہ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مستحب رکھتے تاخیر عشاء کو جسکا عوام لوگ عتہ نام رکھتے ہیں اور مکرہ رکھتے تھے عشاء سے پہلے سونا اور عشاء کے بعد باتیں کرنا۔ رواہ اللاتۃ المستوفیٰ لکھنؤ۔ اور واضح ہو کہ امام عطاء دی رحمہ نے کہا کہ عشاء کی نماز پہلے سونا ایسے شخص کو مکرہ ہے جسکے حق میں وقت یا جماعت جاتے رہنے کا خوف ہو اور جسکو کوئی جگہ سے دالا ہو تو اسکو سوجانا مباح ہے۔ اور ہمارے علماء نے اجازت دی کہ عشاء کے بعد نیکی کی باتیں کرنا اور بھلائی میں گفتگو کرنا اور ہر بدیل حدیث ابن عمرؓ کہ آخر حیات میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد عشاء سے سلام پھیرنے کے فرمایا کہ بھلائی میں اپنی یہ رات دیکھی میں اکتیو برس پر کوئی باقی نہ رہیگا جو دسے زمین پر ہے۔ رواہ البخاری وسلم۔ یعنی جو لوگ اس وقت موجود ہیں ایک صدی ختم ہوا نہیں سے کوئی زندہ نہیں رہیگا پس یہ حکم ان لوگوں کو شامل نہیں جو اس رات کے بعد پیدا ہوں۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ عبرت و نصیحت و بھلائی میں گفتگو کرنا بعد عشاء کے منع نہیں ہے۔ اور حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات تک ابو بکرؓ کے ساتھ مومنوں کے بارہ میں باتیں کیا کرتے اور میں بھی دونوں کے ساتھ ہوتا تھا۔ رواہ الترمذی و التفسائی۔ وقیل فی نصف تعبیل کیا لا تقفل البجاعت۔ اور کہا گیا کہ گرمی کی رات میں عشاء کی نماز میں تعبیل کیا دسے تاکہ جماعت کی قلت نہ ہو جادے۔ فت شیخ الاسلام خواہر زادہ نے کہا کہ ہمارے علماء کے نزدیک جاڑے میں عشاء کو تمہاری رات تک تاخیر دینا افضل ہے اور گرمی میں تاخیر سے تعبیل افضل ہے اور یوں ہی جامع قاضی خان میں جاڑے و گرمی کی تفصیل مذکور ہے۔ و التاخیر الی نصف لیل مباح لان دلیل الکراہۃ وہو تفسیل البجاعت عارضۃ دلیل الندب وہو قطع السمر بواحد فیثبت الاباحتہ الی نصف اور عشاء کو تاخیر کرنا آدمی رات تک مباح ہے کیونکہ دلیل کراہت کو آوردہ جماعت کی کمی پر معارض ہوئی دلیل ندب آوردہ باتیں کرنے کا بالکلیہ انقطاع کیا جاتا پس آدمی رات تک اباحت ثابت ہوگی۔ فت حاصل یہ کہ آدمی رات تک تاخیر میں پھر باتیں باتیں کرنے والا ہو گا و چار کا کیا ذکر ہے ولیکن ساتھ ہی نماز کی جماعت میں بھی بہت کمی ہوگی۔ پس جماعت کی کمی جو ناتوا دلیل کراہت ہے اور اس تاخیر سے سمر کا بالکل منقطع کرنا دلیل استحباب ہے اور جب نصف تک تاخیر میں ایک دلیل کراہت کی اور دوسری دلیل استحباب کی جمع ہوئیں تو نہ مکرہ رہی نہ مستحب رہی بلکہ درمیان میں مباح رہی۔ ہم۔ لیکن چند مسائل دلالت کرتے ہیں کہ ایسی صورت میں کراہت کو ترجیح دیجائی ہے تو مباح بھی ہونا چاہیے کیونکہ مباح کی کوئی جانب مرجع نہیں ہوتی۔ افتح۔ میں کتابوں کے نصف تک تاخیر نہ کرنا حدیث صحیح سے ثابت ہے پس وہ مستحب ہے لیکن بوجہ لوگوں کے کمی بہت یا بیماروں و ضعیفوں کے عدم کھل کے کمی جماعت عارض ہوئی اور یہ مکرہ ہے اور اس کراہت کا معارض استحباب انقطاع سمر موجود تو دونوں برابر ہونے ولیکن جھوڑا مزاج ہوا اگر اصل ثبوت سنت نے اس ترجیح کراہت کو مغلوب کر دیا تو اباحت ضرور قائم رہی۔ یا یوں کہا جادے کہ اصل میں نصف تک تاخیر کرنا مرغوب و مسنون و مستحب ہے اور لوگوں کی کمی بہت سے اسکا استحباب نہیں جاتا ولیکن ہم جانتے قائم کر کے اور قصہ گوئی وغیرہ منوعات رد کرنے پر آمادہ ہیں تو عارضی حالت سے ہمارا علمدائد اس تاخیر پر بدون کمی جماعت کے نہیں ہو سکتا تو بکو مباح کر دیا گیا حتی کہ اس استحباب مسنون پر عمل نہ کرنے سے قابل مذمت نہیں ہے بلکہ پروائی میں شمار نہیں ہوگا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ والی نصف الاخیر مکرہ لما فیہ من تفسیل البجاعت و قد قطع

السمیر قبلہ۔ اور تاخیر کرنا عشاء کو اخیر کی آدمی رات تک مکروہ ہے کیونکہ اس میں جماعت کی تفطیل ہے حالانکہ سمر تو پہلے اس سے منقطع ہو چکا۔ وقت یعنی اول آدمی رات کے بعد تک تاخیر کرنے سے یہ کراہت تو پیدا ہوتی کہ جماعت میں بہت کمی آتی۔ اور قطع سمر کا فائدہ جو تاخیر سے ہوتا تھا وہ نہ ہوا کیونکہ سمر قطع کرنا تو اس تاخیر سے جب ہو کہ اس وقت میں اکثر یا برابر درجہ بر سر ہوتا یا یا جادے حالانکہ اس وقت تو لوگوں میں باہمی باتوں دفعہ گوئی کی عادت نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ اس تاخیر سے کوئی مستحب بات نہ ہوئی بلکہ تفطیل جماعت کی مکروہ بات پیدا ہوئی تو جب مستحب کے ہونے مکروہ تو ترجیح ہوتی ہے تو اب تنہا بدرجہ اولے ترجیح ہے لہذا یعنی نے نقل کیا کہ غنیہ میں کہا کہ یہ مکروہ نہ ہوئی ہے۔ دکنامع من البحر۔ پھر واضح ہو کہ نفس وقت میں کوئی کراہت نہیں ہے حتیٰ کہ وتر اس وقت میں مستحب ہے حالانکہ وتر عشاء و دونوں کا وقت بالاتفاق ایک ہی گزشتہ نزع میں جماعت ہے اور اسکے خدو ہونے سے کراہت عارض ہوئی۔ لیکن کراہت کا تحریمی ہونا مشکل ہے ایسے کہ جماعت اسکے نزدیک واجب نہیں ہاں سنت مؤکدہ ہے پھر اگر قریب ہو جو بھو تو بھی کراہت تحریمی جبکہ بالکل جماعت معدوم ہو اور تفطیل جماعت سے تو وجود جماعت کا قائم ہے اور جماعت میں زیادتی بالاتفاق مستحب ہے۔ ہاں اگر کسی مسجد میں یہ عادت کر لجاوے کہ ہمیشہ اول آدمی رات کے نماز قائم کجاوے تو استدلال کراہت تحریمی کو گنجائش ہے فانعم واسر تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ و مستحب فی الوتر لمن یألف صلوة اللیل آخر اللیل فان لم یثق بالانتباه او تر قبل النوم۔ اور وتر کے بارہ میں جو شخص کہ عادت مالوت رکھتا ہو رات میں نماز کی تو مستحب آخر رات ہے پھر اگر اسکو جاگنے پر مجبور دساتو تو خواب سے پہلے وتر پڑھے۔ وقت۔ اس میں لطیف اشارہ ہے کہ رات میں نماز تہجد محبوب و مالوت چیز ہے اور اشارہ واضح ہے کہ تہجد بعد کسی قیام خواب کے ہے۔ اور سنوئی طریقہ بھی یوں ہی ثابت ہوا ہے۔ اگر کہا جادے کہ پھر مناتب امام ابو حنیفہ رحمہ میں عشاء کے وقت سے فجر کی نماز کس معنی میں ہے۔ جواب دو ٹوک کہ وضو تو پھر نماز کے واسطے بالاتفاق افضل ہے تو یہ معنی اسکے نہیں کہ امام رحمہ ہر نماز کا وضو نہیں کرتے تھے بلکہ مراد کثرت عبادت و طاعت ہے پھر یہ ممکن کہ بعد نماز عشاء کے غافلون کی طرح پانون پھیلا کر نہ سوتے ہوں بلکہ ایسے طور پر جس سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے چنانچہ یہ بھی روایت ہے کہ حاضر و غائب پانون عددا نہ کرتے تھے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ استعد زلزل وقت سونے میں دیتے کہ گویا نہیں سونے میں فانعم۔ غرض کہ بیان مجھے شرح مسائل پر توجہ ہے۔ تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جبکو رات میں نماز کی عادت ہے اور اسکو جاگنے پر مجبور دساتو بھی ہر نماز کے حق میں مستحب ہے کہ وتر کو بعد تہجد کے آخر رات میں پڑھے اور اگر اسکو جاگنے پر مجبور دساتو نہیں ہے یا ایسا شخص کہ رات میں نماز کی عادت نہیں رکھتا تو وہ خواب سے پہلے پڑھے۔ لقولہ علیہ السلام من خاف ان لا یقوم آخر اللیل فلیقوم اولہ ومن طمع ان یقوم آخر اللیل فلیوتر آخر اللیل۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جبکو خوف ہو کہ آخر رات نہ اٹھیں گے تو اول رات میں وتر پڑھے اور جو طمع رکھتا ہو کہ آخر رات میں قیام کرے یا تو آخر رات میں وتر پڑھے۔ وقت۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ تم کس وقت وتر پڑھتے ہو عرض کیا کہ اول رات میں بعد عشاء کے۔ فرمایا کہ تم نے قربت کو اختیار کیا پھر عمر رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ تم کب وتر پڑھتے ہو عرض کیا کہ آخر رات میں فرمایا کہ تم نے قوت کو لیا۔ رواہ مسلم۔ ع۔ سید بن المسیب رحمہ سے مرسل روایت بمنزہ مرفوع ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمارے منافقین کے درمیان حاضر ہونا عشاء و فجر کا جو منافقین ان دونوں کی استطاعت نہیں پاتے ہیں۔ رواہ مالک۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے عشاء کی نماز جماعت سے پھر ہی گویا اس نے آدمی رات عبادت میں قیام کیا اور جس نے صبح کی نماز جماعت میں پھر ہی گویا تمام رات عبادت میں قیام کیا۔ رواہ مسلم و مالک و ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ و ابن ابی شیبہ و ابن خلیفہ و ابن



جس نے دونوں سردی کی نازدن کو ادا کیا وہ جنت میں داخل ہوا۔ گمانی صحیح۔ ظاہر اعشار و غیر مراد ہوا یہی قول صحیح ہے۔  
 واصل علم۔ م۔ پھر۔ اوقات استحب کے بیان کیے اس وقت میں کہ آسمان ابر وغیرہ سے صاف ہو۔ اور جب آسمان پر ابر  
 تو اس میں استحب کا حکم اس منابطہ پر کہ جس کے اول میں ہر جیسے عصر تو تعمیل کرے اور باقی میں تاخیر کرے۔ ع۔ چنانچہ امام مضاف  
 نے لکھا۔ واذکان یوم یحییٰ فی الفجر والظہر والمغرب تاخیر ہاؤ فی العصر والعشاء یجملہا۔ اور جب ابر کا دن ہو  
 تو مستحب فجر و ظہر و مغرب میں تاخیر ناز ہر اور عصر و عشاء میں تعمیل ناز ہر۔ ف۔ یہی وقایہ و گز وغیرہ میں لیا ہے۔ م۔ یہی بنا ہے تعمیل  
 و محیط وغیرہ میں ہر سادہ بسوط میں مغرب کی تعمیل ہر وقت مذکور ہر ابر کے روز تاخیر مذکور نہیں ہر۔ ع۔ لان فی تاخیر العشاء و الفجر  
 الجماعۃ علی اعتبار المظہر۔ کیونکہ عشاء کی تاخیر میں کمی جماعت کرنا ہو گا بنا پر منہ پڑنے کے اعتبار کے۔ ف۔ اور بادل جب  
 نہ ہوا تو وہ سبب مظہر ہر اور لوگ سستی کریں گے اور رحمت کو اختیار کریں گے بقول صلی اللہ علیہ وسلم کہ جب جو تیان تر ہو جاوین  
 تو ناز گھروں میں پڑھو۔ ع۔ ن۔ جب منہ کا دن ہو تا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اذان میں ندا کر دیتے کہ الاصلوات فی حالکم  
 خبر دار ہو جاؤ کہ اپنے اپنے ٹھکانے پر ناز پڑو۔ جیسا کہ صحیح میں مروی ہے۔ م۔ و فی تاخیر العصر تو ہم التوقع فی الوقت المکروہ  
 اور عصر کی تاخیر کرنے میں ہم ہر اس بات کا کہ کردہ وقت میں ناز پڑا دے۔ ف۔ کیونکہ عصر کا آخر وقت کردہ ہر خلاف  
 فجر کے۔ م۔ ولا توہم فی الفجر لان ملک المدة مدیدہ۔ اور فجر میں یہ توہم نہیں کیونکہ یہ مدت دراز ہے۔ ف۔ تو یہ خون  
 نہیں کہ ناز وقت طلوع کے واقع ہو۔ م۔ وعن ابی حنیفۃ التاخیر فی الكل الا احتیاط۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے نظر احتیاط  
 کل نازدن میں تاخیر مروی ہے۔ ف۔ حسن رحمہ نے امام رحمہ سے ابر۔ دن کل نازدن میں تاخیر کا استحب روایت کیا ہے۔ کذا  
 فی البسوط۔ اور اسی کو فقہ ابواحد عیاضی نے اختیار کیا کہ بظہر صحت و فساد کے اسی میں احتیاط ہے۔ مع۔ الاثری انہ یجوز  
 الاداء بعد الوقت لا قبلہ۔ کیا نہیں دیکھتے کہ ناز کا ادا ہونا بعد وقت کے جائز ہے اور اس سے پہلے نہیں جائز ہے۔ ف۔  
 پس ابر کے روز اگر ناز قبل وقت کے واقع ہوئی تو صحیح نہیں ہوئی اور اگر بعد وقت کے واقع ہوئی تو ادا ہو جائیگی۔ ولیکن  
 اس میں تامل اسوجہ سے ہے کہ شاید ناز عصر تاخیر میں وقت غروب و کراہت میں واقع ہو جاوے اور ہند یہ میں ہے کہ ابر کے روز  
 روشن کرے فجر کو۔ جیسے صاف دن میں ہے اور ظہر کی تاخیر کرے تاکہ زوال سے پہلے نہ ہو جاوے اور عصر میں جلدی کرے کہ  
 کردہ وقت میں واقع نہ ہو اور مغرب میں تاخیر کرے کہ قبل غروب واقع نہ ہو اور عشاء میں جلدی کرے کہ منہ بوندی جماعت سے  
 نہ روکے۔ محیط السخسی۔ پھر یہ سب غالب وقوع پر ہے لہذا جن لکون میں جائز بہت دابر زیادہ رہتا ہے اور اوقات کی  
 نگہداشت نہیں ہوتی ہر تو ابر۔ کہ اوقات ملحوظ ہونگے اور بارے دیار میں جان مطلع اکثر صاف رہتا ہے تو تعمیل و تاخیر میں  
 پہلا حکم جو مطلع صاف ہونے میں مذکور ہوا ہے مرعی رہیگا۔ مع۔ اور یہی پسندیدہ ہے۔ النہر۔ میں کہتا ہوں کہ بارے یہاں سال  
 کے چار ماہ بلکہ زیادہ تک برسات کا موسم ہر تھا برکی رعایت اوقات نایق ہیں۔ م۔

فصل۔ فی الاوقات التي مکرہ فیہا الصلوة۔ فصل ان اوقات میں جن میں ناز مکروہ ہے۔ لایجوز الصلوة عند طلوع  
 الشمس ولا عند قیامہا فی الظہیر ولا عند غروبہا۔ نہیں جائز ہے ناز پڑھنا وقت طلوع آفتاب کے اور نہ وقت قیام  
 آفتاب کے ظہیر میں۔ اور نہ وقت غروب آفتاب کے۔ ف۔ قیام فی الظہیر وہ نیمک دوپہر کا وقت ہے جس میں ان میں ناز  
 میں ناز پڑھنا نہیں جائز ہے۔ بحديث عقبہ بن عامر قال ثلثہ اوقات نہانا رسول اللہ علیہ السلام ان نصلی  
 ان نقبر فیہا موتانا عند طلوع الشمس حتی ترتفع وعند زوالہا حتی تزول وحین تفسف للغروب حتی تعرب  
 بدلیل حدیث عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کہ تین اوقات ہیں جن میں ہکو ناز پڑھنے اور اپنے مردے دفن کرنے سے رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے ممانعت فرمائی وقت طلوع آفتاب کے یہاں تک کہ بلند ہو جاوے اور وقت زوال آفتاب کے یہاں تک

و محل جادے اور جبکہ غروب ہونے لگے یا شام کے غروب ہو جاوے۔ فقہ اس حدیث کو محل سترہ میں سے ہے۔ اسے  
بخاری رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے۔ اور ان اوقات کی کراہت میں امام بیہق ایک جماعت صحابہ رحمہ اللہ سے مروی ہیں  
ابو جبرہ ابن عمر رحمہ اللہ سے صحیحین و مؤطا و سنن نسائی میں: عبد اللہ بن مسعود رحمہ اللہ سے مؤطا و نسائی میں: اور عمرو بن عبسہ رضی اللہ عنہما  
سے سنن ابوداؤد و نسائی میں: جہنم بیان ہر وقت طلوع کے کیونکہ وہ دو قرن شیطان کے درمیان طلوع کرتا ہے اور وہ  
کفار کی ناز کا وقت ہے پس اس وقت ناز چھوڑ دے یا شام کے آفتاب بقد رنیزہ کے بلند ہو جاوے اور اسکی شعاع بالی  
الحدیث۔ اور حدیث عائشہ رحمہ اللہ سے صحیح مسلم و نسائی میں: اور دیگر اوقات مکرہ ہیں بھی ایک جماعت صحابہ رحمہ اللہ سے احادیث  
میں پس یہ غریب مشہور ہیں۔ م۔ پھر اصل میں مذکور ہے کہ جب ایک نیرہ یا دو نیرہ آفتاب بلند ہو تو ناز سماج ہے۔ ع۔ امام  
ابو جبرہ بن نفیل نے کہا کہ جب تک انسان کو آفتاب کے گردہ پر نظر کرے کی قدرت ہے تو وہ طلوع کی حالت میں ہے  
الخلاصہ۔ ایک نیرہ بلند ہونے کی اصل حدیث عمرو بن عبسہ رضی اللہ عنہ میں گذری۔ م۔ مگر عوام لوگ وقت طلوع کے ناز دیکھ  
کے نفل سے نہ رہے کہ جادوین کیونکہ اگر اس وقت نہ پڑھی تو دے اسکو چھوڑ دینگے اور یہ کردہ جو بعض اہل حق کے نزدیک  
جائز ہے بالکل جھوٹے سے بہتر ہے۔ کما فی القیہ وغیرہ۔ د۔ والمراہ بقولہ وان نقبر صلوۃ الجنائزۃ لان الدفن  
غیر کردہ۔ اور مراد اس قول سے کہ مردے دفن کرے سے "ناز جنازہ ہے کیونکہ خالی دکن کر وہ نہیں ہے۔ فقہ میں  
کتاہون کے طار اس باب میں مختلف ہیں ایک گردہ نے ظاہری حدیث کو لیا اور کہا کہ ان تین اوقات میں دفن کرنا  
کر وہ ہے۔ یعنی رح کے کہا کہ دفن کرے کی ممانعت سے ناز جنازہ کی ممانعت نہیں نکلتی اور ابوداؤد رحمہ اللہ نے بھی باب باندھا  
کہ طلوع و غروب کے وقت دفن کرنے میں جو حدیث آئی ہے پھر یہی حدیث عقبہ رحمہ اللہ روایت کی۔ اور اکثر علماء ابن اوقات میں ناز  
جنازہ کر وہ ہونے کی طرف گئے یہی ابن عمر رحمہ اللہ سے مروی ہے اور یہی قول عطاء و ثوری و یحییٰ و داؤد احمی کا اور یہی قول ابو حنیفہ  
و آئنے اصحاب و احمد و اسحق کا ہے اور اسی پر حدیث کو ترمذی رحمہ اللہ نے محمول کر کے باب ہاندھا کہ جو آفتاب طلوع و غروب  
کے وقت ناز جنازہ کی کراہت میں مروی ہے۔ اور ابن المبارک سے نقل کیا کہ ان نقبر یعنی ناز جنازہ۔ مانتی لایم البیہقی  
مترجم۔ اگر کہا جاوے کہ کس وجہ سے نئے ناز جنازہ پر محمول کیا۔ جواب یہ کہ امام ابو حنیفہ عمر بن شامین رحمہ اللہ نے کتاب  
الجنائز میں بیہق بن سعد کی حدیث عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ بکرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع  
فرمایا کہ ہم ناز پڑھیں اپنے مردوں پر تین دنوں میں وقت طلوع آفتاب کے۔ حدیث۔ یعنی رح سے کتاب المعرکہ میں کہا  
کہ اسکو رح بن القاسم سے مانتی بیہق رح کے روایت کیا اور زیادہ کیا کہ علی رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے عقبہ رحمہ اللہ سے پوچھا کہ  
اگر دفن رات میں کیا تو فرمایا کہ ہاں اور ابو جبرہ رحمہ اللہ تو رات ہی میں دفن ہوئے۔ م۔ ع۔ ت۔ والحدیث باطلاق مجتہ  
علی الشافعی فی تخیص الفرائض و بکتہ۔ اور یہ حدیث عقبہ رحمہ اللہ کی اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعی پر حجت ہے  
اس بارہ میں کہ امام شافعی نے تخیص کی فرائض کی اور کہ سکتہ کی۔ فقہ یعنی حدیث میں تو مطلقاً ناز سے ممانعت مذکور  
ہے خواہ فرائض ہوں یا نوافل ہوں اور ہر جگہ ممانعت ہے خواہ کہ میں ہو یا کہ میں اور جو۔ م۔ نہ یہب شافعی یہ ہر کہ ممانعت  
نہ کو رہ سوائے فرائض کے ہر کیونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ جو کوئی سو گیا ناز سے یا اسکو ببول گیا تو اسکو پڑے جس وقت  
اسکو یاد کرے کہ یہی اسکا وقت ہے۔ زواہ البخاری و مسلم تو معلوم ہوا کہ فرض منوع ہیں ان اوقات مکرہہ میں بھی شہر  
میں جائز ہے اور یہی نوافل تو وہ ابن اوقات میں مکرہ ہیں سب جگہ سوائے کہ کے بدلیل حدیث ابوداؤد رحمہ اللہ کے ہیں  
ان اوقات میں ناز کر وہ ہوتا بیان فرمایا کہ بکرم یعنی سوائے کہ کے۔ منع۔ اور بدلیل حدیث جبر بن عظیم رحمہ اللہ کہ حضرت نے  
فرمایا کہ اگر نبو جہد منات مت جمع کر دگی کو جو طواف کرے اس بیت کو یعنی خانہ کعبہ کو اور ناز پڑھے جس ساعت چاہے

اوقات میں یا دن میں۔ ث۔ اور ابو قتادہ رحمہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نصبت النماز میں نماز کو کر دے  
 رکھتے تھے سو اسے روز جمعہ کے اور فرمایا کہ جنم افروختہ کجانی ہے سو اسے روز جمعہ کے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور نووی رحمہ  
 رحمہ میں کہا کہ ان اوقات مکروہہ میں فرائض و قضاء فرائض دایسے سالن و نوافل جنکو آدمی نے اپنا و رد کر لیا ہو جائے  
 ہیں اور نماز جنازہ و سجدہ تلاوت و سجدہ شکر و در رکعت طواف و نماز کسوف و جانا نماز جو اور صبح قول پر نماز استسقاء میں  
 مکروہہ نہیں ہے۔ انتہی۔ اور نوافل مطلقہ مکروہہ میں یعنی جنگا کوئی سبب ہو۔ اور مکروہہ میں نوافل مطلقہ بھی جائز ہیں۔ صبح۔ اور  
 ہمارے نزدیک بدلیل حدیث عقبہ رحمہ کوئی جائز نہیں ہیں اور دلائل شافعی رحمہ کا جواب بہت بسط جاتا ہے لیکن میں  
 کے ساتھ جواب یہ ہے کہ حدیث میں نام عن صلوٰۃ۔ یعنی جو کوئی سو گیا نماز سے الخ۔ یہ عقبہ نہیں سمجھو۔ اول آنکہ  
 اگر یہ معنی ہیں کہ جب اسکو یاد آوے رات یا دن میں اوقات مکروہہ یا صحیح ہیں تو حدیث عقبہ بن عامر رحمہ سے یہی تخصیص  
 ہو گی کیونکہ وہ عام اوقات کو شامل ہے اور یہ تین اوقات کی تخصیص کرنی ہے سچر کیوں تخصیص نہیں کی گئی۔ منع۔ اور میں  
 متاہون کہ جو شخص سو گیا پھر دن نکلے جاگاپس آیا یہ قضاء ہے یا ادا ہے اگر ادا ہے تو تخصیص اوقات نہیں رہی کیونکہ جو  
 وقت ادا سے نماز فجر اور اگر قضاء ہے تو یہ تنگی اسکے واسطے بالاجماع نہیں ہے پھر حدیث اوقات مکروہہ ترک کر سنے کی  
 کوئی وجہ نہیں ہے۔ علاوہ برین جو نماز سے سویا۔ عام ہے کہ نماز فرضیہ یا نفل و رد ہو پھر اس حدیث کو نفل و رد پر کیوں  
 محمول نہیں کیا چنانچہ حدیث صحیح دیگر میں موجود ہے کہ جنگا کوئی در درات کا ہوا و ردہ سو گیا تو اسکو بعد طلوع آفتاب کے  
 دوپہر تک کے درمیان پڑے۔ اور تہجد کی نماز جب آپ رات میں نہ پڑھتے تو اسی طرح بعد طلوع کے پڑھتے تھے۔ پس  
 ظاہر ہوا کہ اس حدیث سے استدلال میں الزام ہے بلکہ حدیث جواب میرے پاس یہ ہے کہ آپ نے حدیث میں نام سے نکال  
 جو شخص طلوع آفتاب کے وقت جاگا تو حدیث کی دلالت سے اسوقت پڑھ سکتا ہے اور میں کہتا ہوں کہ اسکے معارض  
 حدیث ابن عمر رحمہ صحیحین وغیرہ میں حدیث ام المومنین عائشہ رحمہ صحیح مسلم میں موجود ہے کہ کوئی تم میں سے عہدی قصد کرے  
 یہ نہیں کرے کہ آفتاب طلوع ہونے وقت یا غروب ہونے وقت نماز پڑھے پس یہ مراحت سے مانعت ہے اور یہ بات  
 ظاہر کہ جو شخص طلوع کے وقت جاگا وہ اپنے قصد عہدی سے اسوقت نماز پڑھے گا۔ پس اب ہمارے واسطے حدیث عقبہ  
 بلا معارضہ باقی رہی جس سے ثابت ہوا کہ قیون اوقات میں فرض ہو یا نفل ہو مکروہہ ہے۔ المترجم۔ دوم حدیث جابر بن عبد اللہ  
 و بارہ طواف نماز بلکہ کے۔ تو یہ حدیث نزدیکی نے صحیح کہی اور ابن جہان و ابن خزیمہ نے اپنی اپنی صحیح میں و حاکم و احمد  
 و ابو داؤد و ابن ماجہ و نسائی نے روایت کی۔ پس حدیث صحیح ہونے میں کچھ شبہ نہیں ہے۔ لیکن یہ عام اوقات میں ہے  
 اور حدیث عقبہ رحمہ خاص ہے پس یہ شخص ہوگی خصوصاً بر اصول شافعی رحمہ۔ اور اگر ہم مانیں کہ تخصیص نہیں ہے تو ہم  
 کہتے ہیں کہ حدیث جابر بن عبد اللہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اوقات مکروہہ میں جواز کو بھی شامل ہے اور حدیث عقبہ رحمہ سے  
 صریح ہے کہ وہ ان اوقات میں نماز حرام کرتی ہے اور جب دلالت سے مباح کرنیوالی نص اور مراحت سے حرام کرنیوالی  
 نص صحیح ہوں تو حرام کرنیوالی نص مرجح ہے پس حدیث عقبہ رحمہ مقدم ہوگی۔ اور چونکہ حدیث عقبہ رحمہ و مانعت اوقات  
 عشرہ کی قوت و ثمرت معلوم ہے تو بعض روایات میں جو استثناء آیا کہ سوائے مکہ کے۔ اسکو ترجیح نہ دیجائیں۔ م۔ منع۔  
 و حجتہ علی ابی یوسف فی اباحتہ التقلیل یوم الجمعۃ وقت الزوال۔ اور یہی حدیث عقبہ رحمہ حجت ہے ابو یوسف رحمہ  
 پر جو مباح کہتے ہیں نفل کو جمعہ کے روز زوال کے وقت۔ ث۔ دلیل انکی بروایت ابو داؤد رحمہ حدیث ابو قتادہ  
 ہے و حدیث ابو سعید خدری رحمہ ہے اور جواب بعد تسلیم صحت حدیث کے یہ ہے کہ حدیث مانعت کے معارض یہ حدیث  
 معین ہو سکتی کیونکہ دونوں مساوی نہیں ہیں اور اگر مساوی ہوں تو حدیث تحریم کو ترجیح ہوگی پس حدیث ابو قتادہ

مقدم ہوئی۔ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ حکم و عادت محمد ہونے سے دونوں ایک معنی پر محمول کیا دین پس روز جمعہ مستثنی ہوگا۔  
 اسی وجہ سے اشیاء میں ہے کہ زوال روز جمعہ کے وقت نفل جائز ہیں یا برعکس ابو یوسف رحمہ کے اور یہی صحیح مستند ہے اور علی بن  
 غنیم نے حادی سے نقل کیا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ وہ میں کہتا ہوں کہ بظرفوت دلیل کے صحیح قول امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما  
 جو انہیں ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور یہی برابر میں مذکور داسی پر متون ہیں پس اشیاء وغیرہ کا معارضہ قبول نہوگا فانہم۔ اگر کہا جائے  
 کہ متون کی تصحیح التزامی ہے اور یہ تصحیح صحیح تو صحیح اقویٰ ہے جیسا کہ شامی رحمہ نے فرائض در مختار کے ایک مسئلہ میں تصحیح کی ہے  
 جواب یہ کہ تصحیح التزامی کے اگر یہ معنی ہونے کہ بدلات مطابق و صحیح نہیں بلکہ بدلات التزامی انکی تصحیح ثابت ہوتی ہے تو  
 التزامی سے صحیح قوی ہوتی بلکہ معنی یہ ہیں کہ اصحاب متون نے اپنے اور التزام کیا ہے کہ صحیح لا دین تو یہ اول تو صحیح دوم  
 انکے التزام سے صحیح ہے پس یہ قوی ہے اور قول شامی رحمہ مجب سے خالی نہیں۔ فانہم۔ م۔ حاصل یہ کہ بدیل قوی ثابت ہے  
 کہ طلوع و قیام وغیرہ و عروب کے وقت نماز نہیں جائز ہے۔ پانی۔ مایان یہ کلام کہ امام مصنف رحمہ نے اوقات کردہ سے کیا  
 مراد لی پس ابن الہمام رحمہ نے لکھا کہ کراہت سے بیان نفوی معنی مراد میں جو نما جائز وغیرہ ایسے امور کو شامل ہے جگہ نہ کرنا  
 و نہونا مطلوب ہے یا مراد کردہ سے فقہاء کے معنی مرئی ہیں اور مراد کراہت تحریمی ہے کیونکہ یہ بات اصول الفقہ میں معلوم ہوتی  
 کہ نفی مانعت جو اپنے موجب سے پھیری نہ گئی ہو اس سے کراہت تحریمی ثبوت ہوتی ہے اور اگر قطعی مانعت ہو تو اس سے  
 حرام ثبوت ہوتا ہے جو فرض کے مقابلہ میں جیسے کراہت تحریمی بمقابلہ واجب کے ہے اور کراہت تحریمی بمقابلہ مندوب ہے  
 اور بیان جو کسی مردہ از قسم اول یعنی نفی ہے تو ثبوت اس سے کراہت تحریمی ہوتی اور وہ جب نماز میں ہو پس اگر وقت  
 میں نقصان کی وجہ سے ہو تو جس نماز کا ثبوت بسبب وقت کمال کے ہوا ہو وہ صحیح ہوگی کچھ اسوجہ سے نہیں کہ کراہت تحریمی  
 بلکہ اسوجہ سے کہ کمال واجب ہوئی وہ ناقص رہا نہ ہو اسی وجہ سے امام مصنف نے کہا کہ لا یجوز الصلوۃ الخ۔ لیکن اب سوال  
 متوجہ ہوا کہ عدم جواز سے کیا مراد ہے اگر عدم محض مراد ہے یعنی کوئی نماز صحیح نہیں ان اوقات کردہ میں۔ تو یہ صحیح نہیں اسوجہ  
 کہ اگر ان اوقات میں کسی نے نفل کو شروع کیا تو شروع کرنا صحیح ہے معنی کہ اسکی نقصان سے واجب ہوگی جب کہ قطع کر دے اور  
 قطع کرنا واجب ہے پھر غیر کردہ وقت میں قضاء کرنا واجب ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے اور اگر اسے قطع نہ کی بلکہ تمام کر دی تو اس  
 شروع سے جو اسکے ذمہ لازم ہوا تھا اس سے بری الذمہ ہو جائیگا۔ الفتح۔ ولکن اسنے برائیا اور اسپر کچھ واجب نہیں شرح  
 الصلوۃ م۔ اور اگر عدم جواز سے عدم صحت مراد ہے یعنی حلال نہیں تو عدم صحت سے عام ہے۔ الفتح۔ یعنی لا یجوز۔ کے یہ معنی  
 کہ شرعاً اسکا کرنا حلال نہیں ہے لیکن اگر اسنے شروع کر دیا تو لازم ہوگا جیسے کہتے ہیں کہ بیع فاسد کرنا جائز نہیں ہے معنی آنکہ  
 شرعاً یہ حلال نہیں ہے لیکن اگر بیع فاسد کی تو بعد بطلان کے جو چیز خریدی اسپر ملک ثابت ہو جاتی ہے۔ انہاء۔ پس ان  
 اوقات میں نفل شروع کرے تو لازم اور ادا کرے تو صحیح ہو جائیگا اگرچہ برائیا۔ حاصل آنکہ لا یجوز یعنی نماز ان اوقات  
 میں نہیں پڑھنا چاہیے۔ خواہ نفل ہو یا فرض ہو اور درمیان باند ہو۔ ولا صلوۃ جنازۃ۔ لما روینا۔ اور نماز جنازہ بھی  
 نہ پڑھنا چاہیے بدلیل اسی حدیث کے جو پہلے روایت کی رفت۔ یعنی حدیث عقبہ بن عامر رحمہ کیونکہ اسین اول تو مطلقاً  
 نماز سے مانعت ہے۔ دوم اسین مردے دفن کرنے سے مانعت ہے اور مراد زمین سے نماز جنازہ ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ و  
 لا سجدۃ مکاوۃ۔ لا نہافی معنی الصلوۃ۔ اور سجدۃ تلاوت بھی نہیں جائز ہے کیونکہ یہ سجدہ بھی نماز کے معنی میں ہے۔  
 فت۔ اس راہ سے کہ جو شرائط نماز میں ہیں مانند طہارت وستر عورت و استقبال قبلہ وغیرہ کے وہ ایسی سجدہ میں بھی  
 شرط ہیں اور کہا جاتا ہے کہ باعتبار آفتاب پرستوں کے ساتھ مشابہت ہونے کے۔ کما فی المبسوط۔ اگر کہا جاوے کہ جب  
 سجدۃ تلاوت یعنی نماز ہے تو سجدۃ تلاوت میں تنفیہ کرنے سے دفعہ کیوں نہیں ٹوٹتا۔ جواب دیا گیا کہ حدیث جس سے

مقتدہ ٹوٹنا ہر مراد اس سے رکوع و سجدہ والی ناز ہر کیونکہ، صلوٰۃ سے اسی قسم کی ناز مراد ہے۔ کمانی انسانہ - مع - میں کتابوں  
 مقتدہ سے و نہ ٹوٹنا خلافت عباس ہر توجس مورد پر وارد ہوا اسی تک رکھا جائیگا اور سجدہ تلاوت مثل ناز کے صورت و  
 معنی دونوں میں نہیں ہر اور خالی معنی میں ناز کی طرح ہونے سے عین ناز نہ ہو جائیگا پس سوال مقول نہیں ہر کیونکہ اس میں  
 حکم مقتدہ سے غفلت ہر مع - بالبحر ان اوقات میں جو یعنی ناز موجود بھی نہیں جائز ہے - الا عصر یومہ عند الغروب یومہ  
 اسی روز کی عصر کے کہ وقت غروب کے جائز ہے - فت - یعنی اگر کسی نے عصر نہیں پڑھی یا تک کہ غروب کا وقت ہو گیا  
 وہ پڑھ لے - اور اگر کسی دوسرے وقت ظہر یا فجر کی ناز ہو یا کسی دوسرے روز کی قضا عصر یا سپر ہو تو ایسے کر وہ وقت  
 میں قضا نہیں جائز ہر لہذا قید کر دی کہ اسی روز کی عصر جو - لان السبب جو البحر والعمام من الوقت - کیونکہ ناز  
 واجب ہونے کا سبب تو کل وقت میں سے وہ جزو ہر جو قائم ہے - فت نہ کل وقت - لانه لا تعلق بالکل لوجوب الاداء  
 بعدہ - کیونکہ سبب ہونا اگر کل وقت سے متعلق ہو تو ادا کرنا بعد وقت کے واجب ہوگا - فت - ایسے کہ جو سبب ہر وہ پہلے  
 موجود ہو تب سبب موجود ہوگا اور کل وقت جب سبب مانا جائے تو جب کل وقت ہو جائے تب ادا سے ناز واجب ہو  
 حالانکہ یہ بالاجماع باطل ہے اور ناز قضا ہو جائیگی - ولو تعلق بالبحر الماضی فالمودی فی آخر الوقت قاض - اور  
 اگر سبب ہوتا اس جزو سے متعلق کر دیا جائے تو جس شخص نے ناز کو وقت کے آخری جزو میں ادا کیا وہ ادا نہیں بلکہ  
 قضا کرنے والا ہوا - فت - کیونکہ جو سبب تھا اسکے ساتھ تو ادا ہوئی جب وہ وقت گزر گیا تو بعد اسکے ایسے وقت میں  
 ادا ہوئی جو موجب نہیں ہے بلکہ جزو موجب کی وجہ سے جو ذمہ واجب ہوا تھا وہ اب ادا کر دیا اور یہی معنی قضا سے ناز  
 کے ہیں - اور اگر تعلق سبب ہونے کا اس جزو سے ہو جو آئندہ آنے والا ہے تو وہ سبب ہر وہ نہیں آیا جب وہ آدے  
 د آئین کلام کیا جاوے کہ یہ گزرے تب سبب ہو گا یا اپنی موجودگی میں سبب ہے پس اگر گزرے تو ادا ہر کلام ادا اگر  
 موجود ہونے پر سبب ہے تو یہی ہمارا مطلب ہے کہ جو جزو موجود ہے ہی سبب ہوتا ہے مع - و اذا کان کذلک - اور جب  
 ایسا ثبوت ہوا کہ جزو موجود ہے ہی موجب ہوتا ہے - فت - توجس نے عصر نہیں پڑھی تو آخری جزو موجود ہے وہ موجب  
 ادا ہے بلکہ موجب مطبق ہے کہ تاخیر کی گنجائش نہیں - تو ضرر دیا سپر حکم ہوا کہ ادا کرے پس حکماً آئے ادا کی مع - بعد ادا  
 کما وجبت - پس جیسے اس پر واجب ہوئی آئے ادا کر دی - فت - یعنی ناقص وقت میں واجب ہوئی اسی وقت میں اسے  
 ادا کر دی - حالانکہ شرع نے اس ناقص وقت کو بھی عصر کا وقت قرار دیا ہے - مع - پھر کراہت اس تاخیر میں ہے اور ادا سے ناز  
 میں کچھ کراہت نہیں کیونکہ وہ تو آئندہ حکماً ادا کی ہو گا مع - یعنی وغیرہ - مع - بخلاف غیر ہا من الصلوات لانہا  
 وجبت کالمہ فلا تادی بالناقص - ہر خلافت دیگر نازوں کے جو سبب اسی روز کی عصر کے ہوں کیونکہ وہ نازین  
 تو بوقت کمال واجب ہوئی نہیں تو ناقص وقت کے ساتھ ادا نہ ہوگی - قال رحم والمرا د بالنفی المذکور فی صلوٰۃ الجنازۃ  
 وسجدۃ التلاوۃ اگر اہتہ حتی لو صلا ہا فیہ او تکلم سجدۃ فیہ وسجد ہا جاز لانہا ادیت کما وجبت اذا لوجب  
 بظہور الجنازۃ والتلاوۃ - امام مصنف رحم نے فرمایا کہ ناز جنازہ و سجدۃ تلاوت میں جو عدم جواز کا حکم دیا وہ کراہت ہے  
 یعنی ہر دونوں ان اوقات میں کر دے جن میں خلی کہ اگر کر دے وقت جنازہ آیا اور ناز جنازہ کو وقت کر دے میں پڑھایا وقت کر دے  
 میں سجدہ کی آیت تلاوت کر کے وقت کر دے میں سجدہ ادا کر دیا تو جائز ہوا کیونکہ ناز جنازہ یا سجدہ جیسے ناقص وقت میں واجب  
 ہوئی ویسے ہی ادا کر دی گئی کیونکہ وجوب تو ہر وقت جنازہ آنے یا آیت سجدہ تلاوت کرنے کے ہوا - فت - اور جب جنازہ  
 آگیا یا تلاوت کرنا اسی وقت میں ہوا تو یہی وجوب ہوا اور جیسے ناقص میں وجوب ہوا ویسے ہی ادا بھی ناقص ہوئی - واضح ہو کہ  
 معنی کلام امام مصنف رحم کے یہ ہیں کہ فرائض و واجبات نازوں کے حق میں عدم جواز کے معنی ہیں کہ انہا انعقاد ہی ان وقت



میں نہوگا باستثنائے اسی روز کی عصر کے پس کوئی فرض یا واجب کسی طرح ناقص یا کامل ادا نہیں ہو سکتا جبکہ معتقد ہی نہوگا۔ ان  
یون ہی جو چیزیں کہ فرض کے معنی میں ملحق ہیں جیسے نماز جنازہ و سجدہ تلاوت توجیب وہ مباح وقت میں واجب ادا ہیں مثلاً  
وقت مکروہ سے پہلے جنازہ آیا یا پہلے سجدہ تلاوت کیا پھر تاخیر کر کے مکروہ وقت میں نماز جنازہ یا سجدہ ادا کرنا جائز ہوگا۔  
برگزا دہوگا بلکہ معتقد ہی نہوگا۔ اور اگر سجدہ تلاوت اسی وقت مکروہ میں واجب آیا مثلاً اسی وقت میں آیت سجدہ  
کی یا اسی وقت میں جنازہ اگر نماز واجب ہوئی تو ان دونوں کو اسی وقت میں ادا کر دینا جائز ہے یعنی مکروہ تحریمی نہیں  
کمانی السراج والکافی والقبین دت۔ اس سے ظاہر ہوا کہ کراہت تنزیہی ہے لہذا فرمایا کہ بتدریج کہ سجدہ تلاوت میں تاخیر کر کے  
مباح وقت میں ادا کرے لیکن نماز جنازہ اسی وقت پڑھے کہ اس میں تاخیر مکروہ ہے۔ کمانی التحفہ شرح التبین السراج  
اگر مکروہ وقت میں فرض یا واجب نماز وتر مثلاً شروع کی اور قفہ مارا تو حضور نہیں ٹوٹا گیا اسلئے کہ نماز تو معتقد ہی نہ تھی اور  
اگر اس وقت میں نفل شروع کر کے قفہ مارا تو حضور ٹوٹ گیا کیونکہ نفل معتقد ہو جاتی ہے۔ کمانی قاضی خان۔ نفل نماز ان  
اوقات میں جائز و مکروہ ہے۔ الکافی و شرح الطحاوی۔ یعنی اسی وقت نفل کو نام ادا کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ بلکہ توڑ کر مباح وقت  
میں قضاء کرنا واجب ہے ہی ظاہر الردایہ و الفتح۔ اور اگر نہ توڑے اور اسی مکروہ وقت ادا کر دے تو جائز مگر گناہ کیا۔  
محیط السرخسی۔ اور اگر کسی نے مکروہ وقت میں نماز اپنے اوپر نذر کی اور اسی وقت میں ادا کی تو جائز مگر مکروہ ہے اور واجب  
یہ کہ غیر مکروہ وقت میں نذر ادا کرے۔ البحر۔ اور اگر کسی نے مطلق نذر کی تھی یعنی کسی وقت مکروہ کی قید نہ تھی یا اسے سوا  
مکروہ اوقات کے کسی وقت مباح کی قید لگائی تھی پھر اُسکو وقت مکروہ میں ادا کیا تو نہیں ادا ہوگی اور یہی وجہ ہے شرح  
المصنف لایسیر الحاج۔ خلاصہ کلام اس مقام پر یہ ہے کہ جسکو نماز بولا جاتا ہے اگرچہ نماز جنازہ ہو وہ تین قسم ہے فرض و واجب و نفل  
پھر قسم اول یعنی فرض کے تین نوع ہیں۔ فرض قطعی جیسے نماز پنجگانہ و جمعہ اور فرض کفایہ نماز جنازہ اور فرض عملی و ترغول  
امام ابو حنیفہ رحم۔ اور بعض چیزیں نماز قطعی کے معنی میں ہیں جیسے وہ سجدہ جو نماز کے اندر واجب ہوا۔ پس جو اوقات مکروہ  
بیان ہوئے یعنی طلوع و شمس و دوپہر و غروب ان اوقات میں یہ فرائض کوئی معتقد ہی نہیں ہوتے تو کبھی ادا نہ ہونگے سوا  
نماز جنازہ کے جو اسی وقت میں آیا ہو تو اُسکو بلا تاخیر ادا کر دے۔ اور سوائے عصر کے جو اسی دن کی ہو یعنی نہ قضاء ہو اور  
نہ اُس دن کی کوئی اور نماز قضاء ہو پس اسی دن کی عصر تو غروب کے وقت معتقد ادا ہو جائیگی اور اسکا توڑنا بھی جائز  
نہیں ہے لیکن استعد زناجیر کرنے کا وہ گنہگار ہوگا۔ قسم دوم یعنی نماز واجب کی دو نوع ہیں۔ نوع اول واجب ذاتی یعنی جو  
شرح کی طرف سے واجب ثابت ہوئی چنانچہ نماز و ترغول اعظم و نماز عیدین اور ملحق اسکے ساتھ سجدہ تلاوت ہے۔ نوع دوم  
واجب غیر فی جہت سے واجب ہو جیسے بندہ نے اپنے اوپر واجب کی پس شرح نے اُسکی امید پوری کر دی کہ اگر  
جوئی چنانچہ نذر کی نماز ہے مثلاً اپنے اوپر دو رکعت نماز کی نذر کی خواہ اسطرح کہ کہ مجھ پر اللہ تعالیٰ کے واسطے دو رکعت نماز ہے  
پس کوئی وقت نہ کہا بلکہ مطلق رکھا اور خواہ اسطرح کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر دو رکعت نماز بعد ادا سے نماز عمر کے ہے۔  
تو ایک وقت مباح میں نذر کی قید رکھی اور خواہ اسطرح کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر دو رکعت نماز وقت غروب آفتاب ہے یعنی  
کسی وقت مکروہ کی قید رکھی۔ بالجمہ واجب غیر فی جہت نماز نذر ہے اور توڑی ہوئی نفل یعنی نفل شروع کر کے توڑ دی تو عمل باطل  
کرنا منوع ہوئی جہت سے اس پر قضاء واجب ہوئی اس میں دو جہت ہیں کہ اُس نے وقت مکروہ میں شروع کر کے توڑی یا وقت مباح  
میں شروع کر کے توڑی۔ اور دو رکعت طواف بھی واجب غیر فی جہت اور ملحق اُسکے ساتھ سجدہ سو ہے۔ پس قسم واجب ہیں  
خواہ ذاتی ہو یا غیر ہو اتفاقاً نہیں سوائے ایسی نذر کے جسکے ادا کرنے کی انہیں اوقات میں نذر کی ہو اور واجب قضاء  
ای نفل کے جسکو انہیں اوقات میں شروع کر کے توڑا ہو اور وہ سجدہ تلاوت جو انہیں اوقات میں تلاوت سے واجب ہوا

اس پر تینوں صورتیں نذر و قضاے نفل و سجدہ تلاوت سے کراہت نہ ہوگی مگر گنہگار ہو گا چنانچہ غیر کردہ  
 بہت میں ادا کرنا واجب ہے۔ قسم سوم نماز نفل وہ سنت موکدہ ہر یا غیر موکدہ یا باجائز عامہ۔ اور یہ ان اوقات میں نفل  
 ادا ہو جائیگی یعنی کراہت نہ ہوگی لہذا نوکر اسکو مباح وقت میں ادا کرنا واجب ہے۔ منقطع من الحواشی۔ م۔ ان اوقات میں  
 ان پڑھنے سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا بہتر ہوگا یا جو چیز نماز کا رکن ہو اسکو بھی نہ کرنا بہتر ہے۔ البحر من البنیۃ  
 چہ واضح ہو کہ سوائے ان اوقات کے دیگر اوقات اسباب ہیں جنکے ساتھ بعض اقسام نماز میں کراہت ہے۔ امین سے بعض  
 ام مصنف رحم نے ذکر کیا نقال رحم۔ ویکرہ ان تین نفل بعد النہر حتی تطلع الشمس و بعد العصر حتی تغرب۔ اور کردہ ہے  
 نفل پڑھے بعد فجر کے یا تک کہ آفتاب طلوع کرے اور بعد عصر کے یا تک کہ آفتاب غروب ہو۔ من۔ یعنی بعد نماز  
 فجر اور بعد نماز عصر کے نفل کسی قسم کی ہو خواہ سنت موکدہ ہو یا اور ہو کردہ ہے۔ لما ردی انہ علیہ السلام نہی عن ذلک  
 چونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ من۔ اس باب میں حدیث ابن عباس رحم سے ہے کہ  
 میں شہادت دی بندگان حق پسندیدہ نے جن میں سب سے زیادہ پسندیدہ میرے نزدیک حضرت عمر بن الخطاب ہیں کہ  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا نماز سے بعد صبح کے یا تک کہ آفتاب طلوع ہو جاوے اور بعد عصر کے حتی کہ  
 آفتاب غروب ہو جاوے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اسی کے مثل صحیحین میں حدیث ابو ہریرہ و ابو سعید خدری رحم سے ہے۔ ان  
 رندی رحم نے بعد روایت ابن عباس کے فرمایا کہ اس باب میں روایت حضرت علی و ابن مسعود و ابو سعید و ابو ہریرہ و عقبہ  
 بن عامر و ابن عمر و عمر بن عبد بن سلمہ بن الاکوع و زید بن ثابت و معاذ بن سقر و کعب بن جراح و ابی امامہ و عمر بن خطاب و  
 جلی بن ایہ و معاویہ و صنادی رضی اللہ عنہم اجماع سے مروی ہے۔ اور ابن حجر رحم نے اس پر بھی چند صحابہ رضی اللہ عنہم ذکر فرمایا  
 اس پر حدیث بہت قوی و مشہور اعلیٰ ہے۔ م۔ اور کوئی حدیث اسکے معارض نہیں دیکھیں وہ جو حضرت عائشہ رحم سے روایت  
 ہے کہ دو رکعتیں ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آنکھوں میں چھوڑنے نہ پوشیدہ اور نہ عکاسیہ دو رکعتیں قبل نماز صبح کے  
 دو رکعتیں بعد نماز عصر کے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور ایک روایت میں ہے کہ کبھی نہیں ہوا کہ آئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 میرے پاس بعد عصر کے مگر دو رکعتیں پڑھیں۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور مسلم کی ایک روایت میں ام المومنین سے ہے  
 کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے توہنی کہا کہ قصدت کہ دو رکعتیں آفتاب و اسکے غروب کا پس اسوقت نماز پڑھو۔ اور  
 صحیح بخاری رحم میں ام امین رحم سے روایت ہے کہ حضرت عائشہ رحم نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں  
 رکعتوں کو نہیں چھوڑا یا تک کہ وفات پائی اور نہیں وفات پائی حتی کہ نماز آپ پر گران ہوئی اور آپ ان دونوں رکعتوں  
 کو پڑھنے اور مسجد میں نہ پڑھنے بنوفا اسکے کہ آپ کی امت پر بھاری ہو جاوے اور آپ پسند کرتے کہ امت کے خلیفہ  
 لجاوے۔ پس اس حدیث حضرت عائشہ رحم سے تو اہلہ معلوم ہوتا ہے کہ بعد عصر کے آپ نے دو رکعت پر التزام کیا ہے  
 اسکا عذر یہ ہے کہ یہ دونوں رکعات آپ کی خصوصیات سے تھیں۔ کما فی الفتح۔ طحاوی رحم نے زید بن خالد جہنی رحم سے  
 بھی مرفوع مانند قول عائشہ رحم کے روایت کی اور حضرت عائشہ رحم و ام سلمہ و معاویہ سے مرفوعات روایات کیں جن میں نص  
 تصریح ہے اور عینی رحم نے ماوردی و خطابی رحم شافعیہ سے بھی نقل کیا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات سے دو  
 رکعتیں تھیں۔ م۔ اور دلیل اس پر یہ ہے کہ اصل میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دونوں رکعتیں بجائے ان دونوں رکعتوں کے  
 جو بعد فجر کے پڑھنے سے ادا ہو جہاں کہ بعد انیس کے آپ آنکھوں میں پڑھنے سے بطور تلاوت بعد عصر کے پڑھی تھیں اور  
 چونکہ عادات شریفہ سے تھا کہ جب کوئی عمل کرتے تو اس پر مداومت فرماتے تھے اور دوسروں کو ان دونوں رکعتوں سے منع  
 فرماتے تھے چنانچہ صحیح مسلم و بخاری میں کرب رحم سے روایت ہے کہ عبد الرحمن بن عباس و عبد الرحمن بن مسعود رحم سے

مجھے ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں بھیجا کہ ہم سب کی طرف سے ام المومنین کی خدمت میں سلام پہنچا اور  
 بعد عصر کے دو رکعتوں کا حال دریافت کر اور عرض کر کہ ہم لوگوں کو خبر پہنچی ہے کہ آپ انکو پڑھا کر فی بین اور یہ کہ رسول  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے منع فرمایا ہے۔ کرب سے کہنا کہ پھر میں نے ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں جا کر پیغام  
 عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ تو جا کر اسکو ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے دریافت کر پس میں نے واپس ہو کر ان لوگوں کو خبر دی تو انہوں نے  
 مجھے حضرت ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں بھیجا پس ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 سے پہلے سنا کہ آپ نے بعد عصر کے نماز سے عانت فرمائی پھر میں نے دیکھا کہ آپ سے دو رکعتیں پڑھیں تو آپ سے اس بارہ میں  
 عرض کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس عبد القیس کے لوگ آگئے اپنی قوم کی طرف سے اسلام لانے کے ساتھ  
 ان کے بعد کی دو رکعتوں کے پڑھنے سے مجھے مشغول کر لیا تو یہ وہی دونوں ہیں۔ رواہ البخاری فی المغازی۔ اور ابوسلمہ  
 سے روایت ہے کہ اُن سے ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا سے ان دونوں رکعتوں کو پڑھا جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد عصر  
 کے پڑھا کرتے تھے تو آپ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم انکو عصر سے پہلے پڑھتے تھے پھر ایک مرتبہ آپ انکو مشغول  
 کر لیے گئے یا آپ بھول گئے کہ یہ دو رکعتیں نہ پڑھیں تو پھر انکو عصر کے بعد پڑھا بعد اسکے دونوں رکعتوں کو بعد عصر کے  
 بھی برقرار رکھا اور آپ کی شان یہ تھی کہ جب کوئی نماز پڑھتے تو آپ سر برداشت فرماتے تھے۔ رواہ مسلم۔ پس ثابت ہوا کہ ان  
 دو رکعتوں کی اصلیت وہی تھی کہ جب کوئی نماز پڑھتے تو آپ سر برداشت فرماتے تھے۔ رواہ مسلم۔ پس ثابت ہوا کہ ان  
 اپنے ہی واسطے رکھیں تو اسلی دلیل حدیث ذکر ان ہے کہ ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ خود رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم بعد عصر کے دو رکعتیں پڑھتے اور دوسروں کو اُن سے منع کرتے اور خود آپ روزہ پڑھ کر رکھتے اور دوسروں کو  
 ایسے مان سے منع کرتے تھے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور ہمارے قول کے واسطے تا یہ کہ سائب بن یزید نے عمر بن الخطاب  
 رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ آپ شکر رحم کو عصر کے بعد نماز پڑھنے کی وجہ سے مارتے تھے۔ رواہ مالک۔ اور یہ واقعہ بخاری  
 صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا اور کسی نے اس پر انکار نہ کیا تو اس امر پر اجماع ہو گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اسی برقرار  
 تھا کہ بعد عصر کے نماز میں جائز ہو اور حضرت انس رضی اللہ عنہ سے جب بعد عصر کے نوافل پڑھتے تو پڑھا گیا تو فرمایا کہ حضرت  
 عمر رضی اللہ عنہ تو بعد عصر کے نماز پڑھنے سے ہاتھوں پر مار دیا کرتے تھے۔ کما رواہ مسلم۔ پس معلوم ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ  
 عنہ کا یہ دستور تھا تو یہ بھی وہم نہ رہا کہ شاید کبھی مارا ہو پھر جمع کیا ہوا اور شاید بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کو خبر ہو اور بعض کو نہ ہو۔ کذا فی  
 الفتح۔ یہ بات عصر کے بعد تو بت مستند ہر صحت کلام اس میں رہا کہ ظاہر نصوص میں مطلقاً نماز بعد عصر فجر کے منوع ہے اور فقہاء کے  
 درمیان کلام ہے چنانچہ فقہائے فرائض ہمارے نزدیک بھی منوع نہیں ہیں چنانچہ آدینا۔ پھر فجر کی سنت فجر میں ایک خلافت  
 ہے چنانچہ قیس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم برآمد ہوئے پس نماز کی اقامت کہی گئی تو میں نے  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صبح پڑھی پھر آپ پھر سے تو مجھے نماز پڑھنے پایا پس فرمایا کہ بخلاؤ قیس کیا دو نمازیں  
 ساتھ ہی۔ تو میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں نے فجر کی دو رکعتیں نہیں پڑھی تھیں فرمایا کہ تو اب نہیں  
 رواہ ابو داؤد الترمذی۔ یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ دو رکعت سنت فجر کو بعد فجر کے ادا کر سکتا ہے۔ بعض نے جواب دیا کہ  
 حدیث میں جو فرمایا کہ۔ فلا اذن۔ جسکا ترجمہ تو اب نہیں۔ مذکور ہوا اسکے معنی یہ ہیں کہ اب نہیں پڑھا جاسکتا۔ میں کہتا ہوں  
 کہ یہ تاویل نہیں بلکہ تحریف ہے کیونکہ محاورہ عرب میں اس کے معنی یہ ہیں کہ فلا اس اذن۔ یعنی اذان کا نہ ملک فلا پاس۔  
 یعنی جبکہ یہ بات ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ معنی یہ کہ یہ جواب دیا کہ احادیث دیگر تو منع پر دلالت کرتی ہیں اور یہ حدیث  
 جو ان پر اور یہ قاعدہ مفسر ہوا کہ حرام کرنے والی نص دباح کر نیوالی نص جب متعارض ہوں تو حرام کر نیوالی نص کو ترجیح دینی

اور جنے ذکر کیا کہ کراہت تحریری کی احادیث بہت ہیں۔ انتہی شرحا۔ بالجملہ ہمارے ائمہ سے بھی اس میں روایات ہیں اور اسکی بحث آئندہ انشاء اللہ تمنا ہے۔ پھر جب سنت فجر چھوٹ گئی اور بعض عوام نے بنا بر قنوی یا خبر نہیں رضی اللہ عنہ کے سنت بعد نماز فجر کے پڑھی تو کیا عوام کو اس سے منع کیا جائیگا یا نہیں۔ یہ مسئلہ میں نے کسی کتاب میں نہیں دیکھا اور نہ اس روایت سراج کے جو سابق میں گذری جواب یہ ہے کہ منع نہ کیا جاوے کیونکہ سراج میں ہے کہ طلع آفتاب کے وقت عوام کو نماز سے منع نہ کیا جائیگا کیونکہ منع کرنے میں دے مجبور دینگے پس ادا سے مکروہ جو بعض کے نزدیک درست ہو مطلقاً ترک سے بہتر ہے و علیٰ ہذا جب طلع کے وقت منع نہ تو قبل طلع کے بدرجہ اولیٰ ممانعت نہ کی جائیگی اور یہی میرے نزدیک صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ولاباس بان یصلی فی بدین الوقتین الفوائت وسجد للسلامۃ ویصلی علی الجنائزۃ۔ اور مضائقہ نہیں کہ ان دونوں وقتوں یعنی بعد نماز فجر و بعد نماز عصر کے قضاء نمازوں کو پڑھے اور تلاوت کا سجدہ کرے اور جنازہ کی نماز پڑھے۔ اگرچہ نصوص میں تو مطلقاً نماز سے بعد فجر و عصر کے ممانعت ہے جیسا کہ احادیث مذکور ہوئیں مگر قضاء وغیرہ مذکور کا جو اثر ہے۔ لان الکراہتہ کانت لحق الفرض یبصر الوقت کالمشغول ہے۔ کیونکہ کراہت فوق فرض یعنی نماز فجر یا عصر کی جہت سے نہیں تاکہ تمام وقت گویا اسی وقت کے فرض میں مشغول ہو جاوے۔ فقہ پس دوسری نماز اس فرض کے ساتھ ملا کر وہ ہوا تھا۔ لا یعنی فی الوقت۔ نہ بوجہ کسی معنی کے جو وقت میں بائی ہا دیں۔ فقہ یعنی خود وقت میں کوئی معنی کراہت کے نہیں لہذا اگر عصر کو ابتداء شروع کر کے بھانک دراز کیا کہ غروب کا وقت ہو گیا تو بالاتفاق مکروہ نہیں پس اگر کوئی کراہت وقت میں ہوتی تو یہ مکروہ ہوتا پس کراہت بوجہ فرض کے بوجہ کے ہرج۔ برخلاف وقت طلع و غروب کے کہ وہ دونوں وقت فرض و شیطان کے درمیان طلع و غروب کے ہیں تو ان اوقات کے اندر خود معنی کراہت کے ہیں اور قبل اسکے جو وقت بعد فجر و عصر کی نماز کے ہے اس میں خود کچھ کراہت نہیں ہے بلکہ تمام وقت فرض میں مشغول رکھنے کی جہت سے دیگر نماز کی کراہت ہے۔ فلم یظہر فی حق الفرائض و فیما وجب لعینہ سجدۃ التلاوۃ۔ پس اس کراہت کا فہم نہ واقع فرائض میں یعنی قضاء فرائض میں خواہ قطعی ہوں یا علی جیسے وتر۔ اور ان چیزوں میں جزائی واجب ہیں جیسے سجدۃ تلاوت۔ فقہ واجب ذاتی وہ کہ جسکا وجوب خود ثابت ہو گیا کسی عارض کی وجہ سے نہ ہوا ہو حالانکہ پہلے نفل ہو۔ فقہ پس سجدہ تلاوت بدلیل معنی ثابت ہوا ہے اگر کہا جاوے کہ اصول میں مذکور ہے کہ سجدہ تلاوت کا وجوب واسطے قربت مقصودہ کے ہوا حتیٰ کہ بجائے اسکے رکوع قائم ہو سکتا ہے بطلان سجدہ نماز کے کہ اسکی جگہ رکوع قائم نہیں ہو سکتا۔ یہ قول تو وہم دلاتا ہے کہ سجدہ تلاوت واجب ذاتی نہیں بلکہ واجب غیر ہی یعنی وجوب اسکا غیر کی جہت سے ہو گیا اور وہ قربت مقصودہ ہے۔ جواب یہ کہ بیان واجب ذاتی سے مراد ہر وہ چیز جو ابتداء واجب ہی مشروع ہوئی نہ وہ کہ اصل میں تو نفل مشروع ہوئی تھی پھر کسی عارض کی جہت سے واجب ہو گئی جیسے مثلاً بعد نماز ظہر کے دو رکعت نفل پڑھنے کی نذر کی تو یہ واجب ہو گئی بوجہ نذر کے۔ پھر یہ واجب ذاتی جو بیان مراد ہے کبھی تو خود اپنی ذات میں قربت مقصودہ ہوگی جیسے نماز فرض دروزہ فرض وغیرہ اور کبھی نہ ہوگی جیسے سجدہ تلاوت کہ وہ اس راہ سے کہ واجب ہی مشروع ہوا ہے واجب ذاتی ہے اور اس راہ سے کہ وجوب اسکا واسطے انبیاء علیہم السلام دلائل وغیرہ اہل بار کی موافقت کے لیے اور کفار و فجار کی مخالفت کے لیے ہوا ہے تو خود مقصود ہوا اور نماز جنازہ بھی اسی قسم سے ہے یہ نہیں دیکھتے کہ وہ میت کے حق کی جہت سے واجب ہے بلکہ ابتداء میں واجب ہی مشروع ہوئی لہذا واجب ذاتی میں شمار ہوئی۔ مع۔ و ظہرت فی حق المندور لانہ تعلق وجوبہ بسبب من جہتہ۔ اور ظاہر ہوئی کراہت مذکور نذر کی ہوئی نماز میں کیونکہ نذر کی ہوئی کا وجوب متعلق نذر کرنے والے کی جہت سے ہے۔ فقہ کیونکہ جب نذر رمانی تو اس پر واجب ہوئی جیسے وہ نفل کہ شروع کر کے اپنے ذمہ واجب کی پس اس جہت سے مذکور کا ادا کرنا

ان اوقات میں مکروہ ہے اور امام ابو یوسف رحمہ سے ایک روایت میں مذکور مکروہ نہیں ہے۔ یعنی وہی حق رکعتی الطلوع اور غروب کی کراہت طواف کی دونوں رکعتوں میں۔ فقہ حنفی کے بعد فجر و عصر کے انکار کرنا بھی مکروہ ہے کیونکہ انکار و جہاں مونا ختم طواف سے ہوا جو اسکا فعل نہما۔ یعنی وہی الذی شرع فیہ ثم افسدہ۔ اور ایسی نماز کے حق میں ظاہر ہو جائے جسکو اسنے شروع کر کے فاسد کر دیا۔ فقہ حنفی و علی ہذا بعض نے سنت فجر کے واسطے جو حیلہ لکھا کہ شروع کر کے اسکو فاسد کر دے تاکہ ذمہ واجب ہو جاوے پھر بعد فرض کے شکوہ ہے یہ مفید نہیں کیونکہ قبل طلوع آفتاب کے تو اسوجہ سے ادا نہیں کر سکتا کہ وہ واجب ذاتی نہیں ہے اور بعد طلوع کے ادا کر لیا لیکن عمل کو اسواسطے شروع کرنا کہ اسکو فاسد کر لیا خود منوع و مکروہ ہے۔ یعنی وہی العینی۔ اور اگر سنت فجر کو شروع کر کے فاسد کیا پھر بعد نماز فجر کے اسکو قضا کیا تو نہیں جائز ہے۔ البتہ۔ بالجلد و دونوں رکعت طواف اور جسکو شروع کر کے توڑنے سے اپنے اوپر لازم کیا و دونوں کو ادا کرنا ان دونوں وقتوں میں مکروہ ہے۔ لانی الوجوب لغیرہ۔ کیونکہ واجب ہونا ذاتی نہیں بلکہ غیر کی جہت سے ہے۔ وجہ ختم الطواف۔ اور وہ ختم طواف ہے۔ فقہ حنفی و دونوں رکعتوں طواف میں جو کہ طواف کنندہ کا فعل ہے۔ وصیائہ المودی عن البطلان۔ اور برباد ہونے سے بچانا جسکو شروع کیا تھا۔ فقہ حنفی اس نماز میں جسکو شروع کرنے کے توڑ دیا ہے۔ پھر جب ہو کہ اسکو وقت مستحب میں شروع کیا ہو لیکن درختار میں عام رکھا کہ خواہ مستحب میں شروع کیا ہو یا وقت مکروہ میں شروع کیا ہو پھر توڑا۔ اب حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ بعد نماز فجر و بعد نماز عصر کے نماز نفل پڑھنا مکروہ ہے اگرچہ تحتہ المسجد اور وہ نماز جو واجب غیر ہے یعنی واجب ذاتی تو جیسے نماز نذر و دور رکعت طواف اور سجدہ سو اور وہ نماز جسکو وقت مستحب یا مکروہ میں شروع کر کے بگاڑا ہو اگرچہ وہ سنت فجر ہو یہ سب مکروہ ہیں۔ واضح ہو کہ محمول مقام یہ ہوا کہ بعد نماز فجر و عصر کے نماز میں تفصیل ہے پس فقہائے فرائض و اداسے واجب ذاتی تو مکروہ نہیں اور واجب غیر میں نفل مکروہ ہے اور میں نے اوپر اشارہ کیا کہ نصوص احادیث میں تو مطلقاً نماز سے بعد عصر و فجر کے مانعت ہے کوئی تفصیل نہیں ہے امام حنفی رحمہ نے تفصیل کی وجہ یہ بیان کی کہ معنی کراہت کے کچھ وقت کی ذاتی کراہت سے نہیں بلکہ اسواسطے کہ وہ تمام وقت گویا اپنے فرض و قہر میں مشغول ہو جاوے تو اسے بعد دوسری نماز مکروہ ہے پس یہ کراہت بدین معنی ایسی نمازوں کو شامل ہوئی جو محض نفل میں یا انکو وجوب بالغیر ہو گیا ہو اور ایسی نمازوں کو شامل نہ ہوئی جو فرض اگرچہ قضاء میں یا واجب ذاتی میں۔ ابن الہمام رحمہ نے اعتراض کیا کہ اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے کہ یہ معنی اعتبار کرنے پر کیا دلیل ہے مجھے نہیں معلوم۔ پھر جب ہم آپس نظر کرتے ہیں تو لازم آتا ہے کہ فقہائے اپنے قول کے خلاف کیا کیونکہ انکا یہ قول ہے کہ منصرف میں علیہ میں اعتبار عین النقص کا ہر نہ معنی نقص کا۔ اور نفس میں مطلقاً نماز سے مانعت ہے حالانکہ فقہائے تفصیل کے معنی اعتبار کیے تو لازم آیا کہ انھوں نے نقص کے ساتھ معارضہ معنی سے کیا اور یہ جائز نہیں ہے اور اگر ہم منصوص کی طرف نظر کرتے ہیں تو یہ صحیح نظر آتا ہے کہ بعد فجر و عصر کے فقہائے فرائض بھی منوع ہیں کیونکہ مانعت عام ہے اور جو روایت اجاد میں مذکور کی خانی ہے اگر صحیح ہو تو بھی مانعت کو جو انداز پر تقدیم ہوگی۔ بان نماز جنازہ و سجدہ تلاوت کا جو از بعد عصر و فجر کے اسواسطے ہو سکتا ہے کہ مانعت نماز سے ہے اور یہ دونوں قائل نماز نہیں ہیں۔ اور ہا یہ کہ فرائض کی قضاء تو وہ اسوجہ سے جائز ہے جبائگی کہ وقت میں خود کوئی معنی کراہت کے نہیں ہیں لیکن یہ جو اذمع کراہت ہو گا کیونکہ نماز سے مطلقاً مانعت ہو سکتی ہے۔ میں کتا جوں کہ یہ کلام دقیق و خوب ہے لیکن ائمہ فقہاء رحمہ نے جو تفصیل اعتبار کی شاید کہ وجہ اسکی یہ ہے کہ عربین شیعہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں عمدگی و نیت بالذات ظاہر ہے۔ کما رواہ ابو داؤد و النسائی۔ پھر اصل اسکی دو رکعت بعد العصر کا وجوب حضرت علی المرتضیٰ و مسلم پر ہے اور ہمارا نفل شروع کر کے توڑنے کا وجوب بالغیر ہے اور حضرت علی المرتضیٰ



کے حق میں وہ وجوب ذاتی ہو گیا تھا اور یہ توجہ اوجہ و احسن ہر کلمہ اذنی للترجمہ والہ تعالیٰ اعلم۔ ویکرہ ان تفضل بعد طلوع  
 الفجر اکثر من رکعتی الفجر لانه عليه السلام لم يرد عليه مع حرصه على الصلوٰۃ۔ اور کہ وہ ہر کہ بعد طلوع فجر کے دو رکعت  
 سنت فجر سے زیادہ نفل پڑھے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو رکعتوں پر زیادہ نہیں کیا باوجودیکہ آپ نماز پر زیادہ  
 شوق رکھتے تھے۔ وفت ابن عمرؓ سے مرفوع روایت ہے کہ بعد طلوع فجر کے نماز نہیں کرو اور رکعت۔ رواہ الترمذی و ابوداؤد  
 حضرت حفصہؓ سے مرفوع ہے کہ جب فجر طلوع ہوئی تو حضرت صلعم نماز نہیں پڑھتے مگر خفیف دو رکعت۔ رواہ مسلم مگر آخر رات  
 میں نماز شروع کی پھر ایک رکعت کے بعد فجر طلوع ہوئی تو ایک رکعت ملا کر پورا کر لینا افضل ہے کیونکہ بلا قصد ہے۔ الخفیف  
 ع۔ اور یہ دو رکعت اصح قول پر سنت فجر کے قائم مقام نہ لگی۔ السراج القبین۔ اور اگر چار کی نیت ہو تو طلوع فجر کے بعد  
 جو دو گانہ واقع ہوا وہ بقول مختار سنت فجر کا نائب ہے۔ الخزانہ۔ بعد طلوع کے جو نفل پڑھے بلا نیت وہ سنت فجر جو جائز ہے وہ نفل  
 واجب نہیں مگر وہ نہ نفا سے فرض و واجب قاتی۔ کمافی المدر۔ بعد طلوع فجر کے ات کرنا مکروہ ہے سوائے بھلائی کی گفتگو  
 کے بانشک کہ نماز پڑھے اور بعد نماز کے کلام کرنے میں مضائقہ نہیں اور ایک قول میں طلوع آفتاب تک کلام کرنا اور حاجت  
 میں جانا مکروہ ہے اور بھلائی سے مراد حسین کچھ ثواب ہو ورنہ بباح تو نہ خذاب نہ ثواب انفع۔ ولایت تفضل بعد الغروب  
 قبل الغرض۔ امد نفل نہ پڑھے بعد غروب کے قبل ادا سے فرض کے۔ وفت یعنی مکروہ ہے۔ ت۔ لمافیہ من تاخیر المغرب  
 کیونکہ اس میں مغرب کی تاخیر لازم آتی ہے۔ وفت اور تاخیر مکروہ ہے مگر خفیف۔ کاد من ات سراج۔ ابن العربی رحمہ نے کہا کہ بعد  
 صحابہؓ کے کسی نے نہیں پڑھی اور صحابہؓ میں اختلاف روایات ہیں۔ مع۔ ولا اذا خرج الامام للخطبة يوم الجمعة اے  
 ان یخرج من خطبته۔ اور نہیں نفل پڑھے جب نکلے امام واسطے خطبہ کے بجز بعد بانشک کہ وہ خطبہ سے فارغ ہو۔ وفت  
 اور اگر امام کا جھوٹو ہو تو جب وہ منبر پر جانے کو کھڑا ہو اس وقت نہ پڑھے۔ و۔ لمافیہ من الاشتغال عن شماع الخطبة  
 کیونکہ نفل پڑھنے میں خطبہ کی طرف کان لگا کر سننے سے اعراض کر کے دوسرے کام میں مشغول ہونا لازم آتا ہے۔ وفت  
 اور یہ مکروہ تحریمی ہے۔ ابن العربی رحمہ نے کہا کہ مجبور کا یہی قول ہے کہ نفل نہ پڑھے اور یہی صحیح ہے اور امام شافعی و احمد رحمہ  
 نے عین مسجد کی دو رکعتیں جائز رکھی ہیں بدلیل حدیث جابرؓ کہ جبکہ حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلعم کے خطبہ پڑھنے میں سبک  
 الغطفانی رحمہ آیا تو حضرت صلعم نے آسکو خفیف دو رکعت پڑھ لینے کا حکم دیا اور حدیث صحیح مسلم میں ہے۔ اسکے کئی جوابات  
 دیے گئے۔ اول یہ کہ خطبہ پڑھنے میں کلام ممنوع ہے کیونکہ وہ بمنزلہ نماز ہے تو شاید کہ نماز میں کلام کرنا حرام ہونے سے بے خبر  
 ہیں کہنا ہوں کہ یہ جواب صحیح نہیں کہ ابان خطفان و منع کلام ظاہر میں اور حضرت عمرؓ نے اپنی خلافت میں حضرت  
 عثمانؓ سے کلام کیا۔ کمافی البخاری۔ دوم یہ کہ منع کلام دست ماع خطبہ کی احادیث معدود ہیں تو یہ حدیث سلیک  
 کے اسکے معارضہ میں دو وجہ سے ہوگی اول تو معارضہ برابر نہیں دوم مانعت کو اباحت پر تقدیم ہے۔ جواب سوم یہ کہ  
 جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دی تو خطبہ کا سنتنا واجب نہ رہا بلکہ ظاہر ہے کہ اتنی دیر تک خطبہ نہیں پڑھا  
 جب ہی تو جلد ہی تخفیف کا حکم دیا تھا۔ مع۔ بالجو ظاہر المذہب یہی کہ خطبہ جمعہ کے وقت نماز نہیں ہے۔ م۔ اگر جمعہ سے  
 اول کی چار رکعت سنت شروع کیں پھر امام خطبہ کے واسطے نکلا تو چار دن پھر ہی کہے اور اسی طرف  
 صدر الاجل حسام الدین شہید رحمہ نے بیل کیا ہے۔ انطیسر ہے۔ یہ مانعت نماز نفل کے ساتھ مخصوص ہے ہر غلات فائزین  
 نفا سے فرائض کے کہ اس میں یہ فیصل ہے کہ اگر فائزہ ایسی ہو کہ جمعہ سے چلے آسکا مقدم کرنا بوجہ ترتیب کے لازم ہو تو اسکا  
 پڑھنا مکروہ نہیں ورنہ مکروہ ہے۔ ت۔ صدر اصغر کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے مثل نفل کے اور میں اتوی ہے اسکا ترتیب  
 اگرچہ واجب ہو مگر ساقط ہو جاتی ہے تو اس خطبہ کا وجوب اس سے ساقط نہیں ہو سکتا و امرا علم دم۔ جبہ کی اقامت

کے وقت بھی کر دے اور یوں ہی خبر کو سنت اور دونوں عید و عیدہ استسقاء کے وقت ناز کر دے۔ انہا پر دو کتابوں  
اور خطبہ حج اور خطبہ نکاح کے وقت بھی منع ہے شرح المنیہ لا یراجع۔ ہر خطبہ کے وقت کر دے۔ حج کے تین خطبہ  
خطبہ ختم قرآن سب ملا کر دس ہیں۔ دہ۔ جب کسی ناز کی اقامت ہو تو نفل کر دے۔ سوا سے سنت فجر کے بشرط جماعت  
جائی رہنے کا خوف نہ ہو۔ البحر۔ بدلیل حدیث اذا اقامت الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة الا سنة النجر۔ لیکن سبقی وغیرہ نے  
تصریح کی کہ سنت فجر کا استثناء موضوع باطل ہے۔ م۔ لہذا نہ اتفاق میں ظاہر مذہب اختیار کیا۔ بعد اقامت کے سنت فجر  
نہ پڑھے۔ دہ۔ میں کشاہون کہ وقایہ وغیرہ میں سنت فجر کا استثناء مذکور ہے اور جب وہ علی واجب کے حکم میں ہو تو اس کے  
استثناء کی ایک وجہ ہے اور ظاہر مذہب تو یہی کہ فوت جماعت کا خوف نہ تو سنت فجر ادا کرے۔ خصوصاً عوام اور وہ لوگ  
جو مشقت سے رزق پاتے ہیں واسر تعالیٰ اعلم۔ م۔ لیکن اگر جماعت جاتے رہنے کا خوف ہو تو سنت فجر نہ پڑھے۔ درخت  
بن کما کہ باطل ترک کرے یعنی بعد فرض کے یا بعد طلوع کے کسی وقت نہ پڑھے اور میں نے مقدم کیا کہ عوام کو بعد فرض کے  
منع نہ کیا جاوے بقیاس مسئلہ سراج کے کہ اوقات کر دے میں عوام منع نہ کیے جادین تو یہ صورت بدرجہ اولیٰ ہمار کی ہے اور  
فراق فرض و قضاء کا واسطے تفریق قیاس کے باطل ہے۔ فاقم۔ م۔ اور نفل پڑھنا کر دے ہر عیدین کی ناز سے پہلے خواہ گھر میں  
پڑھے یا عید گاہ میں۔ اور بعد نماز عیدین کے عید گاہ میں کر دے اور گھر پر کر دے نہیں۔ البحر۔ اور یہی اصح ہے۔ وہ عید و روز  
کی دونوں نازوں کے جمع کرنے کے سبب میں نفل پڑھنا کر دے ہے جیسا کہ بعض نے لکھا۔ ث۔ البحر۔ اور یوں ہی ہر جمع  
کرنے کے کر دے ہے۔ جب وقتی ناز کا وقت تنگ رہ جاوے تو جملہ نازین سوا سے وقفہ کے کر دے ہیں شرح المنیہ لا یراجع  
عن الحادی۔ جب پیشاب یا پاخانہ کی حاجت ہو تو ناز پڑھنا کر دے ہے۔ البحر۔ یعنی اگرچہ فرض وقتی ہو۔ اور یہی حکم سراج کا ہے  
و۔ م۔ اور جب طعام موجود اور نفس کو اشتیاق ہو اس وقت میں اور ایسے وقت کہ کوئی ایسی بات پائی جاوے جو دل کو افعال  
ناز سے آجائے کر کے اپنی طرف مشغول کرے اور خشیع میں نفل ڈالے خواہ کوئی چیز جو اس وقت ناز کر دے ہے اور آدمی رب  
کے بعد عشاء کو ادا کرنا کر دے ہے۔ البحر۔ جیسے ان اوقات میں کراہت ہے ایسی ہی چند جگہیں ہیں جہاں ناز کر دے ہے جیسے کعبہ  
کی چھت پر اور لوگوں کے رہنے پر اور گھوڑے پر اور جانوروں کے قریب کیے جانے کی جگہ میں اور منبرہ میں اور جہاں  
سوا سے اور خاص حمام میں اور دادی کے نیچے میں اور مصلیٰ و جانوروں کے ہاں سے جانے کے مقام میں اور نیکی گھر یا  
اونٹ بیل گدے کی دھلی گھر یعنی اسکے پاس میں اور پختانہ میں واسکی چھت پر اور دادی کے ہاں میں اور زبردستی چھٹی  
زمین میں یا غیر کی ہوئی باجی زمین میں اور سیدان میں اس طرح کہ گزرنے والے سے ستر نہ کر لیا ہو اور جہاں پانی ملا کر اونٹ  
یا بکری یا گائیں بھائی گئیں۔ اگالی وغیرہ۔ در حدیث میں ہے کہ مبارک اہل میں ناز سے منع فرمایا اور بعض الفقہ میں جاذب  
دسی و علی بند بکریوں کی جگہ میں کراہت نہیں جاسے بکریوں کے جھنڈ میں شہار کرنا چاہیے واسر تعالیٰ اعلم۔ م۔ مسئلہ۔ نہیں  
جائز ہے جمع کرنا و فرضوں کا ایک وقت میں بوجہ عذر کے گرج کے عہد و نوافل میں۔ وقایہ۔ ت۔ خواہ قدر سفر ہو یا مرض وغیرہ  
اعداد حدیث جو اس بارہ میں ملتی ہیں کہ حضرت صلعم نے جمع کیا اسکے معنی یہ ہیں کہ قدر سفر میں مغرب کو تا فردی حتی کہ جب  
شخص غروب ہونے کو پہنچا تو مغرب کی ناز پڑھی اور وقت ختم ہوا اور عشاء کا وقت شروع ہو گیا تو عشاء پڑھی پھر عشاء ہو  
تو ہر ایک ناز اپنے وقت میں ہوئی صرف عذر میں یہ جائز ہوا کہ ایک کو تاخیر دے اور دوسری کو تکمیل دے لہذا یہ کجہ میں  
روا نہیں ہے۔ م۔ اگر شلا عصر کو ظہر کے وقت میں جمع کیا تو عصر سوئی اور اگر ظہر کو تاخیر دیکر عصر میں لگیا تو حرام ہے اگرچہ ظہر ظہر  
تضاد کے ہو گئی۔ گمانی الغزیر والدہ۔ حاجیوں کے لیے عرفہ و مزدلفہ میں جمع کرنا جائز ہے۔ ت۔ مسئلہ اگر عقیقے نے کسی مسئلہ  
میں دوسرے اہم مثلاً شافعی رحمہ کی تقلید کی تو ضرورت کے وقت۔ روا ہے بشرطیکہ جو کچھ اس امام کا اس میں اجتہاد ہے کو پورا کرے

اللہ۔ یعنی شلا جمع بین الصلوٰۃ میں امام شافعی رحمہ کی تقلید سفر میں کرنے تو جائز ہے خصوصاً سفر حجاز میں کہ وہاں قافلوں والے ٹھہرنے نہیں اور تنہا ہونے میں جان و مال کا خوف ہے۔ م۔ امام شافعی رحمہ کے نزدیک جمع بین الصلوٰۃ میں دو طرح ایک یہ کہ اگر اگلی نماز شلا عصر کو مقدم کر کے ظہر کے ساتھ پڑھے تو شرط یہ ہے کہ ظہر کو مقدم کرے اور ظہر کی فراغت سے پہلے عصر کو اسکے ساتھ جمع کرنے کی نیت کرے اور دونوں میں استعذر فصل نہ کرے جسکو لوگ حرم میں جدا کرنا سمجھتے ہیں۔ دوم یہ کہ شلا ظہر کو تاخیر کر کے عصر میں جمع کرے تو فقہ شرط یہ ہے کہ ظہر کا وقت خارج ہونے سے پہلے ظہر کو عصر کے ساتھ جمع کرنے کی نیت کرے۔ پھر مسافر کو منزل پر جمع تقديم افضل اور راہ میں جمع تاخیر افضل ہے اور مسافر اکثر ایسی حالت میں مبتلا ہوتا ہے بالخصوص حجاز کے سفر میں اور تقلید کرنے میں مضافۃ نہیں ہے۔ النہ۔ اور ظاہر اضرت کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف ضرورت کے وقت یہ تقلید دوسرے امام کی جائز ہے حالانکہ یہ ایک قول ہے اور دوسرا قول جو مذہب میں مختار ہے وہ یہ ہے کہ دوسرے امام کی تقلید بدو ضرورت بھی جائز ہے اگرچہ ایک امام کے قول پر عمل کے بعد ہو اور گو بعد وقوع و نزول ہو۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قول اس مقام پر موزوں اور شوش ہے بدین معنی کہ جس صورت میں حلت و حرمت کا اختلاف ہو تو بحسب حاجت اسکو ہر ایک جائز ہو جائیگا پس اس پر شرعی تکلیف نہ رہے گی حالانکہ باطل ہے اور تحقیق اسکی انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الفقہاء و عیسویہ میں مع کلام ابن الہمام رحمہم بیان کرینگے ومن اللہ تعالیٰ التوفیق والاحول ولا قوۃ الا باللہ العزیز العظیم۔

### باب الاذان

باب الاذان کے بیان میں ہر وقت فضائل اذان بت ہیں ازراہ جملہ ابوسہرہ رحمہ سے مرفوع روایت میں بعد اذان ہلال رزم کے فرمایا۔ من قال شلاً ہذا یصلیٰ داخل الجنۃ۔ جس نے اسکے شل قیئاً کہا وہ جنت میں داخل ہوا۔ انسائی۔ اور ما تہ اسکے۔ مسلم و ابوداؤد۔ اذان اذان سے فیضان کو سونے دور بھاگتا جاہل رزم کی مرفوع روایت صحیح مسلم میں ہے۔ عبد الصمد بن عمرو بن العاصی نے سے مرفوع روایت ہے کہ آپ فرماتے کہ جب تم اذان سنو تو جو وہ کتاب ہے اسکے شل کو پھر پھر دو دو پڑھو کیونکہ جس نے پھر دو دو پڑھا کر کیا راسخ اللہ تعالیٰ اسکے عرض دس بار درود پڑھتا ہے پھر میرے واسطے اللہ تعالیٰ سے وسیلہ مانگو کہ وسیلہ جنت میں ایک بار ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے بندوں میں سے صرف ایک ہی کے واسطے ہو سکتا ہے اور مجھے امید ہے کہ وہ میں ہی ہوں پس میں نے اسے وسیلہ وسیلہ مانگا اسکے لیے میری شفاعت حلال ہو گئی۔ رواہ مسلم و ابوداؤد وسیلہ مانگنے کا طریقہ حضرت جابر رحمہ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اذان سنکر جس نے کہا کہ اللہ ربہ ذہ اللہ عوذہ القائمہ و الصلوٰۃ القائمۃ آت پھر اللہ وسیلہ و التفضیلہ و البشۃ مقام محمود علی اللہ و عدۃ۔ تو اسکے واسطے قیامت کے روز میری شفاعت حلال ہوئی۔ رواہ البخاری و ابوداؤد و یہ جو حرم میں سوائے رجبہ الرضی عنہ بشۃ مقام محمود و اللہ و عدۃ و ازرقا شفاعتہ یوم القیامت۔ بڑھایا جاتا ہے تو حدیث میں وارد نہیں و لیکن مستحسن ہے کیونکہ بعد اذان کے وقت قبولیت دعا میں سے ہے اور یہ دعا عمدہ ہے۔ و عن ابی سیدہ الخدری مرفوعاً۔ جب اذان سنو تو جو مؤذن کتاب ہے اسکے شل پڑھی کہو۔ رواہ السنۃ صحیح ابی جہاس رحمہ فرماتا جس شخص نے ثوب کی نیت سے سات برس فغان کیا اللہ نے اسے اسکے واسطے دوزخ سے بھارت کھدی۔ اترندی۔ صحیح مساد و مرفوعاً۔ قیامت کے روز مؤذن سب لوگوں سے گردی بند ہونے سے۔ حدیث ابوسیدہ رحمہ میں مرفوع ہے کہ مؤذن کی ساز سی آواز کو میں والیں دو چہینہ سن لی وہ اسکے واسطے قیامت کے روز گواہ ہوگی۔ ابوخاری و مالک و انسائی۔ من ابی ہریرہ رحمہ مرفوعاً۔ امام تو خاص ہے اور مؤذن ہانت و اگر کسی امام کو بدایہ سے اور مؤذن کو بخشد سے۔ ابوداؤد و الترمذی۔ یہ چند احادیث مختصر ہیں امام مصنف رحمہ نے بعد بیان اوقات کے جو حقیقت علامات اور گواہ اسباب ہیں اذان کو ذکر کیا جو آگاہی کے واسطے ہے۔

نفت میں اذان یعنی اعلام ہر اور شریعت میں اعلام مخصوص ہر وجہ مخصوص با نفاذ مخصوص ہر - مت۔ پس سوائے عربی کے کسی  
دوسرے کسی زبان میں درست نہیں تھا فیضانِ ادیبی انھیں واضح ہے۔ البتہ اگرچہ لوگ جان لیں کہ یہ اذان ہے۔ سرایح شمس  
اور ابتداء سے ثبوت اسکا اسطرح کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کے واسطے لوگوں کو جمع کرنے میں اہتمام تھا اور یہود کا قلع  
اور نصاری کا ناقوس کوئی پسند نہ کیا اور باہم مومنوں کا ایک دوسرے کو پکار لینا بھی پسند نہ آیا اور ظاہر ہے کہ آخر ناقوس پر  
راے کا میلان ہوا تھا چنانچہ ابو داؤد نے عبد الصمد بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
نے ناقوس کا حکم دیا کہ وہ بنایا جادے اور نماز کے لیے جمع کرنے میں بجایا جادے تو مجھے خواب میں نظر آیا کہ ایک شخص اپنے  
ہاتھ میں ناقوس لیے ہوئے کما کہ اعر بندہ خدا تو اسکو فرخت کر لگا اُس نے کہا کہ تو اسکو کیا کریگا میں نے کہا کہ اُسکی آواز کے  
ذریعہ سے لوگوں کو نماز کے واسطے بلا دینگے اُس نے کہا کہ میں تجھے اس سے بتر بات نہ بتاؤں۔ میں نے کہا کہ کیونکہ میں بلو حرم  
تھا پس اُس نے کہا کہ ابصر اکبر ابصر اکبر ابصر اکبر اشهد ان لا اله الا الله۔ اشهد ان محمد رسول الله۔ اشهد ان محمد رسول الله  
اشهد ان محمد رسول الله۔ عرصہ تک باقی اذان تک سب بلا ترجیع کے بیان کیا اور کہا کہ پھر زرارہ میرے ناخبر کر کے کہا کہ بھر جب تو  
نماز کو قائم کرے تو کہہ ابصر اکبر ابصر اکبر۔ پس باقی تمام اقامت کو مفرد بیان کیا اور فقط دو قامت اعلیٰ کو دوبار کہا۔ عبد الصمد بن زید  
نے کہا کہ جب میں نے صبح کی تو میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوا اور میں نے آپ سے خواب عرض کیا پس آپ نے  
فرمایا کہ انشاء اللہ تعالیٰ یہ خواب سچ ہے پس تو بالی رنم کے ساتھ گھڑا ہو کر اسکو تلا تا جاتا جو تو نے دیکھا ہے تاکہ وہ اس سے اذان  
کے کیونکہ تجھے اُسکی آواز بلند ہے میں نے بلال رنم کے ساتھ کھڑے ہو کر اسکو اقرار کیا پس اسکو عمر بن الخطابؓ نے سنا اور  
اپنے گھر میں گئے تو جادہ کہتے ہیں کہ ادا اکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ قسم اُس پاک کی جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے کہ میں نے  
اسی اُسی کے مثل دیکھا جو عبد الصمد بن زید نے دیکھا ہے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ طسلا لحد۔ ابصر تعالیٰ ہی کے واسطے  
حمد ہے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ ایک روایت میں اذان دو بار اور اقامت ایک ایک بار ہے اور ایک روایت میں اذان دو  
واقامت ہر ایک دو دو بار ہے۔ ابو مخنف درہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھے سنت اذان سکھائیجیے  
پس آپ نے میرے منگے سر کو مس فرمایا اور کہا کہ تو کہہ ابصر اکبر ابصر اکبر ابصر اکبر۔ اسکے ساتھ اپنی آواز کو بلند کر بھر کہہ کہ  
اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمد رسول الله اشهد ان محمد رسول الله۔ انکے ساتھ اپنی آواز پست کر  
بھر بلند کر آواز بشادات۔ اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمد رسول الله اشهد ان محمد رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم  
صلی علی الصلوۃ حی علی الفلاح حی علی الفلاح۔ اور نماز صبح میں الصلوۃ خیر من النوم دوبار۔ ابصر اکبر ابصر اکبر لا اله الا الله صلی اللہ علیہ وسلم  
صبح مسلم دشمن اربعہ میں ہر قبیلہ۔ ابن الحامم نے حدیث عبد الصمد بن زید کو ذکر کر کے کہا کہ امام ابن خزیمہ رحمہ نے اپنی صحیح  
میں اسکو روایت کر کے کہا کہ میں نے محمد بن یحیی الذہبی کو فرماتے سنا کہ عبد الصمد بن زید کی احادیث میں اس روایت سے واضح  
نہیں ہے اور کہا کہ محمد بن اسحق کی یہ روایت صحیح ثابت ہے۔ ترمذی رحمہ نے کہا کہ میں نے محمد بن اسماعیل بخاری رحمہ سے اس حدیث  
کو پوچھا تو فرمایا کہ وہ میرے نزدیک حدیث صحیح ہے۔ مت۔ اس حدیث کو احمد رحمہ نے روایت کیا اور ترمذی نے صحیح کہا  
اور ابو عمرو بن عبد البر نے کہا کہ عبد الصمد بن زید رحمہ کے اس قصہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جماعت صحابہ رحمہ نے مختلف  
اظافہ و قریب قریب معنی میں متعدد روایات کیں اور کل روایات اس امر پر متفق ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی وقت  
اذان کا حکم دیا کہ آگاس بارہ میں سب حسن متواتر رہے۔ مع۔ اور وہ جو ہزار ہم نے حضرت علی اکرم اللہ وجہہ سے  
ابتداء اذان کے شب سراج میں روایت کی تو وہ معارض خبر صحیح ہے اور امام بن شیخ نقی الدین نے کہا کہ صحیح ہے کہ ابتداء اذان  
دریہ میں ہوئی ہے۔ رفع۔ اور صحیح مسلم میں ہے کہ سلمان جب مدینہ میں آئے تو وقت اندازہ کرتے اور جمع ہو جائے نماز کے لیے

اور نماز کے واسطے کوئی اذان نہ کہنا صحابہ انھوں نے جمع ہو کر اس کے واسطے اسے چاہی المحدث۔ اور شیخ ابو بکر الرازی نے احکام القرآن میں لکھا کہ شب معراج نوکے میں ہوئی ہر حالاً کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو مدینہ میں بلا اذان کے نماز پڑھی ہے۔ مع۔ پس جو تنویر میں ابتدا اس کی شب معراج سے رکھی ضعیف ہے۔ م۔ الاذان سنۃ للصلوات الخمس والجمعة لا سواہا۔ اذان سنت ہے پانچوں نمازون و جمعہ کے لیے نہ ان کے سوا اس کے لیے۔ فت۔ پس اس کلام میں چند باتیں افادہ فرمائیں۔ اول آنکہ اذان سنت ہے واجب نہیں ہے۔ دوم وہ پانچوں نمازون و جمعہ کے لیے ہر نوادقات کے واسطے نہیں ہے۔ سوم یہ کہ آیامردون و عورتون دونوں کو شال ہے یا خصوصیت مردون کی ہے۔ چارم سواے ان چھ کے دیگر نمازون کے لیے نہیں ہے۔ یعنی سنت نہیں پھر کیا جواز ہے یا نہیں۔ پس جقدر ذکر کیا یہ تو اصل ہے۔ یعنی سواے ان کے دیگر نمازون کے لیے سنت نہیں ہے۔ للتفعل المتواتر۔ بدلیل نقل متواتر۔ فت۔ یعنی زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور آپ کے بعد کے اماموں سے اب تک متواتر مقول جلا آنا ہے کہ پانچ دفنی نمازون و جمعہ کے لیے اذان دلوالی اور ان کے سوا کسی نماز کے لیے نہیں دھائی۔ مع۔ وصفۃ الاذان معروفة و ہو کما اذن الملک النازل من السماء۔ اور اذان کی صفت تو معروف ہے اور وہ اسی طرح ہے جیسے آسمان سے نازل فرشتہ نے اذان دی تھی۔ فت۔ یعنی جو حدیث بعد الصبح زید رضی اللہ عنہ میں گزری اور مغرب ضروری فروع اس کی ہم ذکر کریں گے۔ م۔ امر اول آنکہ اذان سنت ہے۔ یعنی سنت موکدہ ہے۔ مع۔ اور یہی اکثر فقہاء کا قول ہے اور امام محمد رحمہ نے ذکر کیا کہ اگر کسی گاؤں یا شہر والے ترک اذان پر متفق ہوئے تو میں اُسے قتال کر دنگا۔ یہ دلیل وجوب ہے کیونکہ قتال تو حرک واجب پر ہے۔ صفحہ و محیط میں ہے کہ اذان سنت موکدہ ہے اور بدائع میں لکھا کہ ہمارے عامہ مشائخ کے قول پر اذان و اقامت دونوں سنت موکدہ ہیں۔ مع۔ لیکن قول امام محمد رحمہ ظاہر اسکے وجوب میں ہے۔ ن۔ اور جواب یہ کہ قتال بوجہ وجوب کے نہیں بلکہ بوجہ اسکے شعار اسلام ہونے کے ہر چنانچہ قاضی خان نے لکھا کہ اذان و جماعت دونوں شعار اسلام سے ہیں حتیٰ کہ اگر کسی شہر یا گاؤں یا محلہ میں سب نے اُنکو چھوڑا تو امام المسلمین اُنکو دھکی دے پھر اگر نہ مانیں تو اُسے قتال کرے۔ مع۔ اور صحیح یہ کہ اذان سنت موکدہ ہے انکافی اور اسی پر عامہ مشائخ بن محیط۔ دوم آنکہ سنت اذان واسطے نمازون کے ہر نہ واسطے وقت کے اندازہ کے وقت بعد ابراد کے نماز کے لیے اذان کہی جاتی ہے اور اگر قضاء نماز ہو تو اسکے واسطے جماعت میں اذان و اقامت ہے جیسا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قضاے فجر باذان و اقامت پڑھی۔ م۔ سوم یہ سنت موکدہ واسطے مردون کے ہے۔ مع۔ اور عورتون پر اذان و اقامت کچھ نہیں ہے اور اگر انھوں نے باذان و اقامت جماعت پڑھی تو جواز برائی کے ساتھ ہے لکن انھوں نے اذان و اقامت کوکدہ مردون آناد کے واسطے ہے۔ م۔ اور علاموں پر اذان و اقامت کچھ نہیں ہے البتہ۔ امر چہارم سواے پانچوں فرض و جمعہ کے دوسری نمازون کے لیے اذان نہیں ہے۔ یعنی مسنون نہیں ہے۔ جیسے سنتیں و نوافل و تراویح و عیدین کے آنکے واسطے نہ اذان ہے نہ اقامت ہے۔ محیط۔ اور یوں ہی نماز نذر نماز جازہ و استسقاء و چاشت کسی خوفناک امر کی نماز ہے البتہ۔ و یوں ہی چاند گھن و سورج گھن کی نماز ہے۔ یعنی علی الکسر۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اذان سنت موکدہ ہے مگر آناد مردون کے لیے پانچوں نمازون و جمعہ کے واسطے اگرچہ قضا ہوں نہ آنکے سوا کسی نماز کے لیے۔ م۔ ولانہ ترجیع فیہ۔ اور اذان میں ترجیع نہیں ہے۔ فت۔ کیونکہ کردہ ہے۔ انتہی د۔ و ہوان پر جمع فی رفع صوتہ لہذا بعد ما خفض بہا۔ اور ترجیع یہ ہے کہ بعد تکبیر کے ٹوٹا دے پس بلند کرے اپنی آواز کو و دون شہادین کے ساتھ بلند کرے پست آواز سے اُنکو ادا کرے۔ فت۔ یعنی پہلے اسرا کبر چار بار و باختر شافعی مع دو بار کلمہ دو بار اشہدان لا اہلا سواہ اور دو بار اشہدان محمد رسول اللہ پست آواز سے کہے پھر ٹوٹا کر اشہدان لا اہلا سواہ دو بار بلند آواز سے اور اشہدان



محمد رسول اللہ و بار بلند آواز سے کہے پس ہمارے نزدیک یہ ترجیح نہیں ہے۔ وقال الشافعی زید ذاک۔ اور شافعی نے کہا کہ اذان میں ترجیح ہے۔ و فی جسطح او پر مذکور ہوئی ولیکن اگر ترجیح نہ کرے تو شافعی کے نزدیک کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ حدیث ابی مخذومہ ان ابی صلی اللہ علیہ وسلم امرہ بالترجیع۔ بیل حدیث ابو مخذومہ رحمہ اللہ کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو مخذومہ کو ترجیح کا حکم دیا۔ و فی حدیث ابو مخذومہ عن قریب او پر گزری ہے ولیکن صحیح مسلم میں اول کی تکبیر و بار بار ہو اور ابو داؤد و نسائی میں چار بار ہو اور اسکی سند بھی صحیح ہے۔ کما فی الشیخ۔ اور بعض روایات میں ہزار جمع فہم باموئیک یعنی ابو مخذومہ کو بھینٹہ امر فرمایا کہ پھر لوٹا و سے پس شہادتین کے ساتھ اپنی آواز بلند کر۔ پس یہ معنی حضرت صلعم کے حکم دینے کے ہیں۔ ولنا ان لا ترجیح فی المشاہیر و کان ما رواہ تعلیم فکھنہ ترجیعاً۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مشہور حدیثوں میں تو ترجیح نہیں ہے اور ابو مخذومہ کی حدیث بطور تعلیم تھی اسکو ابو مخذومہ نے ترجیح خیال کیا۔ و فی حدیث ابو مخذومہ نے شہادتین کے ساتھ اسقدر آواز بلند نہ کی جسقدر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جاری تو دوبارہ لوٹا دیا تاکہ بلند آواز سے کہے اسکو ابو مخذومہ نے گمان کیا کہ مجھے ہمیشہ دوبارہ بعد پستی کے بلند آواز سے کہنے کا حکم دیا ہے۔ یونہی طحاوی و ابن الجوزی نے تاویل کی۔ ولیکن پوشیدہ نہیں کہ جو روایت ابو مخذومہ رحمہ اللہ کی میں نے اوپر ذکر کی ہے اس میں تو صریح ہے کہ پہلے اپنے ساتھ آواز پست کر پھر اُسکے ساتھ آواز بلند کر۔ یہ اعتراض فیخ القدر میں مذکور ہے اور میں کتابوں کہ امام مصنف پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا اسواسطے کہ امام مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ہاں یہ نور روایت ہے لیکن یہ ابو مخذومہ نے اپنے گمان پر اسکے معنی بیان کیے ہیں ولیکن حق یہ ہے کہ ابو مخذومہ رحمہ اللہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تبرک بیان کو ملحوظ رکھتے علاوہ اسکے وہ کہ مظہر بن غلاب بن اسید رضی اللہ عنہ کے ساتھ موزن رہے ہیں لہذا شیخ ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا ابو مخذومہ رحمہ اللہ خود دوسری روایت بلا ترجیح کے آسکے معارض موجود ہے اور اندوہ طبرانی نے معجم اوسط میں روایت کی کہ حدثنا احمد بن عبد الرحمن بن عبد اللہ البغدادی حدثنا ابو جعفر النخعی حدثنا ابراہیم بن اسماعیل بن عبد الملک بن ابی مخذومہ قال سمعت جدی عبد الملک بن ابی مخذومہ یقول انہ سمع اباہما مخذومہ یقول النبی علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الاذان حرفاً حرفاً اسواکبہ الصراخ۔ اس روایت میں کچھ بھی ترجیح مذکور نہیں ہے تو یہ روایت معارض ہوئی گذشتہ روایت کی پس دونوں ساقط ہو گئیں اور ہماری حجت حدیث عبد اللہ بن زید و ابن عمر وغیرہ بلا معارضہ باقی رہیں جن میں ترجیح نہیں ہے۔ و فی حدیث ابن عمر نے جواب دیا کہ طبرانی کی روایت کی کے ساتھ ابو مخذومہ نے بیان کی ہے اور تمام روایت وہ ہے جو ابو داؤد نے ذکر کی۔ میں کتابوں کہ روایت میں اگرچہ اقتصار جاری ہے ولیکن طبرانی رحمہ اللہ کی روایت ایسے عنوان سے واقع ہوئی ہے کہ وہ کسی مختصار ہونے کو انکار کرتی ہے کیونکہ اس میں حرف حرف تعلیم کو روایت کیا اور یہ بعید ہے کہ حرف حرف کو در بیان سے ساقط کر دینے اور یہ ظاہر ہے کہ روایت ابو داؤد میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ترجیح مراد ہے اور دوم یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس کیفیت سے تعلیم فرمایا اسکو ابو مخذومہ رحمہ اللہ نے حکایت کیا پس الفاظ شہادتین کے بلا تکرار ہیں ان تعلیم کے وقت البتہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اول آہستہ کھلائی پھر بلند آواز سے کھلائی۔ اب ہم کہتے ہیں کہ دوسری روایت طبرانی رحمہ اللہ کی دوسرا احتمال کو مؤید ہے کیونکہ اول احتمال پر تعارض لازم آتا ہے یا یہ کہ دوسری روایت ناقص ہے اور یہ دونوں بلا وجہ کیوں برکت ہوں پس ہمارے نزدیک دونوں روایتیں متحد ہیں اور اول روایت اس کیفیت کا بیان ہے جس صورت سے آپ نے تعلیم سنت اذان فرمائی اور دوسری روایت میں صرف اذان کا بیان ہے اور اسکے علاوہ یہ بات ہے جو ابن الہمام رحمہ اللہ وغیرہ نے کسی حدیث عبد اللہ بن زید بن عبد ربہ رضی اللہ عنہ باب اذان میں اصل ہے وہ متعدد طرق سے مروی ہے اسکو ابو داؤد و نسائی و ابن خزمہ و ابن حبان نے روایت کیا ہے برسم ترجیح نہیں ہے اور حدیث ابن عمر رحمہ اللہ جو صحیح ابو عوانہ و دارقطنی میں ہے

یہ روایت ابو مخذومہ کے ساتھ آواز پست کر پھر اُسکے ساتھ آواز بلند کر۔ یہ اعتراض فیخ القدر میں مذکور ہے اور میں کتابوں کہ امام مصنف پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا اسواسطے کہ امام مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ہاں یہ نور روایت ہے لیکن یہ ابو مخذومہ نے اپنے گمان پر اسکے معنی بیان کیے ہیں ولیکن حق یہ ہے کہ ابو مخذومہ رحمہ اللہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تبرک بیان کو ملحوظ رکھتے علاوہ اسکے وہ کہ مظہر بن غلاب بن اسید رضی اللہ عنہ کے ساتھ موزن رہے ہیں لہذا شیخ ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا ابو مخذومہ رحمہ اللہ خود دوسری روایت بلا ترجیح کے آسکے معارض موجود ہے اور اندوہ طبرانی نے معجم اوسط میں روایت کی کہ حدثنا احمد بن عبد الرحمن بن عبد اللہ البغدادی حدثنا ابو جعفر النخعی حدثنا ابراہیم بن اسماعیل بن عبد الملک بن ابی مخذومہ قال سمعت جدی عبد الملک بن ابی مخذومہ یقول انہ سمع اباہما مخذومہ یقول النبی علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الاذان حرفاً حرفاً اسواکبہ الصراخ۔ اس روایت میں کچھ بھی ترجیح مذکور نہیں ہے تو یہ روایت معارض ہوئی گذشتہ روایت کی پس دونوں ساقط ہو گئیں اور ہماری حجت حدیث عبد اللہ بن زید و ابن عمر وغیرہ بلا معارضہ باقی رہیں جن میں ترجیح نہیں ہے۔ و فی حدیث ابن عمر نے جواب دیا کہ طبرانی کی روایت کی کے ساتھ ابو مخذومہ نے بیان کی ہے اور تمام روایت وہ ہے جو ابو داؤد نے ذکر کی۔ میں کتابوں کہ روایت میں اگرچہ اقتصار جاری ہے ولیکن طبرانی رحمہ اللہ کی روایت ایسے عنوان سے واقع ہوئی ہے کہ وہ کسی مختصار ہونے کو انکار کرتی ہے کیونکہ اس میں حرف حرف تعلیم کو روایت کیا اور یہ بعید ہے کہ حرف حرف کو در بیان سے ساقط کر دینے اور یہ ظاہر ہے کہ روایت ابو داؤد میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ترجیح مراد ہے اور دوم یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس کیفیت سے تعلیم فرمایا اسکو ابو مخذومہ رحمہ اللہ نے حکایت کیا پس الفاظ شہادتین کے بلا تکرار ہیں ان تعلیم کے وقت البتہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اول آہستہ کھلائی پھر بلند آواز سے کھلائی۔ اب ہم کہتے ہیں کہ دوسری روایت طبرانی رحمہ اللہ کی دوسرا احتمال کو مؤید ہے کیونکہ اول احتمال پر تعارض لازم آتا ہے یا یہ کہ دوسری روایت ناقص ہے اور یہ دونوں بلا وجہ کیوں برکت ہوں پس ہمارے نزدیک دونوں روایتیں متحد ہیں اور اول روایت اس کیفیت کا بیان ہے جس صورت سے آپ نے تعلیم سنت اذان فرمائی اور دوسری روایت میں صرف اذان کا بیان ہے اور اسکے علاوہ یہ بات ہے جو ابن الہمام رحمہ اللہ وغیرہ نے کسی حدیث عبد اللہ بن زید بن عبد ربہ رضی اللہ عنہ باب اذان میں اصل ہے وہ متعدد طرق سے مروی ہے اسکو ابو داؤد و نسائی و ابن خزمہ و ابن حبان نے روایت کیا ہے برسم ترجیح نہیں ہے اور حدیث ابن عمر رحمہ اللہ جو صحیح ابو عوانہ و دارقطنی میں ہے

اور حدیث بلال رضی اللہ عنہ ان سب میں سے کسی میں ترجیح نہیں ہے پس حدیث ابو مخنف ورنہ آئے معارض ہوئی اور بلال رضی اللہ عنہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم میں اذان کہتے اور ابو مخنف ورنہ کہ معطل میں کہتے تھے پس حدیث عبد اللہ بن جبر بالاصل اور حدیث بلال بخضوری بہ نسبت حدیث ابو مخنف ورنہ کے اربع ہر فافتم۔ اور حق واضح یہ ہے کہ اذان بلا ترجیح ہو اور حدیث ابو مخنف ورنہ رضی اللہ عنہ بات وہی ہے جو تحقیق میں ابن الجوزی نے کہی کہ ابو مخنف ورنہ کو بھی توجہ کا جزم دیا اور یوں ہی جماعت اہل مکہ کو بھی توجہ آئی و شہادت رسالت کو کر رکھا تاکہ دونوں میں راسخ و جم جاوے اور فضائل میں گذار کہ اس پر نہیں داخل جنت ہوتا ہے۔ پھر بیان ایک چستان پوچھتے ہیں کہ وہ کون سنت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو بھی نہیں کیا اور جواب دیتے ہیں کہ اذان ہے اور بعض نے اعتراض کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اذان دینا ایک حدیث سے ہے پس ہے اور یہ اعتراض سافط ہے کیونکہ مواجبت بغیر کوئی سنت نہیں ہے اور اگر کہا جاوے کہ دواہی ارشاد سے سنت ہوئی ہے تو چنانچہ میں تامل ہے۔ م۔ و نیز یہ فی اذان البقر بعد الفلاح الصلوٰۃ خیر من النوم مرتین۔ اور اذان فجر میں بعد ہی علی الفلاح کے دوبار الصلوٰۃ خیر من النوم بڑھاوے۔ ف۔ جیسا کہ حدیث ابو مخنف ورنہ میں روایت صحیح مسلم و سنن ابن ماجہ اور ترمذی میں ہے۔ م۔ لان بلا لاقال الصلوٰۃ خیر من النوم صین و عبد اللہ بنی صلی اللہ علیہ وسلم راقدا فقال علیہ السلام ما حسن بعد ایا بلال اجل فی اذانک۔ کیونکہ بلال رضی اللہ عنہ نے کہا تھا الصلوٰۃ خیر من النوم یعنی سونے سے ناز بہتر ہے۔ یہ اس وقت کہا کہ جب ناز کو بلائے آئے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سونے پایا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے بلال یہ بہت خوب ہے اس کو اپنی اذان میں داخل کر۔ ف۔ اس حدیث کو طبرانی نے بلال سے روایت کیا اور ماہد اسکے ابن ماجہ نے بلال رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔ و خص البقر بہ لانه وقت نوم و غفلۃ۔ اور فجر اسکے ساتھ مخصوص ہوئی ہے کیونکہ یہ وقت غفلت کا ہے۔ ف۔ حدیث میں ثویب اسی کو کہا گیا ہے فافتم۔ م۔ والا قاتلہ مثل الاذان۔ اور اقامت مثل اذان کے ہے۔ ف۔ اس باب میں کہ وہ بھی نقطہ نزاع کے واسطے سنت ہے۔ ا۔ بحر۔ الا انہ یرید فیہا بعد الفلاح قدامت الصلوٰۃ مرتین۔ لیکن اتنی بات کا فرق ہے کہ اقامت میں بعد ہی علی الفلاح کے قدامت الصلوٰۃ و مرتبہ بڑھاوے۔ ف۔ پس اذان میں عموماً پندرہ گارہ اور اقامت میں سترہ ہیں۔ کما فی قاضی خان۔ اور اذان فجر و اقامت دونوں برابر ہیں سارہ اگر اذان میں ترجیح کیجاوے یعنی شہادتین و دو مرتبہ و دہرائی جاوے تو کل ۱۹ ہوئے۔ م۔ لکن اصل الملک التازل من السماء و هو المشہور۔ اس ہی اس فرشتہ نے کیا جہاں سے نازل ہوا تھا اور یہی مشہور ہے۔ ف۔ ابن ابی شیبہ نے عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ سے روایت کی کہ ہم سے اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان کیا کہ عبد اللہ بن رید انصاری رضی اللہ عنہ نے اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ گویا ایک شخص جسر و منبر جاوے میں ایک دیوار پر کھڑا ہوا اور آئے اذان دو مرتبہ اور اقامت دو مرتبہ کہی۔ امام بن لکھا کہ اس اسناد کے راوی وہ ہیں جو صحیحین کے راوی ہیں اور ابن ماجہ کی حدیث ابو مخنف ورنہ میں ہے کہ اور اقامت سترہ گز سکھائے۔ اور یہی ترمذی رحمہ کی روایت میں سترہ گز متعدد ہیں۔ م۔ تم ہو حجتہ علی الشافعی فی قولہ انہا فراویٰ فراویٰ الا قولہ قدامت الصلوٰۃ۔ پھر حجت ہے امام شافعی پر ان کے اس قول میں کہ اقامت فرد فرد ہر سوائے گز نہ قدامت الصلوٰۃ کے۔ ف۔ بدلیل حدیث بخاری کہ بلال رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ اذان جفت کے اور اقامت طاق کے سوائے قدامت الصلوٰۃ کے۔ اور ایک روایت صحیحین میں قدامت الصلوٰۃ کا استثناء بھی نہیں ہے۔ اور اسی سے امام مالک رحمہ نے اس فقرہ کو بھی منع فرمایا ہے اور جواب یہ ہے کہ جو حدیث بننے لے ورنہ حد کے واسطے نص مریح ہے اور اس میں کلمات اذان بھی حکایت ہیں تو اس میں کسی طرح کا غلط نہیں ہے بلکہ حجت شافعی رحمہ کے کہ حکم طاق کرتے کا محتمل کہ مراد ایک مرتبہ ہو یعنی اقامت کو مرتبہ ایک مرتبہ کہ

اور غسل ہر کہ اسکی آواز میں تھا۔ ہر یعنی سرعت کے ساتھ کہ اور اقامت میں جلدی کرنا ضرورت بھی ہر تو اسی پر محمول کرنا چاہیے  
 تاکہ توفیق حاصل ہو۔ معنی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تاویل بعید ہر کیونکہ طاق بن بر احتمال کہ اقامت پوری ایک خبر ہر تو ظاہر  
 کہ اذان دو مرتبہ نہیں کہی جاتی پس یہ احتمال باطل ہر اور دوسرا احتمال کہ طاق سے مراد سرعت اور تو اسٹینہر اقامت  
 کے یہ معنی ہوئے کہ سوائے قدامت الصلوٰۃ قدامت الصلوٰۃ کے کہ اسکو جلدی ست کہو حالانکہ یہ کسی کا قول نہیں ہر اور  
 شیخ الاسلام یعنی رحم نے اسپر زور دیا کہ حدیث بلال رحم منسوخ ہر اور طحاوی رحم کی حلوت و آثار و دو دو بار اقامت کے  
 تبویل ذکر کیے اور ابن اللہام رحم نے لکھا کہ امام طحاوی رحم نے کہا کہ حضرت بلال رحم سے متواتر آثار و دو دو بار اقامت  
 کو دو دو بار کہتے تھے بھانٹک کہ انتقال کیا اور ابراہیم یعنی رحم سے مروی ہر کہ اقامت مثل اذان کے بھی بھانٹک کہ یہ  
 بادشاہ لوگ یعنی نبویہ ہوئے تو انھوں نے اقامت کو بیک ایک بار کر دیا تاکہ جلدی سے نکلیں۔ یہی ابن الجوزی رحم  
 نے تحقیق میں ذکر کیا ہر۔ یعنی رحم نے طحاوی رحم سے با اسناد مانند اسکے مہاجر رحم سے روایت کیا۔ مترجم کہتا ہر کہ حق میر  
 عز و یک اس مقام پر یہ ہر کہ جفت اذان و طاق اقامت کی حدیث صحیح ہر لیکن محمول اسپر ہر کہ کسی خاص وقت میں ایسا  
 حکم دیا مثلاً سفر وغیرہ تو اس سے مواظبت نہیں ہائی جاتی اور سنت وہ ہر جبر مواظبت ہو پھر دلیل اسطرح محمول کرتے ہر  
 یہ ہر کہ اول تو حدیث ابو مخدومہ رحم میں ہر کہ ہر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سنت اذان سکھائے اور اسین اقامت دو دو بار ہر پس  
 یہی سنت اذان ٹھہری۔ دوم ابو مخدومہ رحم نے اقامت کے سترہ لکھ گین دیے جیسا کہ ترمذی رحم نے روایت کر کے کہا کہ  
 حدیث حسن صحیح ہر اور صحیح ابن جان و صحیح ابن خزیمہ وغیرہ میں موجود ہر پھر امام بیہقی رحم کا یہ کلام کہ یہ حدیث محفوظ نہیں کہ  
 امام سلم نے اسکو روایت نہ کیا الی آخرہ۔ کچھ نہیں ہر چنانچہ دیدہ انصاف ہر پوشیدہ نہیں۔ تو معلوم ہوا کہ سنت اقامت  
 دو دو بار ہر اور ابو داؤد کی دوسری روایت میں ابو مخدومہ رحم سے تصریح ہر کہ مجھے حضرت مسلم نے اقامت دو دو بار سکھائی  
 پھر تفسیر کے ساتھ ذکر کیا۔ طحاوی رحم نے عبد الغزیز بن رفیع سے روایت کی کہ میں نے ابو مخدومہ رحم کو سنا کہ اذان کہتے  
 دو دو بار اور اقامت کہتے دو دو بار۔ عبد الغزیز بن رفیع ثقہ ہر۔ اہر سوم یہ کہ اگر بلال رحم کو اذان جفت و اقامت طاق  
 کا حکم دیا ہر تو بلال رحم سے اسی پر عمل ثابت ہونا حالانکہ دوامی عمل اسکے خلاف ثابت ہر چنانچہ عبد الرزاق نے مصنف  
 میں روایت کی کہ اخیر نامعمر عن حماد عن ابراہیم عن الاسود ان بلال رحم نے تثنی الاذان وکان یبدأ بالکبیر و یختم بالکبیر یعنی بعد  
 نے کہا کہ بلال رحم دو دو بار اقامت کہتے اور کبیر کے ساتھ شروع کرتے اور کبیر پر ختم کرتے تھے۔ یہ سب راوی ثقہ ہیں اور ہر  
 ابن الجوزی رحم نے تحقیق میں کہا کہ اسود رحم نے بلال رحم کو نہیں پایا تو صاحب تنقیح نے اسکو روکا کہ نسائی رحم نے اسود رحم  
 یون روایت کی کہ حدیث بلال۔ یعنی بلال رحم نے ہم کو گون سے حدیث فرمائی۔ دارقطنی رحم نے ایسی اسناد کے ساتھ صحیح  
 ایک راوی زیاد البکائی ہر حضرت بلال رحم سے روایت کی کہ بلال رحم رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے دو دو بار  
 اذان کہتے اور دو دو بار اقامت کہتے تھے۔ زیاد البکائی کو امام احمد نے ثقہ کہا اور ابو زرعہ نے صدق کہا اور امام مسلم رحم نے  
 اسے ساتھ حجت پکڑی ہر پس یہ اسناد اچھی ہر۔ اور طحاوی رحم نے فرمایا کہ بلال رحم سے متواتر آثار کے ساتھ دو دو بار اقامت  
 کا ثبوت ہوا ہر اور طحاوی رحم نے اجمعی اسانید کے ساتھ سلمہ بن الوکیع و ثوبان وغیرہ رضی اللہ عنہم سے دو دو بار اقامت کی روایت  
 کی۔ پس یہ جو امام نووی رحم نے شریح صحیح مسلم میں کہا کہ اقامت سترہ لکھ ہونا جیسا کہ امام ابو حنیفہ کا قول ہر مذہب شاذ و غیرہ امام  
 ندوی رحم سے بہت عجیب ہر۔ تم نہیں دیکھتے کہ اتنی احادیث و آثار صحیحہ کے باوجود مذہب شاذ ہونا کیا معنی ہیں۔ بلال رحم نے  
 متواتر بلال دو دو بار رضی اللہ عنہم انوال تابعین مذکورہ بالا کے ساتھ صاف ظاہر ہر کہ سنت اذان و اقامت یون ہی ہر  
 جیسے ہر ماذہب ہر اور حدیث بلال رحم میں طاق اقامت مذکور ہر وہ کسی خاص حالت و وقت میں حکم دیا ہر اس سے دو دو بار



ابن عمرؓ کا فعل روایت کیا ہے اندام مصنف کے لڑایا۔ ونبایان الاستجاب۔ یعنی یہ ایک مستحب فعل لایا ہے۔  
 وقت حتی کہ برکت کرتا یا دونوں میں ترسل یا دونوں میں صدر یا کراہت جائز ہے۔ کما فی الاثانی۔ اور کما لیا کہ مکروہ ہے۔ اور  
 کا ضحان میں اعادہ اقامت کا حکم مذکور ہے۔ ابن العلم سے اسی کو حق کہا بدلیل تواتر کے۔ لیکن حق یہ کہ کچھ اختلاف نہیں  
 یعنی کراہت تھوڑی نہیں ہے اور کراہت محض ہی موجود بدلیل آنکہ بدائع وقایع السروجی میں اعادہ کو افضل کہا ہے مگر بطریق ورنہ  
 اذان میں یہ صحیح ہے۔ کما فی تاضیحان ص ۵۸۔ تفسیر یعنی اسرا کہہ گئے ہیں اول میں مدینا کفر ہے اور آخر میں خطائے کفر  
 ہے۔ الزاہدی۔ یعنی اول کا مدینے والا۔ اعادہ کرنا کما اسرا کہہ۔ کیا اسرا ہے تو کفر کا ارادہ کیا اور آخر میں مدینا کفر ہے یا یہ خطا  
 کا حش ہے اور یہ مراد ہیں کہ اگر کسی نادان معذن کی زبان سے ایسا نکل گیا تو وہ کافر ہوا۔ غاصم۔ اذان و اقامت کے  
 کلمات میں جسطح مشروع ہیں اسی طرح ترمیم رکھے۔ بحمد السرخسی۔ اور اگر بعض کلمات کو مقدم و بعض کو مؤخر کیا تو افضل یہ ہے  
 کہ میں کلمہ کو اپنی جگہ سے مقدم کیا اسکا اعتبار نہ کر کے اپنی جگہ پر اسکو اعادہ کرے اور اگر نہ کیا تو انکی ناز جائز ہے۔ بحمد  
 ترتیب مستحب ہے۔۔۔ ایسے طور پر راگنی کہ جس سے اذان و اقامت کے کلمات میں تغیر آجائے کر وہ ہے۔ شرح الجمع لابن ملک  
 یہ کراہت تھوڑی ہے کما یقین من الدرر۔ اور مدون ایسی راگنی کے اذان کے لیے خوش آوازی کرنا اچھا ہے۔ سراج و مصلح  
 و یستقبل بہا القبلة۔ اور قبلہ کا استقبال کرے اذان و اقامت میں۔ وقت یعنی سوائے مسافر کے۔۔۔ لان التنازل  
 من السماء اذن استقبال القبلة۔ کیونکہ آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے نے قبلہ رخ ہو کر اذان کہی تھی۔ وقت  
 جسا کہ روایت ابو داؤد وغیرہ میں صحیح ہے۔۔۔ و لو ترک الاستقبال جاز لحصول المقصود و کیرہ لمخالفتہ۔۔۔ اور  
 اگر استقبال کو چھوڑا تو اذان کا جو مقصود حاصل ہو جائے سے جو اچھا ہو گیا لیکن سنت حریفہ کے محافض ہونے سے مکروہ ہے۔  
 وقت۔ یعنی ترمیم۔۔۔ ابی المندرجہ نے کہا کہ اہل علم نے اذان میں استقبال قبلہ پر اطلاق کیا ہے۔ مسافر کو ساری پر اذان  
 کنا اگرچہ قبلہ رخ ہو جائے اور اقامت کے واسطے اترے۔ کما فی تاضیحان و التمام۔ اور نہ آخر تو بھی روا ہے۔ الحیو۔ اور حشر  
 میں ساری پر اذان ظاہر الیہ میں مکروہ مگر اعادہ نہیں۔ التمام۔۔۔ بچھے اذان دینا مکروہ ہے۔ تاضیحان۔ و یقول وجہ مصلحت  
 و الفلاح بینہ و بسترہ۔ اور جب حی علی الصلوۃ اور حی علی اطلاق پر پوچھے تو ان دونوں کے کہنے کو اپنا چہرہ نقطہ مابین طرف  
 و بائیں طرف پھیرے۔ وقت اور دونوں قدم اپنی جگہ پر رہے رہیں خواہ تنہا ناز پڑے یا جماعت کے ساتھ اور یہی صحیح ہے حتی کہ  
 شائع نے کہا کہ جو مولود کے کان میں اذان دے وہ بھی ان دونوں کلمات پر اپنا چہرہ پھیرے۔ الحیو۔ لانه خطاب  
 المقوم فیہ اجم۔ کیونکہ یہ تو قوم کو خطاب ہے پس اسے دو برو جوگا۔ وقت کہ قاز کی طرف اور طرح دارین کی طرف آؤ۔۔۔  
 اور کیفیت یوں کہ حی علی الصلوۃ پر دائیں طرف پھیرے اور قلیح پر بائیں طرف ہی صحیح ہے۔ تھیں۔ اور کما لیا کہ ہر ایک کے  
 واسطے دائیں و بائیں پھیرے اور یہی اوجہ ہے۔ افصح۔ وان استدار فی صومعۃ محسن۔ اور اگر موزن اپنے صومعہ میں  
 محرم کیا تو اچھا ہے۔ وقت جبکہ صومعہ کشادہ ہو۔ البدائع۔ پس دائیں سوکھلے سے اپنا سر نکال کر دوبار حی علی الصلوۃ  
 کہے اور دائیں سوکھلے سے سر نکال کر دوبار قلیح کہے۔ ابو المکارم۔ و مرادہ اذالم یسطع تحول الوجه بینا و شائع  
 شبات قدیمہ مکاتھا کما ہو السنۃ بان کانت الصومعۃ مسعہ۔ اور مراد امام محمد رحمہ کے کلام کی جو حق میں مذکور ہے کہ  
 صومعہ میں پھرنا اس صحت میں جب اسکو دونوں قدم جاتے رکھنے کے ساتھ دائیں بائیں نہ پھیرتا کہ جو کہ سنت حریفہ ہے  
 ممکن نہو بائیں وجہ کہ شلا صومعہ کشادہ ہے۔ وقت حاصل یہ کہ اپنی جگہ پر رہے ہونے کے ساتھ اذان کا پورا احکام جو مقصود  
 ہے حاصل ہو تب سوکھلے پر جانے کی ضرورت ہوگی اور بائیں کچھ مضائقہ نہیں اچھا ہے جبکہ ضرورت ہے۔۔۔ فاما من غیر حرج  
 راہ وین ضرورت کے تو اپنی جگہ سے قدم ہٹا نا نہیں اچھا ہے۔ وقت اقامت کہنے میں ان کلمات پر توجہ نہ کر رہیں ہے۔



و بعض قوم کے لیے جو دیکھتے ہیں۔ ترمذی۔ صومعہ بلند غلام سپر کھڑا ہو کر اذان دے۔ وہ کسی مثل کوٹھری کے نوہ کشادہ  
 یا ننگ ہوتا ہو اور اترا رہی رہ گئے کہ اس کے ساتھ اذان کی چوکی پر جتا ہو۔ کل۔ ثبوت بلند ہی پر اذان کا جہ ابو داؤد اور بیہقی  
 نے ہوا جہاں کی ایک صحت سے بلال رضی اللہ عنہ کی اذان سب سے اونچے گھر پر روایت کی اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مناسبت پر  
 اذان کا سنت ہونا ابو الشیخ وغیرہ نے روایت کیا ہے اور غیر ضرورت کے اپنی جگہ سے تحویل نہ کرنا صحیحین وغیرہ میں سوغت  
 ہے اور رہا ضرورت کے وقت تحویل کرنا تو حدیث ابو جعفر رضی اللہ عنہ کہ روایت بلا تاویزون وید و ریشہ غامہ ہوتا ہوتا و اصحاب فی اذنیہ  
 میں نے بلال کو دیکھا کہ اذان دیتے اور دو رکعتیں دہانتیں منہ لائے اس حالت میں کہ انکی دونوں انگلیاں دونوں  
 قانون میں نہیں۔ اس حدیث کو ترمذی نے روایت کر کے کہا کہ حسن صحیح ہے اور بیہقی رحمہ اللہ کا اعتراض کہ اس میں جہد الزقاق نے دہر  
 کیا ہے بلکہ نسلم نہیں کیونکہ جہد الزقاق صاحب مصنف ثقہ تحت ہے اور دوسری روایت ابو جعفر رضی اللہ عنہ کی کہ حسین یہ مذکور ہے کہ وہ  
 نہیں کیا وہ تحویل دوسرے وقت پر ہو جبکہ ضرورت دور کی نہ تھی اور یہی ہمارا مذہب ہے۔ ع۔ م۔ والا فضل الموزون۔ اور فضل  
 الموزون کے واسطے یعنی اذان دینے میں۔ وقت نہ اقامت کہنے میں۔ اجماع۔ ان کی جعل اصبعیہ فی اذنیہ۔ یہ کہانی دونوں  
 انگلیاں اپنے دونوں قانون میں کرے۔ ہد لک امر الہدی علیہ السلام بلا لارہ ولا نہ ابلغ فی الاعلام۔ کیونکہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال رضی اللہ عنہ کو اسکا حکم کیا اور اسلئے کہ اعلام جو مقصود اذان ہے اس سے خوب پورا ہوتا ہے۔ وقت چنانچہ  
 ابن ماجہ و تہرانی و حاکم نے یہ حدیث روایت کی مع اس کلام کے کہ یہ خبری آواز کا زیادہ بلند کرنے والا ہے۔ اور ابو الشیخ نے  
 کتاب الاذان میں عبد الصمد بن زید کی حدیث میں فرشتہ کا اسلحہ کرنا روایت کیا ہے۔ بالکل یہ امر اذان میں اس مقصد کے  
 لیے زائد کرنا بہتر ہے کہ آواز بلند ہو۔ وان لم یفعل فحسن۔ اور اگر موزون نے ایسا نہ کیا تو بھی اذان اچھی رہی۔ نفع۔ لانا  
 مستحب۔ اصلیت۔ کیونکہ۔ اصل سنت نہیں ہے۔ وقت۔ اترا رہی رہ گئے کہ یعنی سنن الہدی میں سے نہیں بلکہ سنن الترمذی  
 میں سے ہے۔ م۔ کیونکہ وہ بسانہ اعلام کے لیے مشروع ہے اور اگر دونوں ہاتھ دونوں قانون پر رکھے تو بھی اچھا ہے۔ انہیں۔  
 کیونکہ امام احمد رحمہ اللہ کی حدیث ابو محمد درہ میں چاروں انگلیاں ہا کر قانون پر رکھنا مردی ہے۔ ع۔ اگر اذان یا اقامت میں ایک  
 ساعت غشی میں جلا ہوا یا بھوکا نہ ہو گیا تو افضل از سر نو کہنا۔ دونوں کے درمیان کلام کرنا وجوب سلام وغیرہ میں  
 کردہ ہے۔ اقامت کو وہ اپنی جگہ ختم کرے خواہ امام ہو یا نہ ہو اور یہی صحیح ہے۔ کہانی البہد الخ۔ ایک موزون کو دو مسجدوں میں لے  
 دینا مکروہ ہے۔ و فی الحدیث من اذن فہو تقیم۔ جو اذان دے وہی اقامت کہے۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ۔ یعنی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس  
 جہد الرحمن انفرقی ضیعت ہے قول ادرقی یہ کہ وہ ثقہ ہے۔ لہذا شیخ و بری رحمہ اللہ نے کہا کہ موزون کی اجازت سے دوسرا اقامت کہے  
 تو جائز ہے۔ م۔ چاہیے کہ موزون مرد بالغ عاقل تندرست متقی عالم بہ سنت و اوقاف ناز ہو اور بلند آواز و دائمی اذان کہنے والا  
 یا چون وقت کا ہوا۔ اس پر اجرت نہ لے اور اگر اجرت ٹھہرائی تو اسکا مستحق نہوگا۔ فی الحدیث اور ایسا موزون مقرر کہے جو  
 اپنی اذان پر اجرت نہ لے۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ و ابو داؤد۔ یہی قول اذنامی و احمد و ابن المنذر کا ہے اور امام مالک بعض  
 شافعیہ نے اجرت لینا جائز رکھا ہے۔ مع۔ اور بہتر یہ کہ اسکو محتاج و کمین تو بلا شرط کے اسکی اعانت کریں اور جس نے اذان  
 پر اجرت ٹھہرائی وہ فاسق ہے اسکی اذان مکروہ ہے۔ محیط میں برخلاف ذخیرہ و بدائع کے اندر سے کی اذان مکروہ تھی۔ مع  
 واضح ہو کہ ہر کی اذان میں اول تثنیہ جو حدیث میں ہے وہ الصلوۃ خیر من النوم دوبار ہو اور صحیح یہ کہ وہ درمیان اذان میں  
 تھی جیسے معمول ہے نہ بعد اذان کے۔ نا حفظ۔ و التثنیہ فی النعمی علی الصلوۃ علی علی الفلاح مرتین میں الاذان  
 والا قاتلہ حسن۔ لانا وقت نوم و غفلت۔ و کرہ فی سائر الصلوات۔ اور تثنیہ کرنا جو میں بعد اذان کے دوبارہ علی علی  
 علی علی الفلاح کے ساتھ اذان و اقامت کے درمیان میں بعد تثنیہ اذان لکر توقف کر کے اقامت و اذان کے پیچ میں ہے

ان دو کلمہ سے پکارنا بہتر ہے۔ اس جہت سے کہ وہ وقت خواب و غفلت کا ہے۔ اور باقی نازون میں تہویب مکروہ ہے۔  
 آئندہ آتا ہے کہ متاخرین نے کل نازون میں تہویب کو مستحسن رکھا اور اسی کو تنویر وغیرہ میں مذہب قرار دیا ہے۔  
 العود الی الاعلام و هو علی حسب ما تعارفہ۔ اور معنی تہویب کے یہ ہیں کہ پھر خبردار کرنے کی طرف مود کرنا اور یہ ہونی  
 لوگوں کے متعارف کے ہے۔ یعنی کوئی خصوصیت اس میں لفظ حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح کی نہیں ہے بلکہ انہیں اگر الصلوٰۃ  
 الصلوٰۃ یا قامت الصلوٰۃ یا مانند اسکے جو متعارف ہو جاوے وہی کافی ہے۔ ت۔ واضح ہو کہ تہویب بالاتفاق نفس اذان  
 میں سے نہیں ہے بلکہ اذان کا جو مقصد ہے اسکے حاصل ہونے کے واسطے سوائے اذان کے ایک وسیلہ اپنی طرف سے نکالا  
 گیا ہے تو اس صورت میں روا ہو گا کہ ہندوستان میں ہر خطہ کی زبان میں اُنکے متعارف پر یہ اعلام ہو اور عربی کی خصوصیت  
 کو صرف اذان کے کلمات میں ہر خطہ کی زبان میں اُنکے متعارف پر یہ اعلام ہو اور عربی کی خصوصیت  
 صحیح یہ کہ بعد اذان کے بھی اور امام محمد کا قول کتاب الآثار میں اس پر صریح دلالت کرتا ہے ولیکن اصح یہ کہ وہ بعد حی علی الفلاح  
 کے داخل اذان بھی جیسا کہ حنون میں مذکور اور معمول ہے اور حدیث کا لفظ بھی کہ اجعلہ فی اذانک۔ اسکو اپنی اذان  
 میں کر دے۔ اس پر دلیل ہے۔ بہر تقدیر وہ جب حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم داخل کیا گیا تو یہ احداث نہیں بلکہ شریعت  
 ہے تو وہ اسی طرح عربی کے سوائے کسی زبان میں روا نہیں ہے فا حفظہ۔ و لہذا تہویب احداثہ علماء الکوفۃ بعد  
 احداث الصحابہ لتغیر احوال الناس۔ اور تہویب جہن کلام ہے ایسی تہویب ہے جسکو احداث کیا یعنی بنانا علماء کوفہ  
 بعد زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے جو کہ لوگوں کے احوال بدل جانے کے۔ ت۔ اور لوگوں میں غفلت و سستی پیدا ہو جائے  
 یعنی وجہ تہویب اول کی خواب غفلت تھا اور وہ غفلت و سستی اس زمانہ میں بیداری میں بھی پیدا ہو گئی ہے و خصوصاً  
 لما ذکرناہ۔ اور علماء کوفہ نے فجر کی خصوصیت بھی تہویب کے ساتھ اسی وجہ سے کی جو ہم ذکر کیے۔ ت۔ کہ وہ وقت  
 و غفلت کا ہے۔ اور شاید کہ یہ وجہ ہو کہ فجر میں تہویب کے لیے گنجائش اسوجہ سے ہو کہ ایک تہویب اس میں موجود ہے۔ و التاخر  
 استحسوه فی الصلوات کلما ظہور التوانی فی الامور الدنیۃ۔ اور متاخرین فقہاء نے تہویب کو تمام نازون میں مستحسن  
 نکالا ہے کیونکہ امور دنیہ میں سستی ظاہر ہو گئی ہے۔ ت۔ تمام نازون سوائے مغرب کے۔ کما فی شرح النقاہ۔ پس جب خواب  
 کی غفلت میں تہویب روا ہوئی تو سستی و کام کاج کی غفلتوں کے ساتھ بھی روا بلکہ ادنیٰ ہے۔ ولیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ خواب  
 کی غفلت تو بے اختیاری ہے اور اس میں کوئی کوتاہی و سرکشی نہیں ہے لہذا ایضاً التعریض کی حدیث میں جب صبح کی نازون میں  
 سو گئے تھے صحابہ رضی اللہ عنہم کو بہت تشویش تھی کہ ہم نے بہت تفریط کی تو فرمایا کہ لا تفریط فی النوم آہ یعنی خواب میں کہ  
 اپنی طرف سے کوتاہی نہیں ہے کیونکہ ارواح تو قبضہ قدرت میں ہیں اُسے جب چاہا اُنکو جھوڑا اور تفریط تو صرف بیداری کا  
 میں ہوتی ہے پس جب معلوم ہوا کہ تہویب اول کا مشروع ہونا بدون تفریط کی صورت اور بحالت بے اختیاری کے تھا تو اب  
 قیاس دوسری اوقات میں جو صورت تفریط اور حالت اختیاری ہے قیاس مع الفارق بلکہ برعکس ہے تو کیونکر ہو گا۔ فانہ۔  
 متاخرین نے احداث پر احداث کیا کیونکہ تہویب اول خود بیان اذان بھی ہے پھر علماء کوفہ نے اذان کے بعد اور اذان  
 سے پہلے ایک تہویب احداث کی باوجود اول تہویب کے باقی رکھنے کے پھر متاخرین نے اس پر تہویب جملہ نازون میں احداث  
 کی تو یہ احداث پر احداث ہوا۔ النہایہ وغیرہ۔ قول۔ بلکہ امام ابو یوسف رحمہ نے جو تھا احداث کیا۔ کما قال الامام یوسف  
 وقال ابو یوسف لا اری باسان یقول الکوذن لا یزنی الصلوات کلما السلام علیک ایہا الامیر ورحمۃ اللہ  
 و بركاتہ حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح الصلوٰۃ یرحک العز۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ میں اس میں مضائقہ نہیں دیکھتا  
 کہ کوذن سب نازون میں امیر کو یعنی سزاؤں کے سوا حاکم کو یوں کہے کہ السلام علیک ایہا الامیر اذ تک۔ ت۔ یہ

کے واسطے ثواب خاص ہے۔ واستبعدہ محمد رحمہ اللہ الناس سو سیتہ فی امر الجماعۃ۔ اور امام محمد رحمہ اللہ نے اسکو جائز سے دور جانا ہی کیونکہ امر جماعت میں تو سب لوگ خود اسیر بدیاریت ہوں برابر ہیں۔ فتنہ پھر اسیر کی کون خصوصیت ہے جو ابو یوسف خصم بذلک زیادہ اشتغالہم بامور المسلمین کیلئے تقویتہم الجماعۃ۔ اور ابو یوسف نے امر او کو اس ثواب کے ساتھ اسلئے خاص کیا کہ مسلمانوں کے امور میں انکو زیادہ اشتغال ہے پس انکو یہ خاص اعلام کر دیا جاوے تاکہ انکی جماعت فوت نہو جاوے۔ فتنہ امام مصنف رحمہ اللہ نے امر او کے ساتھ قبول ابو یوسف اور یہی خبریات طائے بقولہ۔ وعلیٰ ہذا اٹھائی والفتی۔ اور اسی حالت و حکم پر ہیں قاضی و مفتی۔ فتنہ کیونکہ دسے بھی مسلمانوں کے کاموں میں زیادہ مشغول رہنے میں۔ تانبیخان رحمہ اللہ نے فتاویٰ میں لکھا کہ امام ابو یوسف کا قول اپنے زمانہ کے امراء مسلمین کے حق میں تھا اور رہے ہمارے زمانہ کے امراء تو یہ مسلمانوں کے کاموں میں نہیں بلکہ اپنے حاکم کر کے میں مشغول ہیں۔ ع۔ پھر امام مصنف رحمہ اللہ کے کلام سے اور یوں ہی قاضیخان وغیرہ کے کلام سے نکلتا ہے کہ انھوں نے ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول اختیار کیا ہے۔ فتنہ۔ پھر طریقہ یہ کہ بعد اذان کے بقدر (۸) آیت پڑھنے کے ٹھہر کر ثواب کرے پھر اسی قدر ٹھہر کر اقامت کہے۔ فتنہ۔ بعض نے ابو یوسف رحمہ اللہ کی تائید میں لکھا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بالخصوص جماعت تیار ہونے کی آگاہی دینے کو بلال رضی اللہ عنہ جاتے تھے اور رد کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر کسی کا قیاس نہیں ہو سکتا اور امر او کی خصوصیت کرنے میں عوام مومنین کی جانب تھیانی پیدا کرنا اور حرص و غارت کا تخم اُنکے دلوں میں بونا جو گا جواب دیا گیا کہ امام مالک رحمہ اللہ کی روایت موطا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارہ میں بھی موجود ہے کہ موزن ہانے گیا اور سوتا پایا تو کہا کہ الصلوٰۃ خیر من النوم اور رد کیا گیا کہ یہ لفظ تو مرفوع حدیث میں نہیں ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر بھی قیاس روا نہیں ہے۔ احادیث صحیحہ میں ثبوت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ غریب تم پر ایسے امر او ہونگے جو نماز دن میں نافبر کرینگے الخ۔ مع ہذا اُنکے حق میں کسی ثواب کا حکم نہیں دیا۔ یعنی رحمہ اللہ نے اول احداث پر و تراض کیا کہ اگر کما جاوے کہ احداث تو مذموم ہے اور جواب دیا کہ یہ بدعت حسنہ ہے بدلیل قولہ علیہ السلام ماراہ المومنون حسناتھو عند اللہ رحمہ اللہ یعنی جس چیز کو مومنین بہتر جانیں وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بہتر ہے تو یہ ثواب بہتر ہے پس بدعت حسنہ ہے۔ اقول تحقیق مقام بہت درازی چاہتا ہے جو میرے التزام سے خارج ہے لیکن کافی اختصار سے بیان اس واسطے ضرور ہوا کہ اس مسئلہ میں شور و غیب زیادہ ہے۔ وضع ہو کہ علانہ یعنی رحمہ اللہ نے جو استدلال پیش کیا بقولہ ماراہ المومنون حسناتھو سہم المومنون سے بعض مراد میں یا سب مراد میں اگر بعض مراد میں تو لازم آدیا کہ معتز فرقة کے بعض اقوال جو ہمارے نزدیک باطل ہیں وہ صحیح ہوں کیونکہ صحیح قول پر ہمارے نزدیک معتز فرقة کی تکفیر نہیں تو وہ مومنین سے ہیں اور تم نے نکالا کہ بعض مومنین جس بات کو اچھا جانیں وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اچھی ہے حالانکہ یہ باطل ہے اگر کہو کہ مومنوں سے کمال مومن مراد ہیں تو کمال یا ناقص واقعی ہو کہ نہیں معلوم بلکہ ہم ظاہر شریعت پر حکم کرتے ہیں لہذا جو ظاہر میں لکھ توجید کا اقرار کرے اسکو مسلمان ٹھہراوین اور یہ ظاہر بالاجماع اللہ تعالیٰ ہی کو ہے باستثنا سے صحابہ رضی اللہ عنہم کے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ اولئک ہم المومنون حقاً۔ اور فرمایا اولئک ہم الصلوٰۃ۔ اور ماتد اسکے آیات بکثرت ہیں جو انکے صبیق و کمال ایمان کی دلیل ہیں تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے جس بات پر اجماع کیا وہ قطعی ہے اسی واسطے حدیث ماراہ المومنون حسناتھو کی تفسیر میں خود حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا اولئک اصحاب خدائے ہم۔ یہ لوگ خد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ ہیں آخر تک۔ پھر بعد انکے اگر سب مسلمان کسی بات پر اجماع کریں تو غرض ہے کہ ان میں صاف نہیں دلائل بھی آگئے اگرچہ ہم بالخصوص نہیں جان سکتے کہ وہ کون کون ہیں تو وہ بھی اجماع قطعی ہے۔ اب ہم اصل مسئلہ ثواب میں کلام کرتے ہیں کہ انحال دو قسم کے ایک وہ کہ از قبیل شرائع میں جن میں ثواب موعود ہے دوم جو از قسم عام مباحات ہیں اگرچہ انکا بیاں دجائز ہذا بھی شرع سے معلوم ہوا ہے جو مباحات ہیں اگر انکو کسی فعل مشروع سے دیا جاوے تو

ایک واسطے اجازت کی ضرورت ہے جبکہ اس سے مشروع میں کچھ غیر ہو۔ جب یہ معلوم ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ اگر ثوب کو از قبیل شرائع کہا جاوے تو اسکی دلیل شرعی چاہیے اور یہ دلیل کہ مارآہ المؤمنون حسنا الخ پوری نہیں اس واسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے اسکا ثبوت نہیں ہے اور انکے بعد تمام مومنوں نے اجماع نہیں کیا۔ تو لامحالہ وہ از قبیل مباحتات ہے جس سے باہم یہ مقصود کہ ہمارے ساتھ والے ہمارے مجمع جماعت میں شامل ہو کر نماز پڑھیں اور اسکی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ خود اذان کے اندر کوئی بات پڑھائی جاوے تو یہ بالاجماع نہیں جائز ہے چنانچہ علامہ کوئٹہ نے بھی ایسا نہیں کیا۔ دوم یہ کہ مسجد میں سے آواز دیا جاوے اور لوگوں کو بلایا جاوے تو اسکو اذان سے ایک لگاتار ہوا کہ اذان ہی مسجد سے بلاری گئی تھی لہذا عینی ہم نے بسوڑے نقل کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک موزن کو دیکھا کہ اسنے نازعہ کے واسطے ثوب لپی تو فرمایا کہ اس بتدع کو مسجد سے نکال دو اور مجاہد رحمہ نے کہا کہ میں ابن عمرؓ کے ساتھ مسجد میں داخل ہوا جس میں اذان دیدی گئی تھی اور ہم نماز پڑھنا چاہتے تھے کہ ہم نے میں موزن کو سنا کہ وہ ثوب کرنے لگا تو غضبناک ہو گئے اور فرمایا کہ اٹھ کھڑا ہونا کہ ہم اس بدعتی کی جگہ سے نکل جاویں اور دہلی نازعہ پڑھی سا بوداؤ دو اثر ملی۔ اور ایک روایت میں ظہر یا عصر کی نازعہ مذکور ہے اور ثوب نہ حضرت علیؓ کے عہد مبارک میں مرت پھر کی نازعہ میں تھی۔ پس یہ تو صحابہ رحمہ کے عہد میں مسجد کے اندر سے ثوب کا حال ہے اور رہا مسجد کے باہر ہو کر تو صحابہ جو کہ موزن نے ہا کر حضرت عمرؓ کو جماعت تیار ہونے کی اطلاع دی اور یہ بات دوسروں کے واسطے ثابت ہوئی ہے اور اس پر صحابہ رحمہ سے انکار نہیں مروی ہے اور یہ جو کہا گیا کہ یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خصوصیات سے تھا تو یہ بات کچھ نہیں ہے اس واسطے کہ اس میں کوئی وجہ خصوصیت کی نہیں ہے۔ بالکل علامہ کوئٹہ و متاخرین نے ثوب کو از قسم شرائع نہیں بلکہ از قسم مباحتات شمار کیا ہے کیونکہ ہم نے دیکھا کہ اسکو اذان سے خارج کیا اور اسکے واسطے کوئی خصوصیت لفظی علی الصلوٰۃ کی بھی نہیں رکھی بلکہ لفظ کی بھی خصوصیت نہیں حتیٰ کہ کھٹکار نامہ وغیرہ جو متعارف ہو۔ کافی ایسی۔ پس جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اب کلام مرت اس میں رہا کہ کیا مسجد کے اندر سے یہ بات روا ہے یا نہیں کیونکہ خارج مسجد سے جماعت تیار ہونے کو آگاہ کر دینا تو ثبوت ہے اور اس میں خلافت نہونا چاہیے بلکہ مسجد سے باہر جا کر اس کام کو کرنا مشکل اور اسکا فائدہ کمتر ہے لہذا خاص حدود مسجد سے علیحدہ ہو کر عام اعلان کرنا عموماً مفید ہے تو اسی کو ظاہر رحمہ نے اختیار کیا اگر ہم جو کہ مسجد سے باہر ہونے کی قید کمان سے نکالتے ہو تو جواب یہ ہے کہ ہم ادھر مسئلہ کھینچے کہ اذان مسجد سے خارج دینا چاہیے اور مسجد میں نہ دیوے۔ کافی قاضی خان۔ اور صومعہ دیندہ و منارہ خارج مسجد ہے اور صبح بخاری میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے زیارت عند اذان ثلاث بالزور اور اند کو رہی اس طرح کہ جب جمعہ میں لوگوں کی کثرت ہوتی تو حضرت عثمان نے تیسری نداء یعنی اذان کو مقام زور پر پڑھایا۔ اور یہ مسجد سے خارج ہے اور جب کہ منارہ دیندہ و صومعہ خارج مسجد ہے تو ثوب نہ کو مسجد سے خارج ہوتی اور ہم نے بیان کر دیا کہ وہ جائز ہے۔ اگر ہم ہو کہ ہم نے مباحتات سے کیونکر کہا حالانکہ مذکور تو یہ ہے کہ۔ استعمدہ یعنی اسکو مستحسن رکھا اور وہ مستحب ہے۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ استعمدہ کے معنی یہ کہ بدلیل استحسان اسکو نکالا ہے اور صلح کبھی مستحسن اس نظر سے ہوتا ہے کہ اکتا قبوہ کوئی اور مستحب ہے جیسے یہاں تکثیر جماعت وغیرہ لہذا ثوب بدین معنی مستحسن ہے اور یہ عرض نہیں کہ ہماری ثوب پر ثواب مترتب ہے پس یہ تو میرے نزدیک تحقیق ہے و اللہ تعالیٰ ہوا موفق للصدق والصلوٰۃ والبر والرحمہ والکتاب۔ و یجلس بین الاذان والاقامۃ الا فی المغرب۔ اور ہر اذان و اقامت کے درمیان میں طلبہ کرے سوائے مغرب کے۔ و فی یعنی اذان سے اقامت کو لا دینا تو بالاتفاق مکروہ ہے۔ اعراج۔ حتیٰ کہ مغرب میں بھی بالاتفاق فاسد ہے مگر درجہ ہے۔ و استنبیہ پس سوائے مغرب کے باتیون میں فاصلہ بقدر دو یا چار رکعت کے ہر رکعت میں بقدر دس آیت کے قرأت ممکن ہو۔ از ابدی۔ اور موزن کو اسی درمیان میں سنت یا نفل پڑھنا اولیٰ ہے۔ البیضا۔ یہی مغرب تو امام رحمہ کے نزدیک افضل ہے کہ بقدر ایک بڑی آیت کے کھڑے ہوئے فاصلہ سے اور شیعہ بھی رزا ہے اور صاحبین کے نزدیک برعکس ہے کہ کافی حد تک

دعایٰ المغرب میں نہ بیٹھا افضل ہے۔ و نہ اعند ابی حنیفہ۔ اور یہ امام غفرلہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ و قال لا یجلس فی المغرب بغیا  
جلستہ خفیۃ لانہ لا بد من الفصل اذا وصل مکروہ ولا یقع الفصل بالکسۃ لوجودہا من کلمات الاذان فی فصل  
بالجلستہ کما بین الخطبتین اور صاحبین نے کہا کہ مغرب میں بھی جلسہ کرے مگر خفیۃً اسلئے کہ فاصلہ کرنا تو ضرور کیونکہ طائرا مکروہ ہوا  
فاصلہ دینا سکوت سے نہیں ہوتا کیونکہ سکوت تو اذان کے کلمات میں بھی پایا جاتا ہے پس بیٹھک سے فاصلہ دے جیسے دو خطبوں کے  
درمیان ہوتا ہے۔ ولابی حنیفہ ان التاخیر مکروہ فیکتفی بادلہ فی الفصل احترازاً عنہ والامکان فی مسالمتنا مختلف  
لو کذا النعمۃ فقیع الفصل بالکسۃ ولا کذلک الخطبۃ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ تاخیر کرنا مغرب میں مکروہ ہے یعنی سوا  
ادنی تاخیر کے پس کمتر فاصلہ پر اکتفا کیا جاوے تاخیر سے احتراز کرنے کو۔ اور ہمارے اس مسئلہ میں جگہ مختلف ہے اور آداب بھی مختلف  
ہے تو سکوت کے ساتھ فاصلہ ہو جائیگا اور خطبہ کی یہ حالت نہیں ہے۔ و بلکہ دونوں خطبہ کی جگہ و آواز متحد ہے تو بدون بیٹھک کے  
صرف سکوت سے وہاں فاصلہ نہیں ہوتا۔ و قال الشافعی فی فصل برکتین اعتباراً بالسائر الصلوات والفرق قد ذکرناہ  
وہ شافعی رحمہ نے کہا کہ دو رکعتوں سے فاصلہ دے بقیاس باقی نمازوں کے اور فرق جیسے ہو کر دیا۔ و یعنی شافعی رحمہ کا قیاس  
باقی نمازوں پر قیاس مع افارق ہے اور فرق یہ کہ دیگر نمازوں میں تاخیر مکروہ نہیں اور مغرب میں مکروہ ہے تو مغرب کا دوسری نمازوں  
پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ و قال یعقوب رایت ابی حنیفہ یؤذن فی المغرب ولقیم ولا یجلس بین الاذان الاقامۃ۔  
یعقوب نے یعنی ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ میں نے ابو حنیفہ رحمہ کو دیکھا کہ مغرب میں اذان دیتے اور اقامت کرتے اور اذان اقامت  
کے بیچ میں نہیں بیٹھتے تھے۔ و نہ انقیدہ مقلناہ۔ اور یہ قول در باتون کو مفید ہے ایک وہ جو ہم کے بیان کی کمی۔ و یعنی  
امام ابو حنیفہ کے نزدیک مغرب میں اذان و اقامت کے درمیان جلسہ نہیں ہے۔ منابر۔ و دم یہ کہ۔ و ان الشیخ کون الموزون  
عالم بالسنۃ اور شیخ یہ ہے کہ اذان دینے والا عالم ہائستہ ہو۔ و یعنی شریعت کے احکام جاتا ہو۔ یہ کس دلیل سے  
جواب۔ فقوله علیہ السلام ویؤذن لکم خیارکم۔ جلیل اس حدیث کے۔ و بلکہ ابو داؤد و ابن ماجہ و طبرانی رحمہ نے ابن عباس  
کی حدیث سے مزین روایت کی یؤذن لکم خیارکم ویؤکم لکم اقرأکم۔ چاہیے کہ تمھارے واسطے وہ اذان کہے جو تم میں سے بہتر ہو  
چاہیے کہ تمھارے واسطے وہ امام جو جو اقرأ ہو یعنی کتاب اٹھی کیونکہ بڑھا ہوا ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ عالم ایسا ہو کہ عمل  
کرنے والا ہو کیونکہ عالم فاسق تو دو قول میں سے حق قول پر جاہل فاسق سے بھی زیادہ غلاب میں ہے تو وہ خیاریں سے ہوگا  
جیسا کہ احادیث صحیحہ اسکے شاہد ہیں اور فقہاء نے بھی تصریح کی کہ فاسق کی اذان مکروہ ہے تو عام رکھا خواہ جاہل ہو یا عالم ہو۔  
ن۔ اور عبد الرزاق کی روایت میں ہے اور ایسا کہ تمھارا موزون ہو جو بلند نہیں ہے۔ ابن العالم رحمہ نے کہا کہ ظاہر الروایۃ میں  
جو انہی قول پہلے میں نے نابہ سے بلکہ اہت جواز نقل کیا ظاہر اکرامت کے ساتھ جو از مراد ظاہر الروایۃ ہوگا جیسا کہ غیظہ ہر روز  
میں آیا ہے اور مسجد گویا یہ ہے کہ اثر کلہ توحید کا مؤذن صلح نیکو کار کے زبان سے ہوتا ہے تو طفل تا بالغ ہونا چاہیے فافہم و اسرار علم  
لندا اجرت منوع ہے جیسا کہ حدیث میں بھی وارد ہے اور در مختار میں بحر الرائق سے نقل کر کے زعم کیا کہ اجرت لے تو بھی ثواب کا  
مستحق ہوگا اور یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ خود بحر الرائق نے اسکو اجمال کے طعنے پر لکھا ہے اور کلام شایخ کے مخالف ہے اور وہ مؤذن جب  
عالم باوقات نماز ہو تو موزون کے ثواب کا مستحق ہوگا۔ انتہی۔ و فی النسخ۔ اور طبرانی رحمہ نے اسطہ میں بسند صالح حضرت ابن عمر رحمہ سے  
مزین روایت کی کہ میں نے کہ فرج اکبر سے انکو ملے ہوگا اور حساب انکو مانو ذکر لگا اور دوسے ملک کے بلند مقام پر ہونے کے باوجود  
کہ خلاف کے حساب سے فراغت ہو ایک وہ جس نے قرآن پڑھا خاص امر تعالیٰ کی رضامندی کے لیے اور اسکے ساتھ ایک خرم  
کی امانت کی جو اس سے راضی رہے دوم وہ مؤذن جو امر تعالیٰ کے واسطے نمازوں کے لیے اذان دیتا ہے سوم وہ غلام جس نے  
اپنا معاملہ رکھا اپنے اور اپنے رب تعالیٰ کے درمیان اور اپنے اور اپنے آقاؤں کے درمیان میں۔ و حدیث فی ابیہم اکبر فیضا اور



اس میں قرآن والے کے لیے اقامت کا ذکر نہیں بلکہ صرف خاص رخصتے انہی پر اور فتح القدر میں کہا کہ اذان و اقامت کے وقت شیخ یعنی کھٹکمار بطور گھاسٹ کرنے کے کرنا کر وہ بدعت ہے لیکن بھواراق میں ہے کہ موزن کو آواز اچھی کرنے کے لیے رواجی اور یہ درحقیقت سراج کا قول ہے۔ م نلی اللہ علیہ۔ اور موزن لوگوں کا انتظار کرے اور جو ضعیف جلدی چاہتا ہو اسکی رعایت سے اقامت کے اور محلہ کے رئیس و بڑے آدمی کا انتظار نہ کرے۔ اس سراج و کذا فی الفتح۔ اور اپنی جگہ پر اقامت کے پھر اگر قدامت الصلوٰۃ کے وقت ناز کی جگہ چلا تو جائز ہے جبکہ امام ہو اور کہا گیا کہ مطلقاً جائز ہے اور درمیان اذان میں کلام کرے خود ہر آدمی اور کئی جگہ لکھا ہے کہ جب موزن پر سلام کیا یا چھینکا و حد کی باتا ز پڑھنے والے پر یا قرآن یا غلبہ پڑھنے والے پر سلام کیا تو شاخ کے قول ابو یوسف رحمہ کو صحیح کہا کہ جواب نہ دے نہ قبل فرائع نہ بعد فرائع نہ دل میں۔ موزن بعد فرائع کے بھی جواب نہ دے ہی صحیح ہے۔ الزاہدی۔ پیچانہ پھر نے دالے پر سلام حرام ہے تو باطل جلع اسپر جواب نہ فی الحال نہ بعد فرائع کے کبھی واجب نہیں وہی قنادی قاضی خان۔ اگر قاضی یا مدرس کو سلام کیا تو شاخ نے کہا کہ جواب واجب نہیں۔ انتہی۔ اسی طرح فقیر کا جواب بھی واجب نہیں ہے۔ مسئلہ جو اذان سنے وہ جواب دے پس جو موزن کتا ہے وہی کہے سوائے حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح کے کہ لا حول ولا قوۃ الا باللہ کے۔ الفتح۔ یعنی مجھے کچھ طاقت و قدرت نہیں مگر اللہ تعالیٰ کے ساتھ یعنی بحول و قوت الہی میں ناز و نفلح میں حاضر ہوں گا اور یہ حضرت عمرؓ کی حدیث صحیح مسلم میں مذکور ہے اور غرائب میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ م۔ اور الصلوٰۃ خیر من النوم کے جواب میں کہے صدق و برت یعنی تو نے سچ کیا اور نیکو کاری کی نصیحت کی۔ محیط السرخسی۔ اور حدیث میں ہے کہ اذا سمعتم الموزن فتولوا شمل یا قول یعنی جب تم موزن سے اذان سنو تو شمل اس کے قول کے تم بھی کو۔ لہذا فقہائے نے کہا کہ اذان کا جواب دینا چاہیے پھر اختلاف ہے کہ جواب زبان سے واجب ہے یا مستحب ہے تو ابن الہمام نے کہا کہ ظاہر حدیث سے وجوب نکلتا ہے اور کوئی قرینہ نہیں جو وجوب سے پھیرے اور لکھا کہ یہی ظاہر خلاصہ و محمد ہے۔ میں کتا ہوں کہ یہی ظاہر نہایت محیط سرخسی ہے اور غرائب میں کہا کہ یہی صحیح ہے پھر میں کتا ہوں کہ یہ مشکل ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موزن کو جب اس نے اسد اکبر کہا تو فرمایا کہ علی لفظتہ یعنی یہ اقرار بر فطرت ہے پھر اس نے کہا کہ اشدھان لا الہ الا اللہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آگ سے نکل گیا الحدیث علامہ یعنی نے کہا کہ امام طحاوی رحمہ نے کہا کہ پھر دیکھو کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود ہیں کہ آپ نے موزن سے سنا اور جواب دوسرا دیا تو معلوم ہو گیا کہ موزن کا جواب دینا بطور استحباب ہے تاکہ فضیلت حاصل کرے اور قاضی خان کے فتاویٰ میں ہے کہ جس نے اذان سنی اسکو مستحب ہے کہ جیسے موزن کتا ہے اس کے مثل کہے مگر وقت قول حی علی الصلوٰۃ و الفلاح کے۔ اور بخاری رحمہ نے معاد یہ رو سے رعایت کی کہ جب موزن نے حی علی الصلوٰۃ کہا تو کہا کہ لا حول ولا قوۃ الا باللہ مع۔ اور خمس الا انہ طوالتی رحمہ کہا کہ موزن کی اجابت بقدم ہے نہ بزبان حتیٰ کہ اگر زبان سے جواب دیا اور قدم سے نہ چلا تو جواب دینے والا نہیں ہو گا اور اگر وہ مسجد میں موجود ہو تو اس پر زبان سے جواب واجب نہیں ہے اور ایک جماعت مثل خانے اسی کی تصریح کی ہے اور کہا کہ جواب زبانی مستحب ہے اگر کیسا تو ثواب پادگار نہ گناہ نہیں۔ م۔ ثواب جو کہ حدیث میں مذکور ہے کہ جس نے صدق دل سے کہا وہ جنت میں داخل ہوا۔ کافی صحیح مسلم وغیرہ۔ اور یہی صحیح ہے اور اسی کو تنویر میں اختیار کیا اور کہا کہ اگر گھر میں قرآن پڑھتا ہو تبند کر دے اور اگر مسجد میں ہو تو نہیں۔ اور میں کتا ہوں کہ اس قول پر جواب سلام واجب ہو گا کیونکہ زبانی جواب مستحب و جواب سلام واجب ہے لیکن ایسے شغل کی حالت میں سلام کرنے والے کو احتراز چاہیے۔ اور علامہ یعنی رحمہ نے کہا کہ موزن کے قول کے مثل زبانی متابعت ہر شخص کو چاہیے خواہ بے وضو ہو یا جنب ہو یا حائضہ و زچ ہو کیونکہ وہ ذکر ہے مگر اس سے مصلیٰ و غیر مصلیٰ پر مشیحا ہو اور جو جماع میں مشغول ہو مستثنیٰ ہیں اور ہند یہ میں ہے کہ نہیں چاہیے کہ سننے والا اذان و اقامت کے درمیان باہم کرے اور نہ چاہیے کہ قرآن قرآن یا کسی دوسرے کام میں مشغول ہو سوائے جواب دینے کے اور اگر وہ قرآن

چرچا ہو تو چاہیے کہ روک کر کان لگا کر سننے میں اور قبول کرنے میں مشغول ہو۔ البتہ الی۔ اور اقامت کے وقت مضائقہ نہیں  
 کہ دعا میں مشغول ہو۔ التلاصہ۔ اور جواب اقامت مستحب ہے۔ ت۔ چنانچہ ابو امامہ رحمہ کی حدیث ابو داؤد میں مرفوع ہے کہ بلال رضی  
 اللہ عنہ اقامت میں بات نہ کرے۔ حدیث عمر رضی اللہ عنہ کے اذان میں جواب دیا اور قدامت الصلوٰۃ کے وقت کہا۔ اقامہ الصلوٰۃ اور اقامہ اقامت  
 السموات والارض۔ یعنی اللہ تعالیٰ اسکو قائم و دائم رکھے جب تک آسمان وزمین دائم ہیں۔ کما فی التفسیر واختارہ فی الغرائب  
 اور کہا گیا کہ اقامت کا جواب نہ دے۔ ت۔ اور اسی پر شمس رحمہ نے جزم کیا ہے۔ و۔ یہ کچھ نہیں ہے بلکہ تفصیل جواب حاصل کرنے  
 کے واسطے احب جواب ہے۔ م۔ پھر قدم سے چل کر حاضر ہونے کا جواب تو صرف اپنی مسجد کا واجب ہے۔ کما فی التاثر خانہ۔ بحر  
 جمعہ کی اول اذان کا جواب بالاتفاق بسنی قدم ہے۔ النہر وغیرہ۔ خطیب کے رد و رد و اذان کہی جاتی ہے جب خطیب نے خطبہ  
 شروع کیا تو دعا و برحان وغیرہ سب مکروہ ہے صرف خطبہ سننے میں مشغول ہو۔ م۔ تقاریر میں ہے کہ جب ایک مسجد میں بکے بعد دگرے  
 کئی موزن نے اذان دی تو احترام صرف اول اذان کا ہے۔ ت۔ ف۔ اہ اگر گھر میں کئی مسجدوں سے اذان کی آواز سنے تو طہیر الدین  
 نے فرمایا کہ اپنی مسجد کی اذان کا قبول کرنا بفضل یعنی چل کر حاضر ہونا لازم ہے۔ ت۔ د۔ اور احراز ثواب زبانی جواب کے لیے عینی رحمہ  
 نے جزم کیا کہ ہر ایک کا جواب دے اور ثواب موعود جدا گانہ پاویگا اور یہی ظاہر ہے۔ م۔ اگر کوئی شخص بعد اذان کے اقامت کے  
 وقت مسجد میں آیا تو کھڑے ہو کر اسکو انتظار کرنا مکروہ ہے لیکن بیجا دے سے بھر جب اقامت میں می علی الفلاح پر ہوئے تب  
 کھڑا ہو۔ المضمرات۔ امام وقوم مسجد میں ہیں تو ہمارے علمائے عثمہ۔ حماد کے نزدیک جب موزن اقامت میں می علی الفلاح  
 پر ہوئے تو امام وقوم کھڑے ہوں یہی صحیح ہے۔ اور اگر امام باہر ہو پس اگر صف کی طرف سے آیا تو جس صف سے آگے بڑھے وہی صف کھڑی  
 ہو جاوے اسی طرف شمس اللہ حلوائی و سرخسی و خواجہ زراوہ نے میل کیا اور اگر وہ صفوں کے رد و رد سے آیا تو جیسے امام کو دیکھیں  
 سب کھڑے ہو جاوے اور اگر موزن ہی امام ہو تو جب مسجد میں اقامت کے موجب تک قانع نہ ہو کھڑے ہوں اور جب باہر  
 اقامت کے موجب مشائخ جب تک اندر نہ آوے کھڑے ہوں۔ امام قدامت آہ سے کچھ پہلے کبیر کے یعنی جب موزن  
 دوسرا ہو۔ حلوائی رحمہ نے فرمایا کہ یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ اہل مسجد نے جب اذان و جماعت سے ناز پڑھ لی تو سب اس میں کرار اذان  
 و جماعت مکروہ ہے۔ اگر بعض اہل مسجد نے اقامت و جماعت کر لی پھر موزن و امام و ہانی جماعت آئے تو مستحب جماعت انہیں  
 کی ہے اور کراہت پہلی جماعت کو ہے۔ المضمرات۔ اور اگر اہل مسجد کے سوا سے غیروں نے اس میں جماعت پڑھی تو مضائقہ نہیں کہ  
 اہل مسجد اس میں جماعت کریں۔ محیط السرخسی۔ اہل مسجد میں سے ایک جماعت نے اس میں ایسے آہستہ اذان دی کہ انکے سوا کسی نے  
 نہیں سنی پھر انکے سوا دوسری جماعت آئی جنکو نہیں معلوم جو کہ فریق اول نے کیا پھر انہوں نے بلند آواز سے اذان دی  
 پھر فریق اول کا فصل معلوم ہوا تو انکو اختیار ہے کہ بسطج جاہیں جماعت سے ناز پڑھیں اور اول جماعت کا کچھ اعتبار نہیں ہے  
 قاضی خان۔ ایک مسجد کا کوئی موزن و امام مقرر نہیں ہے بلکہ جو جو لوگ اگر اس میں جماعت پڑھتے جاتے ہیں تو بفضل ہے کہ  
 ہر فریق اپنی اذان و اقامت علیحدہ کرے۔ قاضی خان۔ بعد اذان و جماعت کے وقت کے اندر انکو ناز کا فاسد ہونا معلوم ہوا  
 بدون اعادہ اذان و اقامت کے جماعت سے ناز کو قضا کریں۔ اور اگر بعد وقت کے جانا تو دوسری مسجد میں اذان و اقامت کے  
 ساتھ قضا کریں گے۔ الزاہدی۔ مین کتاہون کہ اسکی کوئی وجہ ظاہر نہیں اور عدم کلام مشائخ سے اسی مسجد میں جواز لکھا ہے اور وہی  
 الظہر ہے۔ والہ اعلم۔ قال المص۔ ویوزن للقائتہ و یقیم۔ اور اذان دے اس ناز کے لیے جو فوت ہو گئی ہے اور اقامت بھی  
 کے۔ فت۔ خواہ اکیلا ہو یا جماعت ہو۔ المحیط۔ لانه علیہ السلام قضی الفجر غداہ لیلۃ النعریس باذان و اقامتہ۔ کیونکہ  
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ النعریس کے دن نکلنے پر اول وقت بن فجر کی ناز کو اذان و اقامت کے ساتھ قضا کیا۔ فت  
 وایح ہو کہ نعریس آخر شب میں کسی مقام پر آکر اسراحت کرنا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مع اصحاب رحمہ کے ایسا مانع ہے

کہ بعض اصحاب نے عرض کیا کہ آپ جولوہ میں دیتے آپ نے فرمایا کہ مجھے خوف ہے کہ تم اپنی ناز سے سو جاؤ تو بلال نے عرض کیا کہ میں جگاؤں گا پس سب سو رہے آخر بلال نے فرما کر شیطان نے اگر بچوں کی طرح تھپکایا کہ انھوں نے کہا وہ سے اپنی بیٹھ لگائی پس سوئے تو جب آفتاب کی دھوپ پڑی تب جاگے اور بعض روایات میں جب آفتاب کا کونا مثل اہود کے نکلا پھر بعض روایات میں اول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جاگے اور بعض میں ہر کہ اول حضرت عمرؓ جاگے اور عندہ آواز سے کہیں کہنی شروع کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی جاگے۔ پھر بعض روایات سے ثابت ہے کہ یہ واقعہ مدینہ سے واپسی میں اور بعض میں خیر سے اور بعض میں جو کہ سے واپسی میں ہوا اسی صحت سے بعض علماء نے میں مرتبہ ایسا واقعہ جو فرمایا اور اکثر علماء کے نزدیک صحت ایک مرتبہ ہر اور ابن جبرین رحمہ اللہ نے کہا کہ صحیح ہے کہ واپسی خیر میں ہوا ہے۔ بالجملہ آپ نے بلالؓ کو کچھ طلسمت نہ کی اور بلالؓ کے جاگنے سے پہلے بلالؓ نے کہ ساتھ شیطان کا معاملہ سب بیان کر دیا چنانچہ پھر بلالؓ نے فرما کر واقعہ پوچھا تو بیٹہ ویسا ہی بلالؓ نے عند بیان کیا پھر صحابہؓ نے کہیں کہیں دی کہ خواب میں تھریٹ نہیں بلکہ وہ بیداری میں ہر اور اس مقام سے جاننا کہ شیطان کا فریب ہو چکا تھا کونج کا حکم دیا اور آگے بڑھ کر شکر اُترا اور بلالؓ نے فرما کر اذان کا حکم دیا اور لوگوں نے سنتیں پڑھیں پھر اذان کے ساتھ جماعت کی ناز پڑھائی۔ پھر یہ چند صحابہؓ نے فرما دیے جو چنانچہ حدیث ابو ہریرہؓ روایت ابو داؤد اور حدیث عمران بن حصینؓ روایت ابو داؤد و ابن خزیمہ و ابن جان و الحاکم اور حدیث ابن مسعودؓ روایت ابو داؤد و ابن جان اور دیگر صحابہؓ مانند بلالؓ وغیرہ میں اور ہر ایک کی حدیث میں اذان و اقامت کا حکم ہر اور یہ سب اسانید صحیح ہیں۔ ہر جو صحابی شافعی فی اکتفاء بالاقامۃ۔ اور یہ حدیث امام شافعی رحمہ اللہ پر ثبت ہے اس بارہ میں کہ شافعی رحمہ اللہ نے صحت اقامت پر اکتفا کی۔ فقہ بدلیل حدیث ابو ہریرہؓ روایت مسلم کہ اس میں صحت اقامت ہر اور جواب ہے کہ اذان کا ارادہ کرنے کے بعد حالانکہ دوسری صحیح معانیوں میں نہ گورہی تو زیادہ چلے اذان کی لیکن اگر وقایہ متعدد ہوں جیسا کہ بعض علماء کا قول ہے تو محتسب ہے کہ شاید صحت اقامت پر اکتفا کیا ہو اور اس صورت میں ہر کہنے میں کہ اذان نہ ہونے پر یقین نہیں پس غایت یہ کہ صحت اقامت پر اکتفا جائز ہے اور اس میں شک نہیں کہ اذان مع اقامت بہر حال اولیٰ خصوصاً باصل شافعی رحمہ اللہ کو مصلحت پر معمول کرتے ہیں اور زیادات ایک دو مرتبہ میں لاتے ہیں خان فائزہ صلوات اذن للہ علیہ و آلہ وسلم۔ ہر اگر پہلی کئی نازیں یعنی ایک سے زیادہ فوت ہوئی ہوں تو اذان دے۔ اقامت کے اذان ناز کے واسطے۔ لما روینا۔ بدلیل حدیث یزید بن ابی اسلم۔ وکان یخبرنا فی الباقی ان شاء اذن و اقامت لیکون انقضاء علی حسب الیوم و ان شاء فصر علی الاقامۃ۔ لان الاذان لا یفصل و یوم حضورہ اور وہ باقی ناز دنگے حق میں مختار ہوگا چاہے تو ہر ایک کے لیے اذان دے۔ اقامت کے آثار و مواضع اور چاہے فقط اقامت کہ کیونکہ اذان تو حاضری کی خواہش سے ہوتی ہے اور بیان نوک سب حاضر ہی میں۔ قال وعن محمد بن یقظان لما بعدہ قال لولہ۔ یومناں لیکون بناء قولہم جمیعاً۔ امام مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ اور امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اول کے بعد والی نازوں کے لیے اقامت کہی جائیگی یعنی صحت اقامت پر اکتفا ہوگا نہ اختیار سادہ شافعی نے فرمایا کہ ہو سکتا ہے کہ یہ قول امام محمدؓ مابو یوسفؓ و ابو حنیفہؓ رحمہ اللہ سب کا ہو۔ فقہ چنانچہ ابو بکرؓ و ارازی رحمہ اللہ سے یہ روایت منہج ہے۔ کافی البیہقی سادہ ابن العلام رحمہ اللہ نے کہا کہ ابو یوسفؓ رحمہ اللہ سے اذان میں ہر روز جنگ خندق کی چار نازیں قضا ہونے میں مروی ہے کہ ہر ناز کو اذان و اقامت سے ادا کیا۔ مع۔ نسائی رحمہ اللہ نے ابو سعیدؓ رحمہ اللہ سے روز خندق کی حدیث روایت کی اس میں ہر کہ پھر بلالؓ نے فرما کر حکم دیا پس آئے ناز عمر کی اقامت کہی پس اسکو اپنے پر حاجیہ آئے وقت میں پڑھا کرتے تھے پھر اقامت کہی عصر کی میں اسکو اپنے پر حاجیہ آئے وقت میں پڑھا کرتے تھے آخر تک۔ یعنی صحت نے کہا کہ چونکہ اپنے وقت میں ہر ناز کو اذان و اقامت سے پڑھتے تھے اسی طرح اذان و اقامت سے پڑھا۔ میں کتابوں کہ یہ شکل ہر اس واسطے کہ اول کی کیفیت تو بیان کر دی

اقامت کہی اُسکے بعد اپنے وقت کی کیفیت معمولی ہو یعنی عصر کو اقامت سے چار چار رکعات و مغرب جہر سے تین رکعات  
 کیونکہ مثلاً مسجد نبوی میں مع سنن و فوافل کے بیٹھنے کی کیفیت تو قطعاً مرد نہیں جس میں صبح جواب یہ ہے کہ ترمذی رحمہ نے ابن مسعود  
 سے روایت کی کہ جنگ خندق کے روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار تازیین قضا ہوئیں حتیٰ کہ رات میں سے وقت جعفر  
 و سر تعالیٰ نے چاہا لنگہ گیا پھر لال رخ کو حکم فرمایا اُسے اذان دی پھر اقامت کہی تو آپ نے عمر کی ناز چھی پھر اقامت  
 کہی تو عصر کی ناز چھی آخر تک۔ پس اس حدیث میں اول کے واسطے اذان ہو اور باقیوں میں صرف اقامت ہو لیکن  
 مختصر روایات میں یوں آیا کہ قضا و نازوں کو حضرت صلعم نے ہماذان و اقامت ادا کیا اور بعض روایات میں اول کے واسطے  
 اذان و اقامت و باقیوں کے واسطے صرف اقامت مردی ہو پس اس اختلاف کی جہت سے ہم نے کہا کہ اول میں اذان ہو  
 اور باقیوں میں اختیار ہو۔ مع۔ مگر حق یہ ہے کہ اس اختلاف سے یہ تو فیق لازم نہیں آتی ہر جگہ یا تو احتیاط کر کے جس میں باقیوں  
 کی اقامت مذکور ہو اُسکو مع اذان پر محمول کرو اور یا آسانی کے واسطے جس میں اذان و اقامت مذکور ہو اُسکی تفسیر دوسری  
 حدیث سے فرار دو کہ اول کے واسطے اذان کہی اور باقیوں کے واسطے صرف اقامت ہو اقتضائے کسبائی ہی وجہ ہے کہ شیخ  
 ابو بکر الرازی ابھواسم نے فرمایا کہ یہی سب کا قول ہے اور امام مصنف رحمہ نے بھی اسی طرز اشارہ کیا اور یہی مختار ہے  
 شافعیہ پر لیکن ہمارا ظاہر مذہب وہی ہے جو مذکور ہو حتیٰ کہ ہند میں ہر کہ ہزار کے لیے اذان و اقامت بہتر ہے تاکہ بطریق ادا  
 ہو۔ المبسوط للسرخی۔ پھر باقیوں میں صرف اقامت کا اختیار جب ہی ہے کہ ایک ہی مجلس میں سب کو قضا کرے اور اگر علیحدہ علیحدہ  
 اوقات میں ہر ایک کو قضا کرے تو اذان و اقامت دونوں شرط ہیں۔ البحر۔ ضابطہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ ہر فرض خواہ ادا  
 ہو یا قضا ہو اُسکے واسطے اذان و اقامت ہی خواہ تھا ادا کرے یا جماعت سے سوائے جمعہ کے روز شہر کے اندر ظہر کی ناز کے  
 کہ وہ اذان و اقامت سے کمزور ہے۔ ابیہیں۔ کیونکہ اسکی جماعت کمزور ہے اور مزولفہ و عرفہ کی دونوں جمع تازیین بھی مستثنیٰ ہیں  
 کیونکہ دوسری ناز کے لیے اذان نہیں ہو لکنانی قاضیخان وغیرہ ہم۔ اگر کسی نے تنہا گھر میں ناز چھی پس اُسے مسجد کی اذان  
 و اقامت پر اکتفا کیا تو جائز ہے اور اگر اقامت کہی تو بہتر ہے یہ کتاب الاصل میں مذکور ہے اور ابن مسعود رحمہ سے روایت ہے کہ  
 کہ علقمہ و اسود کے ساتھ بدون اذان و اقامت کے ناز چھی ادا کیا کہ بکو محلہ کی اذان و اقامت کافی ہے۔ مع۔ وغیرہ ان  
 یؤذن و یقیم علی طرقتان اذن علی غیر وضوء جائز۔ اور لائق ہے کہ اذان دے اور اقامت کے ایسی حالت پر کہ طہارت  
 سے جو مین و وضوء کے ساتھ ہو پھر اگر بے وضوء صرف اذان دے تو رجا ہے۔ لانه ذکر و یس بصلوۃ فکان الوضوء قیس  
 استحباباً لکافی القراءۃ۔ کیونکہ اذان تو ذکر ہے اور کچھ ناز نہیں ہے تو وضوء ہونا اس میں مستحب ہو جیسے قرآن پڑھنے میں ہے۔  
 فت۔ یہی شافعی و احمد و حاتمہ اہل علم کا قول ہے اور بعض شافعیہ و اوزاعی کے نزدیک طہارت شرط ہے۔ ترمذی رحمہ نے ابو ہریرہ  
 کا قول روایت کیا کہ لا یؤذن الا متوضی یعنی اذان وہی دے جو متوضی ہو مگر اس سے استنباب ہی مراد ہوگا اور ابوالشیخ  
 نے وائل رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حق ارسنہ ان لا یؤذن الا ہو طاهر یعنی حق ہر ایک کا کہ سنت ہے کہ حالت طہارت ہی  
 میں اذان دے۔ اور یہ بھی متفق ہے استنباب ہے۔ مع۔ اگر اذان یا اقامت میں اُسکو بے اختیار حدت ہو گیا پھر وہ وضوء  
 کرنے گیا تو دوسرے سر سے کدے یا خود واپس ہو کر نئے سر سے کہے۔ قاضیخان۔ اور ہمارے مشائخ نے کہا کہ بہتر ہے  
 کہ حدت ہو جاوے تو اذان ہو یا اقامت ہو پورا کر کے تب وضوء کرنے جاوے۔ ملاحظہ۔ ویکرہ ان یقیم علی غیر وضوء  
 ادا کردہ ہے کہ اقامت کے ایسی حالت پر کہ بے وضوء ہو۔ فت۔ یعنی ابتدا و شروع کرنا بے طہارت کردہ ہے اور اگر در میان میں  
 حدت ہو گیا تو بقول مشائخ ادلی یہ کہ نام کر دے۔ کما سبق من المبحث۔ لما فیہ من الفصل بین الاقامۃ والصلوۃ۔ وجہ  
 کراہت یہ کہ اس میں مودن کی اقامت و ناز میں فصل لازم آتا ہے۔ ویروی انه لا کرہ الاقامۃ ایضاً لانه احد الاذانین

اور کرخی معنے سے۔ روایت کی کہ اقامت بھی بے وضو کر رہے ہیں کیونکہ وہ بھی دو اذانوں میں سے ایک اذان پر۔ فقہ  
لیکن اصل لازم ہو گا لہذا اس روایت کو اس صورت پر محمول کرنا چاہیے کہ جب حالت اقامت میں بے اختیار حدیث ہو جاوے  
تاکہ دوسری روایت سے موافقت ہو جاوے جو ذکر کی بقول۔ ویرومی انہ بکرہ الاذان ایضاً لانه یصیر داعیاً اسے  
مالا یحیی بنفسہ۔ اور کرخی معنے سے یہ بھی روایت کی کہ اذان بھی بے وضو کر رہے ہیں کیونکہ وہ بکارنے والا ایسی چیز کی طرف  
ہوا کہ خود اسکی طرف اہانت نہیں کرتا۔ فقہ لیکن حق یہ کہ یہ علت لازم نہیں کیونکہ بعد اذان کے یہ بھی وضو کر کے  
حاضر ہونے والا ہے جیسے اور لوگ۔ غایت یہ کہ فی الحال وہ اس حالت پر نہیں ہے۔ ویکرہ ان یؤذن وجوب۔ اور  
جنب کی اذان کر رہے ہیں۔ روایت واحدہ۔ روایت واحدہ ہے۔ فقہ یعنی جن وجہ سے روایات آئی ہیں سب متحد ہیں  
لہذا کافی ہیں کہ باتفاق الروایات تو سب روایات گویا ایک ہی ہیں۔ مع۔ وجہ الفرق علی احدی الروایتین۔ اور  
وجہ فرق در بیان جنب کے اور در بیان محدث کے دو روایتوں میں سے ایک روایت بلا کراہت کے۔ ہوان الاذان  
مشبہا بالصلوۃ فی شطر الطہارۃ عن اغلط الحدیث وذن اخفا علیاً بشبہین۔ یہ ہے کہ اذان کی ایک مشابہت  
ناز سے ہے یعنی ایک مشابہت نہیں بھی ہے جسے دو طرح کی حدیث میں سے جو زیادہ محکمہ حدیث تھا اس سے طہارت شرط  
کی اور جو خفیف حدیث تھا یعنی وضو اس سے طہارت شرط نہ کی تاکہ دونوں طرح کی مشابہت پر عمل ہو جاوے۔ فقہ  
پس جتنے کہ اذان ایک طرح مشابہ ناز کے ہے تو نجاست جنابت کے ساتھ نہ چاہیے کہ وہ ہے اگرچہ مقصود الاذان کا حاصل  
ہو جاوے۔ اور کافی میں کہ اذان جنب کا اعادہ کیا جاوے۔ اور جتنے کہ ایک طرح اذان مشابہ ناز نہیں  
بلکہ ذکر ہے تو اس میں نجاست حدیث یعنی بے وضو ہونا روا ہے۔ کافی میں کہ اذان غایب روایت میں نہ کر رہے ہیں اور جو ہرہ میں ہے  
کہ یہی صحیح ہے اور اسکی اقامت کر رہے مگر اعادہ نہیں ہے۔ اور کافی میں ہے کہ اشبہہ یہ کہ جنب کی اقامت بھی اگرچہ کر رہے ہیں مگر  
اعادہ نہ کیا جاوے۔ وغیرہ میں ہے کہ فاسق کی اذان کر رہے اور اعادہ نہیں۔ اور در مختار میں زعم کیا کہ جابل مشقی سے علم  
فاسق کی اقامت و اذان اولی ہے۔ اقول اقامت میں تو صحیح قراۃ کی وجہ ہے لیکن اذان میں یہ حکم مرجع ہے چنانچہ فتح القدیر  
سے گذرا کہ احق القولین پر وہ جابل سے بدتر ہے۔ مع۔ اور تبیین میں ہے کہ مست نشہ کی اذان کر رہے اور اعادہ مستحب ہے۔ و فی  
الجامع الصغیر اذا اذن علی غیر وضو و اقام لا یعید و النجس احب الی ان یعید و ان لم یعید اجزاء۔ اور جامع  
میں ہے کہ جب بے وضو کی حالت میں اذان و می اور اقامت کہی تو اعادہ نہ کرے اور جنب نے ایسا کیا تو مجھے پسندیدہ ہے  
کہ اعادہ کرے اور اگر نہ اعادہ کیا تو اسکو ناز کفایت ہے۔ اما الاول فلنقض الحدیث۔ یعنی بے وضو اذان اقامت کا جو  
بوجہ حدیث کے خفیف ہونے کے ہے۔ واما الثاني ففی الاعادۃ بسبب الجنابہ روا یتان۔ اور دوم یعنی اذان  
واقامت بحالت جنابت تو اس کے اعادہ میں دو روایتیں ہیں۔ یعنی ایک روایت میں اعادہ کرے اور دوسرے میں نہیں  
ع۔ والا شہد ان یعاد الاذان دون الاقامۃ۔ اور شہد بالفقہ یہ کہ جنب کی اذان تو اعادہ کیا جاوے نہ اذان۔  
فقہ اقول اور کافی میں اسی کی تبعیت کی اور اسی کو تنویر نے مذہب کر لیا ہے۔ لان تکرار الاذان مشروع دون الاقامۃ  
کیونکہ اذان کا تکرار کرنا مشروع ہے نہ اقامت کا۔ فقہ چنانچہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی ایک اذان تمام زور اور ہرجا حال  
حضرت عثمان کا تہاثر حائی۔ کہانی البخاری تلج الشریعہ دغ۔ و قوله ان لم یعید اجزاء یعنی الصلوۃ لانها جائزۃ بدون  
الاذان والا قامة۔ اور یہ جو امام محمد رحمہ نے جامع صغیر میں کہا کہ اگر اسنے اعادہ نہ کیا تو اسکو کافی ہے مراد یہ کہ ناز بدون  
اس کے کافی ہے کیونکہ ناز بدون اذان و اقامت کے جائز ہے۔ فقہ پس بدون اعادہ بدرجہ اولی جائز ہے لیکن اذان  
کا اعادہ نہ کرنا کر رہے ہو گا جیسے بغیر اذان و اقامت کے ناز پڑھا اگرچہ نادر روا ہے لیکن تا مینان میں ہے کہ ادا۔ فریضہ مستحب



بجاعت بدون اذان و اقامت کے مکروہ ہے۔ اور یسین میں ہر کلمہ کے اندر جو تپے بدون اذان و اقامت کے حالانکہ مسجد مکہ میں اذان و اقامت ہو گئی ہو تو مکروہ نہیں ہے خواہ نہ ہا تپے یا بجاعت ہو اور نہ تراشی میں ہر کلمہ نفل یا اذان و اقامت ہے۔ اور اگر اس محلہ میں اذان و اقامت نہ ہو تو دونوں کا ترک مکروہ ہو اور خالی اذان کا ترک مکروہ نہیں ہے البتہ۔ اور خالی اقامت کا ترک مکروہ ہے۔ تراشی۔ قال وکذا لک المرأۃ تؤذن۔ امام مصنف رحم نے لکھا کہ اور اسی طرح حکم ہے عورت کی اذان کا۔ معناه یستحب ان یعاد یقع علی وجہ السنۃ۔ اسکے معنی یہ کہ عورت کی اذان کا اعادہ کرنا مستحب ہے تاکہ بطور سنت واقع ہو۔ وفتہ کیونکہ مسنون مرد مؤذن ہے۔ م۔ حاصل آنکہ عورت کی اذان مکروہ اور اسکا اعادہ مستحب ہے۔ الکافی۔ اور مخفی نہیں کہ عورت کا آواز بلند کرنا فعل حرام ہے تو اس میں کراہیت شدیدہ ہے پس شاید کہ جو از نظر حصول مقصود ہو لیکن مائل یہ کہ مقصود نہ ریعہ حرام حاصل ہو تو اولی قول یہ کہ وہ سدوم اور وجوب اذان ہے خصوصاً جبکہ اگر اذان مشروع ہے۔ ابن الہمام رحم نے لکھا کہ حاصل یہ کہ طفل غیر مائل و عورت و جب دست نشہ و مجنون و معتوہ کی اذان مکروہ اور اعادہ کبجا دے کیونکہ انکی اذان پر اعتقاد نہیں تو انتفات ہو گا گریہ دلیل جنس میں جاری نہیں ثابت آنکہ وہ ناسق ہو گا اور تصریح ہوئی کہ اذان فاسق مکروہ بلا اعادہ ہے اور خلاصہ میں ہر کہ پانچ باتیں جب اذان و اقامت میں پائی جاوے تو اسکو نئے سرے سے کہنا واجب ہے اذان یا اقامت میں غشی یا موت یا بے اختیار حدث جبکہ وضو کرنے چلا جاوے یا بھول کر بند ہو اور کوئی نغمہ دینے والا نہیں یا گونگا ہو گیا۔ اور اسی کے معنی قاضیخان بن مین پس مائل ہے کہ واجب ہے کیا معنی میں اگر معنی لائق ہے تو خیر اور اگر وجوب شرعی ہے تو شاید بعد شروع کے اسیر تمام کرنا واجب ہو۔ م۔ مین کتنا بول کہ قاضیخان نے تو خود تصریح کی کہ وہ یا دوسرا اسکو نئے سرے سے نام کر دے پس اگر وجہ شروع کے مانند نفل کے اسیر وجوب ہو تو اسی پر نام کرنا لازم ہوتا۔ ہاں دوسری وجہ ہو سکتی ہے جو ذکر کی کہ لوگ نحوڑی سی اذان شکر شہد میں پڑ گئے تو انکا شبہہ دور کرنا لازم ہے کہ صحیح اذان اور سر نو پوری کر دے ولیکن اس میں یہ شبہہ ہے کہ قاضیخان نے لکھا کہ دوسرا بھی از سر نو پوری کرے حالانکہ لوگوں کا شبہہ تو اسی کو تمام کرنے سے دور ہو سکتا تھا پس حق و اسرا علم یہ ہے کہ وجوب معنی لائق ہے پھر مین نے دیکھا کہ در مختار میں سراج سے نفل کیا کہ از سر نو کہنا مستحب ہے اور وضع ہو کہ اقامت ان لوگوں کی اعادہ نہ کی جائیگی۔ اور در مختار میں لکھا کہ مصنف تحریر سے جزم کیا کہ مجنون و معتوہ و طفل لا یقبل کی اذان صحیح نہیں ہے۔ مین کتنا بول کہ یہ قول اور وجہ ہے غیر از نیکہ جب لوگوں کو حال معلوم ہو جاوے۔ علی ہذا شیخ متقی ابن الہمام کا قول اولی ہے کہ اگر لوگوں کو حال معلوم ہو گیا تو اعادہ واجب ہے ورنہ مستحب ہے تاکہ اذان بر وجہ سنت واقع ہو۔ م۔ ولایؤذن للصلوۃ قبل دخول وقتها و یعاد فی الوقت۔ اور نہیں اذان دیکھا دے کسی ناز کے لیے قبل اسکے وقت کے اور اعادہ کبجا دے وقت کے اندر۔ وفتہ اگر کسی نے قبل وقت کے اذان کہدی ہو۔ م۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ التناہار خانیہ عن ابیہ و در اقامت تو بالاجماع قبل وقت کے نہیں جائز ہے۔ البتہ۔ اور اذان میں صرف صبح کے وقت اختلاف ہے۔ اور امام ابو حنیفہ و امام محمد رحم کے نزدیک قبل از وقت نہیں جائز ہے۔ لان الاذان للاعلام و قبل الوقت بحسب۔ کیونکہ اذان تو آگاہ کرنے کو ہے کہ وقت اور اسے ناز آگیا اور قبل وقت کے اذان دینا نادانی میں مانا ہوا۔ وقال ابو یوسف و موقوف الشافعی رحم یوزن للفقہ فی النصف الاخر من اللیل۔ اور ابو یوسف رحم نے لکھا اور یہی قول شافعی رحم کا ہے کہ فجر کے واسطے اخیر آدمی رخسار میں جائز ہے۔ وفتہ اور یہی قول امام مالک و احمد کا ہے۔ لتوارث اہل اللیل۔ کیونکہ اہل کہ دابل مدینہ کے نزدیک یہ میراث جی آئی ہے وفتہ کہ فجر کے واسطے اخیرات سے اذان دیدنیہ میں۔ اور جلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کے کہ بلال صلی اللہ علیہ وسلم سے اذان دینا ہر توئم لوگ کھاؤ پیو یا تک کہ ابن ام کثوم اذان دے۔ شیخ نقی الدین شافعی رحم نے کتاب امام میں

کے کہ صحیح یہ کہ حدیث مرسل پر عمل نبی امام شافعی رحمہ کے نزدیک مرسل حجت نہیں مگر ہمارے نزدیک حجت ہے لیکن صحیحین میں  
 اسی کے مثل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرسل ثابت ہے اور اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دو موزن بلال  
 اور ابن ام مکتوم تھے۔ اقول ان ابن ام مکتوم کا نام عمرو بن عبس یا عبد اللہ بن عبس تھا اور آنکھوں سے اندھے تھے  
 آنکھ تیرہ مرتبہ حضرت صلعم نے جہاد کو جانے میں مدینہ پر خلیفہ کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت میں تاویسہ کی زبانی یہ بھی  
 ہوئے۔ کمانی یعنی۔ والحق علی الكل قوله عليه السلام بلال لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر كما ویدیدہ ع  
 اور حجت ان سب علماء پر قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بلال رضی اللہ عنہ کو کہ تو ست اذان دے یہاں تک کہ پہچانے مجھ یوں علیہ السلام  
 اور دونوں ہاتھ جو شان میں پھیلائے۔ فقہ اس حدیث کو ابو داؤد نے روایت کر کے سکوت کیا لیکن بیہقی نے کہا  
 کہ شد اور رحم نے بلال رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا تو اسناد منقطع ہے اور ابن القطان رحمہ نے کہا کہ شد ادبھی مجہول ہے۔ یعنی رحم نے کہا کہ  
 الہد او د نے حماد بن سلمہ عن ابوبہ عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت کی کہ بلال رضی اللہ عنہ نے طلوع الفجر سے پہلے اذان دینی  
 تو حضرت نے اسکو حکم دیا کہ تین مرتبہ بلا دے کہ الا ان العبد قد نام یعنی خبردار ہو جاؤ کہ یہ بندہ الہی سو گیا تھا۔ اقول  
 یہ اسناد صحیح ہے اگر کما جاوے کہ اوپر حدیث رات سے اذان دینے کی خود صحیحین کی روایت ہے پھر یہ حدیث سب پر  
 حجت کیونکر ہو سکتی۔ مترجم کہتا ہے کہ ان حجت ہو گئی اور تحقیق مقام یہ ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع بلال  
 و ابن ام مکتوم کے دو گروہ تھے جیسے نو ابتداء میں تہجد کرتے اور جیسے اخیر میں اور بلال رضی اللہ عنہ اور ابن ام مکتوم نے بارگاہ  
 باری سے اپنے ذمہ اذان لے لی تھی کہ وہی ان دونوں میں معمولی شناخت تھی پس جان بلال رضی اللہ عنہ نے اذان دی رات  
 میں تو اول رات دے ختم کر کے تھوڑی دیر استراحت کرنے اور جو استراحت میں تھے وہے اٹھ کر ناز تہجد پر قیام کرتے  
 تھے اور دلیل اس پر وہی حدیث صحیحین ہے کہ بلال رضی اللہ عنہ کی اذان سے تم دھوکے میں نہ آؤ کہ وہ رات سے اذان دیتا ہے  
 تاکہ تمہارے قائم کو رجوع کرا دے اور تمہارے نائم کو جگا دے۔ یعنی جو ناز میں قائم تھا وہ تھوڑی دیر استراحت کرنے  
 اور جو سوتا تھا وہ بیدار ہو کر تہجد پڑھے اور دوسری حدیث میں ہے کہ تمہاری سحری سے اذان بلال تم کو مانع نہیں برابر سحری  
 کھاتے پیتے رہو کیونکہ بلال رات سے اذان دیتا ہے یعنی دونوں گروہ عبادت تہجد والوں کے واسطے ہائیک کہ ابن ام مکتوم اذان  
 دے تب سحری سے باز رہو۔ پھر واضح ہو کہ یہ مرتبہ واقعہ رمضان کا تھا اور اس رمضان میں رات مالی اذان کی باری بلال  
 کی تھی اور اذان فجر کی باری ابن ام مکتوم کی تھی اور اسکے برعکس دوسرے رمضان میں واقع ہوا چنانچہ ابن خزیمہ نے اپنی  
 صحیح میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابن ام مکتوم تو رات میں اذان دیتا ہے پس تم  
 کھانے پیتے رہو ہائیک کہ بلال اذان دے اور بلال نہیں اذان دیا کرتا ہائیک کہ فجر کو دیکھ لیتا تھا۔ درواہ ابن جان  
 فی صحیحہ۔ پس یہ دوسرے رمضان کا واقعہ ہے کہ اس میں رات کی باری ابن ام مکتوم کی تھی۔ اور ایسے بہت حسیب رحمہ  
 مرفوع روایت ہے کہ جب ابن ام مکتوم اذان دے تو تم لوگ کھاؤ پیاؤ اور جب بلال اذان دے تو پھر مت کھاؤ پیاؤ۔ ہوام  
 ابن خزیمہ و ابن جان واحد۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دو موزن بدین معنی تھے نہ آنکھ بال رمل کبھی اذان کا قائم  
 چھوڑ دیتے تھے۔ ابدر ہما ناز فجر کی اذان کا بیان تو وہ حدیث ہے جو امام مصنف رحمہ نے ذکر کی اور وہ جو ابو داؤد رحمہ  
 ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی حالانکہ بلال کی رات سے اذان دینے کی حدیث بھی ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے مگر بات وہ ہے  
 جو پہلے بیان کی کہ رات سے اذان آنکھوں سے تہجد کے واسطے روایت کی اور فریضہ فجر کی اذان یہ روایت کی۔ اور  
 بیہقی رحمہ کی حدیث مرفوعہ کہ ابو بلال ست اذان دے ہائیک کہ فجر طوع ہو جاوے۔ نفی الدین نے اہم میں کہا کہ اسکی  
 اسناد کے راوی سب ثقہ ہیں۔ حدیث مشہور ہے کہ جبکہ آخر میں بلال رمل کے حق میں ہو کہ ہمارے اس موزن

کی نظر میں خرابی ہو کہ قبل طلوع فجر کے اذان دیتا ہو آخر تک اور اس میں مذکور ہو کہ بلال زہ نہیں اذان دیا کرتا حتیٰ کہ کھلی صبح ہو جاوے  
 رواہ الطبرانی رحمہ باسناد صحیح۔ و حدیث ام المومنین حفصہ رحمہ کہ جب موزن فجر کی اذان دیتا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے  
 ہو کر دو رکعت فجر پڑھتے پھر مسجد کو جاتے اور یہ وقت کھانا پانی حرام ہونے کا تھا اور موزن نہ اذان دیتا حتیٰ کہ صبح ہو جاوے  
 رواہ الطحاوی۔ و حدیث ام المومنین عائشہ رحمہ کہ موزن اذان نہیں دیتا یا شاک کہ فجر طلوع ہو جاوے۔ رواہ ابوشیخ باسناد  
 صحیح عن دیکع عن سفیان عن ابی اسحق۔ تفتح الباری۔ اور ابن عبد البر رحمہ نے ابراہیم ناہی رحمہ سے روایت کی کہ صحابہ رحمہ  
 کی یہ شان تھی کہ جب کوئی موزن رات میں اذان دیتا تو اس سے فرماتے کہ اے اللہ تعالیٰ سے ڈر اور اپنی اذان کا اعادہ  
 کر۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ بات انہیں فاش تھی کہ رات سے اذان پر انکار کرتے تھے اور بلال کی اذان قبل فجر ہو جاتی  
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غصہ فرمایا۔ ت۔ اب واضح ہوا کہ ابویوسف و شافعی رحمہ کی دلیل یعنی حدیث بلال رحمہ رات سے  
 اذان دینے کی حدیث صحیح ہے مگر اس سے وہ بات ثابت نہیں جو انکی مراد ہے اور حدیث مصنف رحمہ نے ذکر کی اس سے وہ بات  
 ثابت جو ہماری مراد ہے پس وہ سب پر حجت ہے و اے اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ واضح ہو کہ اقامت و نماز میں فاصلہ نہیں ہے جیسا کہ گذرا۔ فی الجملہ  
 اگر اقامت کی ایک ساعت بعد امام آیا یا سنت فجر اس کے بعد بھی تو اقامت کا اعادہ واجب نہیں ہے۔ فقہیہ۔ و المسافر موزن  
 و تقیم۔ اور مسافر اذان دے و اقامت کہے۔ و یعنی اسکو اذان و اقامت دونوں کہنا چاہیے۔ لقولہ علیہ السلام لا نبی  
 ابی بلکہ اذا سا فرما فاذنا و اقیما۔ یعنی جب تم دونوں سفر کرو تو دونوں اذان دو اور دونوں اقامت کہو۔ و۔ اور یہ بات کہ  
 ابویوسف کے دونوں بیون کو ابیسا فرمایا تھا یہ غلط ہے۔ اور میرا گمان یہ ہے کہ مصنف رحمہ نے اس کتاب کو شاگردوں پر اعلان کیا  
 یعنی آپ بولتے گئے اور دے لکھتے گئے جیسا کہ خطبہ کتاب میں تصریح ہے اور اسی جہت سے مصنف رحمہ کا قول بلفظ قال فی الغنیم  
 جابجا مذکور ہے یعنی مصنف رضی اللہ عنہ نے کہا۔ حالانکہ یہ شاگرد کی طرف سے الحاق ہے نہ آنکہ خود امام مصنف رحمہ نے اپنے دور  
 ایسا کہا بلکہ اپنے واسطے تو قال ابی عبد القیوم وغیرہ عبارات سے تعبیر کیا ہے۔ بالجملہ مترجم لا گمان ہے کہ شاگرد نے یہ زعم کیا کہ  
 اپنے ابی بلکہ کو کہا کیونکہ امام مصنف رحمہ نے تو کتاب الصلوات میں اس حدیث کو صحیح طبع پر بیان کیا ہے اور حدیث یہ ہے کہ مالک  
 بن اسحق رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حاضر ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس میں اور میرا ساتھی پھر جب ہم نے آپ کی  
 خدمت سے جانا چاہا تو آپ نے ہم سے فرمایا کہ جب نماز کا وقت آوے تو تم دونوں اذان کہو اور دونوں اقامت کرو اور  
 جو تم دونوں میں سے بڑا ہو وہ امامت کرے۔ رواہ البخاری و مسلم اور ترمذی کی روایت میں تصریح ہے کہ ساتھی آگیا چاراد بھائی  
 تھا۔ اور معنی حدیث میں یہ نہیں ہیں کہ دونوں اذان کہیں غلغلہ یا اقامت غلغلہ یا اقامت غلغلہ۔ بلکہ دونوں کو خطاب کیا  
 اور مراد یہ کہ تم دونوں اذان کے ساتھ اور اقامت کے ساتھ نماز پڑھو۔ اور دوسرا قاعدہ یہ کہ دونوں کا ساتھ رہنا کچھ لازمی  
 تو نہ تھا لہذا ہر ایک کو حکم ہو گیا کہ تمہا ہو تو بھی اذان و اقامت کہے اسی واسطے امامت میں صیغہ تشبیہ نہیں ہے۔ م۔ منع۔ پس اگر  
 سالار نے اذان دی و اقامت کہی تو اچھا کیا اور اسی طرح اگر اذان نہ کہی بلکہ صرف اقامت کہی تو بھی اچھا ہے۔ المبسوط۔ یعنی  
 مکروہ نہیں ہے۔ المبسوط۔ اور اگر اذان کہی و اقامت جھوٹی ہو گئی تو کفر ہے۔ شرح الطحاوی۔ فان ترکہما جمیعاً مکروہ۔ اور اگر  
 دونوں کو ترک کیا تو مکروہ ہے۔ ولو اتفی بالاقامۃ جائز۔ اور اگر خالی اقامت پر اکتفا کیا تو جائز ہے۔ لان الاذان  
 لا یستفاد الغائبین و الرفقۃ حاضرین و الاقامۃ لا اعلام الانفتاح و ہم البہ محتاجون۔ کیونکہ اذان غائبین  
 حاضرین کے واسطے ہوتی ہے اور سفر کے ساتھی قوسب حاضرین اور اقامت اس واسطے ہوتی ہے کہ نماز شروع کرے سے آگاہی  
 دے جاوے اور ساتھی بھی اس آگاہی کے حاجت مند ہیں۔ و۔ لہذا ترک اذان جائز ہے اور ترک اقامت مکروہ ہے۔ واضح  
 ہو کہ ترک اذان کا جواز بھی بظہر انسانی سائیدون کے ہے مد نہ بظہر فضیلت بظہر انسانی کے البتہ بہتر نہیں ہے بدلیل آنکہ

جناح آواز موزن پہنچی ہر چیز اسکے واسطے شاہد ہوتی ہر اور اسی جہت سے ابو سعید رضی اللہ عنہ نے عبد اللہ بن عبد الرحمن کو جنگل میں اذان بآواز بلند کہنے کی تاکید فرمائی تھی۔ کمانی صحیح البخاری وغیرہ۔ اور حدیث ابو داؤد و نسائی میں ہر کچھ رب عز وجل کو پسند آتا ہے وہ بکریوں کا جروا ہوا ہوا ہوا ہوا کی جوتی پر اذان دیتا اور نماز قائم کرتا ہے پس اللہ عز وجل فرماتا ہے کہ میرے اس بندہ کو دیکھو کہ اذان دیتا و نماز قائم کرتا ہے وہ مجھے قدرتا ہے میں نے اپنے بندہ کو بخش دیا اور جنت میں داخل کیا۔ اور سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے کہ جب آدمی کسی میدان میں نما ہو اس نماز کا وقت آیا تو وہ وضو کرے اور اگر پانی نہ پاوے تو نیم کرے پھر اگر اسنے اقامت کہی تو اس کے ساتھ دو فرشتے نماز پڑھتے ہیں اور اگر اسنے اذان دی و اقامت کہی تو اس کے پیچھے اللہ تعالیٰ کی مخلوقات لشکروں سے اس قدر نماز پڑھتے ہیں کہ جگہ دونوں کناروں کو وہ نہیں دیکھ سکتا سداہ عبد الرزاق فی مصنفہ۔ ایسی احادیث سے معلوم ہو گیا کہ اذان کا مقصود مرت ہی میں منع نہیں کہ آدمی لوگوں کو حاضری کا اعلام جو بلکہ یہ بھی ہے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کا نام توحید کے ساتھ اسکی زمین میں بلند ہو اور مخلوق وغیرہ میں اس کے بندوں میں سے جن و انسان وغیرہ کو یاد دلائی جاوے جنکو موزن اپنی نظر سے نہیں دیکھتا ہے۔ کمانی الفتح۔ ساجد ترک کے واسطے تو مانع نے ابن عمر رضی اللہ عنہما روایت کیا کہ سفر میں ابن عمر رضی اللہ عنہما اقامت پر اکتفا کرتے سوائے فجر کی نماز کے کہ اس میں اذان و اقامت دونوں کہتے تھے اور یوں کہا کرتے کہ اذان تو اس امام کے لیے ہے جو کی طرف لوگ جمع ہو جاویں۔ رواہ مالک۔ فان صلی فی بیتہ فی المصر لصلی باذان و اقامتہ۔ پھر اگر اسے اپنے گھر میں شہر کے اندر نماز پڑھی تو بھی اذان و اقامت سے پڑھے۔ لیکن الاداء علی ہتہ الجماعۃ۔ تاکہ ادا سے نماز صورت جانت ہو۔ فتاویٰ افضل ہے۔ کمانی التمرناشی۔ خواہ نماز پڑھے یا جماعت سے پڑھے کچھ فرق نہیں ہے۔ البین۔ وان ترکما جان نقول ابن مسعود اذان اکی یقفینا۔ اور اگر اپنے اذان و اقامت دونوں کو چھوڑا تو جائز ہے بدلیل قول ابن مسعود کہ بگو ہمارے قوم کی اذان کافی ہے۔ فتاویٰ اور جس گانوں میں مسجد ہو وہاں گھروں میں نماز اسی حکم میں ہے اور اگر مسجد نہ ہو تو مسافر کا حکم ہے۔ کمانی التشنی۔ اور اگر کھیت یا باغ میں ہو تو گانوں و آبادی کی اذان کافی ہے بشرطیکہ قریب ہو ورنہ نہیں اور قریب وہ کہ وہاں تک کہ اذان کی آواز گانوں سے پہنچے۔ فتاویٰ الفتاویٰ۔ اور اگر یہ لوگ اذان دیتے تو بہتر ہے۔ انھما صامت اذان سے افضل ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و خلفائے راشدین نے امامت پر موانعت فرمائی ہے اور خیر الدین نے مبسوط سے نقل کیا کہ امامت بہ نسبت اذان کے زیادہ مؤکد ہے۔ من الفتح۔ جس شخص نے مسجد بنائی اسکو اذان و اقامت کی ولایت ہے چاہے عادل ہو یا فاسق ہو اور اسی کو امامت کا حق ہے بشرطیکہ عادل ہو۔ د۔ حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص خوب پاکیزہ ہو کر نماز فریقہ کی طرف نکلا تو اسکا ثواب مثل احرام باندھ کر حج ادا کرنے والے کے ہے۔ الحدیث ابو داؤد۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے کہ مرد کی نماز جماعت میں اس کے گھر یا بازار کی نماز سے چھس گونہ بڑھ جاتی ہے اور یہ اس طرح کہ جب اسنے وضو کیا پس اچھی طرح طہارت کی پھر مسجد کو نکلا کہ سوائے نماز کے اس کے نکلنے کا کوئی باعث نہیں تو سوائے اس کے نہیں کہ جو قدم اسنے اٹھایا اس سے اسکا ایک درجہ بڑھ گیا اور ایک گناہ اس سے دور کیا گیا پھر جب نماز پڑھی تو جب تک کسی کو ایذا نہ دے برابر پھر تاکہ صلاہ بھیجے رہے ہیں جب تک اپنی جگہ سے نہ اٹھے۔ ہ۔ اہم صلی علیہ السلام ارجہ العظم علیہ یعنی الہی اسپرورد و سبح الہی اسپرورد کہ انہی اسکے حال پر مرجع فرمادو کہ قبول کر جب تک حدیث نبوی صلی علیہ السلام یا آواز سے نہ نکلیں پھر برابر تم میں سے ہر ایک نماز میں رہیگا جب تک کہ وہ نماز کے اختتام میں ہو۔ رواہ البخاری و مسلم و ابوداؤد و نسائی

## باب شروط الصلوٰۃ التي تشترطها

یہ باب نازکی ان شرطوں کے بیان میں ہے جو ناز پر تقدم ہوتی ہیں۔ فقہ وہ ہمارے نزدیک سات ہیں طہارت حدیث سے طہارت نجس سے۔ سرعورت۔ استقبال قبلہ۔ وقت۔ نیت۔ تحریر۔ کذا فی الزاہدی۔ اصطلاح میں شرط وہ ہے جس پر کسی چیز کا پایا جانا موقوف ہو اور یہ اس چیز میں داخل نہ ہو۔ شروط ناز میں قسم ہیں۔ اول شرط انعقاد متدبیت و تحریر وقت و وجہ کا خطبہ و جماعت۔ دوم شرط دوام جیسے طہارت و استقبال قبلہ و وجہ کا وقت۔ سوم جسا ہونا حالت بقا میں شرط ہے اور اس میں اتدب سے ناز سے مقارنت یا دوام شرط نہیں ہے اور وہ قرات ہے کیونکہ وہ نبات خود رکھتا ہے اور تمام ارکان میں ہونا شرط ہے اگرچہ نقد ہر ماہ لکھتا اگر قاری امام نے اخیر کی دور کھتوں میں امی کو غلبہ کر دیا تو ناز فاسد ہو جائیگی۔ قول۔ اگرچہ حکماً ہو جیسے قرات امام کی وہی تقدی کی قرات ہے۔ مع۔ یجب علی المصلی ان یقدم الطہارۃ۔ مصلی پر واجب ہے یعنی فرض ہے کہ مقدم کرے طہارت کو۔ من الاحداث۔ ہر قسم کی حدیث سے۔ فقہ خواہ حدیث موجب و ضرور ہو یا موجب فعل ہو جیسے پائخانہ و پیشاب و جھض و نفاس و جلع وغیرہ۔ کہ ان سے طہارت و ضرور یا فعل کرے۔ والا نجاس۔ اور نجاست سے۔ علی ما قد منہ۔ یہ طہارت اسی طریقہ پر جو ہم نے مقدم بیان کر دیا ہے۔ فقہ یعنی وضو و غسل یا نیم اور نجاستوں کا پاک کرنا۔ پس طہارت بدنی اس کی تمام ظاہر کی نہ باطن حتیٰ کہ آنکھ کے اندر سے جس سرور و حوائج و در نہیں ہے۔ حدیث اصغر و اکبر سے خواہ وضو یا غسل یا نیم یا جبکہ پانی نہ ہو اور چہرہ پر زخم یا ماتم بیکار ہوں تو ساقط و مرتب نیت ہے۔ اور خبث گند کی غلبہ سے جیکہ مقدار غصہ سے زائد ہو یا جھڑورم ہو جیکہ دھونا بدون از تکاب بھیج کے ممکن ہو شائے ہو کر لوگوں کے سامنے استنجا کرنا منع ہے تو یہ نجاست ترک کرے طہارۃ جامہ کہ وضو سے آسقا دھونا مقدم ہے اور جامہ اسی قدر جو مصلی کے بدن پر چڑھتی کہ مصلی کی حبش سے جو ہل جاوے وہ بھی ہاسکے بدن پر شمار ہے اور طفل جو اپنے بل نہیں ٹھمتا بنزلہ اسکے لادے ہوے لباس کے ہے اور بقول صحیح اگر کتے کا شتہ بدھا ہو کہ لعاب وغیرہ نہ بتے تو شل گندا ائد ابے ہوے کے طہارت ہے ورنہ نہیں۔ جیسے پیشاب کا قارورہ۔ اور طہارت جاے ناز یعنی مصلی کے دونوں قدم کے نیچے یا ایک کے نیچے یا مقام سجدہ پر قدر مانع نجاست نہ ہو اور ظاہر مذہب میں دونوں ہاتھوں دگھننے کے رکھنے کی جگہ نجاست کا اعتبار نہیں لیکن فقہ ابوالبیضا کے نزدیک اعتبار ہے چنانچہ میون میں اسی کی تصحیح کی اور سنون میں بھی اطلاق اسلاموید اور یہی ابواسعد و کا مختار ہے اور جب ہاتھ پر سجدہ کرے تو بلا خلاف اسکے نیچے طہارت شرط ہے۔ اور یہ مسائل غصہ گند چکے ہم۔ قال اللہ تعالیٰ و تیا یک فطر و قال اللہ تعالیٰ و ان کنتم ضیافا فاطہروا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا دنیا یک الخ یعنی اپنے کبر و دن کو پاک کر۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا و ان کنتم الخ یعنی تم جب ہو تو خوب پاک ہو جاؤ یعنی طہارت پانی کے ساتھ یا نیم سے کرو۔ فقہ یہ اشارہ ہے اصل نص کا جس سے یہ شرط ماخوذ ہے اور تمام نص میں اقارہ ہے کہ اول اصل یہ کہ باطن کو ناپاک و پدید اغفادات سے اسطرح پاک کرے کہ توجید و عقاید جبر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم و جماعت سلف و خلف صالحین گذرے ہیں ان پر یقین و جزم کرے پھر ناز کے لیے اول شرط ظاہری طہارت ہے۔ اور دوم۔ و یشرع عورتہ۔ اور چھپا دے اپنے اسقدر بدن کو جسا کھٹنا بھیج بے شرمی ہے۔ فقہ یہ ہمارے نزدیک دشانعی و احمد و عامہ فقہاء و اہل حدیث کے نزدیک شرط ہے۔ مع۔ فقہ لکھتا خذوا زینکم عند کل مسجد اسی مایواری عورت تک عند کل صلوٰۃ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ خذوا زینکم الخ یعنی لو اپنی ریشیت کو نزدیک ہر مسجد کے اگر وہ چیز چھپا دے تمہاری کورت کو نزدیک ہر ناز کے۔ فقہ اور معلوم ہو چکا کہ عورت اسقدر جسم کا نام ہے جسا کھٹنا بے شرمی ہے اور یہ عورت بقاء مرد کے نہیں بلکہ مرد میں بھی یہ جسم عورت ہے اور عورت میں بھی یہ عورت ہے لیکن دونوں میں فرق ہے چنانچہ ہر ایک کا بیان آدیا گیا۔ پس اس آیت کے موافق مرد بقدر اپنے جسم عورت کے اور عورت بقدر اپنے جسم عورت کے ناز کے وقت چھپا دے۔ و قال علیہ السلام لا تملوۃ بحائض الا تمحارای لہ الخ



اور حضرت علیہ السلام نے فرمایا کہ نماز میں کسی حائضہ کی گراؤ نہ مٹنے کے ساتھ۔ حائضہ سے مرد باطنہ جسکو حیض کہتے ہیں۔  
 جیسے زکاء غسل۔ یعنی بالغ۔ تو باطنہ عورت کی نماز بدو اور حیض کے نہیں ہے۔ یہ حدیث سنن ابوداؤد و ابی ماجہ و ترمذی و مسیح  
 ابی جان و ابن خزیمہ و مسند احمد و اسحق و طحاہسی و طبرہ بن معجم ہے۔ منع۔ اور جسم عورت کا چھپانا نماز صحیح ہونے کی شرط ہے جبکہ  
 قدرت حاصل ہو۔ محیط السرخسی۔ نماز میں اسکا غیر سے چھپانا بالاجماع فرض ہے اور اپنی نظر سے چھپانا عامہ منافع کے نزدیک  
 فرض نہیں ایشا بان۔ اور یہی صحیح ہے۔ لازمی۔ اور در مختار میں نقل کیا کہ اپنی ذات سے بھی چھپانا صحیح قول پر فرض ہے و لیکن اول  
 معتد ہے اور اسی پر جزم ہے۔ م۔ حتیٰ کہ دراز قرطہ میں بلا ازار نماز پڑھی اور اسے چاک سے خود جسم عورت دیکھا تو عامہ منافع کے نزدیک  
 نماز فاسد نہیں اور یہی صحیح ہے اور اگر اندھیری کو شعری میں پاک کپڑا رکھا جوڑ کر ننگے نماز پڑھی تو بالاجماع جائز نہیں ہے۔ اسے لاج  
 باریک کپڑا جس سے ماتحت ظاہر ہو اس سے ستر عورت کر کے نماز روا نہیں۔ نہیں۔ اور گندہ کپڑا اس قدر چست و تنگ کہ بعض کی شکل  
 بتا دے نماز کی جواز میں مضر نہیں ہے۔ و۔ اگرچہ خلاف سنت و مکروہ بیات ہے۔ م۔ ستر کرنا چار طرف سے ہے نہ نیچے کی طرف سے۔ و۔  
 دراز قرطہ بلا ازار میں بوقت سجدہ کے نیچے سے نظر کر کے آدمی دیکھ سکتا ہے تو یہ کچھ نہیں ہے۔ محیط۔ مرد و عورت کے جسم عورت میں  
 تفصیل ہے۔ عورة الرجل ماتحت السرة الی الركبة۔ مرد کا جسم عورت اسکی ناف کے نیچے سے گھٹنے تک۔ و۔ ف۔ پس ہمارے  
 مینون علیہ السلام کے نزدیک ناف عورت نہیں اور گھٹنا عورت ہے۔ محیط۔ مگر گھٹنا عورت خفیہ پھر ان اس سے بڑھ کر سجدہ  
 اولہ تناسل و مقعد سب سے بڑھ کر عورت غلبہ میں۔ و۔ ط۔ یہ بالغ کے حق میں ہے اور بچہ کا بیان آویگا۔ م۔ نقولہ علیہ السلام  
 عورة الرجل ما بین ستر الی رکبته و یروی ما بین ستر حتیٰ تہا و یرکبہ بدلیل قولہ علیہ السلام کہ مرد کا جسم عورت ہمارے  
 اور اس کے دونوں گھٹنے کے ما بین ہے۔ اور روایت کیا جاتا ہے کہ ما بین اسکی ناف کے حتیٰ کہ دونوں گھٹنوں سے تہا و یرکبہ و جادے  
 و ہذا تبین ان السرة لیست من العورة خلافا لما یقولہ الشافعی و الی رکبته من العورة خلافا لایضا۔ اور اس سے  
 ظاہر ہو گیا کہ یہ ناف داخل عورت نہیں ہے برخلاف قول شافعی رحمہ کے کہ عورت ہے۔ اور یہ کہ گھٹنا داخل عورت ہے برخلاف قول شافعی  
 کہ نہیں ہے۔ و۔ ف۔ اگر وہم ہو کہ الی رکبته۔ میں الی تو حد ہے جیسے ناف سے ابتداء ہر توانا داخل نہیں پس گھٹنا بھی داخل  
 نہیں ہے جواب یہ کہ دونوں میں اس مقام پر نظر احتیاط و نظر دوسری روایت کے فرق ہے۔ و۔ کلمۃ الی گھٹنا علی کلمۃ مع علما  
 بلکہ حتیٰ و علما بقولہ علیہ السلام الی رکبته من العورة۔ اور کلمۃ الی کو ہم محمول کرتے ہیں۔ مع۔ کہ معنی پر یعنی الی رکبته یعنی  
 مع رکبته ہے یعنی مع دونوں گھٹنوں کے۔ تاکہ عمل ہو جادے کلمۃ حتیٰ پر جو دوسری روایت میں ہے اور عمل ہو جادے اس حدیث پر  
 کہ الی رکبته من العورة۔ گھٹنا داخل عورت ہے۔ و۔ ف۔ واضح ہو کہ یہ تمام بحث اس پر موقوف ہے کہ حدیث مذکورہ اول و دوم کتنی  
 حجت ہوں و لیکن حدیث اول کو حاکم نے روایت کر کے سکوت کیا اور اس میں اسحق بن واسل و امرو بن عوشب کذاب و متروک  
 و متهم کا وضع ہوا لہذا ذہبی رحمہ نے کہا کہ میں اس حدیث کو موضوع خیال کرتا ہوں و لیکن ابویوب رحمہ سے مرفوع روایت ہے کہ  
 جو گھٹنوں سے اوپر ہے وہ عورت ہے اور جو ناف سے نیچے ہے وہ عورت ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جده مرفوع  
 روایت ہے کہ جبین یہ ہے کہ جو ہم میں سے اپنی باندی کو اپنے غلام یا نوکر کے ساتھ بیاہ دے تو پھر اس کے گھٹنے سے اوپر اور ناف  
 سے نیچے نہ دیکھے کیونکہ ماتحت ناف کے گھٹنے تک حد ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور اسکی اسناد اچھی ہے اور اسکو ابوداؤد و احمد نے  
 مقفرد روایت کیا لیکن اس سے گھٹنے کا عورت جو لازم نہیں آتا اور حق یہ ہے کہ عورت نہ ہونا بھی لازم نہیں آتا کیونکہ بنظر تحقیق یہ  
 غلام کنایہ ہے کہ اس باندی سے بھر جلع و نفیذ نہ کرے اور عرب کا دستور تھا کہ ماں کی ماس و مباشرت سے مستنع ہونے پس گھٹنے  
 سے اوپر کی نفیذ سے منع کیا۔ ابن المہام رحمہ نے کہا کہ علی رحمہ سے مرفوع روایت ہے کہ الی رکبته من العورة۔ گھٹنا بھی جسم عورت سے ہے  
 لیکن راوی عقبہ بن علقمہ ضعیف ہے۔ اور دوسری روایت حتیٰ تہا و یرکبہ۔ پہچانی نہیں گئی۔ تو اب تمام بحث ساقط ہو گئی کیونکہ

وہ حدیث اگر کتب کے لائق حجت ہونے پر موقوف ہو جائے اس کے واسطے طریقہ یہ ہے کہ رکنہ وہ ہے جس کی حدیث ران وغیرہ حدیث سابق کا دامن لان پر تو حلال و حرام کا اجتماع ہوا اور کوئی چیز نیز نہیں تو یہ مقام احتیاط ٹھہرا اور الیٰ الکرہین میں شک ہے کبھی تو انتہا داخل ہوتی ہے اور کبھی نہیں پس مقام احتیاط میں ہم نے اس کو داخل قرار دیا۔ مٹ۔ اور میں کتابوں کے رکنین سے اوپر ممانعت ہے کہ سر فرمایا کیونکہ زبردستی سے رکنہ تک عورت پر اور ہم نے بیان کیا کہ اوپر سے ممانعت تو تفہیم سے ممانعت ہے اور اس سے لازم نہیں کہ گھٹنا حدیث نہ ہو پس بنے احتیاطاً اس کو عورت قرار دیا مع تائید حدیث علیٰ رنم اگرچہ ضعیف ہو۔ اور یہی ران تو حضرت علیٰ رنم سے مرفوع روایت ہے کہ اے علیٰ ران ڈھکی رکھ اور مت دیکھو کسی زندہ کی ران کو اور نہ مردہ کی ران کو۔ رواہ ابوداؤد۔ اور ابن عباس رنم سے مرفوع روایت ہے کہ ران عورت ہے۔ رواہ الترمذی۔ ولیکن پوشیدہ نہیں کہ اس کے معارض بھی قوی ہیں چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت عائشہ رنم سے مرفوع قعہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رانیں کھولے ہوئے تھے پس ابو بکر رنم نے اجازت چاہی تو اسی حالت پر اجازت دی آخر تک۔ اور صحیح بخاری میں حضرت انس رنم سے مرفوع روایت میں ہے کہ پھر ازار کو ران سے کھول دیا حتیٰ کہ میں گویا آپ کی ران کی پسیدی دیکھتا ہوں۔ اور اسی طرح گھٹنے کھولنے کا ثبوت حدیث ابوموسیٰ و ابوالدرداء رنم میں ہے۔ اور طحاوی رنم نے اس کے معارضہ میں حضرت عائشہ وغیرہ سے اس حدیث کی روایت کہیں اور ان میں ران کھولنے کا ذکر نہیں ہے۔ اور حق یہ کہ ان روایات میں ذکر نمونے سے نہ ہونا لازم نہیں آتا اور ایک میں زیادت ہو مابعدون زائد سے معارض نہیں ہے۔ بان یہ ہو سکتا ہے کہ روایت حضرت علیٰ ران عباس جو اوپر مذکور ہو میں اُسے معارضہ ہے پھر اگر کہا جاوے کہ معارضہ اس طرح دفع ہے کہ گھٹنا ادب یا سنت ہے اور کھولنا جواز ہے تو جواب یہ ہے کہ ثابت تو روایت علیٰ ران عباس میں ران کا عورت ہونا اور دیکھنے سے ممانعت ہے پس عورت کے ستر کا حکم تو اسے لازم ہے اور اس حدیث قوی کی تعمیل متعین کیونکہ ان کے معارض تو روایات فعلی ہیں اور اور ان میں احتمال ضرورت وغیرہ کا ہے علاوہ برین احادیث قوی کو جس نے ناز پر کھول کیا اور عائشہ علماء کے نزدیک ناز میں ستر عورت واجب ہے اور روایات معارض فعلی تو خارج ناز ہیں۔ فافہم۔ بحمد اللہ کہ میں نے اس مقام کو موجد کر دیا جو شارحین نے ضعیف چھوڑ دیا تھا۔ م۔ و بدن المحرۃ کلھا عورۃ الا وجھما و کفھما۔ اور زائد عورت کا کل بدن عورت ہے سوائے اس کے چہرہ و دونوں ہاتھوں کے۔ لقولہ علیہ السلام المرأة عورۃ مستورۃ۔ بدیل اس حدیث کے زن عورت مستورہ ہے۔ واستثناء العظمین للابتلاء و بابتھما۔ اور دونوں عضو کا استثناء وجہ ان دونوں کے ظاہر کرنے کے ابتلاء کے ہے۔ فن۔ یعنی بغیر درت دونوں عضو ظاہر کرنے میں قبل ہونا پڑتا ہے کیونکہ باہمی کام کلج لین دین سے چارہ نہیں ہے۔ پھر ان حدیث کو ترمذی نے ابن مسعود رنم سے مرفوع روایت کیا کہ المرأة عورۃ فاذا خرجت استشر نہا الشیطان فترنم رحلہ کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح غریب ہے رواہ ابن خزیمہ و ابن حبان و ابی ارادہ مصنف رحمہ کی روایت میں مستورہ کا لفظ کسی روایت میں زلیعی رحلہ نہیں پایا۔ اور حدیث ام المومنین عائشہ رنم میں ہے کہ حضرت صلعم نے اسرار رنم کو کہا کہ اے اسرار جب عورت بیٹھ کر بیٹھے تو لائق ہیں کہ اُس سے کچھ دیکھا جاوے سوائے اس کے اور اسکے اشارہ کیا اپنے چہرہ و دونوں ہتھیلیوں کی طرف۔ رواہ ابوداؤد و ابو یوسف و حنفیہ عندنا۔ اور قتادہ رحمہ کی حدیث مرفوع میں ہے کہ دونوں ہتھیلیوں کے دونوں ہاتھ پہنچتے ہیں۔ رواہ ابوداؤد و ابی الکرسی۔ و علیٰ ہذا مصنف رحمہ کے قول کو کہ استثناء العظمین الخ۔ ہم اسی پر کھول کرنے میں کہ بعض حدیث میں دونوں عضو کا استثناء اسی حکمت سے ہے کہ ان دونوں کے کھولنے کی ضرورت نہ ہو کہ پردہ میں جمع و شفت ہے علاوہ برین جرج بالنعوس دفع ہے۔ قال رضی اللہ عنہ و بذاتہ فیص علیٰ ان القدم عورۃ۔ امام مصنف رحمہ نے کہا کہ من کا یہ قول اس بات پر تنصیف ہے کہ عورت کا قدم بھی عورت ہے۔ فن۔ کیونکہ نام بدن سے مرن چہرہ و ہتھیلیوں کا استثناء ہے۔ و یروى انها لیست بعورۃ و هو الاصح۔ اور روایت کیا جا رہی ہے یعنی حسن رحمہ نے ابو حنیفہ رحمہ کی روایت کیا ہے۔ کہ دونوں قدم عورت نہیں ہیں اور یہی اصح ہے۔ فن۔ اور ارفع نے بدیل ظاہر حدیث کے قول ادل کی تصحیح

اور یہی قول مزیانی داسیجانی کا ہے۔ مع۔ اور حق یہ کہ جب نص عام بوجہ دوسری نص کے چہرہ و نیلیون سے مخصوص ہو جو جہاد عام کے موجب قدم میں بہ ابتداء زیادہ متحقق ہو بدرجہ اولیٰ وہ بھی مستثنیٰ ہیں پس یہی صحیح ہے اور اسی پر نو بر میں اعتماد کیا اور یہی متون میں مذکور ہے اور ابن العمام رحمہ نے کہا کہ ظاہر قول متن کا اس پر بھی تخصیص ہے کہ نیلی کی پشت بھی عورت ہے اور حق یہ کہ کثرت سے قیام عورت نیلی پر نہ اس کی پشت اور تعلقات فاضلخان میں ہے کہ ظاہر روایت میں نیلی کی پشت عورت ہے و لیکن نیلی کا ظاہر و باطن عورت نہیں ہے۔ مع۔ پس فاضلخان نے خلاف ظاہر روایت کے یہ اختیار کیا کہ وہ عورت نہیں اور یہی صحیح و اظہر ہے بدلیل حدیث قتادہ رحمہ مرفوع کے جو اوپر گذر چکی ہیں و دونوں ہاتھ پہنچون تک مستثنیٰ ہیں اور بدلیل حج و شقت کے کہ خالی نیلی ظاہر و باطن اور اس کی پشت کو چھپانا مخصوص معاملات بین دین و نبض دکھانے وغیرہ امور میں حج و شقت سے خالی نہیں ہے اور عجب یہ کہ کلائی میں اختلاط ہے چنانچہ ابن العمام رحمہ نے لکھا کہ بسوط میں ہے کہ کلائی میں دور و انہیں میں اور اسی میں کہ وہ عورت ہے اور اختیار شرح مختار میں ہے کہ اگر عورت آزادہ کی کلائی کھل گئی تو ناز جائز ہے کیونکہ وہ بھی زینت ظاہرہ کا محل ہے اور وہ کنگن ہے اور عورت کو کام کلج کے واسطے اس کے کھولنے کی ضرورت ہے مگر اس کا ڈھانکنا افضل ہے اور بعضوں نے تفسیر کی کہ وہ ناز میں عورت ہے اور خارج ناز میں نہیں ہے۔ پھر ابن العمام رحمہ نے لکھا کہ یہ واضح رہے کہ جو عضو عورت نہ تو یہ لازم نہیں کہ اس کا عدا دیکھنا بھی حلال ہو کیونکہ دیکھنے کی علت کا مدار تو دو باتوں پر ہے کہ شہوت کا غوت نہ ہو اور وہ عضو بھی عورت نہ ہو اسی جہت سے عورت کے چہرہ پر نظر کرنا حرام ہے یعنی بخوف شہوت کیونکہ وہ محل ہے اور دیون ہی بغیر کراچی موحہ کے طفل کا چہرہ دیکھنا جبکہ خوف شہوت ہو حرام ہے اگرچہ یہ کوئی عضو عورت نہیں ہے یعنی نہ عورت کا چہرہ اور نہ مرد کا چہرہ باہر ہے در صورت خوف شہوت کے دیکھنا حرام ہے پھر عورت کے بے مال سر سے طامق تو ہا لا اتفاق عورت میں اور جو بڑھکر لگے ہیں تو نہیں دور و انہیں اور اسی میں کہ شے بھی عورت ہیں۔ کہانی المیطت۔ یہی صحیح ہے۔ اظہار۔ اور یہی صحیح و اسی پر فتویٰ ہے۔ اعلیٰ نوازل میں مخرج کہ عورت کی آواز بھی عورت ہے۔ الفتح۔ لہذا کہا کہ عورت کو عورت سے قرآن پڑھنا بہتر ہے اسی واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ النبیج لرجال و الصبیح للنساء۔ یعنی ناز میں ام مثلاً بھول کر انتہات میں منہ جا دے تو مرد لوگ تو سبحان اللہ کہیں کہ وہ ہوشیار ہو جاوے اور عورت آواز نہ نکالے بکہ ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی پشت پر مارے۔ بالکل بہتر نہیں کہ مرد اجنبی اس کی آواز سے۔ انتہی مترجما۔ ت۔ یہ کلام مفید ہے کہ مرد سے اس کا پڑھنا بھی رد ہے بوجہ ضرورت کے۔ م۔ و علیٰ ہذا اگر کہا جاوے کہ جب عورت نے بلند آواز سے ناز پڑھی تو ناز فاسد ہوگی تو یہ کثرت موحہ ہے۔ الفتح۔ کیونکہ اس کو آواز سے بڑھنے کی حاجت نہیں ہے پس ناز میں کراہت کا ارتکاب ہوگا۔ اور میں کتاب میں کہ اشد کراہت جو بدرجہ فاحش پہنچنے والی ہے وہ عورت کی اذان ہے۔ ولہذا میں نے مسئلہ اذان عورت میں تنبیہ کر دی کہ اس کا عدم قرار دینا احب ہے۔ اور در مختار میں بہ تبعیت بحر الرائق وغیرہ عورت کی آواز کو عورت نہیں لیا اور عطا و دیگر نے لکھا کہ اس کا آواز بلند کرنا جو حرام ہے تو بخوف فقہ حرام ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ کلام علی الاصل ہے کہ عند رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وسلم و مابعد میں اندبے پردگی و عورتوں کے مسجد میں حاضر ہونے وغیرہ کے جو از آواز بھی تھا پھر جب عورتوں کی طرف سے خوف فقہ موجب مانعت حاضری جاعت ہوا تو وہی علت اس کی آواز میں سبب مانعت ہے پس فتویٰ اسی پر دیا جائیگا کہ جو نوازل میں مذکور ہے اور مسائل کی تفریع اسی پر ہوگی مانند اذان و قرأت ناز بجز قرآن اسی آواز سے کہ اجنبی سنیں اور مطلقاً آواز بلند کرنا وغیرہ مذکور فاقہم۔ اگر خشی ہو جس کے عورت و مرد دونوں کی علامت ہے اگر وہ باغ ہو کر عورت ٹھہرے تو اس کا حکم بھی مثل عورت کے ہے۔ کما مع۔ م۔ فان صلت و ریح سا قبا مکشوف اول ثوبا تعبد الصلوۃ۔ پھر اگر آزادہ عورت نے ناز پڑھی اس حالت سے کہ اس کی جوتھائی پند لی کھلی ہو یا تھائی کھلی ہو تو وہ ناز کا

اعادہ کرے۔ ف۔ کیا گیا کہ امام محمد کی کتاب میں تہائی کا فہرستہ سے کتاب کے قلم سے نکلا ہوا نماز الا سلام وغیرہ عامہ شائع  
 نے نہیں نقل کیا ہوا امام محمد رحمہ کے شاگردوں میں سے راوی کو شبہ ہوا کہ چوتھائی فرمایا کہ تہائی۔ ع۔ اور یہی جواب آفر  
 ہوا اور سوائے اسکے دوسرے جوابات بھی ہیں جنکا ذکر کرنا بیجا رہے۔ البتہ چوتھائی پندلی کھلے نماز پڑھے تو اعادہ واجب ہوا  
 عند ابی حنیفہ و محمد رحمہ۔ امام اعظم رحمہ محمد کے نزدیک۔ وان کان اقل من الریح لا تعید۔ اور اگر چوتھائی سے  
 کم کھلی ہو تو ان کے نزدیک اعادہ واجب نہیں ہے۔ وقال ابو یوسف لا تعید ان کان اقل من النصف لان  
 الشی انما یوصف بالکثرة اذا کان ما یقابلہ اقل منه اذ بما من السماء المقابله۔ اور ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ نماز  
 کا اعادہ اس پر واجب نہیں اگر نصف سے کم کھلی ہو اس واسطے کہ کسی چیز کو کثرت کا وصف سب ہی ہوتا ہے جبکہ اسکے مقابل اس  
 کثر ہو اس واسطے کہ وہ دونوں اسماں مقابلہ میں سے ہیں۔ ف۔ یعنی قلت و کثرت باہم مقابل میں توجب ایک کے مقابلہ میں  
 اس سے زیادہ ہو تو زائد کو اسکے مقابلہ کی نظر سے کثیر کہیں گے حتیٰ کہ اگر کوئی اس سے زیادہ ہو تو یہ کثیر مقابلہ اسکے قلیل ہو گا چنانچہ  
 مقابلہ ۶ کے قلیل ہر جیسے ۶ مقابلہ چار کے کثیر ہر لیکن مقابلہ ۶ کے قلیل ہو تو معلوم ہوا کہ قلیل و کثیر باہمی مقابلہ کے نام ہیں  
 تو پندلی میں جب نصف سے کم ہو تو وہ اقل ہے اور اسکو کثرت کا وصف نہیں ہو سکتا کیونکہ اسکا مقابل اس سے کم نہیں ہے۔  
 و فی النصف عند روایتان فاعتبر الخرج عن حد القلۃ او عدم الدخول فی ضده۔ اور نصف کی صحت میں ابو یوسف  
 سے دور روایتیں ہیں پس اعتبار کیا حد قلت سے یا نہ داخل ہونے کا اپنی ضد میں۔ ف۔ یعنی ایک روایت یہ کہ جب نصف ہو  
 تو اعادہ واجب ہے اس دلیل سے کہ وہ حد قلت سے نکل گئی کیونکہ بقدر نہیں کھلی وہ بھی نصف ہے تو بقدر کھلے وہ اس سے کم  
 نہیں ہے پس جب وہ کسی کے نام میں درج ہو تو بقدر کھلنے سے اعادہ واجب ہے۔ اور دوسری روایت یہ کہ نصف کھلے تو بھی  
 اعادہ واجب نہیں اس دلیل سے کہ وہ حد کے تحت میں داخل نہ ہوئی یعنی ہنوز وہ ڈھکے ہوئے کے برابر ہے نہ اکثر تو نصف  
 ہونے سے وہ کثرت کے تحت میں نہیں آئی پس جب ہنوز کثرت نہ ہوئی تو اعادہ واجب نہیں ہے۔ ع۔ خلاصہ یہ کہ جس عضو کا  
 دو حکم واجب ہے جب وہ سب یا بقدر کھل جاوے کہ ہنوز کھل کے ہو تو نماز کا اعادہ لازم ہو گا اور اکثر ہنوز کھل کے ہو یہ تو امام  
 ابو یوسف کی رائے ہے۔ ولہما ان الریح یحکی حکایتہ الکمال کما فی مسیح الراس والخلق فی الاحرام۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ  
 کی دلیل یہ ہے کہ چوتھائی بھی پوری کی حکایت کرتا ہے جیسے سر کے مسح میں اور احرام کی حالت کا چوتھائی سر نہانے میں۔ ف۔  
 پس مسح سر میں چوتھائی نظر کمال ہے لیکن اس میں اعتراض یہ کہ واجب پورے سر کا مسح نہیں تھا کہ چوتھائی بچاے کل کے  
 ہو جاتا تو یہ مثال معقول نہیں ہے۔ ف۔ شریعت کی طرف سے جواب یہ ہے کہ امام حنیف رحمہ نے مرنے کا حکم چارم حکایت  
 میں کمال آتا ہے جیسے مسح سر میں چارم فرض ہوا جو اسکے اسد تعالیٰ نے نص میں یون ذکر فرمایا کہ واسمہا بر و سلم۔ تو اس کو  
 کمال بدولت ریح کے ذکر کیا۔ فافہم۔ اور دوسرا مسئلہ یہ کہ اگر محرم نے احرام میں سب سر نہایا تو قربانی واجب اور اگر جام شہاد  
 تو بھی شل اسکے قربانی واجب ہے اور عادات میں بھی ایسا جاری ہے چنانچہ فرمایا۔ ومن راسہ وجہ غیرہ بطریق روایت  
 وان لم یزال احدہما اجزئہ الاربعۃ۔ اور جس نے دوسرے کے رخ کی طرف دیکھا تو وہ نہ ہوتا ہے کہ میں اسکو دیکھا اگرچہ اس نے  
 سوائے ایک جہت کے چاروں طرف میں سے اور نہیں دیکھا ہے۔ ف۔ تو چارم بہانے کل کی حکایت کی رہے۔ یہ مسئلہ تو  
 پندلی کے بارہ میں تھا۔ والشمس والبطن والنعوذ کذلک۔ اور بال ریت ومان کا بھی ایسا ہی حکم ہے۔ یعنی علی ضرب  
 الاختلاف۔ یعنی اسی اختلاف کی بنیاد پر ہے۔ ف۔ کہ چارم ہنوز کھل کے بعد تھا۔ اور نصف بازائد ہنوز کھل کے ہے۔ عند  
 ابو یوسف۔ پس اگر ان اخبار میں سے چارم کھلا تو اعادہ واجب نہ تھا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک نہیں مگر جبکہ نصف بازائد ہو جبکہ  
 اختلاف گذرا۔ لان کل واحد عضو علیحدہ۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک علیحدہ عضو ہے۔ ف۔ تو شل ساق کے ہر ایک میں

اختلاف جاری ہوا۔ پھر بالون میں دو قسم میں ایک دوسرے ملحق کہ وہ بالاتفاق سرہن اور دوم سر سے لگے ہوئے  
 ہوا افراد بہ التنازل من الراس ہوا تصحیح۔ اور مراد بالون سے وہ ہیں جو سر سے نیچے لگے ہوئے ہیں انہیں یہ اختلاف  
 مقدار ہر اور یہی صحیح ہے۔ فـ نہ آنکہ سر کے بال جیسا کہ مختار صدر الشہید وغیرہ ہر۔ اگر کیا جاوے کہ لگے مراد ہونا چاہیے  
 کہ غسل میں آنکا دھونا لازم نہیں جواب بلکہ وہی مراد ہیں۔ واما وضع غسل فی الجنائزہ لمکان الحج۔ اور غسل جنابت میں  
 آنکا دھونا صرف حج کی حجت سے ساقط کیا گیا ہے۔ فـ نہ اسوجہ سے کہ وہ سر کے بال نہیں ہیں۔ والہوۃ لغلیظہ  
 الاختلاف۔ اور عورت غلیظہ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ فـ یعنی مقام پیشاب و مقام پائتخانہ حتی کہ طرفین کے نزدیک  
 جہاں ہم کھٹنا موجب اعادہ ہے خلاف لابی دوست رحم۔ والذکر یعتبر بانقراده وکذا الا ثقیان۔ اور مرد میں نہ کوئی عضو غلیظہ  
 کیا جائیگا اور دونوں خصیوں کو عضو علیحدہ اعتبار کیا جائیگا۔ وذا ہوا تصحیح دون الضم۔ اور یہی صحیح ہے نہ آنکہ دونوں کو ملا کر  
 ایک عضو اعتبار کیا جاوے۔ فـ اس تمام بیان سے ظاہر ہوا کہ عورت کی ساق جو کہ خفیہ شرمگاہ ہے اور فرج جو غلیظہ شرمگاہ  
 ہے دونوں میں جو تنہائی کھٹنے کا اعتبار ہے۔ م۔ طہیل کھٹنا غلیظہ اور وہ چارم سے کم ہے یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ اور چارم معتبر خواہ عورت  
 غلیظہ ہو یا خفیہ ہو۔ یہی اصح ہے سنا خلاصہ۔ یعنی چارم عضو نہیں ہے۔ م۔ ایک عضو میں چارم سے کم غلیظہ اور اگر دو عضو یا زیادہ میں  
 طہیل ہو اور دو جمع کر کے انہیں سے چھوئے عضو کا جو تنہائی ہو چنانچہ طہیل جواز ہے۔ شرح الجمع لابن الملک۔ مراد یہ کہ پٹنڈی ایک عضو  
 اس میں جو تنہائی سے کم غلیظہ ہے اور اگر اس کے ساتھ عورت کے پیٹ سے کسی قدر خفیہ اور کچھ گردن سے بھی ہو تو جمع کرنے سے اگر گردن  
 کا جو تنہائی ہو جاوے تو مانع تاز ہے۔ م۔ اگر ناز میں عورت کی جو تنہائی پٹنڈی یا زیادہ کھل گئی اُسے فوراً بند کر لی تو بالاجل ناز جائز  
 اور اگر کھلی ہوئی کوئی رکن ناز ادا کر لیا تو بالاجل فاسد ہے اور اگر رکن ادا نہ کیا مگر اتنی دیر کی کہ اس میں رکن ادا ہو جاتا تو ابوسن  
 کے نزدیک فاسد ہے امام محمد کے نزدیک نہیں امام سے روایت نہیں اور صاحبین میں اختلاف ہے۔ کافی شرح ابوالمکارم۔ رکن یا بونکی  
 تعداد میں بار سحان السرخس نے کی مدت تک ہے۔ ط۔ اگر ابتدا سے چارم کھلا ہو تو ناز کا انعقاد ہوگا اور اگر عمدہ آدہ بیان ناز میں کوئی  
 تو فوراً فاسد ہوگی۔ ط۔ ہر ایک جو شرم عضو علیحدہ اور متعدد علیحدہ ہے یہی صحیح ہے۔ شرح الجمع لابن الملک انہیں کھٹنے سے ران آخر تک  
 ایک عضو ہے حتی کہ ران میں دھکے دھکے کھٹنے کھٹے ناز پڑھی تو علی الصبح جائز ہے۔ التجنیس اور یوں عورت کا تختہ مع پٹنڈی ایک عضو ہے شرح  
 الجمع لابن الملک۔ ناف و عانہ کے درمیان عضو علیحدہ ہے۔ انحصار۔ پیٹ و پیت سینہ ہر ایک عضو علیحدہ ہے۔ انما مارخانہ عن الغابری  
 اور پلو تالیع پیٹ کا ہے۔ اقبیہ۔ لڑکی کی چھاتیان اُبھار پر ہون تو تالیع سینہ میں اور اگر بڑی ہو تو ہر ایک عضو علیحدہ ہے۔ انحصار  
 ہر کان عضو علیحدہ ہے۔ الزاہدی۔ بہت چھوٹی لڑکی بدن میں بلا عورت ہے پھر بڑے توجہ تک قابل شہوت نہیں ہے اس کے بول و برائے  
 کی راہ چھپائی جاوے پھر دس برس پر صرف بول و برائے کی راہ چھپانا واجب ہے پھر سب بدن عورت ہے۔ السراج۔ بہت چھوٹی چارم  
 برس تک ہے۔ الطہی ظ۔ قریب بلوغ لڑکی نے اگر ننگے بالے وضو ناز پڑھی تو اعادہ کا حکم دیا جاوے اور اگر بغیر اذنی پڑھی تو  
 استحسانا ناز پوری ہے۔ محیط السرخسی۔ احوط یہ کہ قابل جلع لڑکی کا تمام بدن عورت ہو۔ م۔ بالغ لڑکا عورتوں میں نہ جاوے  
 جبکہ اختتام ہو ورنہ پندرہ برس تک۔ وط۔ مرد کا ستر اور آزاد عورت کا ستر بیان ہو چکا پھر فرمایا۔ واما کان عورتہ من الرجل  
 فمؤخوۃ من الامة و لطنها و لظہا عورتہ۔ اور وجہ کہ مرد کے بدن سے شرمگاہ ہے وہ باندی میں سے اور باندی کا پیٹ و  
 پیٹو بھی ہے۔ فـ اور پلو تالیع پیٹ کے ہے۔ س۔ د۔ واما سخی ذلک من بدنہا لیس بعورتہ۔ اور اس کے سواے باقی سب بدن  
 باندی کا عورت نہیں ہے۔ نقول عمرہ ابن عنک الخمار یا وفار تشبہیں بالحرائر۔ یہ لیل قول حضرت عمرؓ کے ایک باندی  
 سے کہ دور کر دے اپنے اوپر سے اذنی کو اگر گئی کیا تو آزادہ عورتوں کے ساتھ مشابہت بتائی ہے۔ فـ یہ الفاظ پائے نہیں  
 گئے مگر اس کے معنی مصنف عبد الرزاق میں اس رمز سے آئے ہیں کہ اہل انس رمز کی ایک باندی کو حضرت عمرؓ نے ملا جو غلیظہ



اور سے تھی اور کہا کہ ہر کھول دے اور آزادہ عورتوں سے مشابہت مت کر۔ یعنی نے صفیہ بنت ابی عبیدہ سے روایت کی کہ ایک عورت خار و جلاب اور سے نکلی تو عمر زمر نے پوچھا کہ یہ کون عدت ہے کہا گیا کہ ظنان کی باندی ہے حضرت عمر زمر کی اولاد میں سے ایک امام بنایا گیا تو آپ نے حضرت خضہ زمر کے پاس بھیجا کہ کیا باعث ہوا کہ تم نے اس عدت کو خار و جلاب بنا کر آزادہ عورتوں سے مشابہ بنایا حتیٰ کہ میں نے اسکو آزادہ عورت اس حال سے خیال کر کے سزا دینے کا قصد کیا تھا تم اپنی باندیوں کو آزادہ عورتوں سے مشابہت بناؤ۔ یعنی نے کہا کہ حضرت عمر زمر سے اس بارہ میں آثار صحیحہ وارد ہیں۔ منع۔ ظاہر ہوا کہ باندیوں کو خضہ سے اسو اسٹ منع کرنے کے انکو کار خدمت کے لیے پھرنا روا ہے بر خلاف آزادہ کے کہ وہ سزا پادے اگر اسطرح بے پردہ ہو پس ایسا زبانی رکھا جاد پس اس دلیل سے معلوم ہوا کہ صحابہ زمر کا اجماع تھا کہ باندیوں کا سر سواے گردن سے لیکر ٹھٹھنے تک کے اور نہیں ہے۔ ولانہما تسخح لحاجۃ مولایا فی ثیاب منسما عاۃ فاعتبر حالہا بندوات المحارم فی حق جمیع الرجال دفعا للہجج۔ اور اس دلیل سے کہ باندی تو اپنے آقا کی ضرورتوں کے لیے اپنے خدمتی کپڑوں میں ننگلی ہی عادت ہے پس باندی کا قیاس تمام مردوں کے حق میں ذات محرم عورتوں پر ہوتا کہ حج و عہد ہو۔ فق۔ پس باندیان ہر ایک مرد کے حق میں پردہ کے حکم میں گویا اسکی مان بہن وغیرہ ذات محرم عورت ہے۔ پھر اس حکم میں کل قسم کی باندیان داخل ہیں خواہ رقیقہ ہو خواہ ام الولد جسکے آقا سے کوئی بچہ ہو کہ وہ آقا کے مرتے ہی آزاد ہوتی ہے۔ خواہ مدبرہ ہو جسکو آقا نے گدیا کہ میرے بعد تو آزاد ہے خواہ مکاتبہ ہو جس سے کہا کہ مزدوری کر اتنا مال دیدے تو تو آزاد ہے۔ کما فی التیسین۔ اور جو باندی آزاد ہوئی مگر اسپر لازم ہے کہ مزدوری کر کے مال ادا کرے وہ امام رحمہ نزدیک بمنزلہ مکاتبہ ہے۔ انطیرہ۔ اور جب یہ باندیان آزاد ہو جادین تو انپر وہ حکم لازم ہے جو آزادہ عورت کا ہے۔ م۔ جسکی مرد عورت دونوں کی علامت اور حالت برابر ہو کہ بچان نہ ہو کہ یہ عورت ہے یا مرد ہے تو اگر وہ باندی ہو تو باندی کا حکم اور آزادہ ہو تو آزادہ کا حکم ہے لیکن بعض کے نزدیک اگر اسنے باندی کی قدر متکرر کے ناز ثیرہ لی تو اعادہ نہیں ہے۔ اسرار۔ اور ظاہر ہے اختلاف عاۃ افضل ہونے میں ہے۔ انہر۔ پھر واضح ہو کہ سر عورت کرنا بحالت قدرت و اختیار کے فرض ہے۔ کما مر۔ پھر اگر کسی نے مثلاً مردار کی کھال بغیر داغت کے پائی دانتا اسکے جو اصلیت سے ابھی نہیں ہے تو ناز سے خارج اس سے بدن چھپا دے اور ناز اس میں لافٹا نہ پڑے۔ دو غیرہ۔ اور اگر مصلیٰ نجس ہو بلکہ نجاست گھمانے سے نجس ہو تو اختلاف ہے۔ قال۔ م۔ ولو لم یجد ما یزیل بہ النجاستہ صلی معہا ولم یعد۔ اور اگر مصلیٰ نے ایسی چیز نہ پائی جس سے نجاست کو زائل کرے تو اسی طرح نجس کپڑے کے ساتھ ناز پڑے اور پھر اعادہ بھی نہ کرے۔ فق۔ یہ جبکہ اسکے پاس کوئی دوسرا کپڑا نہ ہو۔ ونداعلیٰ وجہین۔ اور اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ ان کان ریح الثوب او اکثر منہ ظاہر ابعالیٰ فیہ ولو صلی غریانا لا یخیر یہ۔ اگر چہ تھالی کپڑا یا اس سے زیادہ حصہ پاک ہو تو وجو با اسی کپڑے میں ناز پڑے اور اگر ننگے پڑے تو روانوگی۔ فق۔ اسپر اتفاق ہے۔ لان ریح الشی یقوم مقام کل۔ کیونکہ چیر کی چوتھائی بجائے کل کے قائم ہوتی ہے۔ فق۔ تو گویا نکل پاک ہے اور پاک کو جو پڑ کر ننگے پڑنا روا نہیں ہے۔ دوسری صورت یہ کہ۔ ان کان الظاہر اقل من الریح۔ اگر کپڑے میں پاک چوتھائی سے کم ہو۔ فق۔ تو وجوب میں اختلاف ہے۔ فلکذلک عند محمد رحم۔ تو امام محمد رحمہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ فق۔ کہ وجو با اسی میں پڑے بلا اعادہ اور ننگے نہیں روا ہے۔ اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ م۔ و ہواحد قولی الشافعی۔ اور یہی شافعی رحمہ کے دو قول میں سے ایک قول ہے۔ فق۔ اور اسرار میں لکھا کہ یہی قول احسن ہے لیکن ابن الامام رحمہ نے اسکی دلیل میں مناقشہ کیا۔ م۔ دوسرا قول شافعی رحمہ کا یہ کہ ننگے پڑے اور یہی انکا ظاہر تھا۔ م۔ وجہ قول محمد رحمہ یہ کہ۔ لان فی الصلوۃ فیہ ترک فرض واحد وفی الصلوۃ عربا تا ترک الفروض۔ نجس کپڑے میں ٹانے سے ایک ہی فرض یعنی طہارت کا ترک لازم آتا ہے اور ننگے ناز پڑنے میں فرضوں کا ترک ہے۔ فق۔ کیونکہ ننگا بیٹھے شام سے پڑھتا ہے تو قیام و رکوع و سجود سب ترک ہو گئے۔ م۔ ابن الامام نے اسرار سے یہ دلیل نقل کی کہ پاک کرنے کا حکم وجہ بانی

تسونے کے ساقط ہر توبہ کپڑا بن کر پاک کے ہوا اور یہ وجہ بھی کہ جو نہائی پاک ہو تو اسی میں روا ہر پس میں جو نہائی نجاست  
 مانع نہوی تو پورا نجس ہونا بھی منع نہیں ہر کیونکہ حالت اختیار میں دونوں برابر ہونے ہیں اور جواب دیا کہ نجاست کی وجہ  
 سے پردہ کرنے کا خطاب ساقط ہوا تو نہنگا ہونا بن کر نہ پھیننے کے ہوا اور جب جو نہائی پاک ہوا تو بقدر اس کے خطاب متوجہ ہوا  
 اور بقدر نجس کے ساقط ہوا تو ہننے توجہ خطاب کو ترجیح دیکر پہننا واجب رکھا کہ اس میں احتیاط ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے  
 کہا کہ پاک سے بدن ڈھکنے کا حکم ساقط ہوا تو نجس سے بدن ڈھکنے کا حکم دوسرا چاہیے اور وہ موجود نہیں تو نفی اصل باقی رہی  
 مختصا من الفسخ۔ اور حق و امر اعلم یہ کہ خطاب تو ڈھکنے کا ہر اور طہارت کرنا اسکی شرط ہر جیکہ قدرت ہو اور جب قدرت نہیں  
 تو یہ شرط ساقط ہوتی پس ڈھکنا باقی رہا کیا تم نہیں دیکھتے کہ بدون ناز کے ڈھکنا واجب ہر اگرچہ کپڑا نجس ہو بلکہ اصلی نجس ہر  
 لہذا اسرار میں اسی کی تحسین کی ہر۔ م۔ وعند ابی حنیفہ والی یوسف تیخربین ان یصلی عریانا و بین ان یصلی فیہ  
 و ہوا لافضل۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اسکو اختیار دیا گیا ہر کہ چاہے ننگے پڑے اور چاہے اس نجس  
 کپڑے میں پڑے اور یہی افضل ہر۔ لان کل واحد منہما منع جواز الصلوۃ حالۃ الاختیار و لیستویان فی حق المقدار  
 فیستویان فی حکم الصلوۃ۔ کیونکہ جسم عورت کھلنا نجاست ہونا دونوں میں سے ہر ایک جواز ناز سے مانع ہر در حالیکہ  
 اختیار ہر یعنی ڈھکنا ممکن و دھونا میسر ہر اور حق مقدار میں دونوں برابر ہیں یعنی ہر ایک میں سے مرت فیصل غفور و ذیلاً  
 تو ناز کے حکم میں بھی دونوں برابر ہیں۔ ف۔ رہا یہ کہ برابر کیونکر ہوں جیکہ ننگے پڑنے میں فرض کا ترک لازم آتا ہر  
 تو جواب یہ کہ ترک نہیں لازم ہر۔ و ترک الشئ الی خلف لایکون ترکا۔ اور کسی چیز کا ترک اسطرح کہ اسکا خلیفہ موجود  
 رہے ترک نہیں۔ ف۔ یعنی بالکلیۃ ترک نہیں ہوگا۔ اچھا پھر ڈھکنا کیون افضل ہر۔ و الا فضلیۃ لعدم اختصاص  
 الشتر بالصلوۃ و اختصاص الطہارۃ بہا۔ تو افضلیت اس وجہ سے کہ ڈھکنے کا حکم کچھ مخصوص ناز ہی کے ساتھ نہیں ہر  
 اور طہارت کا حکم مخصوص بہ ناز ہر۔ ف۔ لہذا ہم نے کہا کہ نجس سے ڈھکنا افضل ہر۔ م۔ پھر مذہب ہمارے نزدیک  
 یہ ہر کہ نجاست کا دور کرنا کپڑے و بدن و جاے ناز سے ایک شرط ہر ناز صحیح ہونے کی جیکہ اُسپر قدرت ہو اور کچھ فرق نہیں  
 کہ دانستگی ہو یا نادانی ہو یا نسیان ہو خواہ ناز فرض ہو یا نفل ہو یا ناز جنازہ ہو یا سجدہ تلاوت و سجدہ شکر ہو ہر حال شرط ہی  
 اور یہی قول شافعی و احمد و جمہور فقہاء و سلف و خلف کا ہر۔ ع۔ اور شریعت واجب ہر جیکہ ایسی چیز پادے جس سے و حکم  
 جاوے خواہ کوئی چیز ہو اور ناز میں اسکا بھی پاک ہونا شرط ہر۔ م۔ و من لم یجد ثوبا یصلی عریانا قاعد الیومی بالرکوع  
 و السجود۔ اور جس نے کپڑا نہ پایا تو ناز پڑھے ننگے بیٹھے ہوے در حالیکہ اشارہ سے کرے رکوع و سجدہ کو۔ لہذا فعلہ  
 اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ یون ہی رسول اللہ علیہ وسلم کے اصحاب رضی اللہ عنہم نے کیا ہر۔ ف۔  
 چنانچہ قتال زونے ابن عمرؓ سے روایت کی کہ ایک قوم کی کشتی ٹوٹ گئی تو سمندر سے ننگے برآمد ہوے پس دے بیٹھے  
 ناز پڑھا کرنے اس حالت سے کہ سردی سے رکوع و سجدہ کا اشارہ کرتے تھے۔ ع۔ سبط ابن الجوزی نے بھی اسکو قتال زونے  
 کی روایت بیان کیا۔ ف۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ اسکے خلاف کوئی اثر مردی نہیں ہر اور یہی ابن عمر و ابن عباس و عطاء و عکرمہ  
 و قتادہ و ادزاعی و احمد سے مروی ہر۔ اور عبد الرزاق نے مصنف میں کہا کہ اغیرنا ابراہیم بن محمد عن داؤد بن الحسین عن عکرمہ  
 عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عریانا یصلی جائسا۔ یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جو کشتی میں ناز پڑھے  
 اور جو ننگے ناز پڑھے وہ بیٹھے ہوے پڑھے۔ اور ہکو ابراہیم بن محمد نے ابن عباس سے خبر دی کہ ننگا اگر ایسی جگہ ہو کہ لوگ  
 دیکھتے ہیں تو بیٹھے پڑھے اور ایسی جگہ ہو کہ جان نہیں دیکھتے تو کھڑے ہوے پڑھے۔ ع۔ فان صلی قائما اجزاء۔ پھر اگر ننگے  
 نے کھڑے ہو کر ناز پڑھی تو اسکو روا ہر۔ ف۔ یعنی مع رکوع و سجدہ۔ لان فی القعود شتر العورة و الغلیظۃ و فی اقام

اور بندہ الارکان فیصل الی ایہا اشارۃ الاول افضل لان الستر وجب لحق الصلوٰۃ وحی الناس  
ولانہ لا خلف لہ والایا خلف عن الارکان۔ کیونکہ بیٹھے ہوئے پڑھنے میں عورت غلیظہ کی پردہ پوشی ہر اور کھڑے  
ہونے میں ان ارکان قیام رکوع وسجود کا ادا ہر تو دونوں میں سے جس طرف چاہے میل کرے۔ مگر اول افضل ہر کیونکہ  
پردہ کرنا نماز کے حق دوگون کے حق دونوں طرح واجب ہر یعنی برخلاف طہارت کے کہ وہ فقط نماز کا حق ہر اور اسلئے کہ  
پردہ کا کوئی خلیفہ نہیں رہتا اور اشارہ خلیفہ ارکان بانی ہر۔ ف۔ حاصل یہ کہ بیٹھے رکوع وسجود کے ساتھ یا کھڑے اسطرح  
پڑھنے سے بیٹھے ہوئے با اشارہ پڑھنا افضل ہر۔ ت۔ امکانی۔ خواہ رات ہو یا دن ہو خواہ کوٹھری ہو یا میدان ہو فرق نہیں  
اور یہی صحیح ہر البھر۔ پھر اصل مسئلہ میں جو کہا کہ جس نے کپڑا نہ پایا۔ مراد یہ کہ ڈھکنے والی چیز پر قدرت نہ ہوئی حتیٰ کہ اگر کوئی کپڑا  
ساح کیا گیا ہو تو صبح یہ کہ اسپر اسکا استعمال واجب ہر۔ ابوہریرہ۔ اسلئے نزدیک کپڑے والا ہو تو اس سے مستعار مانگے اور  
نہ دے تو ننگے پڑھے اور اگر درمیان نماز میں پادے تو از سر نو نماز پڑھے۔ اتنا رخانیہ عن السراجیہ۔ یہ مفید ہر کہ بعد نماز کے پادے  
تو اعادہ نہیں اگرچہ وقت بانی ہو۔ م۔ مانگنے میں حج و زلت ہو تو لازم نہیں۔ م۔ اگر لمبا نہ کی امید ہو تو جب تک وقت جلنے  
رہنے کا خوف نہ ہو تاخیر کرے۔ القنیہ۔ جب ننگے پڑھنے والے ہوں تو ہر ایک تنہا دور دور ہٹ کر پڑھیں اور اگر جماعت کریں  
تو امام بیچ میں ہو جاوے اور اگر آگے ہو تو بھی جائز اور ہر ایک اپنے ہاتھوں قبضہ کی طرف پھیلاوے اور دونوں ہاتھ دونوں  
راٹوں کے درمیان ملا کر رکھے اور سر سے اشارہ کرے اور اگر کھڑے ہو کر اشارہ کیا یا بیٹھا رکوع وسجدہ کیا تو جائز ہر۔ ف۔ اختیاری  
یہ سب اسوقت کہ ایسی چیز نہ پادے جس سے بدن چھپا دے۔ ف۔ در نہ ننگے نہ پڑے اگر چٹائی فرش یا بوریا یا پادے یا سوچی  
گھاس۔ اتنا رخانیہ۔ یا ہری گھاس۔ ف۔ یا درخت کے پتے حتیٰ کہ کچر جبکہ جانے کہ وہ لگی رہے تو اسی سے چھپانا واجب ہر۔  
قنیہ۔ اور اگر ایسی چیز پادے جس سے بعض عورت چھپ سکتی ہر تو استعمال واجب اور اس سے عورت غلیظہ آگے و پیچھے چھپا کر  
بالاتفاق۔ کمانی الدرائیہ۔ اور اگر ایک ہی چھپ سکے تو بعض کے نزدیک آگے و بعض کے نزدیک متعدد چھپا دے۔ السراج  
مناظرہ یہ کہ دو باتوں میں سے جو کم ہو اسکا اختیار واجب اور برابر ہوں تو مختار ہر بن البحر۔ پس اختلاف افضل میں ہر در نہ  
قبل و دبر مسادہ میں اور اسلئے بعض مسائل باب الامناس میں اس مقام کے متعلق مذکور ہو چکے ہیں۔ م۔ اگر کپڑے پر سے  
تجاست نائل کرنی والی چیز کسی مخلوق کے رد کرنے سے نہ ملے تو بھر الرائق نے بحث کی کہ اس صورت میں لائق یہ کہ نماز کا اعادہ  
کرے جیسے نیم میں گذرا۔ ط۔ اگر بانی ایک میل دور ہو یا پیاس کی ضرورت ہو تو نہ ملنے کے حکم میں ہر کہ نجس کپڑے سے نماز جائز  
ہر۔ اور اگر ایسی چیز ملے جس سے نجاست کم کر سکتا ہر تو کم کرے۔ د۔ نجاست خفیہ و حونا و منور سے مقدم ہر۔ وق۔ مرنی التیمیم  
ریشمی کپڑا اگرچہ حرام ہر لیکن جب نہ ملے تو ننگے نہ پڑھے اسی میں پڑھے۔ ف۔ کپڑے اگر جسم عورت بعد رافع کھٹا ہوں نہ بیٹھے  
تو بیٹھے پڑھے۔ القسین۔ اگر سجدہ میں چارم عورت نکلے تو سجدہ نہ کرے۔ القابیہ۔ مستحب ہر کہ مردین کپڑے ازار و قمیص و عمامہ  
میں نماز پڑھے اور اگر ایک ہی کپڑے میں تمام بدن ڈھک کر نماز پڑھے تو بلا کراہت روا ہر اور خالی ازار میں جائز مگر مکروہ ہر  
اتحلاصہ۔ یعنی جبکہ دوسرا کپڑا ہو اور اوجہ یہ کہ کراہت تنزیہی ہر۔ م۔ عورت کے لیے تین کپڑے ازار و قمیص و تنفعہ میں مستحب  
اور دو میں جائز ہر۔ اتحلاصہ۔ و ایک کپڑے میں نہیں جائز مگر جبکہ عورت تمام بدن دسر ڈھک لے۔ محیط السرخسی۔ دو مردوں  
نے ایک کپڑے میں اسطرح نماز پڑھی کہ ہر ایک نے اسلئے ایک کونہ سے بدن ڈھکا تو جائز ہر۔ اسی طرح ایک نے دوسرا کنارہ  
سوئے بڑھال دیا جو نور و داہر۔ ابوہریرہ۔ اگر کپڑا عورت کے بدن دو تھائی سر کو ڈھکتا ہر اسنے سر کا ڈھکتا جو نور و داہر۔  
اگرچہ تھائی سے کم ڈھکتا ہو تو جوڑنا مضر نہیں ہو کر ڈھکتا افضل ہر۔ القسین۔ ننگے نے ایک کپڑا یا جس سے سب سے جوڑے عضو  
عدت کا چھ تھائی ڈھکتا ہر اسنے نہ ڈھکا تو نار فاسد و نہ نہیں۔ القنیہ۔ اگر گدے پانی میں کہ جسم عورت نظر نہیں آتا نماز پڑھے

تو دوا ہے۔ اور اگر نظر آدے تو صبح نہیں۔ السراج۔ اگر پاک و ناپاک کپڑے خط سے اس پر شنبہ میں تو عمری کر کے اسی کپڑے میں پھر  
 پھر عمری و نفع ہو اگرچہ جس کپڑے زائد ہوں۔ السراجیہ۔ اگر ریشمی کپڑا صاف ہو اور سوئی میں درم سے زائد نجاست ہو تو  
 ریشمی میں نماز پڑھے۔ الا خلاصہ۔ اگر ایک کپڑے میں درم سے زائد نجاست مغلف پائی گئی اور معلوم نہیں کہ کب لگی ہو تو وہ  
 کوئی نماز اعادہ نہ کرے ہی صبح ہو۔ محیط السرخسی والہو جبرہ۔ امام و مقتدی میں امام کے کپڑے میں قدر درم نجاست شعی نہیں  
 سے جگہ مذہب یہ ہو کہ قدر درم جائز ہے اسی کی نماز ہو جائیگی۔ قاضیخان۔ اور شیخ نصیر رحم نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں۔ الذی  
 شرف مقامات و لباس کی نجاست جمع کی جائیگی حتیٰ کہ درم سے زائد مانع ہوگی۔ کما فی الا خلاصہ۔ بخلاف دودہ کپڑے کے جبکہ  
 ایک نجاست و دونوں پر پھوٹی ہو تو بالاتفاق جمع ہوگی۔ کما فی قاضیخان۔ جیسے ایک درم کے دو رخ جس میں۔ السراجیہ۔  
 ہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ اور اگر کپڑے پر درم سے کم ہو اور زیر قدم ایک درم سے کم ہو اور مجموعہ درم سے زائد ہو تو جمع کرنا نہیں  
 ہے۔ الا خلاصہ۔ قال ونبوی الصلوۃ النی یدخل فیہا نیتہ لا یفصل بینا و بین التحریمۃ بعمل۔ فرمایا اور انا بخلاف یہ شرط ہے  
 کہ جس نماز میں داخل ہونا ہو اس کی نیت کرے ایسی نیت کے ساتھ کہ درمیان نیت و تحریمۃ کے کسی اور کام سے جدا کی نہ کرے  
 و۔ یعنی نیت دلی و تحریمۃ کو ملا دے درمیان میں کوئی اور کام نہ کرے۔ والا اصل فیہ قولہ علیہ السلام الا عمل  
 بالنیات۔ اور اصل اس میں حدیث الاعمال بالنیات ہے۔ و۔ یہ حدیث صحیح ستہ میں سے مشہور قریب متواتر ہے اور فقط  
 انا اہل اعمال بالنیات بھی صحیح میں اور الاعمال بالنیات بھی روایت صحیح مسلم ہے۔ کما فی العینی۔ اور اسی طرح صحیح ابن جان و  
 ابن عیینہ حاکم و مسند امام ابی حنیفہ میں ہے۔ کما فی الفتح۔ بلکہ امام صاف علی رحم نے مشارق میں اسی کو لیا بعد اس التزام کے کہ  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ بشریہ پر اکتفا کر دنا اس جہت سے کہ اعمال بالنیات بوجہ استغراق کے یعنی انسا  
 الاعمال آہ ہے پس انا زائد واسطے تاکید کے ہے۔ پھر ہمارے نزدیک یہ حدیث اعمال کے شمر ہونے کے لیے اصل ہے یعنی  
 اعمال کا ثواب نیت پر متوقف ہے حتیٰ کہ جو وضو بلا نیت ہو وہ بے ثواب ہے اور عبادت بھی نہیں ہے تو اس سے وضو کا حکم  
 جو قرآن میں ہے اس کی تعمیل نہوگی و لیکن صحت اس کی نیت پر متوقف نہیں چنانچہ یہ وضو بلا نیت والا صحیح ہے بدین معنی کہ وہ مفتاح  
 نماز ہو جائیگا۔ کیونکہ وضو جب عبادت نہ رہا تو وہ دوسرے ایک کام میں آتا ہے کہ مفتاح نماز ہو جائے یا بر خلاف نماز کے کہ نماز  
 اگر بلا نیت ہوئی تو کسی کام کی نہیں ہے۔ یہ تو صدر الشریعہ وغیرہ کا خلاصہ کلام ہے اور مترجم کتاب ہے کہ حدیث میں مرت ثواب  
 اعمال ہی قدر کرنا قصور ہے کیونکہ جس نے مثلاً وضو اس نیت سے کیا کہ لوگ اسکو اچھا وضو کرنے والا یا نازی خیال کریں  
 تو وہاں اسکا اس شخص پر ہے اسی حدیث سے کہ اعمال بالنیات ہیں اور مانند اسکے ثوابت ہوا کہ معنی حدیث میں مدار اعمال  
 بر نیات ہے یعنی مال و نیت و اثر اگرچہ ظاہری صورت صحیح ہو اور بھید اس میں یہ کہ فعل ایک مخلوق ہے جو کہ مخلوق آدمی وغیرہ  
 سے اس طرح پیدا کی جاتی ہے جیسے درخت سے اور اوراق ہوتے ہیں اور جب واسطے اللہ تعالیٰ کے ہو تو وہ جسم بے روح ہے جیسے کافر  
 منکر و مجید کسی دخالی از معرفت مردہ بے روح ہے تو اس سے جو صحت اعمال کی ظاہر ہو وہ مثل اسکے ایک جسم بے روح ہے  
 اور جو نیت صالحہ ہو تو روح میں وہ چیز خوبصورت و مثل حلال جاندار کے ہے اور اگر نیت ظلم ہو تو وہ سائب و موزی درندہ ہے  
 اور اگر نیت فحش ناپاک ہو تو جس سورہے و مانند اسکے خیال کر دے یہ نظیر تفہیم کے واسطے ہے اور بیان مقصود یہ کہ ناکسی مدد سری  
 عبادت کی شرط نہیں بلکہ خود ہی مقصود ہے تو مدار اس نیت پر ہے پھر فعل نماز کو عبادت کر کے غیر عبادت سے متلا کرنے میں  
 نیت شرط ہے۔ ولان ابتداء الصلوۃ بالقیام۔ اور نیت اس وجہ سے شرط ہے کہ نماز کی ابتدا و قیام سے ہے۔ و۔ یعنی  
 دل کھڑا ہونا ہے۔ و ہو مشرود میں العادۃ والعبادۃ۔ اور کھڑا ہونا دائرہ درمیان عادت اور عبادت کے۔ و۔ یعنی  
 کبھی کھڑا ہونا انہی کسی عادت ضرورت و عہدش سے ہوتا ہے اور کبھی اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لیے ہوتا ہے تو کسی چیز سے امتیاز

چاہیے۔ ولا یقع التیمر الا بالیقین۔ اور دونوں قسم کے ٹکڑے ہونے میں ایک دوسرے سے تین دفعہ نہ ہوگی اگر یہ نہ ہو۔  
 ف۔ کیونکہ صورت میں تو دونوں ایک ہی طرح کے ہیں۔ پھر یہ نیت کس وقت سے متعبر ہوگی تو جواب یہ کہ تکبیر سے متعبر نہ ہوگا۔  
 ہ۔ والمتقدم علی التکبیر کا قائم عندہ اذالم یوجد ما یقطعہ و یومل لا یلیق بالصلوٰۃ۔ اور جو نیت کہ تکبیر سے پہلے  
 کر لی وہ گواہ تکبیر کے وقت قائم ہر بشرطیکہ کوئی ایسا فعل درمیان میں نہ پایا جاوے جو اسکو کاٹ دے اور یہ ایسا فعل ہے  
 جو ناسخ کے لائق نہیں ہے۔ ف۔ یہ عمدہ عبارت ہے اور بعضے مشائخ نے کہا کہ کاشنہ والا ایسا فعل ہے جو جنس ناسخ سے نہ ہو  
 حالانکہ یہ معلوم کہ مثلاً وضو میں نیت کی تو مسجد تک درمیان میں جلتا پایا گیا حالانکہ جنس ناسخ سے نہیں ہے پس مراد یہی کہ وہ  
 عمل لائق ناسخ نہ ہو۔ جیسے کھانا پینا وغیرہ۔ اور خلاصہ میں ہے کہ امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ اگر وضو کے وقت نیت کی کہ ظہر کی ناسخ  
 یا عصر کی ناسخ کو امام کے ساتھ پڑھو گا اور بعد وضو کے ایسے کام میں مشغول نہو جو جنس ناسخ سے نہیں ہے اور مسجد گیا لیکن جب ناسخ  
 شروع کی تو اسوقت اسکے دل میں نیت حاضر نہ تھی تو اگلی نیت سے یہ ناسخ جائز ہوگی اور ایسا ہی امام ابو یوسف و امام غفر سے مروی  
 ہے اور امام مصنف نے بھی نہیں بن رعایت سے امام محمد کا قول ہی نقل کیا پس یہ صریح ہے کہ درمیان میں جلتا وغیرہ ایسا فعل نہیں جو  
 لائق ناسخ نہ ہو بخلاف کھانے پینے و باہن کرنے وغیرہ کے۔ کمانی الفتوح۔ بلکہ جلتا مسجد کی طرف جنس ناسخ میں سے ہے بدلیل وعدہ ثواب  
 اقدام۔ کمانی الحدیث۔ برخلاف اسکے کہ اگر بعد وضو کے کسی اور کام کے لیے چلا پھر مسجد کو گیا تو درمیان میں قاطع پایا گیا  
 اور افضل بالاتفاق یہ کہ شروع سے متعبر نہ ہو۔ الاصل۔ ولا معتبر بالمتاخرۃ مناعنہ لان ما مضی لا یفعل عبادة نعم التیمر  
 اور کچھ اعتبار نہیں جو نیت کہ تکبیر سے پہلے ہو کیونکہ جو نیت سے پہلے ہو گذرا وہ جو نیت ہونے کے عبادت واقع ہوگا۔ ف۔  
 بھر روزہ میں کیوں جائز ہوتا ہے۔ ونفی الصوم جوزت للضرورة۔ اور روزہ میں پھری نیت جو ضرورت کے جائز رکھی گئی  
 ہے۔ ف۔ کیونکہ ظہر نماز کا وقت بند و غفلت کا ہے اور اسی وقت نیت شرط ہونے میں سخت مشقت ہے اور چونکہ مشقت امر تعالیٰ  
 نے دور رکھی ہے تو ہر کوئی معلوم ہو گیا کہ اسی وقت نیت شروع نہیں رکھی پس متاخر جو یہ اس ضرورت کے جائز ہے برخلاف ناسخ  
 کے کہ وہ جاگنے میں ہے۔ لیکن اگر نیت نے جائز رکھی اور مشائخ نے بنا بر قول کرنی رح کے اختلاف کیا حتیٰ کہ تاجر رکوع تک  
 جائز رکھی ہے۔ مع۔ جمیع عبادات میں تقدیم نیت علی الصبح جائز ہے۔ ط۔ والیقینہ ہی الارادۃ۔ اور نیت ارادہ ہے۔ ف۔  
 یعنی ارادہ خاص۔ ف۔ ت۔ وہ ارادہ ہے ناسخ کا واسطے امر تعالیٰ کے۔ د۔ اور خالی جان لینے کا نام نیت نہیں ہے۔ شیخ الاسلام  
 نے کہا کہ یہی صبح ہے کیونکہ جس نے کفر کو جاننا وہ کافر نہیں ہوتا حالانکہ اگر نیت کرے کہ آئندہ کفر کرنا تو ابھی کافر ہو جائیگا۔ منع۔ پس  
 جاننا چیز دیگر اور نیت کرنا چیز دیگر ہے۔ ان جاننا اسکے واسطے شرط ہے چنانچہ فرمایا۔ والشرط ان یعلم بقلبہ اسی صلوٰۃ بصلی۔  
 اور شرط نیت یہ ہے کہ اپنے قلب کے ساتھ جانے کہ کون سی ناسخ پڑھتا ہے۔ ف۔ تاکہ تیسرا جو جاوے اور تیسرا بے جانے نہیں ہوتا  
 ہے اور جاننے کی نشانی یہ کہ اگر اس سے پوچھا جاوے تو اسکوئی انظر بلاتامل جواب دینا ممکن ہو مع۔ ت۔ اگر فی الفور جواب  
 نہ دیا تو دیکھا جاوے کہ اگر وضو کے وقت نیت کی تھی اور درمیان میں قاطع نہیں پایا گیا اور اب تکبیر کے وقت اسکے دل  
 میں نیت حاضر نہیں تو بھی رد ہے جیسا کہ گذرا اگر یہ بھی نہ تھا تو جائز نہیں ہے۔ م۔ بالجوہ نیت فعل طبی ہے۔ اما الذکر بالبیان  
 ظہر معتبر ہے۔ رازبان سے بیان کرنا تو اسکا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ ف۔ جیسے نیت ان اصلی۔ یا۔ میں نے نیت کی یہ کہ نماز  
 ہے۔ حون الخرم۔ حتیٰ کہ اگر کسی نے ظہر کا حکم کیا اور زمان سے عصر نکلا ہے تو کچھ مضر نہیں ہے۔ شرح مقدمہ ابی الیقین۔ د۔ کیونکہ  
 ذکر زبانی تو زبان کا فعل ہے اور نیت فعل طبی ہے تو یہ کچھ بھی نیت نہ ہوگی۔ ان دلی نیت کا اظہار ہے پس اگر دل میں نیت ہوا  
 صحیح ہے۔ نہ جھوٹ ہے۔ پھر اگر صحیح کی صورت ہو تو اب کلام یہ کہ اس اظہار کا مقصد کیا ہے کیونکہ امر تعالیٰ عالم الغیب ہے اور اس  
 فعل کا ثبوت بھی نص سے چاہیے کیونکہ ناسخ میں اپنی راہ سے دخل دینا منوع ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے لکھا کہ بعضے حفاظ رحمہ نے



Marfat.com

اقصیٰ ہے۔ پھر اگر اس نے نفل کے ساتھ بون کیا کہ آج کی نفل تو بالاتفاق ادا ہو جائیگی اگرچہ نفل کا وقت نفل گیا ہو کیونکہ غایت یہ کہ  
 اس نے نفل میں ادا کی نیت کی ہو۔ و۔ جسکو وقت نفل جانے میں شک ہو اسکا یہی چشما رہے کہ آج کی اس نماز کی نیت کو  
 انہیں۔ اگر نفل کے ساتھ بون کیا کہ نفل جو وقت کی تو بھی جو اتفاق ہو بشرطیکہ وقت بانی ہو اور نفل کیا تو صحیح نفل میں کافی نہیں ہے اور اگر  
 فرض الوقت کی نیت ہو تو جائز ہے سوائے جمعہ کے کہ وہ فرض الوقت کا عوض ہے نہ خود لیکن اگر اس کے اعتقاد میں یہ ہو کہ جمعہ فرض الوقت ہے تو جائز  
 ہو۔ و۔ یہ صورتیں تو اتفاق میں اور اگر اس نے خالی نفل کی نیت کی جیسے کتاب میں مذکور ہے تو اس میں اختلاف ہے۔ و۔ اور تقاضا ہی عباد میں ہو کہ صبح  
 یہ کہ جائز ہے۔ اور اس سے معلوم ہو گیا کہ جسکی نفل قضاء ہوئی اور اس نے عصر کے وقت میں نفل عصر کی نیت کی تو کوئی شرع نہ ہوگی اور  
 منتفی میں ہے کہ وقت میں دونوں کی گنجائش ہو تو نفل شرع ہوگی۔ خلاصہ میں ہے کہ دو فریضہ قضاء کی نیت کی تو پہلے کے لیے نیت  
 ہوگی۔ انتہی۔ اگر فرض نفل کو جمع کیا یعنی دونوں کی نیت کی تو ابو یوسف کے نزدیک فرض شرع ہوگی اور امام محمد رحمہ کے  
 نزدیک نیت باطل ہے۔ و۔ نماز ہی جو قسم کے ہیں ایک وہ کہ فرض نمازوں اور سنتوں ہر ایک کو پہچانتا ہے اور یعنی فرض کے  
 کہ اس کے کرنے میں ثواب عظیم اور جہنم میں عذاب الیم ہے اور یعنی سنت کے کہ اس کے ادا کرنے میں ثواب جمیل اور نہ کرنے میں  
 عذاب نہیں ہے۔ و۔ غرض کہ معنی فرض و سنت کے پہچانتا ہے پس اس نے نیت کی نفل کی یا نیت کی عصر کی تو اسکو یہی کافی ہے۔ دوم وہ کہ اس کو  
 جانتا ہے فرض میں فرض کی نیت کرتا ہے لیکن یہ نہیں پہچانتا کہ کون فرائض ادا کوئی سنت ہیں تو بھی روا ہے۔ سوم وہ کہ فرض کی  
 نیت کرتا ہے یعنی وہ ان سے کہہ لیتا ہے کہ اس کے معنی نہیں جانتا تو اسکی نماز جائز نہیں ہوگی۔ چہاں وہ کہ اس قدر جانتا ہے کہ لوگ جو  
 نمازین پڑھتے ہیں ان میں سے فرائض ہیں اور بعضے نوافل ہیں پس جیسے لوگ پڑھتے ہیں اسی طرح پڑھے جاتا ہے اور فرض کو نفل  
 سے شناخت نہیں کرتا تو اسکو روا نہیں ہے۔ پنجم وہ کہ اس نے کل کو فرض جان لیا تو اسکی نماز روا ہو گئی۔ ششم وہ کہ اسکو معلوم ہے  
 نہ کہ اسے اصرار تعالیٰ کے فرائض بندوں پر ہیں لیکن وہ نمازوں کو اپنے وقت پر پڑھتا ہے تو اسکو روا نہیں ہے۔ سات۔ اقصیہ  
 وہ شبہات عظام۔ جو شخص فرض کو نفل سے امتیاز نہیں کرتا لیکن جو نماز پڑھتا ہے اس میں فرض کی نیت کرتا ہے تو اس کے پیچھے قضا  
 کرنا ایسی نمازوں میں درست ہے کہ جگہ پہلے اُن کے مثل سنتیں نہیں ہیں جیسے نادر عصر و مغرب و عشاء اور ایسی نمازوں میں  
 نہیں درست جبکہ پہلے وہی ہی سنتیں ہیں جیسے فجر و ظہر۔ کمانی قاضی خان و شرح المنیہ لامیر۔ نماز جائزہ میں نماز اصرار تعالیٰ  
 کی خالص اور بیت کے لیے دعا کی نیت اور عیدین میں نماز عید الفطر یا عید اضحیٰ کی نیت اور دتر میں مرث نماز وتر کی نیت  
 کرے۔ و۔ و۔ جامع کردی میں جو جمعہ میں جمعہ کی نیت کرے نہ فرض الوقت کی کیونکہ اس میں اختلاف ہے اور دتر کی نیت واجب  
 دتر کی کیونکہ اختلاف ہے۔ و۔ انہیں عن الغایۃ۔ اور نذر نماز طواف میں نہیں شرط ہے۔ الحج۔ اور جیسے نماز ادا میں نہیں  
 شرط دیے ہیں قضاء میں غرض ہے حتیٰ کہ جب قضاء نمازین بہت ہو جائیں تو ضرورت ہوگی کہ نیت میں لاوے نفل نماز رکعت کی  
 کمانی قاضی خان و نظیر۔ اور یہی صحیح ہے۔ انہیں۔ یا آسانی کے لیے یہ کہ اول نفل یا آخر نفل اور بون ہی باقی نمازوں میں ہے  
 کیونکہ جو ان میں سے ہمارے چلا اسکے بعد والی نماز اول ہو جائیگی جبکہ اول کی نیت ہو یا آخر ہو جائیگی جبکہ آخر کی نیت کرے  
 اور اگر اس نے قضاء میں معین نہ کیا تو جائز ہے۔ الفتح و ج المنیہ۔ برخلاف اسکے اگر دو روز رمضان کے قضاء ہوں اور اس نے  
 ایک روز بغیر نہیں کے قضاء کیا تو جائز ہے اور بہتر یہ کہ نماز میں اول روز دوم روز کو معین کر دے کیونکہ نماز کا سبب تعدد ہے  
 اور روزہ کا ایک ہی سبب ہے اور اگر دو رمضان میں سے ہوں تو نہیں واجب ہوگی جیسا کہ قاضی خان میں ہے  
 کہ کتاب الصوم میں ہذا اختلاف کے کہ کیا صحیح ہے کہ بلا نہیں جائز اگرچہ دو رمضان کے ہوں۔ الفتح۔ اور تعدد رکعات  
 کی نیت شرط نہیں۔ اصرار۔ حتیٰ کہ اگر پانچ رکعات نفل کی نیت کی۔ اور جو بھی پڑھتا ہے کیا تو کافی ہے اور نیت مذکور نفل جو شیخ  
 اقصیہ لایسے۔ اور نیت کہ شرط نہیں اور یہی صحیح ہے اور ایسی برتنوی ہے۔ المضمرات۔ مع البدل۔ مگر نظر اختلاف ادا ہے۔

الخلاصہ ۵۔ اور عمارت کعبہ و حجر اسود کی نیت پر نادر و انہیں ہر جہ۔ اگر آئینے مقام ابراہیم کی نیت کی تو صحیح یہ کہ نادر جانو نہ ہو  
مگر جب کہ اس سے مراد جنت کعبہ ہو۔ الفتح۔ اور اگر یہ نیت کی کہ میرا قبلہ میری مسجد کی محراب ہو تو نادر نہ ہوگی۔ نفع۔ حاصل یہ کہ  
قبلہ کا استقبال فرض ہو اور اسکے ہونے ہو سے استقبال کی نیت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ کما فی المعنی عن البسوط۔ اور اسی  
کی تصحیح ہوئی اور اسی پر فتویٰ ہے پس نیت نہ کرنا تو روا ہے لیکن خلافت قبلہ کی نیت کرنا مثلاً عمارت کعبہ یا حجر اسود یا محراب مسجد  
کی نیت کرنا محض نادر ہے اور فرق یہ کہ نیت نہ کرنا تو موافقت بلا نیت ہے اور خلافت قبلہ کی نیت کرنا مخالفت ہے نیت پر مبنی کہ  
اس میں خوف کفر و چنانچہ آویگا۔ تو جملے نزدیک استقبال ہونا نیت سے مستغنی کرتا تھا اور نیت شرط نہ تھی اُنکے نزدیک  
بھی نیت خلافت قبلہ کی صورتوں میں فساد نادر ہے۔ بیان سے ظاہر ہوا کہ یہ جو در المختار میں سمجھا کہ عمارت کعبہ و مقام ابراہیم  
و محراب مسجد کی نیت کے مسائل اس مرجع قول پر متفرع ہیں کہ نیت قبلہ شرط ہے یہ سمجھنا ضعیف ہے بلکہ یہ مسائل بالاتفاق ہیں  
جیسا کہ اوپر موجد ہوا۔ والہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر فرض کی نیت سے شروع کی پھر سہول کر نفل کے گمان پر تمام کی تو فرض ادا  
ہوئی اور اگر نفل کی نیت سے شروع اور گمان فرض پر تمام کی تو نفل ہے۔ قاضی خان۔ ت۔ اگر نفل یا نفل شروع کی پھر فرض یا فرض  
یا نفل کی نیت کی اگر تکبیر کہی تو نفل گیا ورنہ اول سے خارج ہوگا۔ التاثر خانیہ وغیرہ۔ اگر نفل کی ایک رکعت پڑھ کر پھر نفل کی  
نیت مع تکبیر کی تو بھی وہی نفل ہے اور دو رکعت شمار کرے۔ یہ وجہ نیت ظہری ہو اور اگر زبان سے بعد رکعت کے بولا  
کہ میں نفل کی نیت کرتا ہوں تو تکبیر کہے یا نہ کہے وہ نادر نہ ہوگا۔ در رکعت جاتی رہی۔ الخلاصہ۔ رہا یہ بیان کہ مقتدی ہے  
یا امام ہو تو انکو اقتدار یا امامت کی نیت بھی چاہیے یا نہیں تو امام مصنف رحمہ نے لکھا۔ وان کان مقتدی یا غیرہ نبوی  
والصلوٰۃ و متابعتہ۔ اور اگر نازی دوسرے کا اقتدار کرنے والا ہو تو وہ نادر کی اور دوسرے کی متابعت کی بھی نیت کرے  
فت۔ یعنی اس نادر میں علاوہ نیت مذکورہ بالا کے اقتدار کی نیت بھی کرے۔ لاناہ یزیدہ فساد الصلوٰۃ من جہتہ فلا بد من  
الترامہ۔ کیونکہ مقتدی کو امام کی جانب سے فساد نادر لازم آتا ہے تو ضرور ہوا کہ وہ متابعت کا التزام کرے۔ فت۔ تاکہ جو  
فساد لازم آیا اسکا ضرر اس پر آسکے قبول کرنے و لازم کرنے سے ہو۔ التناہیہ۔ جیسے نفع کمال نادر کا اسکو امام کی طرف سے  
متناہی ہے۔ م۔ پس اقتدار بدو نیت نہیں جائز ہے۔ قاضی خان۔ اور نہ پڑھنے والا صرف خالص اللہ تعالیٰ کی بندگی اور  
تسبیح نادر کا پابند ہے اور قبلہ کی نیت بھی کرے تاکہ سب کے نزدیک نادر ہو جاوے۔ کما فی الخلاصہ ۵۔ امام مصنف رحمہ نے  
متابعت امام کی نیت کہی تو اگر آئینے نادر امام کی نیت کی تو جائز نہیں۔ یہی اصح ہے۔ اگرچہ انتظار کیا ہو امام کی تکبیر کہنے کا  
کما فی الخلاصہ۔ بر خلاف شرح الطحاوی رحمہ کے کیونکہ آئینے اقتدار کی نیت نہ کی کیونکہ یہ نادر نہا بھی پڑھی جاتی ہے لہذا نادر جمعہ و خانہ  
و عیدین میں بقول مختار نیت ضرور نہیں کیونکہ یہ نادرین تنہا نہیں پڑھی جاتی ہیں۔ میں کتابوں کہ نیت دلی اگر متابعت ہو تو  
نادر کا اعتبار نہیں اگرچہ وہ نادر امام کا قصد کرے یا زبان سے کہے بشرطیکہ اسکے دل میں اقتدار ہو اور اگر اقتدار کا قصد  
نہیں تو چاہے زبان سے متابعت کہے یا نہ کہے کچھ مفید نہیں ہے۔ اور عینی میں ہے کہ اگر اس امام کی اقتدار کی نیت کی یعنی اشارہ  
مخصوص کرے اور نادر مثلاً نفل کی تسبیح نہ کی یا معلوم امام کی نادر میں شروع کرنے کی نیت کی تو صحیح قول پر جائز ہے اور نیت  
اقتدار یوں کر ناجائز ہے کہ الہی میں فرض وقتی کو قبلہ رخ ہو کر اس امام کی متابعت میں پڑھنا چاہتا ہوں۔ المفید۔ اگر نادر  
امام میں شروع کرنے کی نیت کی اور یہ نادر کہ نفل یا جمعہ ہو تو جائز ہے اور اگر نادر امام نہیں بلکہ نفل میں اقتدار کی نیت کی اور  
امام جمعہ میں تھا تو صحیح نہیں اور جمعہ کی نیت کی اور وہ نفل میں تھا تو جائز ہے اور یہی صحیح ہے۔ کما فی البسوط والذخیرہ۔ خالی  
اقتدار امام کی نیت کی تو صحیح قول بد کما فی ہے۔ معراج الدراہ۔ پھر اگر اقتدار سے امام کی نیت کی بدون خیال اسکے کہ نفل  
ہو یا جمعہ ہو تو جائز یا اگر گمان ہو کہ شاید نفل ہو یا جمعہ ہو تو صحیح جائز ہے اور اگر اقتدار سے نیت کی ہو اور وہ نفل ہو

تو نہیں۔ مع۔ بہتر یہ کہ امام کو معین نہ کرے بلکہ یہ امام خواہ کوئی ہو۔ کمانی انصاری۔ اور یوں ہی فضائے روزہ میں اگر عہد امت کے روزہ کی نیت کی اور اسپر جہد کا قصد تھا تو روزانہ میں ہر روز نیت کرے کہ روزہ تھا یا اول قصد یہ ایسے ہی فائدہ جہانہ میں بیت کی تعمین نہ کرے کہ وہ زید یا عمرو یا مردی یا عورت ہر ایک جیسے امام نماز پڑھنا ہی اسی پر میں پڑھنا ہوں۔ مع۔ زعفران میں ہر کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک افضل وقت اقتداء یہ کہ امام کبیر سے خارج ہو جائے اور اگر امام اپنی امامت کی جگہ کھڑا ہو اس وقت نیت کرے تو ہمارے عامہ علماء رحمہ اللہ کے نزدیک مدح و تحسین۔ مقتدی کو آسان یہ کہ نماز امام واسکی اقتداء کی نیت کرے یا امام کے ساتھ جو امام پڑھنا ہی اسکی اقتداء کرے۔ المحیط۔ اگر نماز جمعہ میں جمعہ و غیر دونوں کی نیت کی تو بعض نے اسکو جائز رکھا اور نیت جمعہ کو ترجیح دی۔ قاضیخان۔ امام قعدہ میں ہر پس نیت کی کہ اگر یہ قعدہ اول میں ہر تو میں نے اقتداء کی ورنہ نہیں تو اقتداء صحیح نہیں اور اگر یوں کہ اگر یہ قعدہ اول میں ہر تو میں نے فرض میں اقتداء کی ورنہ نفل میں تو فرض کی اقتداء نہیں صحیح ہے۔ ابھیس۔ اگر عشاء میں ہر تو میں نے اقتدار کی اور اگر تراویح میں ہر تو نہیں تو اقتدار صحیح نہیں اگرچہ عشاء ہو۔ اور اگر یہ نیت ہو کہ اگر عشاء میں ہر تو میں نے اقتدار کی اور اگر تراویح میں ہر تو اقتدار کی تو صحیح ہر کوئی ہو۔ المصاحف۔ امام کو امامت کی نیت کرنا عامہ فقہاء رحمہ اللہ کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر نیت کی کہ میں ظان کی امامت نہ کرونگا پھر اسنے اگر اقتدار کر لی تو جائز ہے قاضیخان۔ اور عورتوں کا امام بدون نیت کے نہ ہوگا۔ المحیط۔ اور بعض نے کہا کہ ہوگا۔ ت۔ جیسے نماز جنازہ میں با اتفاق حدیث کہ اقتدار بدون نیت کے درست ہے۔ د۔ اور مجبور کے نزدیک جمعہ و عید میں بدون نیت کے درست نہیں۔ ط۔ اور اصح قول یہ درست ہے۔ المصاحف۔ د۔ یہ اختلاف اس صورت میں کہ عورت نے کسی مرد کے محاذی ہو کر اقتدار نہ کی ہو پس علی الاصح اسکی نماز ہو گئی اور اگر عورت نے مرد کے محاذی ہو کر عادیں سوائے نماز جنازہ کے اقتدار کی تو با اتفاق شرط ہے کہ امام نے اسکی امامت کی نیت کی ہو۔ ت۔ واضح ہو کہ نہیں جائز ہر کسی کو کہ فرض یا نفل یا سجدہ و تلاوت یا نماز جنازہ سوائے قبلہ رخ ہونے کے کسی طرح اور اگرے۔ المسراج۔ میں کتابوں کو یہ مغزلہ کا قول ہے اور ہمارے نزدیک فرض و واجب و بدوہ میں فرض۔ یعنی بحالت اختیار کی بدون خوف و بدون نفل بپاوری کے جیسا کہ آویگا۔ پس استقبال قبلہ شرط ہر نماز فرمایا۔ و استقبال قبلہ۔ یعنی شرط ہر کہ قبلہ کی طرف متوجہ ہو۔ ف۔ خواہ حقیقہ یا ظن یا تند عاجز کے۔ د۔ یعنی مرض یا خافت یا دل سے کسی رخ تحریر کرنا اسے کا رخ حکم شرع میں قبلہ ہی کی طرف ہے۔ اور یہ ایک امتحانی شرط ہے کہ باوجود اس اعتقاد کے کہ اللہ تعالیٰ غرض جیل کے لیے کوئی جہت پسین ہو سکتی دل میں اسپر جہم کرنے کے ساتھ انکو ایک طرف متوجہ کیا اور وہ شریعت ہو و نصاریٰ میں بیت المقدس تھا اور شریعت خلیفہ میں کعبہ ہی پس اصل مقصود اللہ تعالیٰ کو سجدہ ہے اور کعبہ مرتبت جہاد ہی حتیٰ کہ اگر میں کعبہ کو سجدہ کرے تو کفر ہوگا۔ د۔ ش۔ ط۔ اور استقبال واجب ہے۔ لقولہ تعالیٰ تو لو اوجو کم شطرہ۔ بدیل تو لو تعالیٰ تو لو الخ یعنی ستم بپاوری اپنے چہروں کو شطر المسجد اکرام کو۔ ف۔ یعنی اسکا طرف جہت کو پس نماز میں استقبال فرض ہوا جان کیں آدمی ہو۔ اور برابر بن علاب رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ حضرت علی علیہ السلام جب مدینہ ہجرت کر آئے تو حکم الہی بیت المقدس کی طرف تلوہ یا سترہ مہینہ نماز پڑھی اور آپ کو خوش آنا تھا کہ آپ کا قبلہ خانہ کعبہ ہونا اور حال یہ کہ آپ کو مراد ملی اور پہلے نماز عصر تھی جو آپ نے خانہ کعبہ کی طرف پڑھی یعنی مدینہ میں۔ ہ۔ ہر آپ کے ساتھ پڑھنے والوں میں سے ایک باہر گیا تو اسکا گندہ ایک مسجد والوں پر جو اسے جانب بیت المقدس رکھ دیں گے تو اسنے کہا کہ میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جانب کعبہ نماز پڑھی پس اسے اسی طرح رکوع میں جانب کعبہ پھر گئے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور ایک روایت میں ہے کہ اسے نماز صبح میں سے رخ۔ جانب کعبہ پھر نے لاکھ آپ پر ظہر یا عصر پڑنا نازل ہوا اور اہل قبا کو خبر نہ دی حتیٰ کہ صبح کی نماز میں اس شخص نے انکو شہادت دی اور تمام کو میں نے صبح کے ساتھ تفسیر اردو میں لکھا ہے۔ م۔ اس سے فائدہ یہ نکلا کہ ایک شخص کی خبر قبول کرنا چاہیے جیسے احادیث

اٹھا دین اور یہ کہ جب تک معلوم نہ ہو کہ عمل فرض نہیں ہے۔ اور یہ کہ باندی اگر ناز میں سرکلی ہو اسکو آقا نے آزاد کیا پس اگر اسی وقت ڈھکے تو ناز پوری ہوگی۔ اور یہ کہ قبلہ کے بارہ میں ایک کی خبر پر عمل درست ہے۔ مع۔ پھر توہ تعالیٰ تولا اور جو کچھ ان سے فرضیت ثابت ہوئی رہا یہ کہ جو محمدؐ آتوہ قبلہ چھوڑے اس پر کفر ہونا بنا بر قول ابی حنیفہ رحمہ تو یہ کفر اس وقت کہ اس نے استنزا اور استحکام کیا ہو کیونکہ فرض کو عمد ترک کرنے سے کفر لازم نہیں آتا مگر جب ہی کہ اس سے انکار کرے اور یہی ناز بے طہارت کا اور ناز جس کپڑے میں پڑنے کا حال ہے مگر قاضی ابو علی سعدی نے بغیر طہارت ناز پڑنے میں کفر ہونا اختیار کیا اور یہی مدد شیعہ تھے بیا ہے۔ و۔ اور حق یہ کہ کسی میں بدو استنزا اور استحکام کے کفر نہیں ہے۔ م۔ اگر قبلہ کی طرف سے چہرہ پھیر دیا تو ناز فاسد ہوگی اور سب سے پھیر دیا تو فاسد ہوگئی۔ کہا گیا کہ یہ صاحبین کا قول ہو گا۔ امام رحمہ لاکہ کہ جب تک منہ پھیر لینا بقصد ترک منہ ساز نہ ہو تو یہی جب تک مسجد میں ہے چنانچہ اگر ناز تمام کرنے کے گمان سے قبلہ کی طرف سے پھرا اور ظاہر ہوا کہ ہنوز تمام نہیں کی تو جب تک مسجد میں ہے امام رحمہ کے نزدیک اسی پر بنا کر کے برخلاف قول صاحبین کے۔ حق یہ کہ یہ تو قدر کی وجہ ہے کہ اسکو گمان تمام کا تھا نہ چنانچہ اسکے قبلہ کی طرف سے سینہ پھیر دینا عمدی حرکت ہے تو اتفاقاً مفسد ناز ہے۔ من انفع۔ بالجلد استنزا سے استقبال قبلہ چھوڑنا کفر ہے اور بدو اسکے چھوڑنا حرام اور استقبال قبلہ فرض ہے۔ خواہ عین کعبہ ہو یا جت کعبہ ہو اس تفصیل سے کہ۔ ثم من کان بکفر فرضہ عینا۔ پھر جو شخص کہ میں ہو اسکا فرض یہ کہ عین کعبہ کو پا دے۔ و۔ اس پر اتفاق ہے پس کہ دالے کو عین کعبہ کی طرف توجہ لازم ہے تاہم بخان خواہ اسکے اند کعبہ کے درمیان کوئی دیوار وغیرہ حائل ہو یا نہ ہو۔ انہیں۔ حتی کہ اگر کسی نے اپنے گھر میں ناز پڑھی تو جب پڑے کہ ایسے طہ پر پڑے کہ اگر دیوار دور کر دیا دے تو خطر اکعبہ کا سامنا ہو۔ انکانی۔ اند حطیم کی طرف توجہ ہو کر پڑنا نہیں جائز ہے البتہ۔ و من کان غائباً۔ اور جو کوئی کہ کہ سے غائب ہو۔ و۔ یعنی باہر ہو یا بن طہ کہ اسکو نظر نہ آدے۔ ففرضہ اصابت جنتنا۔ تو اسکا فرض یہ کہ جت کعبہ کو پا دے۔ و۔ یہی عامہ مشائخ کا قول ہے۔ انہیں۔ ہوا تصحیح۔ ہی صحیح قول ہے۔ و۔ پس جو شخص کعبہ کے سامنے پڑے ہو تو شرط میں کعبہ پانا اور جو سامنے نہ ہو تو شرط جت کعبہ ہے اور یہی مختار ہے۔ انہیں۔ لکن تکلیف بحسب الوسع۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو بقدر امکنی طاقت کے ملکیت فرمایا ہے۔ و۔ اور دور دالون کی وسعت میں اسی قدر ہے کہ کوشش سے سیدہ کعبہ کی پادین گریہ وسعت نہیں کہ وہ ٹھیک عین کعبہ مزد ہو۔ م۔ اور یہی جمہور علماء کا قول ہے جنہیں ثوری وابن المبارک و احمد و اسحق و داؤد و ذہبی و شافعی ہیں اور یہی ترمذی رحمہ نے حضرت عمرؓ و علیؓ و ابن عباسؓ و ابن عمرؓ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ہے۔ مع۔ بالجلد جو کہ میں ہے اسکے لیے عین کعبہ کی اصابت شرط ہے اور یہی متون میں مذکور ہے۔ م۔ اور درایہ میں کہا کہ جسکے اند کعبہ کے درمیان میں کچھ حائل ہو تو واضح یہ کہ وہ بمنزلہ غائب کے ہے۔ انفع۔ اور اسی کو بحر الرائق میں نوی کہا ہے۔ پھر جو خلیع کہ ہو اس پر فرض جت کعبہ ہے پس عین کعبہ کے استقبال کی نیت کرنا لازم نہیں ہے۔ م۔ پھر جت کعبہ کا پہچانا تبدیل ہے اور دلیل اسکے شہرون وغیرہ میں وہ محراب میں ہیں جنکو صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین نے قائم کیا ہے تو ہم پر انکی اتباع لازم ہے اور اگر انہوں تو وہ ہاں کے لوگوں سے چھین۔ رہا جنکو و بہارون وغیرہ بن تو قبلہ کی دلیل ستارے ہیں۔ قاضی خان۔ اور مجتہد توجہ اس جگہ کی طرف ہے جان بیت کعبہ کی طہارت ہے یعنی نقائے خالی ساتوین زمین سے بیکر عرش تک تو ادب کے نیچے جان پڑے سامنا ہو گا کفافی المفسرات۔ پس طہارت وغیرہ کی طرف توجہ مفسد ناز ہے حتی کہ اگر طہارت اٹھا کر کہیں اور رکھی جا دے تو اسکی طرف توجہ ہوگی بلکہ اس سبب ان کی طرف ہوگی۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ اگر کسی نے طہارت وغیرہ کی طرف توجہ کا قصد کیا تو اس نے استقبال قبلہ کو شاد یا پس ناز نہ کی۔ م۔ جو عین کعبہ یا اسکی جت پر ہر طرف ٹک کر کے ناز ہوگی اور دیوار کعبہ پر طہارت اسکی اندرون جت کی طرف ٹک کر کے رہا ہے۔ البتہ۔ و من کان غائباً یصل الی اسی جتہ قدر۔ اور جو شخص غمناک ہو تو وہ جس طرف کو قدرت پا دے توجہ پڑے۔ و۔ عین جت جان ہوا مال۔ و۔ خواہ خوف دشمن ہو یا درندہ کا یا زہرن دچر کا۔ انہیں۔ اور شل طہارت کے بہرہ۔



شخص جس سے ارکان ناز کے ساتھ ہو گئے پوجہ پڑ جائے وغیرہ کے۔ ش۔ و۔ تحقیق البعد فاشیہ حالہ الاشتباه۔ تو حات  
 اشتباه کے مانند اسکا بھی عذر متحقق ہو گیا پس اسکو بھی تحقیقی توجہ کی پابندی نہیں ہے۔ مع۔ کشتی ٹوٹ کر تختہ پر رہ گیا اور قبلہ رخ  
 پھرنے میں غرق کا خوف ہے توجہ حرقہ دار ہو ناز پڑے۔ البین۔ نفع۔ بیمار بستر پر لگ گیا اور خود قبلہ کی طرف نہیں پھر سکتا اور  
 اس وقت کوئی نہیں جو اسکو پھیر دے توجہ حرقہ چاہے ناز پڑے جائز ہے۔ الخلاء۔ اور اگر کوئی موجود ہو جو اسکو پھر سکتا ہے  
 مگر پھرنے سے اُسکے واسطے ضرر ہے تو بھی یہی حکم ہے۔ الظیرہ۔ سواری پر اگر فریضہ کو قدر سے اور نفل کو بغیر عذر پڑے توجہ  
 توجہ ہو جائز ہے۔ النبیہ۔ کچھ وغیرہ کا عذر مقبول نہیں ہے وہ استقبال کرے، اور ظیرہ میں کہا کہ میرے نزدیک یہ اسوقت  
 کہ جانور کھڑا ہو اور اگر روان ہو توجہ حرقہ چاہے پڑے۔ کہہ سکتے ہیں کہ اگر ناز کے لیے ٹھہرنے میں سفر کے ساتھیوں سے پھر  
 جانے کا خوف ہو تو جائز اور اگر نہ تو نہیں جائز ہے جیسے ابو یوسف رحمہ سے ایسے خوف میں نیم کا جو از مردی ہے اور اسکو مشائخ نے  
 مستحسن کہا ہے۔ مع۔ جو کشتی میں فرض یا نفل پڑھنا چاہے تو قبلہ کا استقبال واجب ہے۔ الخلاء۔ حتی کہ ناز میں اگر کشتی  
 ٹھوی تو وہ بھی قبلہ کی طرف گھوم جاوے۔ شرح النبیہ للامیر۔ فان اشتبہت علیہ القبلة فلیس بحضرتہ من یسألہ عنہا جہا  
 پھر اگر مصلیٰ پر قبلہ مشتبہ ہو جاوے کہ کس طرف ہے اور سامنے کوئی حاضر نہیں جس سے قبلہ کا رخ پوچھے تو دلی کوشش کرے  
 فس۔ یعنی دل سے ہر طرح علامات وغیرہ سے کوشش کرے کہ کس طرف ہے۔ لان الصحابہ زعموا وصلوا ولم یکن علیہم  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس دلیل سے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی طرح تحری سے ناز پڑھی اور حضرت علی رضی اللہ  
 نے آپ پر انکار نہیں فرمایا۔ فس۔ اور چونکہ ممنوع پر آنحضرت علیہ السلام کو انکار واجب تھا تو عدم انکار کو یا اقرار کو۔ و  
 مان العمل بالدلیل الظاہر واجب عند الغمام دلیل فوقہ۔ اور اس دلیل سے کہ ظاہر دلیل پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے  
 جب کہ اُس سے بڑھ کر دلیل نہ ہو۔ فس۔ پس تحری واجب ہے جبکہ کسی سے دریافت نہ کر سکے۔ والا استخبار فوق التحری  
 اور دریافت کرنا تحری سے بڑھ کر ہے۔ فس۔ لیکن اسی کی خبر مقدم ہوگی جو وہاں کا رہنے والا ہے نہ مسافر کی اگرچہ عادل ہو  
 چنانچہ خانہ قریعہ میں آدیکا۔ پس تحری اسوقت کہ اول تو قبلہ مشتبہ ہو دم کوئی وہاں کا آدمی حاضر نہ ملے جس سے پوچھے اور  
 جو برہنہ میں ہے کہ وہاں حاضر ہونے کی حد یہ کہ اتنی دور ہو کہ اگر اسکو آواز دے تو وہ سن لے۔ انہی ۵۔ آدمیوں میں قبلہ لگائی  
 کہ جو حاضر ہو وہ وہاں کا رہنے والا اور قبلہ پہچاننے والا ہو۔ اور یہ بعد اچھی ہے۔ سوم یہ کہ دلیل نجوم سے بھی نہ پہچانے تب تحری کرے  
 پھر اگر وہاں کا آدمی حاضر ہے مگر بغیر اُس سے دریافت کے تحری کر کے ناز پڑھی تو اگر ٹھیک جہت پائی تو جائز در نہ نہیں۔ شرح  
 الطحاوی والنبیہ۔ اور اگر کسی نے بدون تحری و کوشش کے ناز پڑھی تو روا نہیں بلکہ امام رحمہ سے روایت تکفیر ہے۔ اور نوازل  
 میں ہے کہ اگر عمدہ غیر قبلہ کی طرف ناز پڑھنے کا غم کر کے پڑھی تو امام نے کہا کہ کافر ہے اگرچہ وہی جہت قبلہ ہو اور فقیہ ابو یوسف  
 نے کہا کہ یہی صحیح ہے بشرطیکہ بطریق اعتقاد ایسا کیا ہو۔ ابن الہمام رحمہ نے ذکر کیا کہ محراب موجود ہو تو بھی تحری روا نہیں ہے  
 پھر اگر اس مقام کا کوئی نہ ہو یا قبلہ جاننے والا نہ ہو یا مسجد بلا محراب ہو یا وہاں دالون نے خبر نہ دی تو تحری کرے۔ اور مصنف  
 نے وہاں حاضر ہونے کے نفل میں اشارہ کیا کہ حاضر کے سوا کسی کو تلاش کرنا اس پر واجب نہیں ہے۔ نفع۔ لیکن اوجہ یہ کہ  
 اگر اس مسجد کے لوگ اس گانوں میں مقیم ہوں اگرچہ وہاں حاضر نہ ہوں تو تلاش کر کے دریافت کرنا واجب ہے کیونکہ تحری  
 روا ہے کہ دریافت قبلہ سے عاجز ہو۔ کذا قال ابن الہمام اور ایک مسئلہ ذکر کیا کہ حسین امام محمد رحمہ نے تحری کی یہی شرط عاجز  
 ہونے کی ذکر کی ہے اور مترجم کے نزدیک یہ صحیح نہیں کیونکہ امام محمد رحمہ نے حاضرین سے نہ پوچھے بر یہ دلیل ذکر کی اور جب  
 لوگ غائب ہیں تو یہ شخص عاجز اعتبار کیا گیا پس تحری اسکی ایسے ہی وقت واقع ہوئی کہ وہ عاجز ہے۔ اور قاضیان نے  
 ذکر کیا کہ ایک شخص نے مسجد محلہ میں اندھیری رات میں تحری سے ناز پڑھی جو خلافت قبلہ واقع ہوئی تو جائز ہے کیونکہ اسکو

قبلہ پہنچنے کے لیے لوگوں کے درمیان سے جاتا واجب نہیں ہے۔ آخری اس مسئلہ میں اضافہ ہوا کہ حاضر کی ایسی حالت میں گھر یا  
 کے لوگ بارہ رکعت نماز سن سکنے کی حد میں ہوں تو بھی ہنر نہ غائب کے ہیں۔ م۔ پس نہری سے نماز جائز ہے۔ قال علم انہ خطا  
 بعد ماضی لا یعیبہ۔ پھر اگر نماز پڑھنے کے بعد اسکو معلوم ہوا کہ میں قبلہ کی سمت میں جا چکا گیا تو نادر کو اعادہ نہیں کرنا۔  
 و۔ کیونکہ اسوقت قبلہ اسکا رہی جہت نہری تھی حکم شرع تو اسے شرعی حکم پر نماز پوری کی۔ م۔ لہذا اگر نہری پڑھی ہو  
 تو اسپر اعادہ واجب ہے۔ اگر نہری میں بعد فراغت کے یہ جہت ٹھیک معلوم ہوئی تو نماز ہو گئی کیونکہ جو چیز کسی دوسری چیز  
 کے واسطے مفروض ہوئی ہے تو اس میں خالی پایا جاتا کافی ہوتا ہے جیسے نماز جمعہ کے واسطے سعی کرنا۔ و۔ یوں ہی اگر کسی پر سوا  
 ہر دو جامع مسجد کو جانی ہے تو خرید و فروخت کرنا جائز ہے۔ م۔ اور اگر نہری کی پھر جس جہت پر نہری واقع ہوئی اسکو جھڑک دینا  
 طرف پڑھی تو جائز نہیں ہے اگرچہ بعد نماز کے معلوم ہو کہ یہی ٹھیک جہت ہے۔ جیسے نماز کو یہ علم ہو کہ وہ بے وضو ہے یا اسکا کپڑا  
 نہیں ہے یا ابھی وقت فرض نہیں آیا ہے مگر نماز پڑھی تو جائز نہیں اگرچہ اس کے خلاف ظاہر ہو۔ اور قتادی قتالی میں ہے کہ اگر  
 اپنے نہری کی گرا اسکی نہری کسی جہت پر مانع ہوئی تو ایک قول میں وہ تاخیر کرے اور بقولہ چاروں طرف پڑھے اور  
 اور بقولہ مختار ہے۔ الفتح۔ یعنی پڑھے یا نہ پڑھے۔ م۔ اور محبوب یہ کہ نماز ادا کرے۔ بعض روایات۔ پھر اگر کسی طرف نماز پڑھے پس  
 اگر ظاہر ہوا کہ قبلہ ٹھیک تھا تو روا ہے اور یوں ہی اگر ظاہر ہوا کہ ٹھیک نہ تھا یا کچھ ظاہر ہوا تو بھی روا ہے۔ التفسیر۔ وقال  
 الشافعی رحمہ اللہ استدر بر لقیقہ بالخطا۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ جب نہری سے نماز پڑھنے میں یہ ثابت ہو کہ قبلہ  
 کی طرف پڑھی ہے تو اعادہ واجب ہے کیونکہ خطا کا قیاس ہو گیا۔ و۔ یہی امام شافعی کا ظاہر مذہب ہے اور دوسرا قول ناقص  
 ہمارے قول کے ہے اور یہی اسکے مذہب میں مختار ہے۔ کافی الطیہ شافعیہ۔ اور جب یقین خطا ہوا اور اعادہ ممکن تو اعادہ کرے  
 جیسے دیکھو دن میں باد و برتنوں میں جن میں ایک نہیں ہے نہری کی اور بعد نماز کے معلوم ہوا کہ نہری میں نہیں کپڑا یا نہیں پانی کیا  
 تھا تو باجماع نماز کا اعادہ ہے ایسے ہی امر قبلہ کی نہری میں ہے۔ و۔ سخن نقول۔ اور ہم کہتے ہیں۔ و۔ کہ قبلہ کی صورت میں نہری  
 سے میں قبلہ پانے کا اعتبار ہے اور۔ پس فی وسعہ الا التوجہ الی جہۃ النہری والٹکلیف بقصد بالوسع۔ اسکی درست  
 میں کچھ اور نہیں سوائے اسکے کہ نہری کی جہت کا استقبال کرے اور تکلیف بعد درست ہے۔ و۔ تو اپنے جہت تک درست  
 نہی بندگی بجا لایا پس اعادہ نہیں ہے۔ م۔ اور کپڑے و برتن میں اسکی نہری میں جو واقع ہو وہ پاک نہیں ہو جاتا بلکہ اسوقت  
 اسکی بندگی کے حق میں پاک قرار دیا جاتا ہے حتیٰ کہ اسپر گناہ نہیں مگر جب ظاہر ہوا تو اعادہ ہے علاوہ برین بجا سے وضو کے  
 تیمم موجود تھا تو ہر ایک کی ظافت میں یہ نہری صرف قدرت کے واسطے تھی۔ م۔ علاوہ ازیں برتن دیکھنے میں اسکی فطرت  
 وجہ تقصیر تھی برخلاف امر قبلہ کے کہ وہ ہے اختیاری ہے تو ان دونوں برابر کا قیاس نہیں ہو سکتا۔ پھر جیسے چٹو ہونے میں تین  
 خطا ہے ایسے ہی دائیں و بائیں ہونے میں ظاہر ہے۔ م۔ و ان علم ذلک فی الصلوۃ استدار الی القبلۃ۔ اور اگر نہری  
 کو جہت میں خطا ہونا نماز کے اندر معلوم ہوا تو قبلہ کے رخ پھر جاوے۔ لان اہل قبا لما سمعوا تحول القبلۃ استداروا  
 کیا رنہم فی الصلوۃ واستحسنہ اللہ علیہ السلام۔ کیونکہ شام بیت المقدس سے خانہ کعبہ کی طرف قبلہ بدلتے تھے مگر یہاں  
 ہمارے سناتھا تو نماز ہی میں جس بیات پر سے یعنی رکوع میں جانب کعبہ گھوم گئے اور حضرت علیہ السلام نے اس فعل کو بڑا  
 رکھا یعنی انکار نہیں فرمایا۔ و۔ جیسا کہ حدیث میں بیان سابق میں گذرا ہے۔ م۔ اور گھوم جانے کی کیفیت یہ کہ وہ  
 طرف سے گھومے نہ بائیں جانب۔ الگانی۔ و کذا اذا تحول رائہ الی جہۃ اخری توجہ الیہا۔ اور یوں ہی اگر نماز میں اسکی  
 رائے کسی دوسری طرف کو بدل گئی یعنی ہم گئی تو اسی طرف پھر جاوے۔ و۔ حتیٰ کہ اگر گھوم جانے کی کیفیت یہ کہ وہ  
 تاسد ہو جائیگی۔ بوجوب العمل بالاجتہاد فیما یستقبل من غیر نقص المودی قبلہ۔ کیونکہ آئندہ حصہ نماز میں اسپر اجملہ

کے مطابق عمل کرنا واجب ہے بغیر اس حصہ کے توڑ دینے کے جسکو پہلے ادا کیا ہے۔ فتنہ اگر مسجد سے باقی ہو اور اسے بدلے تو پھر جگہ  
 نئی کو اگر ہر رکعت ایک ایک طرف ہو جاوے تو جائز ہے۔ و۔ شروع۔ اگر آسمان صاف ہو اور وہ قبلہ پہنچانے میں ستاروں کا ظہور  
 جانتا ہو تو تحری رونا نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر ایک مسجد میں گیا جان بوجہ نہیں اور قبلہ مشتبہ ہے اُس نے تحری سے ناز پڑھی پھر خطا  
 ظاہر ہوئی تو اعادہ واجب ہے کیونکہ وہاں دونوں سے پوچھ سکتا تھا اور اگر صواب ظاہر ہو تو ادا ہو گئی۔ قاضی خان۔ اور اگر پوچھا  
 اور اُنھوں نے نہ بتلایا پس تحری نانو پڑھی تو ردائی اگرچہ خطا ظاہر ہو۔ محیط السرخسی۔ ایک رکعت تحری سے ایک طرف پڑھی  
 پھر اسے دوسری طرف بدلی تو اُس طرف دوسری رکعت پڑھی پھر اسے پہلی طرف بدلی تو مشائخ نے اختلاف کیا بعض نے  
 کہا کہ از سر نو ناز پڑھے اور بعض نے کہا کہ اول طرف تمام کرے۔ قاضی خان۔ یہی قول اظہر ہے۔ وادراطم۔ ایک نے تحری سے ایک  
 طرف ناز پڑھی پس دوسرے نے با تحری کے اُسکی ناز اقتدا کی پس اگر قبلہ ٹھیک ہو تو دونوں کی ناز جائز ہے اور اگر چوک ہوئی  
 تو امام کی ناز جائز ہے نہ مقتدی کی۔ خلاصہ۔ مکہ میں ایک پر قبلہ مشتبہ ہوا مثلاً وہ تاریکی میں قید ہو اور کوئی حاضر نہیں جس سے پوچھے  
 پس تحری سے ناز پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ اس سے چوک ہوئی ہے تو امام محمد سے مروی ہے کہ پھر اعادہ نہیں ہے اور یہی ائمہ ہیں۔  
 یون ہی اگر مدینہ میں ہوا ظہیر ہے۔ اگر تحری سے ایک طرف ایک رکعت پڑھی پھر اسے بدلی اور دوسری طرف دوسری رکعت پڑھی  
 اسی طرح تیسری طرف وچ نہی طرف تو ردائی۔ قاضی خان۔ اور اگر دوسری رکعت یا تیسری یا چوتھی میں اُسکو یاد آیا کہ میں اس  
 پہلی رکعت میں ایک سجدہ چھوڑ گیا ہوں تو مشائخ میں اختلاف ہے اور صحیح ہے کہ اُسکی ناز فاسد ہوئی۔ اھلبہ۔ اھلبہ کہ فاسد نہ  
 ہے۔ ایک نے تحری سے ایک طرف ایک رکعت پڑھی مگر اُسکی تحری میں چوک نہی پھر وہ جان گیا اور اُس نے قبلہ کی ٹھیک سمت  
 پر گھوم کر لیا پھر ایک شخص آیا جسکو اُسکا پہلا حال معلوم ہوا اُس نے اقتدا کر لی تو امام کی ناز درست اور مقتدی کی فاسد ہے۔  
 اور ایسے ہی اندھے نے اگر غیر قبلہ کی طرف ایک رکعت پڑھی پھر ایک نے اُسکو قبلہ کی طرف پھیر کر اقتدا کر لیا تو مقتدی  
 کی ناز فاسد ہے اور اندھے نے اگر وہاں کسی کو پایا مگر بغیر اس سے پوچھے شروع کر دی ہو تو اُسکی ناز بھی فاسد ہے۔ ردائی کی ناز  
 جائز ہے۔ قاضی خان۔ اگر اندھیری رات میں ایک قوم پر قبلہ مشتبہ ہوا اور وہ ایسے گھر میں ہیں جان کوئی عادل نہیں جس سے  
 دریافت کریں اور نہ کسی علامت سے قبلہ کا رخ معلوم کر سکیں ہیں یا وہ لوگ جنگل میں ہیں پس سب نے تحری کی پس اگر سڑک  
 کے تنہا ناز پڑھی تو سب کی ناز جائز ہے خواہ جہت قبلہ ٹھیک پائی ہو یا نہیں اور اگر سب نے جماعت سے پڑھی تو یہی ردائی  
 مگر اُسکی ناز نہ ہوگی جو اپنے امام سے آگے بڑھ گیا ہو یا ناز میں اپنے امام کے ساتھ مخالفت جان گیا ہو۔ اسی طرح اگر اُسکے ہمراہ  
 میں یہ بات ہو کہ وہ امام سے آگے بڑھ گیا یا امام کے مخالفت دوسری طرف پڑھی ہے۔ ایک قوم نے تحری کر کے جنگل میں ناز  
 پڑھی اور انہیں مسبوق واقع بھی بن پھر جب امام ناز سے فارغ ہوا تو مسبوق واقع گھرے ہوئے تاکہ باقی ناز نسا کریں مگر  
 انکو امام کی رائے کے خلاف قبلہ کا رخ معلوم ہوا تو مسبوق کی ناز درست ہو سکتی ہے اس طے سے کہ قبلہ کی طرف بوجہ جاوے اور  
 واقع کی ناز فاسد ہوگی۔ خلاصہ۔ و من ام توامی لیلۃ مظلمۃ۔ اور اگر ایک شخص نے علامت کی ایک قوم کی اندھیری رات میں  
 فتنہ خواہ کسی مکان میں یا جنگل میں ہوں کسی ایسے حاضر کے جس سے قبلہ دریافت کریں اور بدوئی کسی علامت نجوم وغیرہ  
 کے جیسا کہ غاصدہ میں گنداحی کہ تحری کرنا جائز ہوا۔ فتحری القبلة وصلی الی المشرق۔ پس امام نے تحری کر کے قبلہ قرار  
 دیکر اُسے مشرق کی طرف پڑھی۔ فتنہ خواہ وہ مقام ایسا ہو کہ درحقیقت قبلہ وہاں سے بجانب مشرق ہی یا نہیں ہے۔ و اگر  
 میں خلفہ۔ اور تحری کی ہاں لوگوں سے جو امام مذکور کے پیچھے ہیں۔ فتنہ کیونکہ ہر ایک پھر تحری فارم ہوا اور ہاں جو امام کے  
 و سے سب پیچھے امام کے رہے ہیں۔ فصلی کل واحد منہم اتی جنت۔ پس ہر ایک نے انہیں سے ایک طرف ناز پڑھی۔  
 فتنہ یعنی حضرت اُسکی تحری واقع ہوئی ہے مگر امام کی اقتدار کے ساتھ۔ و کلمہ خلفہ۔ اور حال یہ کہ میں یہ سب امام کے پیچھے

ف۔ کوئی آگے نہیں جاسکتا خواہ جانیں یا نہ جانیں مگر اتنا جانتے ہیں کہ امام آگے ہے۔ ولا یعلمون ما صنع الامام۔ گریہ نہیں جانتے کہ امام نے کیا کیا ہے۔ ف۔ اگر کوئی کہے کہ تورات کی ہر پھر آواز جبر سے کیوں نہیں جانتے ہیں تو جواب یہ کہ شاید تفسیر تورات ہو یا جبر کرنا بھول گیا یا آواز سے استقدر پہچانا ہو کہ آگے ہے اور نہ جانا کہ رخ کدھر ہے۔ اظہر یہ کہ دشمن کی وجہ سے یا نہ ہونے کے خوف سے امام نے جبر نہیں کیا اور سب نے اخفاء میں کوشش کی۔ م۔ اجزا ہم۔ تو انکی ناز جائز ہے۔ لوجود التوجہ الی جہ التحری۔ کیونکہ تحری کے رخ پر انکی توجہ پائی گئی۔ ف۔ اور یہی ضروری تھی۔ وندہ المخالفتہ۔ اور یہی یہ مخالفت ہے کہ امام کا رخ کسی طرف اور قوم کا کسی طرف ہے۔ غیر مانعہ۔ تو یہ مانع نہیں ہے۔ کما فی جوف الکعبۃ۔ جیسے جوف کعبہ کے مسئلہ میں ہے۔ ف۔ کیونکہ فرض و نفل ہمارے نزدیک کعبہ کے اندر جائز ہے اور جب کہ لوگوں نے کعبہ کے اندر جماعت سے ناز پڑھی اور امام کے گرد اقتدا کی پس جس نے اپنی بیٹھ کو امام کی بیٹھ کی طرف کیا ہو یا اپنا منہ امام کی بیٹھ کی طرف کیا ہو اسکی ناز جائز ہے اور جس نے اپنا منہ امام کے منہ کی طرف کیا تو سہی روا ہے مگر کراہت ہے جبکہ اسکے اور امام کے درمیان کوئی سترہ نہ ہو مگر جس نے اپنی بیٹھ کو امام کے منہ کی طرف رکھا اسکی ناز نہیں جائز ہے۔ ابوجہرہ و السراج۔ اور جو امام کے دامن یا بائیں ہر اسکی ناز جائز بشرطیکہ جس دیوار کی طرف امام کا رخ ہے اور اسی طرف منہ سے کوئی شخص امام کی نسبت دیوار سے زیادہ نزدیک نہ ہو۔ الزاویہ موسط السرخسی۔ اور جب کسی نے کعبہ کے اندر ناز پڑھی اسطرح کہ ایک رکعت ایک طرف اور دوسری رکعت دوسری طرف تو روا نہیں کیونکہ اول طرف یعنی قبلہ تھا تو اس سے بلا ضرورت پھرا۔ ابدالغ۔ بالکل جماعت جوف کعبہ میں امام کے رخ سے دیدہ و دلستہ یعنی معتد یوں کے رخ مخالفت ہوتے ہیں اور بلا کراہت ناز صحیح ہے تو ہمارے مسئلہ مذکورہ میں بھی ایسی مخالفت بلا قصد کے مانع نہ ہوگی۔ م۔ ومن علم شتم بحال امامہ تفسد صلوۃ۔ اور جس نے ان معتد یوں میں سے اپنے امام کا حال جان لیا ہو تو اسکی ناز فاسد ہوگی۔ ف۔ کیونکہ جس رخ پر تحری کی اسی کو صحیح جانا اور باقی کو غلط تو امام کے ساتھ اقتدا درست نہ ہوگی۔ لانه اعتقد امامہ علی الخطا۔ کیونکہ آئنے اپنے امام کو خطا پر عقلم کیا۔ ف۔ اور اگر امام کا حال نہ جانا مگر آئنے کے دل میں یہ جم گیا کہ وہ امام سے مخالفت واقع ہوا ہے تو بھی ناز فاسد ہوگی یہ سب ناز کی حالت میں ہے اور بعد اسکے یہ جانتا یا گمان کر لینا کچھ مفہوم نہیں ہے۔ وکذا لو کان متقدما علی الامام۔ اور اسی طرح اگر وہ امام سے آگے ہوا ہو تو بھی ناز فاسد ہے۔ لہذا کہ فرض المقام۔ کیونکہ آئنے فرض مقام یعنی اپنی جگہ کھڑے ہونے کا فرض چھوڑ دیا۔ فروغ۔ جیسے ناز کے لیے تحری ہے ویسے ہی سجدہ تلاوت کے لیے تحری قبلہ روا ہے۔ السراج۔ اگر قبلہ رخ میں ہونا شک کے ایک جہت پر ناز شروع کی پھر اسکے بعد اسکو شک ہوا تو وہ جواز پر ہے یہاں تک کہ اسکو خلاف جہت کا یقین ہو تب اعادہ ناز واجب ہوگا۔ الخلاصہ۔ پھر اگر درمیان ناز میں اسکو ظاہر ہوا کہ خطا کی تو از سر نو پڑھے اور اگر ظاہر ہوا کہ جہت قبلہ ٹھیک ہے تو صحیح ہے کہ پوری کر لے۔ قاضیخان۔ اور اگر شک ہوا اور تحری نہ کی بلکہ بغیر تحری پڑھ لی پھر اگر ناز کے اندر شک نائل ہو گیا بائیں طور کہ ٹھیک کیا یا خطا کی تو ناز از سر نو پڑھے اور اگر ناز میں شک نائل نہوا پس اگر بعد فراغت کے خطا ظاہر ہوئی یا کچھ ظاہر ہوا تو اعادہ کرے اور اگر ٹھیک ہونا ظاہر ہو تو ناز پوری ہو چکی۔ الخلاصہ۔ اور اگر جنگل میں آئے تحری سے ایک طرف قرار دی اور اسکو دو عادل آدمیوں نے خبر دی کہ قبلہ دوسری طرف ہے پس اگر دونوں مسافر ہوں تو انکی بات پر التفات نہ کرے اور اگر دونوں دین کے لوگ ہوں تو سوائے اسکے کچھ نہیں جائز ہے کہ ان کے قول پر عمل کرے۔ الخلاصہ۔ یہ مسئلہ صحیح ہے کہ عادل کی خبر پر تحری پر مقدم ہے جب ہی کہ خبر اس مقام کا رہنے والا ہو مگر عادی میں ہے کہ قبلہ سے سخت ہونا جس سے ناز فاسد ہوتی ہے وہ انحراف ہے کہ مغرب کا مشرق ہو جاوے۔ ف۔ نیت ہمارے نزدیک کل عبادات میں شرط ہے کہ نیت خالص سے خالی ہو وہ عبادت نہیں ہے اگرچہ مانند وضو ۸

کے کہ مفتاح نماز ہو جانا ہی اس طرح صحیح ہو جاوے۔ موش۔ ریاء کا دخل فرائض میں نہیں ہے۔ المخلصہ۔ پس فرائض نجوت یا  
کے ترک نہیں ہو سکتے ہیں۔ م۔ اگر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے شروع کیا پھر اسکے دل میں ریاء سمائی تو وہ اسی شان پر جو پھر  
شروع کیا تھا۔ یعنی ظلوں پر ہے۔ اور ریاء یہ کہ اگر لوگوں سے تنہا ہو تو نہ پڑے اور اگر لوگوں میں ہو تو دکھلانے کو پڑے۔  
اور اگر یہ حالت ہو کہ لوگوں کے درمیان میں اچھی طرح پڑھتا ہے اور تنہائی میں اچھی طرح نہیں پڑھتا تو اسکو اچھی طرح کا ثواب  
میں اور خالی نماز کا ثواب ہے۔ لمضمرات عن الثنا یہ۔ ایک نے کہا کہ تو ظہر پڑھ اور نیرے واسطے ایک روپیہ دے اس نے اس  
نیت سے پڑھی تو چاہیے کہ جائز ہو اور روپیہ کا مستحق نہ ہو گا۔ کیونکہ نماز اس پر واجب تھی جیسے باپ نے بیٹے کو خدمت  
کے لیے نوکر رکھا تو کچھ اجرت واجب نہیں ہے۔ ش۔ مختارات النوازل میں ہے کہ نماز اس نیت سے پڑھنا کہ خدا اے تعالیٰ  
میرے خدا روں کو راضی کر دے بدعت ہے درست نہیں۔ ش۔ وفتین جمع کیں ایک نماز میں تو دونوں میں سے جسکو  
ترجیح جو نیت اسی کی ہوگی اور اگر برابر ہوں تو لغو ہو جائیگی اور فعل شروع ہو گا۔ ط۔ مثلاً نماز فرض وقتی و نماز جنازہ دونوں  
کی نیت میں نیت واسطے فرض وقتی کے ہوگی اور فرض و نفل میں فرض کی اور دنیا جگانہ میں سے جسا وقت ہے اور  
دو تھا، میں سے جو مقدم ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم

### باب صفۃ الصلوٰۃ

یہ باب نماز کی صفت کے بیان میں ہے۔ ف۔ اور بیان صفت سے مراد نماز کی ذاتی اوصاف ہیں۔ ف۔ جن میں فرض و  
واجب و سنت سب شامل ہیں۔ فرائض الصلوٰۃ ستہ۔ نماز کے فرائض چھ ہیں۔ ف۔ تحریمہ و قیام و قرات و رکوع  
و سجود و تعدد اخیرہ۔ پھر ان فرائض میں سے بعض تو رکن ہیں جو نماز کی مابست میں داخلی جزو ہیں اور بعض شرائط فرضی  
ہیں ہر ایک کی دلیل فرضیت و تفصیل یہ ہے۔ م۔ اول۔ التحریمہ۔ جو عامہ مشائخ کے نزدیک شرط ہے نہ رکن۔ ع۔ مگر نماز جنازہ  
میں رکن ہے۔ ش۔ اور اسکو شرائط میں ذکر نہ کیا تھا اس جہت سے کہ بہت متصل قیام ہے۔ اور نماز میں اسکے معنی مراد اپنے  
ادب پر مباح چیزوں کو حرام کر لینا۔ یہ فرض ہے۔ لقولہ تعالیٰ در یک فکر۔ اور خاص اپنے رب کی تکبیر یعنی بزرگی بیان کر  
والمراد بہ تکبیرۃ الافتتاح۔ اور مراد تکبیر سے نماز شروع کرنے کی تکبیر ہے۔ ف۔ چنانچہ اس پر مفسرین نے اطلاق کیا ہے۔ ع۔  
اور تکبیر کو تحریمہ کہنا مجازی ہے اس واسطے کہ تحریم خود تکبیر نہیں ہے بلکہ اس سے تحریم ثابت ہو جاتی ہے اور تقریر دلیل یہ کہ تکبیر کا  
حکم بالاطاع خارج نماز مفروض نہیں ہوتا تو نماز میں فرضیت مراد ہے پس جہانیک ممکن ہے نفس کو اپنی حقیقت پر رکھا گیا اور یہی لازم  
ہے اور نیز دلیل اسکی حدیث ابو داؤد ہے کہ مفتاح الصلوٰۃ الطور و تحریمہا الکبیرہ و جملہا التسلیم۔ یعنی نماز کی کبھی تو طور ہے اور تحسیر  
اسکی تکبیر ہے اور تسلیل اسکی تسلیم ہے۔ نووی نے احکام میں لکھا کہ اسکی ہر اسناد اچھی ہے۔ ف۔ پس تکبیر تحریمہ مفروض شرط ہے ہر  
نمازی پر خواہ امام ہو یا مقتدی ہو یا مفرد ہو جبکہ اس پر قدرت ہو تو گوئے و محض اُمی پر کہنا واجب نہیں ہے اور معتبر یہ کام سے  
تعلیم کے معنی قصد کرے اور فرائض میں جب قیام کی قدرت ہو تو جب ہی معتبر ہوگی کہ کھڑے ہونے کے ساتھ ہو اور بدلتے  
قدرت کے یا نفل میں بیٹھے جائز ہے خواہ عربی میں ہو یا فارسی وغیرہ میں علی الاصح۔ مگر نام الہی ضرور ہے اگرچہ خالی نام پاک ہو  
علی الاصح۔ اور عربی میں خواہ بلفظ تکبیر ہو یا دوسرا جو مانند تسبیح و تہلیل کے اگرچہ کردہ ہے اور ہر نام پاک اللہ تعالیٰ کا کافی ہے علی الاصح  
مگر چہ مرتب اللہ ہو لیکن اللہم اغفر لی یا بسم اللہ الرحمن الرحیم جو جس سے خالص ذکر مراد نہیں ہے اور مسائل انشاء اللہ تعالیٰ  
بیان ہونے لگے۔ دوم۔ انقیاس۔ دوسرا فرض قیام ہے۔ ف۔ یعنی کھڑے ہو کر پڑھنا جو اس پر مسجدہ کرنے پر قادر ہو۔  
ت۔ نماز مفروض میں ع۔ اور وتر میں۔ الجوبہ۔ اور جو ملحق بفرض ہو جیسے نماز نذرین۔ و۔ اور جو کی سنتوں میں بالاتفاق





سجدہ میں شرط ہے کہ دونوں پانوں میں سے کتر ایک انگلی زمین پر رہے۔۔۔ ورنہ باطل ہو گا۔ دوسرا سجدہ کا فرض ہونا مثل اول کے باجماع است ثابت ہے۔ الزامی۔ جیسے تعداد رکعات ہر نماز کی یوں ہی ثابت ہے۔ البتہ۔ گھاس دروٹی وغیرہ جس پر احادیث کا کھنگالنا سکا جم محسوس ہو سجدہ روا ہے ورنہ نہیں۔ عرابہ اگر بیل پر ہو تو اس پر سجدہ نہیں اور زمین پر ہو تو روا ہے جیسے نعت ہے۔ کمافی التخلیص۔ کیوں وجہ پر سجدہ روا ہے اور کاکن و چھان و کدو و پرنسپل مگر جبکہ پورے میں ہوں۔ کمالی السراج۔ جو نادرین پر اسکی پتی پر سجدہ روا ہے ورنہ نہیں۔ اور نازی کی مان پر سجدہ کرنا منشاء یہ کہ بعد جائز و بلا عند نہیں۔ نازی کے گھٹنے پر کسی طرح روا نہیں ہے۔ کمافی التخلیص۔ نازی کی پیشی پر اگر زمین پر ہو تو قبول و صحیح جائز ہے چھپن مردہ کی چھو بڑا ہے اس پر سجدہ کیا اگر میت کا جم محسوس ہو تو روا نہیں ورنہ روا ہے۔ محیط السرخسی۔ تمام سجدہ کا اگر قدموں کی جگہ سے کھڑے ایک یا دو اینٹوں خام تک اونچا ہو تو روا ہے اور زیادہ نہیں۔ الزامی۔ خام اینٹ کی حد چارم ہاتھ ہے اسراج۔ یعنی کتنی تک کا چارم۔ م۔ محبت جن ہے کہ اگر سجدہ گاہ پر کائے یا بیشہ کے کڑے سے بہت سے اسنے سر اٹھا کر دوسری جگہ سجدہ کیا تو روا ہے اور۔ ایک ہی سجدہ شمار ہو گا۔ التارخانیہ۔ میں کتا ہوں کہ جب اسنے سجدہ پورا نہ کیا جو میں تسبیح تک ورنہ دوسرا ہونا چاہیے۔ م۔ اگر سجدہ میں دونوں پانوں زمین پر نہ رکھے تو روا نہیں یعنی جبکہ انگلی بھی نہ ہو۔ اور اگر ایک رکھا تو بغیر غلہ کردہ ہے۔ شرح المینیہ لایسر۔ قدم رکھنا قدم کی انگلیوں کے ساتھ ہے اگر چہ ایک ہی انگلی ہو۔ اور اگر پشت قدم رکھے نہ انگلیاں ہوجہ تکی مکان کے پس اگر ایک رکھے نہ دوسری نو جائز ہے جیسے ایک قدم پر قیام۔ التخلیص۔ یعنی بوجہ غلہ کے ورنہ کردہ ہے۔ کمالی السراج۔ م۔ اگر سونے میں سجدہ کیا تو سجدہ اعادہ کرے اور اگر رکوع یا سجدہ میں سو گیا تو کچھ اعادہ نہیں۔ محیط السرخسی فرض ششم۔ والفقہ فی آخر الصلوٰۃ مقدار التشمید۔ اور جتنا فرض وہ تعدہ ہو آخر نماز میں ہو بقدر تشمید کے۔ فت۔ خواہ فرض ہو یا فاضل ہو۔ یعنی التحیات سے قبل سجدہ در سولہ تک۔ اور یہی صحیح ہے۔ یعنی خالی شہادین کی مقدار نہیں ہے حتی کہ اگر تعدہ ہی سجدہ در سولہ تک امام سے پہلے پڑھ کر بول دیا تو اسکی ناز پوری ہے۔ البوہرہ۔ التمولہ علیہ السلام لابن مسعود ورنہ جین علیہ السلام اذ اقلت نہ اذ فعلت نہ اذ فعلت صلا تک۔ اس دلیل سے کہ حضرت علی المرتضیٰ وسلم نے جب اسعد کو التحیات سکھائی یعنی سجدہ در سولہ تک تو فرمایا کہ جب تو نے یہ کہ لیا یا اسکو کر لیا تو میری ناز تمام ہو گئی۔ فت۔ تو معلوم ہوا کہ یہ کہ لیا تو پوری ہو گئی یا یہ کہ لیا تو بھی پوری ہو گئی۔ علق التمام بالفعل قرأ اولم یقرأ۔ پس حضرت صلعم نے ناز کا پورا اس کو نے پڑھ لیا خواہ کچھ پڑھا ہو یا نہ پڑھا۔ فت۔ تو معلوم ہوا کہ پڑھنے کی قدر جتنا فرض ہے۔ واضح ہو کہ امام مضعف نے جزم کیا کہ قولہ اذ اقلت نہ اذ فعلت نہ اذ۔ یہ حضرت علی المرتضیٰ وسلم کا کلام مبارک ہے اور بعض نے زعم کیا کہ حضرت صلعم نے صرف التحیات پڑھائی ہے اور یہ جملہ تو ابن مسعود رحمۃ لوگوں سے حدیث بیان کرنے کے وقت اپنی طرف سے پڑھائی ہے۔ ولکن ہم بیان کرینگے کہ اول تو پڑھانا دلیل نہیں کہ حدیث میں نہیں۔ دوم کچھ مضر نہیں ہے۔ اسکا بیان یہ ہے کہ بعد از حدیث عبد اللہ بن محمد انصاری من اور امام احمد کی حدیث الفضل بن دین من حضرت ابن مسعود کی حدیث التحیات کا خاتمہ ہے کہ اذ اقلت نہ اذ فعلت نہ اذ فعلت صلا تک ان شئت ان تقوم فمر ران شئت ان تقعد فاقعد۔ یعنی التحیات بعد از نماز سے سجدہ در سولہ تک کے بعد ہے کہ جب تو نے یہ کہ لیا یا یہ کہ لیا تو اپنی ناز پوری کر لی اگر چاہے کہ کھڑا ہو تو کھڑا ہو اور اگر چاہے کہ بیٹھ تو بیٹھ۔ اس حدیث میں کوئی اشارہ اس امر کا نہیں کہ اذ اقلت نہ اذ فعلت نہ اذ فعلت انم یہ حضرت ابن مسعود رحمہ کا کلام ہے اور دارقطنی کی روایت میں اذ فعلت کی جگہ اذ فعلت ہے جیسے مضعف رحمہ نے لکھا در بیان شہادۃ بن سواد نے زبیر بن عبادہ سے اور عبد الرحمن بن ثابت نے حسن سے مضعف روایت کی کہ یہ جملہ از کلام ابن مسعود ہے اور ہودہی معنے لکھا کہ حفاظ مع تنفق بن کہ یہ جملہ صحیح یعنی کلام ابن مسعود نہ مضعف بلکہ حدیث ہو گیا ہے یعنی رحمہ نے جواب دیا کہ یوں

کیون نہیں ہو سکتا کہ یہ کلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی فرمایا اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے بھی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام بیان فرمایا اور کبھی اسکو اپنی طرف سے بیان کر دیا۔ مترجم کتاب کہ اس بیان سے روایات میں اجماع اتفاق ہو جاتا ہے اور خلافت ظاہر کوئی تکلف نہیں رہتا ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اگر درج بھی ہو تو حق یہ کہ غایت الامر یہ ہو گا کہ یہ جملہ موقوف ہو یعنی کلام ابن مسعود رحمہ اللہ ایسے مسئلہ میں موقوف بن نہ مرفوع کے ہے۔ و۔ پھر وجہ استدلال یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جملہ پر نماز کا تمام ہونا معلق کیا یعنی یہ جب ہو جاوے تب تمام ہر اہم معنی یہ کہ اذا قلت بذراعت قاعد او قلت انعمو ولم تقبل خدمت صلا تک۔ یعنی جب تو نے انجیات اور الصلوات الخ کو کہا اس حالت میں کہ تو بیٹھا ہوا ہے یا تو نے بیٹھا کیا حالانکہ کچھ نہیں کہا تو تیری نماز پوری ہو گئی۔ پس معلوم ہوا کہ (خطبہ) معلق بقول ہے یعنی کیا یا نہ کہا اور معلق بہ فعل نہیں ہے کیونکہ فعل تو خواہ پڑھے یا نہ پڑھے ہر حال ثابت ہے پس تمام ہونا نماز کا در باتون پر پڑے یا بیٹھے۔ لیکن بیٹھا تو پڑھنے کی حالت میں بھی موجود ہے پس در حقیقت مشروط فقہ ہی بیٹھنا ہوا کیونکہ یہ قرأت کو لازم ہے لیل اجماع۔ پھر تمام ہونا نماز کا اس فعل پر موقوف ہوا اور نماز کا تمام کرنا واجب ہے تو یہ فعل یعنی قعدہ اخیرہ بھی واجب یعنی فرض ہے۔ اور فرض ہونا کچھ اس حدیث زکوریٰ وجہ سے نہیں کیونکہ فرض تو وہ جو قطعی ثبوت ہوا اور یہ خبر واحد ہے بلکہ فرضیت بقول تعالیٰ۔ اقموا الصلوٰۃ سے ہے جسکے معنی یہ کہ نماز کو اپنے سب ارکان و شرائط سے پورا کرو۔ چونکہ یہ محل ہے ثوبہ حدیث مذکور ایک جزو قعدہ کا بیان ہوئی اور محل قرآن کا بیان جب حدیث واحد سے ہوتا ہے تو حکم بعد اسکے قرآن ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ یہی صحیح ہے۔ قرآن بھی ثابت ہوا کہ قعدہ نماز میں فرض ہے۔ اگر اعتراض ہو کہ پھر انجیات پڑھنی بھی فرض ہو جائیگی جواب یہ کہ نہیں ایسے کہ قرأت کا فرض قرآن میں محل نہیں ہے بلکہ نافذ و انیسر من القرآن۔ میں من بیانہ خود موجود ہے یعنی صرف قرآن کا پڑھنا فرض ہے۔ و۔ بلا قعدہ واجب ثبوت ہو چکا کہ ہوا اسکے جھوٹ جانے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی طرف عود نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ وہ فرض نہیں ہے اور علیٰ ہذا اگر قرأت فائتہ طاعت میں نسخ قرأت مینسبہ لازم نہ آتا تو یہ بھی قطعی فرض ہو جاتا اور دیگر افعال میں داخل سنت ہونے کے نہوتے تو وہ بھی فرض ہو جاتے۔ و۔ پھر واضح ہو کہ ہر رکن تو فرض ہوتا ہے مگر ہر فرض کچھ ضرور نہیں کہ رکن بھی ہو۔ اب کلام اس قعدہ اخیرہ میں ہے اور محیط و بصلاح میں کہا کہ یہ قعدہ منجملہ فرض کے ہے نہ رکن اور یہی قول امام شافعی واحد فقیر کا ہے اور امام مالک نے کہا کہ وہ سنت ہے۔ کیونکہ رکن اشیٰ وہ ہوتا ہے جس سے اشیٰ کی تفسیر ہو اور نماز کی تفسیر میں یہ قعدہ نہیں آتا بلکہ صرف قیام و قرأت و رکوع و سجود پر ہے۔ کمافیٰ یعنی۔ اور نہایہ میں کہا کہ اسی جہت سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ نماز نہ پڑھتا تو قیام و قرأت و رکوع پھر سجدہ سے سرائعتا ہی حائش ہو جائیگا۔ قعدہ کرنے پر موقوف نہوگا۔ اور سراجہ میں کہ جو کوئی اس سے منکر ہو تو کافر نہیں ہوگا۔ مگر بہ ائع میں کہا کہ صحیح ہے کہ وہ رکن مگر رکن اصلی نہیں بلکہ زائد ہے۔ اور صحیح والہ اعلم یہ کہ وہ فرض ہے بلکہ نہایہ میں کہا کہ فرضیت میں بھی اسکا درجہ کمتر ہے بدلیل مسئلہ قسم کے اور عینی رحم نے کہا کہ تحقیق مقام یہ ہے کہ قعدہ اخیرہ ازادہ محل کے فرض ہے اور براہ اعتقاد نہیں کیونکہ اسکا ثبوت بخبر واحد ہے جیسے امام ابو حنیفہ کے نزدیک وتر ہے اور چونکہ قعدہ بدرجہ واجب ہوا اسکا منکر کافر نہیں ہوتا تم نہیں دیکھنے کہ مالک و زہری و ابو بکر الاصح کے نزدیک وہ سنت ہے ہر سوائے قعدہ سلام کے۔ مع۔ پھر بعض متون میں بعض مسائل سے استنباط کیا امام کے نزدیک خروج بقعدہ کو فرض میں شمار کیا یعنی بعد تمام ہونے نماز کے کسی اپنے اختیاری فعل سے باہر ہو جانا۔ تنویر میں بھی اسکو مذہب لیا و لیکن ہند یہ میں ہے کہ خروج بضع اصلی کچھ بھی فرض نہیں اور یہی صحیح ہے۔ انیسرین و۔ یعنی اکثر الکتاب۔ اندر بھی وغیرہ نے ذکر کیا کہ امام و صاحبین سب کے نزدیک باہ اتفاق وہ فرض نہیں اور تحقیق میں کہا کہ متعین ایسی نول پر ہیں۔ و۔ پھر بیان چند فرائض اور بھی باقی رہے ہیں ایک یہ کہ قیام کو رکوع پر مقدم اور رکوع کو

وجود پر مقدم یعنی فرائض میں ترتیب کرنا فرض ہے۔ دوم نماز کو تمام کرنا۔ سوم ایک رکن سے دوسرے رکن کو متصل ہونا۔ کیونکہ نماز کا وجود بدون اس کے نہیں تو یہ بھی فرض ہیں۔ صحت۔ چارم مقتدی پر فرض ہے کہ فردض میں اپنے امام کے تابع رہے۔ وگرنہ اگر دست میں اگر متابعت چھوئی تو نماز فاسد ہوگی۔ ش۔ پنجم مقتدی اپنی رائے میں امام کی نماز صحیح جانے۔ درحقی کہ اگر امام کی رائے صحیح ہو مگر مقتدی غلط جانے تو مقتدی کی نماز فاسد ہوگی مثلاً امام نے تحری کر کے ایک سجہ نماز پڑھی اور مقتدی کی رائے میں یہ غلط ہے تو فقط مقتدی کی نماز فاسد ہے۔ اور اقتدائے خفی بشافعی کی بحث انشاء اللہ تعالیٰ آویگی ششم مقتدی اپنے امام سے آگے نہ بڑھا جاوے یعنی ایرانیان امام سے آگے نہ بڑھی ہوں۔ ہفتم۔ وقت اقتدار کے امام کا سجہ اپنے سجہ سے خلافت نہ جانتا ہو۔ د۔ یہ اوپر آگیا ہے۔ ہشتم یہ کہ جو نماز وقتی پڑھتا ہے اس وقت اس پر نذر کا پلے ادا کرنا لازم نہ ہو۔ نہم۔ عورت ایسے طور پر محاذی نہ ہو کہ جس سے نماز فاسد ہوتی ہے۔ دہم تبدیل ارکان رکوع میں دامن سے کھڑے ہونے اور سجدہ میں اور دونوں سجدوں کے درمیانی جلسہ میں فرض علیٰ ہر بقول امام ابو یوسف و شافعی و مالک و احمد اور عینی رحم وغیرہ نے کہا کہ یہی قول مختار ہے اور انکی ابن الہمام رحمہما کا جزم ہے۔ اور تبدیل کی مراد یہ کہ اعضاء سکون پاویں اور جو رند مطمئن ہو جاویں اور کمتر مقتداری ایک تسبیح ہے یعنی سبحان ربی الاعلیٰ مثلاً کمالی العینی والنتہرا اور امام اعظم و محمد کے نزدیک رکوع و سجدہ و ہر رکن اصلی میں اعتدال واجب۔ اور یہی صحیح ہے۔ الثبتہ اور رکوع سے اُٹھنے و سجدہ کے درمیانی جلسہ میں آنکے نزدیک واجب نہیں اسی پر فقہائے اطلاق کیا ہے۔ کمالی انطیسر بہ والکافی۔ مگر محدثین رکوع سے قیام ترک کرنے میں سجدہ سو واجب کہا بدون بیان خلافت کے۔ جزم پھر مترجم کے نزدیک اکثر انہیں سے واجبات ہیں اور انکے فردض ہونے پر نظر استدلال مشکل ہے اور کچھ بیان آویگا۔ درج ہو نویر وغیرہ میں مذکور ہے کہ ان فردض کے ادا کرنے میں اختیار شرط ہے یعنی بیدار ہو شمار ہو حتیٰ کہ اگر سونے میں کسی فرض کو ادا کیا تو اسکا شمار نہیں ہے اگرچہ اصح قول پر وہ قرأت ہو یا قعدہ اخیرہ ہو۔ درمختار میں ہے لیکن غفلت مفر نہیں حتیٰ کہ اگر پہل غفلت کے ساتھ کوئی رکن ادا کر گیا تو کافی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ دلی ہما اگر کل ارکان ہوں تب بھی یہی ہے لیکن یہ فتویٰ بنظر حکم ہے یعنی ظاہر میں اسکے ذمہ سے فرض ساقط ہونے کا حکم دیا جائیگا۔ اگر دیانت میں آدمی کو اسکی نماز میں سے اسی قعدہ ہے کہ جو آٹھ تفصل کے ساتھ ادا کی یعنی سمجھک جیسا کہ فتح القدیر میں حدیث سے استدلال کیا ہے اور احادیث اس بارہ میں بہت ہیں پس جواب یہ کہ غفلت کے ساتھ جواز کے حکم میں تفصیل کیجاوے یا یہ حکم نہ دیا جاوے سم۔ پھر جو رکن سونے میں ادا کیا اسکا اعادہ کرے ورنہ نماز باطل ہوگی پس اگر سونے میں رکوع یا سجدہ کیا تو اعادہ کرے اور اگر سجدہ و رکوع میں سو گیا تو اعادہ نہیں ہے جیسا کہ محدث السرخسی سے مذکور ہوا۔ اور حدیث میں ثبوت ہوا کہ جو بندہ نماز میں بے اختیار سو جاتا ہے تو اسے عزوجل ملا کہ پر بات فرماتا ہے۔ اور واضح ہو کہ رکن ترک ہونے اور واجب ترک ہونے دونوں میں اعادہ ہے مگر رکن کو نماز میں اعادہ کرے ورنہ نماز باطل ہے اور واجب کا جبر نقصان سجدہ سو سے ہو جاتا ہے اور اگر جبر نقصان نہوا تو نماز کا کچھ وجود ہو جب ارکان کے ہے اگرچہ اعادہ کرنا واجب ہے ورنہ گنہگار ہو گا۔ یہ سب بیان تو فردض کا ہوا۔ قال و ما سوی ذلک فهو سنۃ۔ اور فرمایا کہ جو افعال نماز کے سوا ہے ان مذکورات کے ہیں تو وہ سنت ہیں۔ و۔ یعنی ارکان و فردض نہیں ہیں بلکہ سنت سے ثابت ہیں اگرچہ واجب و سنت ہوں۔ لہذا امام مصنف نے فرمایا۔ اطلق اسم السنۃ و فیہا واجبات۔ اطلاق کیا سنت کا اہم حالہ کہ ان افعال میں واجبات بھی ہیں۔ و۔ جلے ترک سے نماز میں جاتی مگر سجدہ سو واجب ہوتا ہے خواہ ترک ہوا کیا یا بھول کر اور اگر سجدہ سو نہ کیا تو ناد کا اعادہ واجب ہے اور یہی کردہ تحری میں ہے پھر دوبارہ پڑھنا فرض دل کا پورا کرنا ہوتا ہے یہی مختار ہے۔ و۔ دلی ہما اگر دوبارہ اعادہ میں کسی ختم مقتدی نے اقتدائی تو درست نہیں ہے۔ و۔ کقراۃ الفاتحۃ۔ جیسے واجب ہے پورے سورہ فاتحہ پڑھنا۔ و۔ امام و منفرد کو پس اگر قرآن کہیں سے رکوع یا زیادہ پڑھا کر سورہ فاتحہ نہ پڑھی تو سجدہ سو

واجب ہے۔ م۔ اگر فاتحہ میں سے ایک آیت چھوڑے تو بھی سجدہ سہواً واجب ہے۔ لیکن اگر کسی نے سجدہ سہواً کر لیا تو اس کے نزدیک نہ صرف  
 سے زیادہ واجب ہے تو اقل ترک کرنے سے سجدہ سہو نہیں ہے بلکہ اولیٰ اولیٰ ہے۔ م۔ وضم السورۃ معہا۔ اور واجب ہے  
 فاتحہ کے ساتھ کوئی سورہ پڑھنا۔ ف۔ پھر سورہ ہو تو پھر اگر چاہیے تو آیتیں پڑھ کر یا اس کے برابر ایک آیت ہو تو بھی کافی  
 ہے۔ کمانی المنزہ۔ اور اس سے کم پڑھنا مکروہ بھی ہے۔ ش۔ اور فاتحہ کو کل سورہ پر مقدم کرنا واجب ہے۔ المنزہ۔ حتیٰ کہ اگر فاتحہ سے  
 سورہ کا کوئی حرف اتنی دیر مقدم ہوا کہ ایک رکن ادا ہو جاوے تو سجدہ سہواً لازم ہوگا۔ ش۔ پھر سورہ فاتحہ و دیگر سورہ  
 کے لیے فرض کے اول دو رکعتوں میں نہیں کرنا واجب ہے اور نفل و نذر کی سب رکعتوں میں واجب ہے۔ ابھر۔ و نفل کی  
 پچھلی دو رکعتوں میں سورہ پڑھنا مکروہ بھی نہیں اور یہی مختار ہے۔ و۔ پہلی دو رکعتوں میں اگر سورہ سے پہلے الحمد کو کر لیا  
 تو سجدہ سہواً واجب ہوگا۔ ط۔ لیکن بغیر درت امامت جائز ہے جیسا کہ اسی فصل میں مسئلہ آئندہ آتا ہے۔ م۔ اور اگر الحمد کو سورہ کے  
 بعد کر لیا یا پچھلی دو رکعتوں میں سورہ سے پہلے کر لیا تو سجدہ سہو نہیں ہے۔ ط۔ اگر پہلی یا دوسری رکعت میں سورہ فاتحہ  
 بھول کر خالی سو رکعت پڑھ گیا پھر یاد آیا تو فاتحہ شروع سے پڑھے پھر سورہ پڑھے اور یہی ظاہر الروایہ ہے۔ الحبط۔ جس نے  
 عشاء کی دونوں پہلی رکعتوں میں سورہ پڑھا اور فاتحہ نہ پڑھا تو پچھلیوں میں فاتحہ کا اعادہ نہ کرے اور اگر پہلیوں میں خالی  
 فاتحہ پڑھا تو پچھلیوں میں فاتحہ دوسرے کو پڑھنے کے ساتھ پڑھے یہی صحیح ہے۔ اللہ اعلم۔ اگر پہلیوں میں پچھلے پڑھا تو بھی بالاتفاق  
 یہی حکم ہے دوسرا سجدہ کرے۔ قاضی خان۔ و مراعاة الترتیب۔ اور واجب ہے رعایت رکعتا ترتیب کی۔ ف۔ درمیان  
 تراۃ اور رکوع کے۔ و۔ اور۔ فیما شرع کر را من الالفعال۔ ان افعال میں جو کر مشروع ہوئے ہیں۔ ف۔ خواہ ہر رکعت  
 میں کر رہوں اور وہ سجدہ۔ ف۔ ت۔ ط۔ خواہ کل نماز میں جیسے نماز کی رکعتوں کا شمار کہ ترتیب واجب ہے مگر اقتدار کی ضرورت  
 میں ساتھ ہی جیسے مسبوق الفتح۔ اور مسبوق جو بعد فراغت امام کے تھا کرتا ہے ہمارے نزدیک اس کی پہلی نماز ہے اور اگر ترتیب  
 فرض ہوئی تو آخر نماز ہوئی۔ التبعین۔ پس شلاً چار رکعت والی میں سے ایک رکعت پڑھ کر پھر پچھلے سورے دو گانہ کو پڑھا  
 پھر ایک خالی رکعت کو پڑھے۔ ش۔ حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک اصل اس میں چار انواع ہیں۔ نوع اول جو کل نماز میں  
 ایک ہے وہ تعدد اخیرہ ہے۔ دوم جو ہر رکعت میں ایک ہے جیسے قیام۔ سوم جو کل نماز میں متعدد ہے جیسے رکعات۔ چہارم جو ہر رکعت  
 میں متعدد ہے جیسے سجدہ۔ پس قسم اول میں ترتیب شرط یعنی فرض ہے حتیٰ کہ تعدد کے سلام سے پہلے یا بعد سلام کے قبل اس کے  
 کہ طام وغیرہ کوئی چیز نماز کی مفسد کرے اسکو یاد آیا کہ میں سجدہ کی آیت پڑھ کر سجدہ تلاوت چھوڑ گیا ہوں تو اسکو ادا کرے  
 اور تعدد کا بھی اعادہ کرے اور سوا سجدہ کوے اور اگر رکوع یاد آیا تو اسکو مع اس کے بعد کے سجدہ کے ادا کرے اور اگر قیام  
 یا آدے یا قرأت تو پوری رکعت ادا کرے۔ الفتح۔ اور تعدد کے بعد یاد کرنے میں تعدد کا اعادہ لازم ہے کیونکہ جو سجدہ نماز  
 کے اندر لایا خواہ جزو نماز ہو یا سجدہ تلاوت نمازی ہوا اس کے طرف مود کرنے سے تشدد جاتا رہتا ہے اور یہاں سہو سجدہ تو وہ تشدد  
 کو اٹھا دیتا ہے اور تعدد کو باطل نہیں کرتا حتیٰ کہ اگر سہو سجدہ سے سر اٹھانے ہی سلام پھیر دے تو نماز فاسد نہ ہوگی بخلاف سجدہ  
 جزو نماز اور سجدہ تلاوت نمازی کے کہ اگر ان سے سر اٹھانے ہی بدون تعدد ہیے سلام پھیر دے تو نماز فاسد ہو جائیگی۔ و۔ کیونکہ  
 تعدد اخیرہ جو فرض ہے نہ پایا گیا۔ ش۔ اور قسم دوم کہ ہر رکعت میں واحد میں انہیں بھی ترتیب شرط یعنی فرض ہے جیسے قیام  
 رکوع مگر جبکہ ایک پہلی رکعت میں بے ترتیبی ہوئی ہو اور اگر رکوع ایک رکعت کا اور سجدہ دوسری رکعت کا جو شوق دوسری  
 رکعت کے رکوع میں یاد آیا کہ پہلے بیعت کا سجدہ چھوڑا ہے اور چھوڑ کر رکوع سے سر نہیں اٹھا یا تو پہلا سجدہ نظر کرے اور یہ رکوع حسین ہوگا  
 اسکو بھی دہراوے اور اگر بعد سر اٹھانے کے یاد آیا ہو تو رکوع ہو چکا۔ کمانی قاضی خان۔ شخص الفتح۔ الحاصل جو افعال کہ  
 ہر رکعت میں کر رہیں جیسے قیام و رکوع باہم نماز میں کر رہیں جیسے اخیر کا تعدد تو ان میں باہم ترتیب کھانا فرض ہے نہ کہ



پہلے رکوع یا رکوع سے چلے سجدہ جائز نہیں ہوتا اور اسی طرح اگر تشہد کی قدر بیشمار پھر یاد آیا کہ اس پر ایک سجدہ یا تشہد کے بعد جب پڑھو تو سجدہ نہ کر باطل ہو جائیگا۔ انہیں۔ اور جو افعال کر مشعر مع میں خواہ کل نماز میں مثل رکعات کے یا بر رکعت میں مثل سجدوں کے انہیں البتہ ترتیب واجب ہے جیسا کہ بیان ہوا۔ م۔ والفقہ الاولی۔ اور واجب ہے بلا تعدد۔ فت۔

اور کیا گیا کہ سب سے پہلے اور یہی انہیں ہے اور وہ قول طحاوی و کرنی ہے اور شاخین کے نزدیک واجب ہے اور محیط میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ نقل نماز میں بھی صحیح قول ہے واجب ہے۔ د۔ یعنی اگر چار یا چھ رکعت نقل کی ایک ساتھ نیت کی اور سب کو ادا کیا تو سب کے اخیر کے درمیانی دونوں تعدد بقول صحیح واجب ہیں۔ و بقول امام محمد رحمہ اللہ رکعت کے بعد تعدد فرض ہے کیونکہ نقل کا سر ہوگا۔ ماد علیہ ہے اور اگر وہ ہم ہو کہ نقل خود نقل ہے اور شروع کرنے سے واجب ہو گئی پھر فرض تعدد انہیں کہان سے آیا جواب یکہ سنی فرضیت کے یہ ہیں کہ نقل کا وجود ہوگا اگر یہ فرض یا رکعت ہو اور جو ہوتا اس نماز کا فرض نہیں ہے۔ م۔ پھر امام مصنف رحمہ اللہ

تعدہ اول میں قرأت کا ذکر بیان نہیں کیا اور سجدہ سو کے بیان میں افادہ فرمایا کہ قرأت اتیمات بھی اس تعدد میں واجب ہے اور سراج میں کہا کہ یہی صحیح ہے اور محیط السرخسی میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ حتیٰ کہ اگر اتیمات بعدہ درمیان تک پڑھ کر اس پر بعد اظہار اصل علی محمد کے زیادہ کیا تو سجدہ ہوگا۔ اگر ایسا فراموش ہو اور اسکو حدت ہو گیا اسے منقسم تقدی کو اپنا خلیفہ کیا تو منقسم کا درمیانی تعدد بہ سبب نیابت اپنے امام کے فرض ہو گیا اور یہ بوجہ قدر کے ہے۔ د۔ و قرأت التشمید فی الاخرۃ۔ اور واجب ہے تشہد پڑھنا یعنی اتیمات آخر رسول تک پڑھنا تعدد اخیرہ میں واجب ہے۔ فت۔ جیسے صحیح قول ہے تعدد اولیٰ میں بھی واجب ہے۔ ناہی نے کہا کہ تشہد سے اسکے ساتھی اپنی طرف سے تعدد کرنا فرض میں گویا وہ اتیمات واسطے اور تعالیٰ کے کتاب ہے اور حضرت علیؓ علیہ السلام پر ادا دیا اور یہ اپنی جانب سے سلام کتاب ہے۔ م۔ بدیع میں ہے کہ جب اسنے کہا کہ السلام طینا علی ہما السلام

و ہما لہن تو آسمانوں زمین میں جو کوئی بندہ صالح ہے سب کو یہ سلام پہنچ گیا۔ پس صالحین میں مانگہ وغیرہ سب شامل ہیں۔ پس سلام پہنچا کہ حضرت صلعم کو سلام ضرور پہنچتا ہے پس حداب لمؤذر کتنا چاہیے۔ م۔ پھر تشہد اگر لکھتے سے کم چھوڑا تو سجدہ ہوگا۔ واجب ہوگا اور ہر تعدد میں اگر ہم نقل کا ہو بھی حکم ہے یہی صحیح ہے۔ البوطی۔ واضح ہو کہ لفظ اسلام واجب ہے۔ اکثر۔ حتیٰ کہ جب اسلام علیکم کہنے پر قاعدہ ہو تو وہ سب لفظ اسکے قائم مقام نہیں۔ ش۔ دوسرا سلام واجب ہے علی الاصح۔ بھران۔ اور بلا لفظ اسلام کہنے پر بدین علیکم کہنے تحریرہ نماز قطع ہوتا ہے تو ائمہ اربعہ کبیر۔ یہی مشہور ہے اسی پر جو ہر دہرمان میں جزم ہے۔ اور شاخ مکمل ہے دوسرے سلام پر قطع تحریرہ کو صحیح کہا ہے۔ م۔ د۔ والفقہ فی الوتر۔ اور واجب ہے قنوت پڑھنا ترین۔ فت۔ اور قنوت مطلق دعا ہے۔ د۔ حتیٰ کہ اگر ائمہ التبعیٰ الترمذی و ابوہم وغیرہ۔ کافی ہے یا کوئی دعا ہو۔ م۔ ش۔ قنوت کے واسطے کبیر بھی واجب ہے حتیٰ کہ ترک سے سجدہ ہوگا۔ ابوہمیش۔ و کبیرات البعدین۔ اور واجب میں بعد میں کی کبیروں۔ فت۔ جو علی التخریج ہیں۔ م۔ اور انکا وجوب قول صحیح ہے حتیٰ کہ اسکے ترک سے سجدہ ہوگا۔ واجب ہوگا۔ انہیں

اسی طرح بزرگبیر انہیں سے واجب جدا گانہ ہے۔ د۔ اور کبیرات ایام تشریف بھی واجب ہیں۔ افادہ الطحاوی۔ و البکر فیما بجزئیہ اور واجب ہے جبر کران چیزوں میں جنہیں ہر واجب ہے۔ فت۔ امام کے بے تو فرض ہے جو اہل بدین در کتب مغرب۔ عشاء میں اور حاجت سے انکی تضرع میں حتیٰ کہ خفاء کرے تو سجدہ ہوگا۔ واجب ہے۔ کافی تاہنخان۔ اور بعدہ و بعدین میں اور حاجت سے تراویح و ترین ہر واجب ہے۔ اور کثر جہر یہ ہے کہ دوسرے کو سنا دے موافق عادت کے اور کثر خفاء یہ ہے کہ خود سنے۔ یہی مشہور ہے۔ البعد۔ اور یہی صحیح ہے۔ الوقایہ۔ اور اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہے۔ الزاہدی۔ اور مترجم نے موافق عادت کے تعدد اس واسطے لکھا کہ اگر وہ سنا خود اسکے کھانے کے پاس کان لگا کر سنے تو یہ کچھ نہیں ہے۔ کافی الخلاصہ۔ د۔ والحقانہ فیما

خلافت فیہ۔ اور واجب ہے خفاء ایسی چیزوں میں جنہیں خفاء واجب ہے۔ فت۔ امام کے بے مغرب کی تیسری کثرت

اور عشا کی اخیر میں اور ظہر و عصر میں اگرچہ مقام غرض میں ہوا اور انکی تعداد میں حتیٰ کہ اگر جبر کرے تو سو کا سجدہ واجب ہوگا  
 انا فیضان۔ اور دن کے داخل میں اخفاء واجب ہے۔ الزامی۔ یہ تو امام کا بیان ہوا اور ہا شرف یعنی نماز پڑھنے والا تو نہیں  
 امام پر اخفاء ہر آئین اس پر بھی اخفاء واجب ہے اور زمین اس پر جبر ہر زمین شرف و مختار ہے اگرچہ جبر افضل ہے یہی نتیجہ ہے کہ انکی نماز  
 اور خلاصہ میں اصل سے نقل ہے کہ ایک شخص جبری نماز نہ آتا ہے پھر چلتا تھا اسنے فاتحہ سب یا نحوڑی پڑھی تھی کہ دوسرے نے  
 آکر امتداد کی تو دوبارہ فاتحہ جبر کے ساتھ پڑھے۔ البھر۔ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ فرائض کے اول و دوم رکعتوں میں سورہ سے پہلے فاتحہ  
 کر پڑھنا ایسی صورت میں روا ہے۔ نا حفظ۔ م۔ بالجمہ یہ سب چیزیں جو مذکور ہیں واجبات سے ہیں طالی سنت نہیں ہیں  
 ولہذا یجب علیہ سجدتا السہو تبرکاً بنا ہوا صحیح۔ اور اسی واسطے معنی پڑا میں سے ہر ایک کے ترک سے سو کے دو سجدے  
 واجب ہونے میں اور یہی صحیح ہے۔ فقہ پس غیر صحیح مطلقاً مبسوط کا قیاس ہے کہ عیدین کی تکبیر دن و قنوت کے ترک سے  
 سجدہ سو نہیں اور ایسے ہی تعدد اولیٰ کا تشدد چھوڑنے سے کیونکہ یہ اذکار میں تو دفع کر دیا کہ قیاس اس مقام پر متروک ہے  
 اور صحیح استحسان ہے کہ یہ واجبات میں اور انکے ترک سے سجدہ سو واجب ہے۔ اور محیط میں صریح کہا کہ رکوع سے انٹھنا  
 چھوڑنے میں سجدہ سو واجب ہے اور کچھ اختلاف ذکر نہیں کیا۔ مع۔ یہ روایت بھی موافق اس اختیار کے ہے کہ تعدیل  
 ارکان واجب واسمیں تو وہ رکوع و جلسہ درمیان دو سجدہ بھی داخل ہے اور اسکا بیان گذر چکا۔ پھر جمعہ و عیدین کے سجدے  
 سو میں بسبب از دحام کے منع کیا گیا ہے چنانچہ اولیٰ کا ہم۔ اگر اعتراض ہو کہ جن میں ان چیزوں کو سنت کیونکہ کہا تو  
 جواب یہ کہ سنت کے اصطلاحی حقیقی معنی نہیں لیے۔ وسمیتہا سنت فی الکتاب لما انثبت وجوبہا بالسنت۔ اور  
 کتاب میں انکا سنت نام رکھنا بطور عموم و لجاز کے ہے۔ فقہ۔ کیونکہ انکا واجب ہونا سنت سے ثابت ہوا ہے۔ فقہ۔ لہذا  
 انکو سنت کی طرف منسوب کر دیا۔ اب حاصل کلام یہ ہوا کہ کتاب میں اول جو فرض تحریرہ وغیرہ شمار کیے جو کہ قرآن و  
 حدیث سے قطعی ثابت ہیں پھر انکے سوائے باقی افعال کو سنت کہا یعنی باقی افعال نازکے بدلیل سنت ثابت ہوئے  
 ہیں پس بعض تو سنت کی دلیل سے واجب ثبوت ہوئے کہ انکے ترک سے سجدہ سو واجب ہوگا ورنہ اعادہ کرے تاکہ  
 اول ناقص پڑھی ہوئی کامل ہو جاوے ورنہ فاسق گنہگار ہوگا اور بعض افعال سنون و آداب ثبوت ہوئے کہ انکے کرنے  
 میں ثواب جیل ہے اور نہ کرنے میں گناہ نہیں بشرطیکہ عادت نہ کوسے اور نہ ہلکا خیال کرے۔ پھر واضح ہو کہ بیان سنون و افعال کا  
 بیان نہیں اور نیز ابھی واجبات دیگر باقی رہ گئے ہیں اور مترجم انکو ذکر کیے دیتا ہے تاکہ آئندہ جو پوری کیفیت نماز کی ذکر فرمائی  
 ہے اس میں ہر فعل کو فرض و واجب و سنت و ادب سمجھ لیا جاوے۔ واضح ہو کہ باقی واجبات میں سے ایک یہ کہ ہر فرض  
 اور ہر واجب کو اپنے موقع محل پر ادا کرنا واجب ہے پس اگر فرض قرات کو پورا کر کے سو سے سو چار گیا پھر رکوع کیا  
 تو سجدہ سو بسبب تاخیر رکوع کے واجب ادا اگر رکوع کیا اور یاد آیا کہ سورہ نہیں پڑھا ہے پھر کھڑے ہو کر سورہ پڑھا یا تو رکوع کا اعادہ  
 اور سو کا سجدہ کرے۔ دوم یہ کہ رکوع دو اور سجدہ میں نہوں ورنہ سجدہ سو واجب ہوگا۔ ولیکن جو رکوع پورا نہوا و اما  
 میں ایک ہے اور اگر چاہے سجدہ پر گانٹے ہونے سے سرائٹھا کر دوسری جگہ سجدہ کیا تو یہ ایک ہے۔ سوم دو رکعت یا چار ہوئے  
 سے پہلے تعدد نہ کرنا ورنہ سجدہ سو ہر قدر ادا ہے رکعت۔ چارم دو فرض یا واجب و فرض کے درمیان زیادتی نہ کرنا حتیٰ کہ  
 چپ نہ رہنا یعنی بقدر مقبض جسم تقدی کو چپ رہنا واجب ہے یعنی قرات نہ کوسے ادا اگر عمدہ اثر سے تو علی الاصح نازقہ  
 نہیں اور اگر سو اثر سے تو اس پر سجدہ سو نہیں ہے۔ ششم جو امور ایسے ہیں کہ ان میں اماموں کے درمیان اجتہاد شرعی کی  
 راہ ہے تو ان میں تقدی پر امام کی متابعت واجب ہے جیسے امام نے تکبیرات عیدین ہر رکعت میں پانچ پانچ کہیں یا سلام دینے  
 سے پہلے سو کے سجدے کیے یا وتر میں رکوع کے بعد تعدد پڑھی تو ایسے احمد میں امام کی متابعت واجب ہے مگر جن امور میں

منسوخ ہونے کا قطعی ثبوت ہوا انہیں شایعیت واجب نہیں جیسے امام نے نماز جنازہ میں پانچ یا زیادہ تکبیریں کہیں تو چار سے  
 زیادہ میں شایعیت نہ کرے یا اسکی سنت نہ ہونے کا قطعی ثبوت ہو جیسے نماز فجر میں امام نے قنوت پڑھی تو شایعیت نہ کرے نہ تم  
 کہنا ہر کہ بہ اسوقت کہ کوئی حادثہ نازل نہوا جو چنانچہ اپنے باب میں آویگا۔ ہنتم ہاتھوں و گھٹنوں کو رکھ کر سجدہ کرنا بختم  
 ابن الہمام و لہجہ۔ رہا بیان سنت افعال کا تودہ بہت ہیں۔ ایک یہ کہ تحریر کے واسطے دونوں ہاتھ اٹھانا اور خلاصہ میں یہ کہ  
 اگر چھوڑنے کی عادت کرے تو گنہگار ہوگا۔ دوم انگلیاں اپنے حال پر رکھ لی چھوڑنا۔ سوم تکبیر سے سر نہ جھکانا۔ چارم امام کو  
 بقدر حاجت کے جس سے تکبیر کہنا و سمع الہر لہن حمد و سلام کہنا۔ چلانے میں مبالغہ کر دہ ہو۔ اور تکبیر اختلاج کے جرم میں اگر  
 مطلق مقصود صرف لوگوں کا آگاہ کرنا ہو تو نماز نہوگی بلکہ مقصود تحریر ہو۔ ہنقدی و منفرد انکو آہستہ کہے۔ پنجم نماز یعنی سہانک  
 اہم و بحدک الخ۔ ششم۔ ہوز باسرن البیضان الرحیم پڑھنا۔ ہنتم بسم اللہ الرحمن الرحیم کہنا۔ ہشتم آہن کہنا۔ نهم نماز سے  
 بیکرا ان چاروں کو آہستہ کہنا۔ دهم دائیں ہاتھ کو بائیں پر رکھنا۔ یازدہم۔ ہاتھوں کو اسطرح زیر ناف باندھنا۔ دوازدہم  
 تکبیر رکوع۔ سیزدہم۔ رکوع میں دونوں گھٹنوں کو پکڑنا۔ چار دہم انگلیاں کھلی رکھنا۔ پانزدہم سجود کی تکبیر و اس سے متعلق  
 کی تکبیر۔ شانزدہم ہاتھوں کی انگلیاں سجود میں ملی رکھنا۔ ہنقدہم مرد کو تشدد میں بائیں ہاتھوں بچھانا اور سیزدہم درود  
 پڑھنا و قبول شاکھی رحم ادنی مقدار فرض ہو۔ نوزدہم دعا جو بندوں سے مانگنا سبیل ہو۔ یستم سلام کے وقت دائیں  
 ہاتھ میں منہ پھیرنا۔ دیگر اور بھی سنیں ہیں۔ پھر نماز کے آداب ہیں جنکے نہ کرنے میں کچھ نہیں اور کرنا افضل ہے چنانچہ نظر رکھنا  
 تمام میں سجدہ گاہ پر اور رکوع میں پشت قدم پر اور سجود میں ہاتھوں پر اور شست میں اپنی گود پر اور سلام کے وقت  
 اور مرد اور عورتوں پر اور حائے رد کہنا اگرچہ دانتوں سے ہونٹ پکڑ کر ہو ورنہ بائیں ہاتھ کی پشت کو منہ پر رکھ لے اور تحریر  
 کے واسطے مرد ہاتھوں کو آستین سے نکالے گرائے سردی ہو۔ اور کھانسی روکنا بقدر امکان۔ کیونکہ بلا عذر کھانسا فسد نماز  
 ہو تو عذر میں احتیاط کر کے روکے۔ اور امام اسوقت شریع کرے جب اقامت پوری ہو جاوے اور یہی اعدل المذہب ہے  
 شرح الجمع اعم۔ اور یہی اصح ہے۔ خلاصہ البحر وغیرہ تمام۔ اب تمام افعال نماز انہ اسے آداب و متن و فرائض و اجبات  
 کو جمع کر کے اپنے محل میں لانے کی کیفیت مع اثبات کے ذکر فرمائی قبول۔ و اذا شرع فی الصلوۃ کبر۔ اور جب نماز شروع  
 کرے خواہ فرض ہو یا نفل مع۔ تو تکبیر کہے۔ فسب ہی عامہ طیار کا قول ہے مع۔ اور دونوں قدم کے درمیان چار انگلی کا  
 فاصلہ رکھے۔ انخلاصہ۔ لہا طونا و قال علیہ السلام تحریر یا اقبیر۔ بدیل اس آیت کے جو ہم نے پڑھی تھی یعنی دیکھ تکبیر  
 اور بدیل اسکے جو حضرت علی السریطہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ تحریر نماز کی تکبیر ہے۔ فسب یہ حدیث پانچ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی  
 ہے از انجلہ حدیث ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ سے حدیث علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث اس باب  
 میں اصح ماحسن ہے اور عبد اللہ بن عقیل کی توفیق امام بخاری رحمہ سے نقل کی اور نووی رحمہ نے خلاصہ میں کہا کہ یہ حدیث حسن ہے  
 و رواہ الحاکم من حدیث ابی سعید الخدری رحمہ و قال صحیح علی شرط مسلم۔ مع۔ پھر اگر امام ہو تو تکبیر چار سے کہے۔ م۔ و ہوشو  
 عندنا خلافاً للشافعی رحمہ۔ اور تکبیر مذکور ہمارے نزدیک شرط ہے یعنی خارج نماز مطروص ہے برخلاف امام شافعی کے فس  
 کہ ان کے نزدیک رکن ہے۔ مگر ہم رکن ہونے کی دلیل نہیں پاتے تو فرض شرط قرار دیتے ہیں۔ حتی ان من محرم للفرض کان  
 لہ ان بودی بہا التطوع۔ حتی کہ جو کوئی فرض کا تحریر باندھے اسکو روا ہے کہ اس تحریر سے نفل ادا کرے۔ فسب اگرچہ  
 فرض سے اسطرح خارج ہونا کر دہ ہے۔ السراج۔ اور نفل کی تحریر پر دوسری نفل ادا کرنا باکواہت جائز ہے۔ و لیکن فرض کی  
 تحریر پر دوسرا فرض ادا کرنا باجماع نہیں با نفل کی تحریر پر فرض ادا کرنا نہیں جائز ہے۔ السراج۔ پس اگر تحریر رکن ہوتا تو  
 فرض کی تحریر سے نفل ادا ہوتا۔ تو تحریر رکن داخل نہیں ہوتا لہذا اگر تکبیر کسی اس حالت میں کہ اس کے ہاتھ میں نہایت تھی

جو اسے تکبیر سے فراغت کر کے پھینک دی یا ستر کھانا تھا جو بعد فراغت تکبیر کے خفیض عمل سے دھاکمک یا بانہ مال آفتاب خانہ  
ہونے سے پہلے تکبیر شروع کی اور فانی ہو کر زوال ظاہر ہو گیا یا قبلہ سے نہایت تھاکہ اس سے فانی ہونے ہی قبلہ رخ ہو گیا اور وہ  
اور شرف الانہ رحم نے کہا کہ ظہر کی تحریر پر صحر کی بناء اور نفل کی تحریر پر فرض کی بناء اور برعکس اور ادا کی تحریر پر قضاء کی بناء  
جائز ہے۔ اور شافعی رحم کے نزدیک رکن ہونے کی وجہ سے کوئی نہیں جائز ہے۔ وہ یقول انہ بشرط لہا یا بشرط لہا سائر الامور  
شافعی رحم کہتے ہیں کہ تکبیر مذکورہ کے لیے شرط ہے ہر وہ چیز جو دیگر ارکان کے لیے شرط ہے۔ فہ۔ جیسے استقبال قبلہ و سرعوت  
وطہارت و نیت و وقت ج۔ و غیر آیتہ الرکنیہ۔ اور بات اس کے رکن ہونے کی علامت ہے۔ فہ۔ اور جواب یہ کہ بشرط لہا  
تحریر کے نہیں ہیں چنانچہ مسائل ذکر ہو چکے۔ م۔ ولما انہ عطف علی الصلوۃ علیہ فی قولہ تعالیٰ و ذکر اسم ربہ فصل  
و مقتضاه المغائرۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ تکبیر مذکور پر نماز کا عطف کیا گیا قولہ تعالیٰ و ذکر اسم ربہ فصل۔ یعنی ذکر کیا گیا  
اپنے رب کا یعنی اسرا کہ کبر کیا پھر نماز پڑھی۔ اور مقتضایہ عطف یہ کہ معطوف علیہ دیگر اد معطوف دیگر ہو۔ فہ۔ کیونکہ ایک  
چیز کا عطف بیفائدہ ہر مثلاً زید مذہب آیا۔ تو زید اول معطوف علیہ اور زید دوم معطوف ہے مگر بیفائدہ کلام ہے۔ بلکہ دونوں ایک ایک  
ہونا چاہیے۔ اور خاص پر عام کا عطف بیان نہ ادا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ تکبیر اتم اور نماز ایک ہے۔ مگر شرط ہے۔ ولہذا لا یشکر کلک  
الارکان۔ اور اسی جہت سے تکبیر مذکور کر نہیں ہوتی مانند کرا ارکان کے۔ فہ۔ ہر علامت ہے کہ وہ رکن نہیں ہے۔ مگر  
ہوا کہ رکن کا کر رہا ہو تا ضرر نہیں جواب مترجم کی طرف سے یہ کہ ارکان ہر رکعت میں قیام و رکوع و سجود اپنے محل پر کر رہے ہیں  
اور تکبیر اوجہ اپنا محل پائے جانے کے کر رہیں ہوتی تو یہ علامت ہے کہ وہ رکن نہیں اور ہا یہ کہ اس میں شرائط کی نگہداشت  
دلیل رکعت ہے جو جواب گذرا کہ اس کے لیے کچھ نہیں ہے۔ و مراعاة الشرائط لما یفصل بہ من القیام۔ اور شرائط کی نگہداشت  
صرف اس کے واسطے جو تکبیر سے متصل ہے یعنی قیام نماز۔ فہ۔ پس اگر پہلے سے طہارت و سرعوت وغیرہ شرائط کا لحاظ نہ کیا  
ہو تو بعد تکبیر کے قیام نہیں ہو سکتا تو خاملاً و فرق کرنا پڑے لہذا قیام کے واسطے پہلے سے وہ شرائط ملحوظ ہوتی ہیں تکبیر کے لیے  
ملحوظ نہیں ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ تکبیر رکن نہیں بلکہ شرط ہے۔ باب الہام نے کہا کہ تکبیر ہمارے نزدیک شرط ہے اس شخص پر جو  
قدرت رکھتا ہو۔ اور محیط میں ہے کہ امی دگر گئے نے اگر نیت سے نماز شروع کی تو جائز ہے کیونکہ جو ان کے اسکان میں تھا جگہ  
انتہی۔ اور دونوں پر زبان بلانا واجب نہیں اس واسطے کہ زبان بلانا تو الفاظ مخصوصہ کے ساتھ واجب ہے اور جب وہ ان  
دونوں سے متعذر رہا تو بجا ہے اس کے دوسری بات یعنی خالی زبان بلانا واجب ہونے کا حکم بدون کسی دلیل کے نہیں دیا  
جائیگا۔ الفتح۔ حاصل یہ کہ واجب نیت کے ساتھ اسرا کہ کنا تھا اور جب امی دگر گئے اسکو کہیں کہہ سکتے تو صرف نیت ہی  
اور رہا نیت کے ساتھ خالی زبان بلانا واجب نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس کے واسطے دوسرا حکم چاہیے اور وہ موجود نہیں ہے۔ مترجم  
کتاہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ نیت فعل قلبی واجب ہے اور جب قلبی غرض مجتمع ہو تو بجا ہے اس کے زبان سے الفاظ کہنے کے  
جواز کا حکم جیسا کہ بحثی سے درمختلہ وغیرہ میں آیا ہے بلکہ دلیل ہے۔ فاقم۔ پھر تکبیر نہیں جائز مگر کھڑے ہونے کی حالت میں یعنی  
فرض میں بصورت قدرت۔ اگر امام کو رکوع میں پایا اور جب تکبیر کنا ہوا رکوع میں گیا پس اگر اقتدر جھکاؤ میں تکبیر پڑی کی  
کہ قیام سے زیادہ قریب تھا بہ نسبت رکوع کے تو صحیح و نہ نہیں۔ الفتح۔ اور اگر اس سے تکبیر رکوع کی نیت کی ہو تو نیت ٹھیک  
وہ تحریر رکھی جائیگی۔ د۔ اور اگر اسرہ حالت قیام کنا اور اکبر رکوع میں ہو چکر پورا کیا تو نماز شروع نہوتی بالاتفاق۔ ج۔ اگر  
اسرا امام کے ساتھ اور اکبر اس سے پہلے کنا تو اصح قول بر صبح نہیں ہے۔ د۔ امام کی تکبیر سے بخیر میں تکبیر کسی تو اگر اس کے غالب  
ارکان میں امام سے پہلے ہوئی تو روانہ نہیں ورنہ رد ہے۔ الجملہ۔ علماً اس کے یا اکبر اولیٰ مد کرنا کفر ہے ورنہ منہ جیسے اصح قول  
ہوتا ہے اکبر کو مد کر کے اکبر کرنا۔ د۔ مترجم کتا ہے کہ کفر کا حکم خشکی ہے جبکہ عامی جہدی کو اس کے معنی نہیں معلوم اور جب معلوم ہیں

تفسیر و خوش آوازی وغیرہ ہو اگرچہ کردہ تحریک اور ذوق و وقت کفر پر آسکو اللہ تعالیٰ بن شک ہو یا اسکے انہر ہونے یعنی  
 شکل دہی ہونے میں شک ہو پس جواب یہ کہ یون کیا جادو سے کہ اگر کسی نے مد سے شک کیا تو کفر پر در نہ عہد آیا خطا ہو مگر ہر  
 اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور غار کا شروع ہو جانا بیت و تکبیر و دون کے ساتھ ہوتا ہر تنہا کسی کے ساتھ نہیں ہوتا حتیٰ قادر ہستنا  
 عاجز مانند گوشت و امی کے۔ ت۔ گوشت و امی کو قرأت کے بارہ میں بھی زبان بلانا لازم نہیں اور یہی صحیح ہے۔ و۔ بالجو جب ناز کا  
 راہ کرے تو بیت کے ساتھ برو جند کو تکبیر کے۔ ویرفع ید یہ مع الکبیر۔ اور مرد اپنے دونوں ہاتھ اٹھا دے تکبیر کے ساتھ  
 ہوسنتہ لان الہی علیہ السلام و اطلب علیہ۔ اور یہ رافع الیدین سنت ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر  
 موافقت فرمائی ہے۔ ونداء لفظ۔ اور یہ لفظ یعنی مع الکبیر کا لفظ۔ یشیر الی اشتراط القارنۃ۔ اشارہ کرتا ہے کہ قارنۃ  
 شرط کی گئی ہے۔ ف۔ یعنی ہاتھ اٹھانا اور تکبیر کہنا دونوں ملے ہوئے ساتھ ہون۔ اس پر محمد ابراہیم زاوہ داماد مفسر نے تخصیص  
 کی ہے۔ و جو المردی عن ابی یوسف۔ اور یہی مروی ہے ابو یوسف سے۔ ف۔ یعنی یعقوب بن ابراہیم شاگرد  
 امام ابو حنیفہ رحمہ سے۔ و المحکی عن الطحاوی۔ اور یہی حکایت کیا گیا طحاوی سے۔ ف۔ یعنی امام ابو جعفر احمد بن محمد بن حاکم  
 اندوی الطحاوی رحمہ سے اور محاکم سے مراد یہ کہ نقل کیا گیا کہ طحاوی یون ہی کرتے تھے کہ تکبیر کے ساتھ ہاتھ اٹھاتے تھے۔ اور یہی  
 قول امام احمد کا اور مشہور مذہب مالک رحمہ کا ہے۔ و الاصح انہ یرفع ید یہ اولاً تکبیر۔ اور مذہب میں اصح یہ کہ پہلے دونوں  
 ہاتھ اٹھا دے پھر تکبیر کے۔ ف۔ اسی پر عامہ مشائخ ہیں۔ ف۔ مبسوط میں کہا کہ اسی پر اکثر مشائخ ہیں۔ مع۔ لان فصل  
 نفی کبیر یا عن غیر اللہ تعالیٰ۔ کیونکہ اس کا فعل ہاتھ اٹھانے کا یہ سوائے اللہ تعالیٰ کے سب سے کبر بانی کی نفی ہے  
 ف۔ یعنی قانون پر ہاتھ لایا کہ سوائے اللہ تعالیٰ کے جو چیز کسی میں کبر بانی نہیں۔ بھر قول تکبیر یعنی اللہ اکبر کہنے سے اللہ  
 کے واسطے کبر بانی کا اثبات ہے۔ و النفی مقدم۔ اور نفی مقدم ہوتی ہے۔ ف۔ بھر اثبات ہوتا ہے جیسے لکھتے ہیں  
 لکھنے سے نفی ہے پھر لا اللہ سے اثبات ہے۔ اسی طرح بیان ہے کہ اس میں یہ اعتراض ہے کہ لکھتے تو جہد میں تو سب زبان سے بولنا پڑا  
 تو بظہر در نفی مقدم ہوتی کیونکہ ساتھ ہی بولنا ممکن نہیں ہے اور بیان فعل سے نفی اور قول سے اثبات ہے تو دونوں جمع ہو سکتے  
 ہیں۔ مع۔ اور جواب یہ کہ امام مصنف کی مراد یہ ہے کہ نفی کا اثبات پر مقدم ہونا بہتر ہے تاکہ اول بندہ و اسوائے انہی سب سے  
 خالی ہو جادو سے اور سب اس پر حرام ہو جادو میں کسی چیز کا اس میں دخل نہ رہے پھر تکبیر سے اللہ تعالیٰ کی کبر بانی و عظمت بھر جادو سے  
 اور اسی کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طاعت ادا کر دے۔ اور واضح رہے کہ بیان کلام مرتب اس میں کہ اولیٰ کون طریقہ تمہا در نہ جادو میں کچھ  
 کلام نہیں ہے چنانچہ معلوم ہو گا۔ اب بیان چند مقام میں اول آئے کہ یہ ہاتھ اٹھانا سنت ہے۔ دوم اس کی کیفیت۔ سوم مرد نہا فلک  
 اور عورت کمانک اٹھا دے۔ چارم اعطاء تکبیر پنجتم زبان عزلی میں مخصوص ہے یا نہیں۔ ششم کیسے الفاظ سے تکبیر کہیں  
 جائز ہے۔ اور اس مقام پر اس قدر توضیح اس واسطے کہ اسی تکبیر سے ناز کا شروع ہے پس اگر اسی میں فساد ہو تو ملاز جاتی۔ ہنگام  
 بیان اول کہ وہ سنت ہے۔ یہی صحیح۔ اور ابو حنیفہ سے منصوص ہے اور یہی تبہور علماء کا قول ہے اور بعض اسکے وجہ کے فائل ہو  
 حتیٰ کہ ہمارے مذہب میں بھی اختلاف ہے چنانچہ ابن العمام نے خلاصہ سے نقل کیا کہ اسکے ترک سے بعض کے نزدیک گنہگار  
 ہو گا اور بخاریہ کہ ترک کی طاعت کو نہ گنہگار نہ نہیں۔ تھی۔ گو اور دونوں قولوں میں ہی توفیق ہے۔ پھر دلیل میں نظر کرنے سے معلوم ہوا  
 کہ جمیع عارف و ناز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان میں مروی ہیں۔ سب میں ہاتھ اٹھانا مذکور ہے حتیٰ کہ ابن السند رحمہ نے ادعا کیا  
 کہ اہل علم سب متفق ہیں کہ ہمیشہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہاتھ اٹھاتے تھے۔ پھر اس مخالفت کے باوجود وہ واجب نہیں  
 ہے ہر امام سرخی رحمہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اعرابی کو حاجات میں رافع الیدین نہیں سکھایا۔ اور رسول  
 شہراہ کہ حاجت کے وقت سے بیان میں تاخیر کرنا مذکور نہیں ہے۔ پس اگر یہ واجب ہوتا تو اسکو سکھانے۔ ف۔ مترجم کتاب



کہ معنی میں اس استدلال کو ضعیف سمجھا یا دیکھ لیکن وجہ ضعف ظاہر نہیں ہے پس مواظبت دلیل سنت پر جبکہ بطریق وجوب نہ ہو لیکن مغرب فسخ اقدار میں کافی سے مزج وجوب مذکور ہوگا۔ اور دوم اسکی کیفیت تو انھوں کو مقابل کا نون تک اٹھا دیا حتیٰ کہ دونوں انگوٹھے دونوں نوک کے محاذی مقام پر ہو جاویں۔ اہلبین۔ اسوقت تکبیر کے اور اسی پر عامہ مشائخ میں لکھا اور انگلیوں کے سرے محاذی کالوں کے فروع سے ہوں۔ اہلبین۔ اور تکبیر کے وقت سر نہ جھکا دے۔ اٹھا دے۔ اور انگلیوں کو قبلہ رخ رکھے اور انگلیاں اپنے حال پر کھلی چھوڑ دے۔ المبحث۔ بدلیل حدیث ابو ہریرہ رحمہ اللہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر کرتے تو انگلیاں کشادہ رکھتے تھے۔ رواہ الترمذی فی الجامع وابن خزیمہ فی صحیحہ۔ اور معنی یہ کہ انگلیاں نہ ملا دے بلکہ اپنی حالت پر چھوڑ دے۔ لکھا قال شیخ الاسلام خواہر زادہ رحمہ اللہ۔ یہی معتد بہ المبحث۔ اور اگر تکبیر کلمہ اٹھا کر اٹھا لے تو اور نہ ہو اگر مسنون ممکن ہو تو اور نہ چاہیہ جہد ممکن ہو اٹھا دے۔ اہلبین۔ پھر حدیث میں آیا کہ کان یکبر عند کل خفض و رفع۔ یعنی حضرت مسلم ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ کے وقت تکبیر کہتے تھے۔ یہ حدیث ثوبہ روایت ابو یوسف سے ہے کہ رفع ابدین و تکبیر ساتھ ہی ہوں اسی کو شیخ الاسلام اور صاحب النعمہ اور قاضی خان نے اختیار کیا ہے۔ اور نسائی کی حدیث ابن عمر رحمہ اللہ میں یوں ہے کہ کان برقع ید یہ خذو کلید کم یکبر یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مونہ حون کے محاذی تک دونوں ہاتھ اٹھا لے پھر تکبیر کہتے تھے۔ یہ دلیل ہے کہ ہاتھ اٹھا کر مقدم اور تکبیر مؤخر ہے اور یہی عامہ مشائخ کا قول اور اسی کو امام مصنف نے صحیح کہا ہے۔ حدیث انس رحمہ اللہ میں ہے کہ اے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تکبیر کی پھر ہاتھ اٹھا لے۔ اور یہی ظاہر حدیث براہین عارب و ابو وائل رحمہ اللہ میں ہے کہ امام نے کہا کہ توفیق یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تیون میں سے ہر ایک کو کیا ہے اگر جو معنی امام مصنف نے ذکر کیے اس سے دوسری صورت اولیٰ تھری۔ انہی ملخصاً۔ اور نیز ترجیح کی وجہ یہ بھی ہے کہ حدیث ابن عمر رحمہ اللہ صحیح ستمہ وغیرہ میں مروی ہے اگرچہ اسے صحیح رفع ابدین کی تقدیم نہیں نکلتی مگر روایت نسائی کے بیان سے باتوں کی روایت میں بھی یہی مراد ظاہر ہو گئی۔ قتال فیہ اور حاصل یہ کہ ہر ایک تیون صورتوں سے جائز مسنون ہے لیکن جو صورت امام مصنف نے بیان کی اولیٰ ہے اور اللہ تعالیٰ اعلم۔ مگر سوم یہ کہ ہاتھ کمان تک اٹھا دے اس میں مرد و عورت میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ویرفع ید یہ حتیٰ محاذی باہا میں شتمہ اذنیہ۔ اور اپنے دونوں ہاتھ اٹھا لے جاوے یا تک کہ محاذی کر دے دونوں انگوٹھوں کو دونوں کانوں کی طرف منہ محاذی سے یہ عرض کہ کان کی دوسے انگوٹھا چھو جاوے۔ د۔ واضح ہو کہ بعض احادیث سے کافات سر کے ساتھ اور بعض سے کان اور بعض سے کندھے کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے اور توفیق یہ کہ انگوٹھا جب محاذی نوک کے ہوا تو انگلیاں مقابل سر کے اور ہاتھ لایچا حصہ مقابل کندھے کے ہوا۔ اور تفصیل آتی ہے لیکن اس سے ظاہر ہوا کہ محاذی اپنے معنی پر ہے اور چھوٹا مرد و بیانا غیر موجود ہے۔ و عزیر الشافعی رحمہ اللہ مرفوع الیٰ مشکبیہ۔ اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں کندھوں تک اٹھا دے و علیٰ ہذا تکبیرۃ الفہوت والاعیاد والجنسازۃ۔ اور اسی اختلاف پر ہے ہاتھ اٹھا کر تکبیر فوت کا اور عید دن کا وجہ مذکور کا۔ کہ حدیث ابی حمید الساعدی قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا کبر رفع ید یہ الیٰ مشکبیہ۔ دلیل امام شافعی رحمہ اللہ کی حدیث ابو حمید الساعدی رحمہ اللہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر کہتے تو دونوں ہاتھ دونوں کندھوں تک اٹھا لے تھے۔ دوسری روایت میں ہے کہ جبل ید یہ خذو کلید۔ یعنی کر دینے اپنے ہاتھوں کو مقابل اپنے کندھوں کے اور جب رکوع کرتے تو اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنے کے پیرنے کا قابو دینے پھر پشت کو صبر کرنے پھر جب سر اٹھا لے تو ٹھیک راست ہو جاتے کہ رتہ کی ہر ایک گریہ اپنی جگہ صبر کرنی پھر جب سجدہ کرتے تو دونوں ہاتھ رکھتے ہاتھ بچھائے ہوئے اور نہ بچھائے ہوئے اور ہاتھوں کی انگلیوں کے سروں کو قبلہ رخ رکھتے پھر جب دو رکعت پڑھتے تو ہاتھیں ہاتھوں پر بیٹھتے اور دایاں ہاتھوں پر رکھتے تھے پھر جب اخیر رکعت پڑھتے تو آگے کر لے لیا ہاتھوں پر رکھتے تھے اور دوسرا کھڑا کرتے اور سر میں پر بیٹھتے تھے۔ کذا فی الخ

میں حدیث کو سوائے مسلم کے باقی صحاح و ابون نے روایت کیا ہے مگر مراد اس حدیث سے یہی کہ ہاتھ کا بجا حصہ مقابل کندہ  
 کے تحت تو صحیح ہے اور اگر یہ مراد کہ انگوٹھا مقابل کندہ کے تحت تو سارے دوسری احادیث میں جیسے امام مصنف نے استدلال  
 کیا۔ ورنہ روایت دائل بن حجر۔ اور باری دلیل روایت دائل بن حجر نہ ہے۔ فقہ جہین ہے کہ آپ نے تکبیر کسی اور دونوں  
 انھوں کو مقابل دونوں کا نون کے رکھا۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و النسائی و الطبرانی و الدارقطنی و عمر و البراء۔ اور روایت برابر  
 ان کا زب نہ ہے۔ فقہ جہین ہے کہ جب ناز پڑھتے تو دونوں ہاتھوں کو اٹھاتے یہاں تک کہ دونوں انگوٹھے مقابل دونوں  
 انون کے ہو جاتے۔ رواہ احمد و اسحق و الدارقطنی و حماد بن ع۔ و انس بن۔ اور روایت انس بن۔ ان انہی صلی اللہ  
 علیہ وسلم کان اذا کبر رفع یدہ عند اذانہ۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر کہتے تو دونوں ہاتھوں کو اٹھا  
 رنے مقابل دونوں کا نون کے۔ فقہ پر حقیقت روایت ہر ادر نہ ہے اور روایت انس بن یونس کہ تکبیر کسی پس محاذی  
 دیا اپنے انگوٹھوں کو دونوں کا نون کے ساتھ۔ رواہ الحاکم۔ اور حاکم نے کہا کہ شعبہ کی شرط پر صحیح ہے میں اس میں کوئی علت  
 میں جانتا ہوں مع۔ اور یحییٰ نے سنن کبریٰ میں حدیث انس بن روایت کی کہ کان اذا افتتح الصلوۃ کبر ثم رفع یدہ حتی یحاذی  
 بیاہ اذنیہ۔ یعنی جب ناز کا افتتاح کرتے تو تکبیر کہا کیسے پھر دونوں ہاتھوں کو بلند کرنے یہاں تک کہ انگوٹھے محاذی کرنے  
 دونوں کا نون کے ساتھ۔ ابوالفتح نے کہا کہ اسلی اسناد کے راوی سب ثقہ ہیں اور حقیقت ان روایات میں عارضہ نہیں  
 ہو کہ انگوٹھوں کا کان کی نوٹے محاذی کرنا کبھی اس طرح حکایت ہو سکتا ہے کہ ہاتھوں کو کندھوں سے محاذی کیا اور کبھی اس طرح  
 کا نون سے محاذی کیا کیونکہ پہلی کا آخری حصہ مع ہونچے کے کندھے سے محاذی یا قریب ہو گا اور خود پہلی مقابل کان  
 ہو گی پس جس نے انگوٹھوں کو کا نون کی نوٹے مقابل کیا اسے تحقیق کے ساتھ روایتوں میں توفیق دیدی تو اسی کا  
 ہمارا واجب ہے اور عارضہ ساقط ہے۔ ت۔ و لان رفع الید لا علام الا صم و هو باطلناہ۔ اور اسوجہ سے ہمارا قول  
 یہ ہے کہ ہاتھ اٹھانا واسطے آگاہ کرنے ہرے کے ہر ادر یہ آگاہی اس طرفہ کے ساتھ ہو گی جو ہم نے کہا ہے۔ فقہ میں جب  
 اہل کان تک ہاتھ و یا نوہرے نے جان بیا کہ تکبیر کسی گئی پس کہنے بھی تکبیر کسی۔ اگر وہم ہو کہ اول میں مصنف نے ہاتھ اٹھانیکا  
 فائدہ ما سوا سے اللہ تعالیٰ کے سب سے نلی کبر بانی بیان کیا اور اب بون فرمایا تو جواب یہ ہے کہ نلی کبر بانی تو اسکا فائدہ منوی ہے  
 اور ہرے کو آگاہی دینا اسکے مشروع ہونے کا ظاہری بھید ہے اسی واسطے خود ہرے پر بھی ہاتھ اٹھانا مشروع ہے شاید کہ وہ ہم  
 جو اہل آنکہ دور واسطے اسکو دیکھیں جیسے تکبیر بلند کرنا اللہ تعالیٰ کے واسطے کبر بانی کا اظہار بلند ہے باوجود اسکے فائدہ یہ کہ تغذی  
 بائین کہ ہام نے تحریر باندہ بیا و لیکن یہ فعل مرت اسی فرض سے نہیں ہوتا مگر اگر یہی فرض ہو تو تحریر ہو گا جیسا کہ بیان  
 اندر۔ اس بیان سے شاید دلچ الشریعہ کے سوا اوت و اعتراضات ساقط ہو گئے۔ فاحقہ ہم۔ و مار و اہمبول علی حالت  
 اللہ۔ اور حدیث ابو حمید بن جس سے شافعی رحم نے استدلال کیا کہ کندھے تک اٹھا دے وہ قدر کی حالت پر موقوف ہے  
 فقہ یعنی بوجہ قدر کے اٹھانے میں کسی کی ادکال کا نون تک ہے مع۔ حمادی رحم نے کہا کہ دائل بن حجر نے بیان کیا ہے  
 کہ پھر میں دوسرے سال حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا تو لوگ گاڑھی جادہ میں کل کی قسم سے دوستانہ بننے کے  
 نوٹے لوگ کلون کے اندر ہی سے ہاتھ اٹھانے کے لیے پس دائل بن حجر نے اس حدیث میں آگاہ کر دیا کہ ان لوگوں کا منہ  
 تک ہاتھ اٹھانے میں انصار کرنا آنکے لباس کی وجہ سے حجاج۔ و لیکن جیسے احادیث میں توفیق دیدی جس سے سارے  
 نہیں۔ با تو اب قدر پر موقوف کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ مع۔ اور میں کتابوں کہ ان تکلفات کی کچھ حاجت نہیں ہے اور  
 اظہار دونوں صحیح ثابت ہیں کہ ابن عبد البر رحم کے بیان میں ہے کہ کا نون سے اوپر تک بھی ثبوت ہے اور آثار صحابہ و تابعین  
 بھی ہر ایک طور پر منقول مشہور ہیں تو معلوم ہوا کہ اہلین سے ہر طور کی گنجائش ہے مع۔ مترجم کتاب کہ یہی اہلین ہیں ان

طرفین میں اولیٰ کون طریقہ ہو تو ہمارے نزدیک جو مذکور ہوا ایک تو اسوجہ سے اولیٰ ہو جو مصنف نے توجہ کی اور دوم اس  
 کہ یہ ایسی صورت ہے کہ سب صوفیہ میں اس میں داخل ہو جاتی ہیں۔ پھر استینون وغیرہ سے ہاتھ نکالنا مستحب ہیں یہ  
 روایت طحاوی از دلائل رضی اللہ عنہم۔ م۔ ر باحدث کا بیان تو فرمایا۔ والمرأة ترفع یدها خذہ مشکبھا۔ اور عورت  
 اٹھاوے اپنے ہاتھوں کو مقابل اپنے منڈھون کے۔ فق۔ یہ محمد بن قتائل رحمہ نے ہمارے اصحاب سے روایت  
 اور یہی شافعیہ کا قول ہے۔ ع۔ ہوا صحیح ماننا مسترکھا۔ یہی صحیح ہے کیونکہ یہ طریقہ عورت کے واسطے زیادہ پردہ کا ہے۔ فق  
 اور خبر صحیح ہے عن الحسن بن الحسن کہ عورت اندر مرد کے کان تک اٹھاوے۔ اور تحفہ میں ہے کہ حدیث کا مستند ظاہر الروایہ  
 مذکور نہیں ہے۔ مع۔ بیان امر جبارم اتفاق کبیر۔ فان قال بدل الکیبیر لمرجل او اعظم۔ پھر اگر اسنے کبیر کے بدل  
 یعنی اسراکیر کے بدل میں اسراجل یا المر اعظم۔ کہا۔ فق۔ یعنی اسم ذات کو جندہ ہما لہ رکھا اور اکبر خبر کی جگہ کوئی اور  
 تعظیفی کلمہ مانند اجل و اعظم ماعلیٰ وغیرہ کے لایا تو طرفین کے نزدیک جائز ہے۔ او الرحمن اکبر۔ یا اسنے بدل اسراکیر کے  
 الرحمن اکبر کہا۔ فق۔ یعنی اسرا جو اسم ذات ہے بجائے اسکے الرحمن یا الرحیم وغیرہ اسمائے صفات میں سے لایا اور اکبر  
 جو ذکر صفت ہے بجا لہ رکھا تو بھی طرفین کے نزدیک جائز ہے۔ یہ سب اس صورت میں کہ جندہ ادھر موجود ہے یعنی اسراکیر۔ اسراجل  
 الرحمن اکبر۔ یعنی اسرا بزرگ یا الرحمن بزرگ۔ اور اگر اسنے فقط اسرا یا الرحمن یا الرب یعنی رب العالمین کہا اور اس سے  
 زیادہ کچھ نہ کیا تو در المقارمین لکھا کہ تازہ شروع نہ کی ہی مختار ہے۔ اور ہند یہ میں لکھا کہ امام اعظم رحمہ کے نزدیک شروع ہو جائیگی  
 نہیں۔ اور یہی صحیح ہے۔ الزاہدی۔ مجاہد بن یحییٰ رحمہ کی روایت امام اعظم رحمہ سے قرار دی ہے اور بنا بر ظاہر الروایہ کے خبر ہونا مقید  
 اور اگر عائد عودت پاک ہوئی اور وقت میں مرت اسقدر گنجائش ہے کہ فقط اس رک کے تو بنا بر ظاہر الروایہ کے یہ تازہ اس  
 نو کی اور بنا بر روایت الحسن رحمہ کے امام رحمہ کے نزدیک واجب ہوگی۔ مع۔ اور اگر اسنے خالی اکبر یا اعظم یا اجل کہا بدون منہ  
 کے تو بالا جماع تازہ شروع ہوگی۔ الجوبہ۔ اولاً لا الہ الا اللہ۔ یا اسنے کبیر کے بدلے لا الہ الا اللہ کہا۔ فق۔ تو بھی طرفین کے  
 نزدیک جائز ہے۔ ہون ہی تسبیح و تحمید سے یعنی سبحان اللہ سے یا الحمد للہ سے اور دیگر کلمات سے جو خاص اللہ تعالیٰ کی بزرگی  
 میں ہیں حکم ہے۔ انیسویں وغیرہ۔ پھر کیا سوائے کبیر کے کہ تہلیل و تسبیح و تحمید و تبارک اللہ و اتندائے کلمات خاص تعظیم سے  
 تازہ شروع کرنا مکروہ ہے یا نہیں۔ تو امام سرخسی رحمہ نے کہا کہ اصح یہ کہ مکروہ نہیں ہے اور تحفہ وغیرہ میں کہا کہ اصح یہ کہ مکروہ ہے کیونکہ  
 اسنے سنت متواترہ کو ترک کیا۔ ابن الہمام نے کہا یہی قول اولیٰ ہے اور عینی نے کہا کہ قدوری نے بھی مکروہ کہا اور یہی جدید  
 میں محیط و طبرہ سے نقل کیا اور ثانیخان میں اسکو حسن رحمہ کی روایت امام اعظم رحمہ سے بیان کیا۔ مترجم کتاب کہ وغیرہ کی دلیل  
 کہ اسنے سنت متواترہ کو ترک کیا قابل نظر ہے اسے کہ رک نہیں کیا بلکہ اسکا بدل جائز ادا کیا ہے۔ پھر اگر مکروہ ہے تو کبیر  
 تحریری ہے پس در مختار میں بنظر ظاہر دلیل کے اسکو مکروہ عوی کہا اور تمیس میں خلاص اولیٰ قرار دیا یعنی مکروہ تنزیہی ہے اور یہی  
 اذنی راظر ہے۔ و اسرا اعظم۔ م۔ وغیرہ میں اسرا اللہ تعالیٰ اجزاء عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما اللہ تعالیٰ۔ یا اس  
 مذکورہ بالا کے مواضع دیگر اللہ تعالیٰ کے ناموں سے شروع کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک کافی ہے۔ فق۔ اور اظہر  
 یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے برنامج سے تازہ شروع ہو جاتی ہو مواد اسماء خاصہ ہون یعنی جیسے۔ سردار حسن وغیرہ یا اسمائے مشترکہ  
 ہون جیسے الرحیم واکرم وغیرہ۔ یہی کوئی رحمہ نے ذکر کیا اور حنبلی نے اسی کا فتویٰ دیا ہے۔ الزاہدی۔ اور مصنف رحمہ کا یہ قول  
 کہ وغیرہ میں اسرا اللہ تعالیٰ۔ عام ہے کہ نام خواہ مفرد ہو یعنی فقط اللہ تعالیٰ کا کوئی نام خاص یا مشترکہ ذکر کیا اس سے زیادہ کچھ  
 نہیں کہا اور خواہ جندہ وغیرہ دونوں ہوں جیسے الرحیم اعظم۔ یا اسراکیر۔ پس یہ تعظیفی ہے کہ اگر اسنے خالی اسرا کہا یا خالی الرب  
 یا اللہ یا دئی کے تو بنا بر قول ابی حنیفہ رحمہ تازہ شروع ہو جائیگی بر خلاف قول صاحبین کے۔ افتح۔ میں کہتا ہوں کہ مصنف کے







امام محمد کے قول پر مذکور ہوئے ہیں جائز ہو جائینگے اور جب تک قدرت ہونے تک سوائے تکبیر کے نہیں جائز ہیں اور  
 طرفین رحم کے نزدیک قدرت کے باوجود بھی جائز ہیں اگرچہ کراہت ہو۔ ولہذا ان تکبیر ہو لفظیسم لفظ۔ اور دلیل  
 ان دونوں کی یہ ہے کہ تکبیر لغت میں فقط تعظیم ہے۔ فہم جانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ قلار انہ اکبرنہ۔ یعنی جب مصری  
 عورتوں نے یوسف کو دیکھا تو اسکی تکبیر کی یعنی اسکی تعظیم کی اور بت بزرگ جانا۔ اور فرمایا۔ وربک فکبر یعنی اپنے  
 رب کی خالص تعظیم کر۔ وہو حاصل۔ اور یہ تعظیم حاصل ہے۔ فہم یعنی ہر ایسے لفظ سے جو تعظیم ہو یہ معنی حاصل  
 ہیں پس اس سے شروع جائز ہے اور بات یہ بھی ہے کہ تکبیر کا وجوب کچھ ذاتی نہیں ہے نہ کہ فقط اکبر پر اقتضار ہو بلکہ واجب تو  
 اللہ تعالیٰ کی تعظیم تمام جسم و جان و زبان سے ہے تو جسے جان لیا کہ تمام الفاظ جو شمار عظمت کو مفید ہیں ان سے ناز شروع  
 ہوگی اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ و ذکر اسم ربہ فصلی۔ یعنی اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کیا پھر ناز شروع۔ اور نام کا ذکر کرنا اس میں  
 کوئی مخصوص اللہ اکبر کے ساتھ نہیں ہے بلکہ عام ہے خواہ اللہ اکبر ہو یا الرحمن اکبر ہو خواہ الرب اعظم ہو کیونکہ سب سے یہ ہے  
 صادق آئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کیا وقال تعالیٰ و لعلہ الاسرار الحسنی فادعوہ بہا۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے واسطے اسرار  
 حسنی ہیں پس ان سے پکارو اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ۔ مجھے  
 حکم دیا گیا کہ میں لوگوں سے قتال کروں اسوقت تک کہ وہ کہیں۔ لا الہ الا اللہ تمام حدیث مطہرہ میں ہے پھر اگر کسی نے  
 لا الہ الا الرحمن۔ کہا تو وہ مسلمان ہے تو جب اصل ایمان میں جائز ہے تو فروع میں کیوں نہیں جائز ہے۔ اور مصنف ابو بکر بن ابی  
 میں ہے کہ ابو العالیہ رحم سے پوچھا گیا کہ انبیاء علیہ السلام کس چیز سے ناز شروع کرتے تھے فرمایا کہ توحید سے تسبیح سے دلیل  
 سے شعبی سے روایت کی کہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے جس نام سے تو ناز شروع کرے مجھے کافی ہے۔ اور اسی کے مثل  
 ابو اسیم نضی سے روایت کی اور اسما ہیتمی سے کہ تسبیح کی یا تکبیر کی یا تسبیح کی افتتاح ناز میں کافی ہے اور حکم رحم نے زیادہ  
 کہا کہ بجائے تکبیر کے کافی ہے۔ مع۔ ولکن پوشیدہ نہیں کہ اس سے افادہ ہوا از ذالی کا نکتہ ہے جیسے مولیٰ تعالیٰ فاقربنا بک  
 من القرآن۔ سے جواز مطلق ترأت ہے جواز اسکے قرآن فاقربنا واجب ہے لہذا کافی میں ہے کہ نص سے کوئی خصوصیت اللہ اکبر کی  
 نہیں ہے مگر حدیث سے البتہ یہ لفظ مخصوص ثابت ہے تو اس پر عمل واجب ہے حتیٰ کہ جو عربی میں کہہ سکتا ہو اسکا ترک کرنا مکروہ ہے جیسے  
 قرآن کے ساتھ فاتحہ کا اور رکوع و سجود کے ساتھ تعدیل کا حال ہے انہی مافی الفتح۔ اور اس کلام سے ظاہر ہے کہ تکبیر اس لفظ سے واجب  
 ہے مقتضائے موافقت بدون ترک کے تو اسی پر اعتماد لائق ہے۔ الفتح۔ و علی ہذا استدہ یہ ہوا کہ تکبیر بلفظ مخصوص واجب ہے و اسکا  
 ترک مکروہ نہ ہو ہی ہے۔ م۔ بیان امر مجسم۔ یعنی کس زبان میں تکبیر روا ہے تو ابو یوسف رحم کا قول اس میں ظاہر ہے جبکہ تکبیر کی خصوصیت  
 کرنے میں اور مصنف رحم نے فرمایا۔ فان افتتح الصلوة بالفارسیۃ۔ پس اگر ناز شروع کی فارسی زبان میں۔ فہم  
 شلا خداے بزرگ کہا۔ او قرار فیہا بالفارسیۃ۔ یا ناز میں ترأت کی زبان فارسی۔ فہم یعنی قرآن کا ترجمہ نفیاً بلفظ  
 مع رد ابلہ کے فارسی میں کیا مثلاً شک کا ترجمہ تنگ اور جزا کی جگہ پاداش و آفرین و غیرہ کیا۔ اور نوح و سبی بالفارسیۃ  
 یا جانور ذبح کرنے میں نسیمہ فارسی میں کہا۔ فہم شلا بنام خداے بزرگ۔ و ہو بحسن العربیۃ۔ حالانکہ وہ شخص عربی میں  
 اور اگر سکتا ہے۔ فہم یعنی عربی میں تکبیر و قرأت و نسیمہ سے عاجز نہیں ہے تو اس حالت میں آبا جائز ہے یا نہیں تو اس میں اختلاف  
 ہے۔ اجزاء عند الی خلیفہ۔ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک اسکو کافی ہے۔ وقال لا یجوزہ الا فی اللہ بیحہ۔ اور امام ابو یوسف و  
 محمد رحم نے کہا کہ نہیں جائز ہے مگر ذبیحہ میں۔ فہم یعنی تکبیر و قرأت نہیں جائز ہے مگر ذبیحہ فارسی میں بلکہ ہر زبان میں ہوتا  
 جائز ہے۔ م۔ یہ اختلاف اسوقت کہ عربی میں کہہ سکتا ہو۔ وان کم بحسن العربیۃ اجزاء۔ اور اگر عربی زبان میں ادا نہیں کر سکتا  
 تو بالاتفاق فارسی میں سب جائز ہیں۔ فہم پھر کلام اس میں کہ امام ابو حنیفہ رحم اسی قول پر ہیں مائے انہوں نے رجوع کیا ہے

تو مغرب مذکور ہوگا۔ اما الکلام فی الافتتاح فمعنی مع ابی حنیفہ فی العربیہ ومع ابی یوسف فی الفارسیہ لان لغت  
العرب لغاتین المزیۃ بالیس لغیرہا۔ را تفصیل کلام در بارہ افتتاح کے معنی کبیر تحریرہ میں تو امام محمد عربی زبان میں  
ادا کرنے میں امام ابو حنیفہ کے ساتھ میں حتی کہ ہر لفظ لغت کے ساتھ عربی میں افتتاح امام محمد کے نزدیک بھی جائز ہو اور  
فارسی زبان میں ادا کرنے میں امام ابو یوسف کے ساتھ میں حتی کہ سوائے عربی کے دوسری زبان میں کبیر کتنا امام محمد کے  
نزدیک بھی نہیں جائز ہر کیونکہ زبان عرب کو ایک خاص فضیلت ہو جو کسی اور زبان کو حاصل نہیں ہو۔ فہمہ میں ہر کہ  
قرآن کی نظم پر اسکو فارسی میں پڑھنا جنب و حائض کو روکا نہیں ہو۔ امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ اختلاف اس میں  
میں ہر کہ کوئی شخص سوائے عربی کے فارسی وغیرہ میں بے اختیار پڑھ گیا تو امام رحمہ کے نزدیک روا ہو اور اگر کوئی شخص عدا  
نظم عربی کو جوڑ کر فارسی وغیرہ میں قرأت کرے تو وہ زندیق ہر کہ قتل کیا جاوے یا بھون ہو کہ علاج کیا جاوے مع۔  
مشرع کتنا ہر کہ بنادیل نفس ہو اور قرآن اسلام رحمہ نے کہا کہ وہ شخص اپنے دین میں شرم بھی نہو فعلی بنا حاصل مسئلہ اختلافی ہو  
کہ اگر ایک شخص فارسی میں قرآن پڑھتا ہو اور بے اختیار اسکی زبان پر نظم قرآن کے موافق فارسی زبان کے الفاظ جاری ہو گئے  
تو امام غنیم رحمہ کے نزدیک اسکی نافرمانی نہو بشرطیکہ یہ شخص سچا مسلمان معلوم ہو اسکی نسبت نہمت نفاق وغیرہ کی نہ ہو  
اور صاحبین کے نزدیک اسکی نافرمانی نہ ہو۔ اماموں نے اجماع کیا کہ ایان کا اقرار اور ذبح کا تسمیہ و سلام و جواب  
سلام ہر زبان میں جائز ہو۔ کافی ایضاً ہے۔ اور یوں ہی حج کا طیبہ اور آمین ہر۔ ت۔ چھینکنے والے کا جواب جس زبان میں  
ویدے یا ترد جائز ہو۔ م۔ واضح ہو کہ عینی رحمہ نے روضہ سے نقل کیا کہ اگر توریت و انجیل و زبور میں سے مقام تسبیح و  
تحمید و تہلیل کو پڑھا تو کافی ہو ورنہ نہیں جائز ہو۔ اور اسی کو وہ مختار میں لے لیا لیکن یہ عاجزی کے وقت شافیہ کا قول  
ہو اور صحیح ہمارے نزدیک یہ ہو کہ جو عینی رحمہ نے نقل کیا کہ توریت و انجیل و زبور سے مطلقاً نہیں جائز ہو خواہ عربی میں  
پڑھ سکتا ہو یا نہیں کیونکہ وہ قرآن نہیں ہو یوں ہی امام محمد رحمہ نے اسکی تعلیل بیان فرمائی ہو۔ اور یہی صحیح ہو کیونکہ ہر  
علماء اہل متفق ہیں کہ صحیح قول پر قرآن نظم و سنی دونوں کا نام ہو اور خاص یہی جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا  
تو اب کسی دوسری کتاب سے جو از بین رہا۔ پھر اب تو ان کتابوں میں سے کسی پر اعتماد نہیں رہا جو نہ تحریف کے تو ہرگز  
روا نہیں ہو۔ م۔ کافی میں ہر کہ اگر شاذ قرأت پڑھے تو بالاتفاق نافرمانی نہوگی۔ فہم۔ کیونکہ اسکے قرآن ہونے میں شک  
ہو تو شک سے فساد ہوگا۔ النہر۔ لیکن وہ قرأت نہو لیکن قرأت اسکے علاوہ ہو۔ من النہج۔ اور اگر ایسی قرأت پڑھے جو  
مصحف عامہ میں نہیں ہو جیسے قرأت ابن مسعود و قرأت ابی بن کعب تو اس میں یہ کہ نافرمانی نہیں لیکن یہ قرأت میں شمار نہوگی  
مع۔ یعنی قرأت اس سے علاوہ ہونا چاہیے۔ پھر قرأت شہد بلکہ عشرہ نو متواتر و مشہور ہیں انکا پڑھنا بالاتفاق جائز ہو  
اور انکے سوائے قرأت شاذہ میں اور انپر حکم کا مدار بالاتفاق نہیں ہو۔ بالجہ اگر امام رحمہ سے رجوع ثابت نہو تو اسکے قول  
پر قرأت فارسی و دیگر اذکار میں یہ تفصیل ہو جو مذکور ہوئی لیکن تحقیق یہ کہ امام رحمہ نے رجوع کر لیا ہو۔ واما الکلام فی  
القرآن فوجہ تولہا ان القرآن اسم لمنظوم عربی کما نطق بہ النقص۔ اور ہر کلام قرأت میں تو صاحبین کے قول  
کی دلیل یہ کہ قرآن نام ہر کلام عربی کا جیسا کہ اسکے ساتھ نفس ناطق ہو۔ فہم۔ یعنی قولہ تعلق۔ قرآن عربی یا غیر ذی عوج۔  
اور مانند اسکے دیگر آیات ہیں اور اصح قولہ تعالیٰ لسان الذی یحدون الیہ امحی و یذا لسان عربی ہیں۔ تو اس میں قرآن کو  
حدت امحی بیان فرمایا ہو پھر مفروض تو ناز میں قرأت قرآن ہو اور وہ عربی صحیح ہو تو وہی مفروض ہو۔ الا ان عند العجم کتب  
بالنہی کا لایا ہو۔ گریبات یہ کہ عاجزی کے وقت معنی پر اکتفا کیا جائیگا جیسے اشارہ پر اکتفا ہوتا ہو۔ فہم۔ جب رکوع  
بسم سے عاجز ہو۔ بخلاف التسمیہ لان الذکر یحصل کل لسان۔ ہر خلاف ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کرنے کے

کہ وہ جائز ہو اگرچہ قدرت ہو کیونکہ ذکر نوہر زبان میں حاصل ہو جاتا ہے۔ و۔ خواہ عربی جانتا ہو یا نہیں اور یوں ہی طہون کے حضور میں گواہی دینا اور باہمی معاملات شرعی اور عاقل جو قرآن میں مذکور ہر جہ۔ ولابی حنیفہ مولود تعالیٰ دانہ لفظی زبرائے ولین ولم یکن فیما بندہ اللغۃ ولندہ بجز عند البعز الا انہ یصیر سبباً لخالقہ السنۃ المتوارثۃ۔ اور ابو حنیفہ کے واسطے دلیل ہو تو دہنہ دانہ فعلی الایہ۔ یعنی یہ قرآن موجود تھا اٹھون کی کتابوں میں۔ اور معلوم ہو کہ انہیں اس زبان عربی میں نہ تھا اور اسی واسطے عاجزی کے وقت بالانفاق جائز ہو پس وقت قدرت بھی جواز ہوا لیکن وہ مکروہ تحریمی سے کم بُرا کرنے والا ہو گا کیونکہ آئنے سنت متوارثہ کے خلاف کیا۔ و۔ اور حق یہ کہ وہ براہ معنی انہیں تھا اور قرآن عظم و معنی دونوں میں۔ حق پس مسئلہ میں یہی کہ امام رحم نے صاحبین کی طرف رجوع کیا ہے۔ افصح۔ پھر بقول عظم رحم کیا تارسی کی خصوصیت ہے۔ جواب نہیں۔ و بجز باہمی لسان کان سوی الفارسیۃ ہوا صحیح لکھنا۔ اور جائز ہر زبان کے ساتھ کوئی ہوسا تارسی کے بھی۔ اور یہی قول صحیح ہے بدیل بسکے جو بتنے عادت کردی۔ و۔ یعنی قولہ انہ فعلی زبرالاولین۔ و المعنی لا یختلف باختلاف اللغات۔ اور معنی نوزبانوں کے اختلاف سے بدلتے نہیں ہیں۔ و۔ پس ترک دہندی وغیرہ سب زبان میں روا ہر جہ۔ یہی حسامی رحم وغیرہ نے ذکر کیا ہے اور محققین اسی پر ہیں لہذا مصنف رحم نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ و اختلاف فی الاعتقاد ولا خلاف فی انہ لافلسد۔ اور خلاف اسکے شارحین آئے ہیں ہر اور خلاف نہیں کہ ناز میں فساد ہو گا و۔ یعنی امام و صاحبین میں جو اختلاف جواز و عدم جواز غیر زبان میں قرات کا ہے یہ اختلاف اس بارہ میں ہے کہ غیر زبان میں قرات منبر جوگی یا نہیں مگر کہ فرض قرات اہم کے نزدیک ادا ہو جائیگا مع اسارت کے۔ اور صاحبین کے نزدیک ادا ہو گا اور میں کچھ اختلاف نہیں کہ غیر زبان میں قرات سے ناز فاسد ہوگی۔ امین الہام رحم نے لکھا کہ نجم الدین نسفی و قاضی خان نے لکھا کہ صاحبین کے نزدیک ناز فاسد ہو جائیگی۔ افصح۔ و بیروسی رجوع فی اصل المسئلۃ الی قولہما و علیہ الاعتماد۔ اور شیخ ابو بکر الرازی وغیرہ نے روایت کیا کہ امام رحم نے اصل مسئلہ میں صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا اور اسی پر افتاد ہے و۔ اور اسرار میں ہے کہ یہی میرا مختار ہے اور تحقیق میں ہے کہ یہی مائتہ محققین نے اختیار کیا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ابو الکلام رحم ہی اصرار ہے۔ الجمع۔ کیونکہ اس میں قول ابو حنیفہ رحم ظاہر مخالفت قرآن ہے کیونکہ خود لیس میں قرآن کا وصف عربی مذکور ہے۔ تلوو و الخطیۃ و التثبید علی نہد الخلاف۔ اور خطبہ اور التحیات میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ و۔ امام کے نزدیک سوائے عربی کے دوسری زبان میں جائز اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ و فی الاذان یعبر التعارف۔ اذان میں تعارف منبر ہے۔ و۔ اگر لوگ فارسی اذان کو جانیں کہ یہ اذان ہے تو جائز ورنہ نہیں۔ رواہ الحسن عن ابی حنیفہ و لیکن اصح یہ کہ اذان مطلقاً صحیح نہیں ہے۔ اور خطبہ کے مانند دعا سے فتوت و جمیع اذکار ناز میں اختلاف ہے۔ کما فی البیہ وغیرہ۔ در مختار میں دہم کیا کہ آئندہ غانیہ سے تکبیر کا جواز ہر زبان میں نکلنا ہے مائتہ تجلیہ کے اور یہی اظہر ہے مگر تحریری مکروہ ہے جیسا کہ فتح القدیر میں کافی سے مذکور ہوا۔ اور معتد بہ ہوا کہ قرات زبان فارسی میں بالاجماع جائز نہیں ہے اور اظہر و اصح یہ کہ ناز فاسد ہو جائیگی اگرچہ اس صورت میں کہ عربی پر قدرت ہو (فرع) اگر فارسی میں مصحف کھنا چاہے تو رد کا جواز اگر ایک دو آیت میں نہیں اور اگر قرآن لکھا اور اسکے نیچے ہر حرف کا ترجمہ لکھا تو جائز ہے۔ افصح من الکافی۔ پھر اصل کلام بیان تکبیر میں تھا۔ و ان افصح الصلوۃ باللحم اغفر لی لا یجوز۔ اور اگر اللہم اغفر لی سے ناز شروع کی تو نہیں جائز ہے۔ و۔ جیسے استغفر اللہ و اعوذ باللہ و انشاء اللہ و حول و لا قوۃ الا باللہ و بسم اللہ۔ المبیح عن ت و غیر لانہ مشوب بواجبہ فلم یکن تعظیماً خالصاً۔ کیونکہ وہ اسکی حاجت سے مخلوط ہے تو خالص تعظیم نہوا۔ و۔ لہذا ذبح کے وقت بھی اگر اپنی حاجت سے مخلوط ہے تو جائز نہیں ہے۔ و ان افصح بقولہ اللہم فقد قبل بحریہ۔ اگر خالی اللہم سے

شرع کیا تو کہا گیا کہ کافی ہے۔ و۔ جسے پاس سے ت۔ وقد قيل لا يجزئ لان معناه يا الله امتنا بخير۔ اور یہ بھی  
 کہا گیا کہ نہیں کافی ہے اس واسطے کہ اس کے معنی میں اے اللہ ہمارا قصداً فرما خیر کے ساتھ۔ و۔ یعنی ہمارے واسطے بھلائی کا ارادہ  
 فرما۔ فکان سوالا۔ پس یہ سوال ہوا۔ و۔ تو خالص نظم نموی۔ ولکن قول اول صحیح یعنی جواز ہے۔ کافی الجملہ  
 قال و۔ کہا مصنف رحم نے کہ بعد فراغت رفع یدین اور تکبیر کے۔ یعنی اعتماد کو لے یعنی ٹیک دیکر کرے۔ و۔ تاکہ راحت  
 پہنچے فوراً جیسے ہی تکبیر سے فارغ ہو۔ الجملہ دن۔ بیدار یعنی علی البصری تحت السر۔ دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر اس حال سے کھڑا  
 رکھے۔ و۔ مصنف رحم نے اعتماد کا حفظ کیا اور ہند یہ من ہر کہ بشت سے شائع نے گرفت کو اور رکھنے کو جمع کر لیا شخص جانا ہے۔ الجملہ  
 اور بھی صحیح ہے۔ الجملہ۔ اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ دائیں ہاتھ کی پشت بر رکھے اور دائیں انگلی سے دھمکے کی انگلی سے ہونٹ  
 پکڑے۔ الجملہ ن۔ لفظ علیہ السلام ان من اسنتہ وضع الیمین علی الشمال تحت السر۔ بدلیل قول حضرت  
 علیہ السلام کہ سنت سے ہر رکھنا دائیں ہاتھ کا بائیں پر زبرنا۔ و۔ مترجم کتاب کہ ظاہر عبارت یوں تھی کہ بقول  
 علی ان من اسنتہ الخ۔ اسکو نادان گھسنے والوں نے علی حرث پر حکم کرے ربط جانا اور بقول علیہ السلام کر دیا کیونکہ صحابی کا  
 یہ کلام خود ظاہر ہے کہ سنت سے یہ بات ہے یعنی پیغمبر علیہ السلام کی سنت سے ہر نہ آنکہ خود پیغمبر نے فرمایا۔ اب رہا بیان  
 اس قول کا جو کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے نو یہ سنن ابو داؤد کے اس نسخہ میں جو ابن واسع رحم کی روایت سے ہے  
 موجود ہے۔ زبلی۔ اور اسکو امام احمد و دارقطنی و بیہقی نے روایت کیا ہے۔ نو وہی رحم نے کہا کہ اس روایت کے ضعیف ہونے  
 پر ائمہ حدیث متفق ہیں۔ رفع۔ ولکن مصنف ابن ابی شیبہ میں بطریق ابراہیم بن ادہم ابلیخی جو اولیائے مشائخ میں سے  
 معروف ہیں زبرنا ہاتھ باندھنا مرفوع حدیث سے ثابت ہے اور اسکی اسناد میں کچھ کلام نہیں سوائے اسکے کہ علقم نے  
 ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے سنا یا نہیں تو اس میں ترمذی رحم کی شہادت کافی ہے کہ سلع ثابت ہے پس روایت صحیح ہے اور حق  
 یہ کہ سنون حرث ہاتھ باندھنا ہے اور رہا یہ کہ باندھ کر انگوڑی زبرنا رکھے یا سینہ پر نو یہ ہر دو جہ مختار ہے اور ترمذی رحم نے حدیث  
 قبیصہ بن کلب عن ابیہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہماری امامت فرماتے پس بائیں ہاتھ کو دائیں  
 سے پکڑ لیتے تھے۔ ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور اس پر صحابہ و تابعین و اُن کے بعد والوں سے اہل علم کا عمل ہے کہ  
 اُن کے نزدیک نماز میں آدمی اپنے دائیں ہاتھ کو بائیں پر رکھے اور انہیں سے بعض نے دیکھا کہ دونوں ہاتھوں کو ناک  
 سے اوپر رکھے اور بعض نے دیکھا کہ انگوٹھ کے نیچے رکھے اور یہ سب اُن کے نزدیک واسع ہے۔ انتہی شرح۔ اور ترمذی رحم  
 نے گویا شہادت دی کہ صحابہ و تابعین میں سے اہل العلم کا اس طرح عمل تھا کہ اپنے علم سے دس زبرنا ہاتھ باندھنا  
 دیکھتے تھے۔ م۔ و جو حجت علی مالک فی الارسال۔ اور یہ اثر علی رضی اللہ عنہ کا حجت ہے امام مالک پر ہاتھ جوڑنے میں  
 و۔ کیونکہ امام مالک کا مشہور مذہب یہ ہے کہ ہاتھ جوڑے اور ابن النذر نے مالک رحم سے ہاتھ باندھنا حکایت کیا ہے  
 پس اُن کے نزدیک مختار جوڑنا اور جواز باندھنا ہے اور اوزاعی کے نزدیک دونوں برابر ہیں اور عاتق اہل علم کے نزدیک  
 باندھنا مختار ہے۔ پھر باندھنے کے واسطے مرفوع حدیث صحیحہ دیگر میں مثل حدیث سل بن سعد رضی اللہ عنہ عند البخاری اور  
 حدیث عباس و ابن عباس عند الدارقطنی وغیرہ و حدیث قبیصہ بن کلب عند الترمذی و ابن ماجہ۔ وغیر ذلک۔ و علی الشافعی رحم  
 فی الوضع علی الصدر۔ اور یہ اثر مذکور شافعی رحم پر بھی حجت ہے سینہ پر ہاتھ باندھنے میں۔ و۔ کیونکہ اس اثر سے سنون  
 ہونا منصوص ہے جسکی تائید شہادت اہل علم صحابہ و تابعین موجود علاوہ اسکے حدیث ابن ابی شیبہ صحیح الاسناد ہے اور اثر مذکور  
 میں کوئی ایسا مصنف نہیں جو وضع مرفوعی کہ امام احمد رحم نے اسکو روایت کیا۔ بلکہ یہ بھی ثبوت ہے کہ سینہ پر ہاتھ چنانچہ  
 حدیث واکل بن جبر رضی اللہ عنہ ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی پس آپ نے اپنے دائیں ہاتھ

کو بائیں پر کیے ہوئے اپنے سینہ پر رکھا۔ رواہ ابن خزمہ فی صحیحہ۔ لیکن ظاہر ہے کہ حدیث دائل رضی اللہ عنہ میں یمنین لکرنے پر نماز کا فصل ہے اور صرت استدرت سنت ہونا ثبوت نہیں ہوتا ہے اور اثر مذکور میں سلت ہونے کی تصریح ہے لیکن حدیث المصنف کی اسناد قوی ہے چنانچہ معمولات مظہر یہ میں مذکور ہے کہ شیخ علیہ الرحمہ سینہ پر ہاتھ باندھتے اور کہتے کہ اسکی حدیث قوی ہے لان الوضع تحت السرۃ اقرب الی التعطیسم و هو المقصود۔ کیونکہ زیر ناک رکھنا تعظیم کی جانب بڑھا ہوا ہے اور تعظیم ہی بیان مقصود ہے۔ فـ عورت کے واسطے باتفاق چھاتیوں پر یا سینہ پر ہاتھ باندھنا چاہیے۔ کما فی البیہات وغیرہ۔ اور یہی حکم غنشی مشکل کا ہے۔ فـ بالجملہ دونوں ثابت ہیں اور دونوں پر عمل صحابہ و تابعین بھی ثابت ہے پس جس کے نزدیک جو زیادہ تعظیم معلوم ہو اختیار کرے۔ بان اکثر ائمہ حنفیہ سے انکا مختار و برزانت معلوم ہوا ہے پس رکھنے میں مختار ہے اور اصل سنت اعتماد مذکور ہے اور اسی طرف اشارہ کرتا ہے کلام امام مصنف رحمہ کہ فرمایا۔ کم الا اعتماد سنۃ القیام عن ابی حنیفۃ و ابی یوسف رحمہما حتی لا یسرسل حالۃ الثنار۔ پھر اعتماد مذکور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک قیام کی سنت ہے۔ حتی کہ ثنار پڑھنے کی حالت میں ہاتھوں کو نہ چھوڑے۔ فـ اور امام محمد رحمہ کے نزدیک یہ سنت نرات کی ہے تو نرات سے پہلے ہاتھ چھوڑے رہے۔ و الا اصل فیہ ان کل قیام۔ اور اصل اس ہاتھ باندھنے میں یہ کہ سربقام۔ فـ نواہ حنفی ہو جیسے کھڑے ناز پڑھتا ہے یا حکمی ہو جیسے معذور یا منتفل بیٹھے پڑھتا ہے مگر وہ کھڑے ہونے کے حکم میں ہے پس سربقام۔ فیہ ذکر مسنون۔ جس میں کوئی ذکر مسنون ہو۔ فـ اور اس قیام کو قرار بھی ہو۔ ت۔ یعنی فیہ۔ نواہی سے قیام میں ہاتھ باندھے۔ و ما لا فلا۔ اور جو قیام اس صفت کا ہو اس میں نہیں مسنون ہے۔ ہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ فـ ہی خمس الامۃ حلوانی نے بیان کیا ہے۔ فیعتد فی حالۃ القنوت۔ پس ہاتھ باندھنے کی حالت قنوت میں۔ فـ کیونکہ وہ قیام ہے اور اسکو قرار بھی ہے اور اس میں دعائے قنوت ذکر مسنون ہے لیکن اگر قنوت کسی کو نہ آئی ہو وہ صرت اللہم اغفر لی بہ کفایت کرے تو اس صورت میں اس قیام کو قرار نہیں ہے پس چاہیے کہ چھوڑے۔ م۔ و صلوۃ الجنائزہ۔ اور باندھے ناز جنائزہ میں۔ فـ یعنی برابر چاروں تکبیرات کے درمیان باندھے رہے۔ و یرسل فی القنوتہ۔ اور ہاتھ چھوڑ دے قنوت میں۔ فـ یعنی رکوع سے سر اٹھانے میں اگرچہ اس میں ذکر خفیف ہے مگر قرار نہیں ہے۔ اس پر وارد ہوتا ہے کہ صلوۃ التبیح میں قنوت دراز ہے تو اس میں ظاہر ہے کہ باندھے۔ ط۔ و بین تکبیرات الاعباد۔ اور چھوڑے درمیان میں عید کی تکبیر دن کے۔ فـ یعنی جب تکبیرات ناعد کہتے ہیں ہر دو تکبیر کے درمیان ہاتھ چھوڑے۔ کیونکہ ذکر نہیں ہے لیکن طول قیام ہو تو بد دن ذکر کے بھی باندھے۔ و السراج د۔ یہ صلوۃ التبیح کی قنوت میں ہاتھ باندھنے کی توجیہ ہے اور خطبہ جمعہ میں ہاتھ باندھنا بغیر حدیث دائر ہے اگرچہ طحاوی نے دلائل کیا۔ م۔ بالجملہ ہاتھ اٹھا کر تکبیر لکھتا ہے باندھے۔ ثم یقول سبحانک اللہم و بحمدک الے آخرہ پھر پڑھے سبحانک اللہم و بحمدک آخر تک۔ فـ تمام یہ ہے۔ و تبارک اسک و تعالیٰ جدک و لا الہ غیرک۔ اور بعض روایات میں آیا و تعالیٰ جدک و جل ثناک و لا الہ غیرک۔ لیکن جل ثناک اصل میں نہیں اور نہ نواہ میں ہے۔ المحیط۔ پس اسکو فرائض میں دیکھے۔ لیکن امام محمد نے کتاب الحج علی اہل المدینہ میں جل ثناک بڑھایا ہے۔ ج۔ اسی کو ثنار کہتے ہیں پھر یہ ثنار ہر ایک پڑھے نواہ امام ہو یا مفرد ہو۔ کما فی التامر خانہ۔ لیکن اگر امام نے نرات شروع کر دی تو مفندی ثنار نہ پڑھتے۔ پھر یہی قول اکثر ائمہ علماء کا ہے جنہیں سے حضرت ابو بکر الصدیق و عمرو بن سعید و غنی و احمد و غیر ہم میں و نزدیکی رحمہ نے کہا کہ اسی پر تابعین و غیر ہم میں سے اہل علم کا عمل ہے۔ ج۔ و عن ابی یوسف انہ یقیم البیہ قولہ انی و جنت و جی الی آخرہ۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ مصلی اس ثنار کے ساتھ ملا دے۔ یہ دعا انی و جنت و جی آخر تک۔ فـ اسکا نام توجہ ہے اور پورا ذکر اسکا آتا ہے۔ پھر امام مصنف کے کلام میں اشارہ ہے کہ بقول ابو یوسف اول یہ کہ اول ثنار کہے پھر توجہ لا دے



اور صاحب اللہ ربہ نے اسکی تصریح کر دی ہے۔ روایت علی رضوان اللہ علیہ السلام کان یقول ذلک۔ بدیل میں  
 علی رضی اللہ عنہ کے کہ حضرت علی الصریح وسلم اسکو کہا کرتے تھے۔ وفت۔ لیکن اسکے کہنے سے منع کرنا لازم نہیں آتا  
 میں کتابوں کہ جب روایت ہو کہ شارب بھی کفری چاہیے اور توجہ بھی کہا کرتے تھے توجہ کرنا خود لازم آگیا۔ ہاں یہ البتہ وہ  
 ہوتا ہے کہ فرائض میں کساند کو نہیں تو شاید تہجد میں کہا کرتے ہوں۔ جیسا کہ امام مصنف رحمہ نے عمول کہا چنانچہ حدیث میں  
 کہ جب تطوع پڑھتے ہوئے تو کہتے اسراکبرانی دجہت و جہی الخ۔ رواہ النسائی۔ ولکن صحیح ابن حبان و سنن ترمذی  
 و طبرانی میں حدیث ابو رافع رضی اللہ عنہ سے اسکو ناز مکتوبہ یعنی فریضہ جو نقل کیا۔ کافی التحصین میں یہ صریح ہے کہ کوئی خصوصیت نقل  
 کی نہ تھی اور یہ تمام حدیث مسلم و ترمذی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی اس طرح روایت کی کہ بعد تکبیر کے کہتے۔ دجہت و جہی  
 الخ لذلک نظر السموات والارض خیفاء و اناسن الشکرین ان صلواتی و نسلی و عیالی و عیال رب العالمین لا شریک لہ بذلک  
 امرت و اناسن السلیین۔ (بعض روایات میں و انما اول السلیین) اللهم انت مالک لا اله الا انت ربی و انما عبدک خلقت نفسی  
 و اعزمت بذنبی فاغفر لی ذنوبی جیسا کہ لا ینفرد الذنوب الا انت و ابدنی فحسن و اخلاق لا یدعی لاحسن الا انت و امرت  
 عنی سبئاً لا یصرف عنی سبئاً الا انت لیک و سعیدک و الخیر لک فی یدیک و الشر لیس الیک انما لک و الیک تبارکت و تعالیٰ  
 استغفرک و اتوب الیک۔ بعض مشائخ نے کہا کہ (انما اول السلیین) کہنے سے ناز فاسد ہوئی کیونکہ کذب ہے۔ جو درائن میں کہا  
 کہ یہ قول مردود ہے اسواسطے کہ صحیح روایت میں انما اول السلیین بھی آیا ہے۔ اور فتح القدیر میں حدیث صحیح سے ذکر کیا کہ اور جب حضرت  
 علی الصریح وسلم رکوع کرتے تو فرماتے۔ اللهم کنت دیک آمنت دیک اسلمت خشع کعبی و بصری و سمعی و بصری و سمعی و بصری۔ ف۔ اسکو  
 سلم و ابو داؤد و نسائی نے روایت کیا ہے۔ اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو سمیع الرحمن حمد ربنا و ملک الحمد و کثیر العیال و مبارک کافہ کہتے  
 م۔ ح۔ اور فرماتے اللهم ربنا ملک الحمد و السموات و الارض و ملائیکہ و ملائیکہ و ملائیکہ من شیء بعدت۔ الی انتشار و البعد و البعد  
 البعد و کلنا ملک جہد مانع لما اعطیت و ما معنی لما نعت و لا ینفع ذلک الحمد منک الحمد۔ اسکو بھی سلم و ابو داؤد و نسائی سے روایت  
 کیا ہے۔ اور جب سجدہ کرتے تو بین ہا رکعت مرتبہ تسبیح کرتے۔ م۔ اور فرماتے۔ اللهم کنت سجدت دیک آمنت دیک اسلمت سجد و جہی  
 الخ ذلک خلق و صورہ و شق سمع و بصر و تبارک اسرا حسن الخاقین۔ ف۔ سلم و ابو داؤد و نسائی عن علی رضی اللہ عنہ۔ میں کتابوں  
 کہ بعد تکبیر افتتاح کے یہ بھی وارد ہے کہ اللهم باعد بینی و بین خطابا سے کما بعدت بین المشرق و المغرب اللهم اغسل خطابا سے المار  
 و اخلج و ابصر۔ بخاری و سلم و ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ و ابویہ و آما۔ بعض روایات صحیح میں زائد ہے کہ۔ اللهم تقنی من الذنوب  
 کما تقنی الثوب الابيض من الدنس۔ م۔ اور جب دو نون سجدہ دن کے چچ میں بیٹھتے تو فرماتے کہ اللهم اغفر لی و ارحم  
 و عافی و ابدنی و ائمتہ فنی و اجمعی۔ ترمذی و غیرہ۔ م۔ بعد اسکے التہیات اور درود و تعداد و نقاط سے صلح میں مروی ہیں  
 پھر آخر میں سلام سے پہلے کہتے کہ اللهم اغفر لی ما قدمت و ما اخرت و ما اسررت و ما اعلنت و ما علمت منی انت  
 المقدم و انت الموعود و انت الاله الا انت۔ م۔ سلم و ابو داؤد و نسائی از حدیث علی رضی اللہ عنہ۔ ابن الحاکم رحمہ نے کہا کہ بعض  
 علماء حضرت علی الصریح وسلم تبرک کے لیے اسواسطے ذکر کرتا ہوں کہ فرائض میں تو کواخل میں اپنے تبرک لیا جاوے  
 یا بھولنا و توجہ میں جمع کرنا تو ثبوت نہیں لیکن یہی نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ آنحضرت علی الصریح وسلم  
 جب ناز شرح کرتے تو کہتے۔ سبحانک اللهم و بحمدک و تبارک اسمک و تعالیٰ جہدک و لا اله الا انت و جہی الی الصریح  
 پس اولی یہ کہ چون ہی کہے۔ الفتح۔ اور ائمتہ قول ابو یوسف رحمہ کے اسحق رحمہ کے نزدیک بھی شمار و توجہ میں جمع کرنا بہتر  
 ہے۔ و لہذا روایت انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوۃ کبر و فرار سبحانک اللهم و بحمدک الخ  
 و لم یزد علی ہذا۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل روایت انس رضی اللہ عنہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب ناز شرح کرتے

بجائیکہ اللہ و محمدؐ کو بڑھنے اور اس پر زیادہ نہیں کیا۔ و۔ یعنی انس رضی اللہ عنہ اس سے زیادہ کچھ بیان نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ توجہ اس کے بعد نہیں ہر پھر اس میں دو وجہ سے غلام ہوا اول یہ کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اگر زیادہ نہ کیا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ نہ بڑھنے تھے۔ دوم یہ کہ حدیث کو دارقطنی نے مرفوع روایت کیا اور کس کے ایک راوی ثقف بن ولید۔ دیکھا گیا کہ اسناد میں حسن بن علی بن الاسود راوی ضعیف ہے اور ابن ابی حاتم نے اپنے باب ابو حاتم الرازی سے نقل کیا کہ یہ حدیث جھوٹ ہے اس کی کچھ اصل نہیں ہے لیکن اس کی متابعت کتاب الدار طبرانی میں موجود اور ابن حجر رحمہ نے کہا کہ یہ متابعت جیدہ ہے۔ م۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ اسکو بیہقی نے انس و عائشہ و ابوسعید خدری و جابر و عمر و ابن مسعود رضی اللہ عنہم سب سے مرفوع روایت کیا سواے عمر و ابن مسعود رحمہ کے کہ اُن سے موقوف روایت کی اور دارقطنی رحمہ نے کہا کہ عمر رحمہ سے انہیں کا قول محفوظ ہے اور صحیح مسلم میں مروی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ جبر سے بجائیکہ اللہ و محمدؐ بڑھنے تھے اور ابو داؤد و الترمذی نے عائشہ رحمہ سے مرفوع روایت کر کے ضعیف کہا اور دارقطنی نے حضرت عثمان رحمہ سے وثقا اور سعید بن منصور نے حضرت ابوبکر سے وثقا روایت کیا۔ الفتح۔ پس حق یہ کہ یہ موقوف ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے صحیح ہوا ہے اور ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ ابو داؤد نے ابوسعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب رات میں اُٹھتے تو تکبیر کہتے پھر کہتے بجائیکہ اللہ و محمدؐ۔ عین بار۔ و تبارک اسمک و تعالیٰ جدک و اللہ غیرک پھر کہتے لا الہ الا اللہ۔ تین مرتبہ۔ پھر اللہ اکبر کہتے۔ تین مرتبہ۔ پھر اعوذ باللہ السميع العليم من الشيطان الرجيم من ہزہ و نفثہ و نفثہ پھر قرأت پڑھتے۔ رواہ الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و ترمذی نے کہا کہ اس باب میں یہ حدیث اصح و زیادہ مشہور ہے۔ انہی۔ علی بن علی بن نجاد بن رفاعہ کو وکیع دابن معین و ابوزرعمہ نے ثقہ کہا ہے اور ان کی توثیق کافی ہے۔ الفتح۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اصل میں بجائیکہ اللہ و محمدؐ انہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اگرچہ تہجد میں ہو۔ م۔ اور جب طراکف میں مثل حضرت ابوبکر و عمر رحمہ وغیرہم لکھا ہے رضی اللہ عنہم سے ثبوت ہوا کہ بجائیکہ انہی سے شروع فرماتے تھے کہ حضرت عمر رحمہ اسکو تعلیم کرنے کے قصد سے جبر سے بڑھتے تو یہ دلیل ہے کہ حضرت صلعم سے یہی آخری امر تھا اور یہی آپ کا اکثری فعل تھا پس اسی پر اعتماد ہے اگرچہ اسناد کے طریقہ سے دیگر اذکار اقوی ثبوت پر ہوں پس کبھی اسناد کی راہ سے مرفوع پر غیر مرفوع کو ترجیح ہوتی ہے جبکہ اُس کے ساتھ ایسے قرائن ہوں جن سے ثابت ہو کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح اور استمراری فعل تھا چنانچہ حضرت ابوبکر رحمہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد تکبیر کے خفیف سکتہ کرتے پھر قرأت کہتے تو میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے مان باپ آپ پر قربان ہوں میں نے دیکھا کہ آپ تکبیر و قرأت کے درمیان سکوت کرتے ہیں تو کیا پڑھتے ہیں فرمایا کہ میں کتابوں اللہ باعد بنی و بن خطاب سے کہا باعدت بن الشرق و المغرب اللہ تقی من خطاب سے کہا تقی الثوب الابيض من الدنس اللہ غسلی من خطایا سے ہمارا، الشاہ ابود۔ اسکو بخاری و مسلم نے روایت کیا پس یہ ذکر تو سب سے زیادہ قوی ثابت ہے کیونکہ صحیحین کی روایت ہے باوجود اسکے چاروں اماموں میں سے کسی نے اس ذکر کو معین کر کے سنت نہیں کیا ہے۔ م۔ الفتح۔ و مار و انعمول علی التہجد۔ اور جو ابویوسف نے روایت کیا وہ تہجد پر محمول ہے۔ و۔ یعنی نقل میں انی وجہت وجہی انہی پڑھتے تھے۔ و۔ پھر تحقیق یہ کہ اس میں غلام نہیں کہ سواے شاعر و مذکور کے جاذب کار صحیح ثابت ہو کے ہیں اُن کے پڑھنے میں جواز ہے اگرچہ فرائض میں پڑھے لیکن کبھی کبھی در نہ اپنے موافقت کرنا تھا جماعت میں مکروہ ہے۔ کچھ اسوجہ سے کراہت نہیں کہ انکا ثبوت نہیں ہے بلکہ اسوجہ سے کہ عقیدت کا جو حکم مستنون ثابت ہے اس سے مخالفت لازم آتی ہے و علیٰ ہذا اگر متنافر میں ہیں پڑھے تو معاذ اللہ نہیں ہے پس جس شخص نے سمجھا کہ خطبہ انکو فرائض میں پڑھنے سے بوجہ عدم ثبوت کے منع ہیں محض وہ ہم بڑے جلیل جلیل ثبوت ہے کہ کبھی پڑھتے تھے اسکو سنتے ہیں اور دوا می

التزام کو خلاف سنت سمجھ کر منع کرتے ہیں۔ ہاں سنن و نوافل میں مستحب ہر صحیح ابو حمانہ اور سنن نسائی میں ثابت ہے کہ حضرت علیؑ اور علیہ وسلم جب نفل پڑھتے کھڑے ہوتے تو کہتے اسرار کبر و جہت دجی للذی الخ۔ مفت۔ صحیح ابن حبان و ترمذی کی حدیث ابو رافع رحمہ میں فرض کا لفظ ہے یعنی جب حضرت علیؑ اور علیہ وسلم نماز کتوبہ یعنی تہجد پڑھتے کھڑے ہوتے تو جہت دجی للذی الخ پڑھتے تو ثابت ہوا کہ فرض و نفل دونوں میں پڑھتے تھے۔ اور جو میں نے تحقیق بیان کر دی اس سے کل اہام دور ہو گئے اور حاصل تحقیق یہ ہے کہ ہر ایک احادیث صحیحہ سے کئی اذکار معلوم ہوئے تو جو حضرت علیؑ اور علیہ وسلم بعد تکبیر کے پڑھتے تھے پس ہم نے تلاش کیا کہ انہیں سے کون ذکر آپ کا معمول تھا تو خلفائے راشدین و دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے قول و فعل سے ہر ایک سبھا تک الھم الخ نقطہ ملا اور حدیث ابی سعید رحمہ میں یہ حضرت علیؑ اور علیہ وسلم کی زبان مبارک سے صریح مل گیا تو معلوم ہوا کہ اسی پر معمول تھا تو دیگر اذکار مزور اسکے ساتھ دائمی نہ تھے اور ہمارا معمول یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ ہم انکو ملا لیں کیونکہ قرأت جماعت میں تخفیف کرنا احادیث کثیرہ سے ثبوت ہوا ہے تو جب قرأت میں تخفیف ہو تو ذکر میں تطویل خلاف سنت اور مکروہ ہوا لیکن بعض صحیح احادیث میں آپ کا وجہ دجی آہ پڑھنا بھی قرآن میں ثبوت ہوا ہے تو نفل آیا کہ کبھی کبھی جماعت میں پڑھنا مضائقہ نہیں ہے و لیکن سبھا تک الھم الخ کے ساتھ جمع کرنا ثبوت نہیں ہے تو اولیٰ یہ کہ خالی وجہ دجی الخ یا فقط الھم یا عبدی الخ پڑھے اور جب جماعت نہ ہو تو جمع کرنا بہتر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

م۔ پھر واضح ہو کہ ظاہر ائمہ کے کلام میں پوری شہادتوں سے سبھا تک الھم و بھوک و تبارک اسمک و تعالیٰ بھوک و جل شانک ولا الذی غیرک۔ لہذا فرمایا۔ و قوله و جل شانک لم یذکر فی المشاہیر۔ اور قول اسکا۔ و جل شانک مشہور روایتوں میں مذکور نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ امام محمد رحمہ نے کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ میں ذکر کیا ہے۔ فلا یاتی بہ فی الفرائض۔ پس اسکو فرائض میں نہ لادے۔ ف۔ یعنی فرائض کی شہادت میں یہ لفظ نہ پڑھے کیونکہ اس میں قدر سنت معتد مع رعایت تخفیف اولیٰ و احوط ہے لیکن نماز جنازہ میں لانا جائز ہے۔ کما فی الدر۔ والا ولی ان لا یاتی بالتوجہ قبل التکبیر المتصل البتہ ہے۔ اور تکبیر سے پہلی اولیٰ یہی کہ توجہ کو نہ پڑھے تاکہ نسبت کا تکبیر سے افعال ہو جاوے۔ ف۔ در بیان میں انی وجہ دجی فاعمل سو۔ ہوا صحیح۔ ہی صحیح ہے۔ ف۔ اور بعض متاخرین کے نزدیک جائز اور ہی مختار فقہ ابو حنیفہ رحمہ ہے۔ و فیہ نظر۔ م۔ اور فقہائے متفق ہیں کہ نفل میں بالاجل اسکو پڑھے۔ م۔ پھر بعد شہادت کو پڑھنے کے فرمایا۔ و یستعین باللہ من الشیطان الرجیم۔ اور پناہ دھونڈے اللہ تعالیٰ کے ساتھ یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف کو شیطان مطرود ہے۔ ف۔ گو اہل شہادت ہر کہ اس میں کوئی خاص لفظ نہیں ہے بلکہ معروف و معلوم طور سے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھے۔ لفظ اللہ تعالیٰ فاذا قرأت القرآن فاستعذ باللہ من الشیطان الرجیم۔ بدیل اس قول الہی کے یعنی پھر جب تو قرآن پڑھے تو پناہ دھونڈ اللہ کے ساتھ شیطان لعنت مارے سے۔ معناه اذا اردت قراءة القرآن۔ معنی اذا قرأت۔ کے یہ ہیں کہ جب تو ارادہ کرے قرآن پڑھنے کا۔ ف۔ پھر کن الفاظ سے استعاذہ ہو تو ائمہ قرأت میں سے ابو عمر و اور عامر و ابن کثیر نے اختیار کیا۔ ہاؤذا باللہ من الشیطان الرجیم۔ اسی کو ہمارے اصحاب نے اور اکثر اہل علم نے یا اور شافعی نے کہا کہ یہ افضل ہے۔ حفص رحمہ نے کہا کہ۔ اعوذ باللہ العظیم من الشیطان الرجیم۔ اور یہی امام احمد نے لیکر آخر میں اذہو لسمیع العظیم پڑھایا۔ اور نافع و ابن عامر و کسائی نے قول اول پر ان اسرار ہوا لسمیع العظیم پڑھایا۔ اور یہی سفیان ثوری کا قول ہے اور حمزہ رحمہ نے استعین باللہ من الشیطان الرجیم لیا اہدیٰ ابن خیرین رحمہ کا قول ہے اور ان اقوال میں سے ہر ایک کے واسطے اثر وارد ہیں۔ اور مجتہبی میں ہے کہ حمزہ رحمہ کے قول پر نقوی ہو گا۔ امام مصنف رحمہ نے کہا۔ والا ولی ان یقول استعین باللہ۔ اور اولیٰ لفظ استعاذہ میں یہ کہ لے استعین باللہ من الشیطان الرجیم۔ یوافق القرآن۔ تاکہ قرآن سے موافق پڑ جاوے۔ ف۔ کہ فاستعذ باللہ۔ فرمایا ہے۔ لیکن اکثر اہل شہادت



اور جنب و عائض کو بہ نیت قرآن بسکے پڑھنے سے مانعت بنظر احتیاط و حرمت کی ترجیح کے ہے۔ میں کتابوں کہ ہی کو تو ہم  
میں مذہب قرار دیا اور یہی بنظر تحقیق صحیح متفق ہے جیسا کہ آئندہ بھی ظاہر ہوگا۔ پس مسئلہ اول و دوم دسویں کا جواب ہو گیا کہ  
وہ ایک آیت ہے قرآن میں سے۔ علی الصبح۔ اور فاتحہ سے یا کسی سورت میں سے نہیں ہے اور شافعیہ کے نزدیک صحیح مذہب  
پر وہ فاتحہ اور ہر سورہ کا جزو ہے اور یہی قول عطاء و زہری و ابن المبارک و ابن کثیر و عامر و کسائی کا ہے اور حمزہ رحم نے کہا  
کہ وہ خاصۃ فاتحہ کا جزو ہے۔ ذکرہ البیہقی۔ اور حاصل مذہب حمزہ رحم یہ ہوا کہ بسلا ایک آیت ہے اور وہ فاتحہ کا جزو ہے اور باقی  
سورتوں پر واسطے فصل کے ہے حمزہ نہیں ہے۔ اور محضی میں ذکر کیا کہ اسبیحانی رحم نے کہا کہ ہمارے اکثر مشائخ بھی اس قول پر  
ہیں کہ وہ فاتحہ کا جزو ہے۔ مع۔ لیکن یہ خلاف تحقیق اور غیر صحیح ہے اور صحیح وہی جو ہم نے اوپر ذکر کیا ہم۔ اور بسلا کو ہر رکعت  
کے اول میں پڑھے۔ المحیط۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الحجۃ۔ اور فاتحہ و سورہ کے بیچ میں نہ پڑھے الوقایہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ البدائع  
والجہرہ۔ کیونکہ یہ فصل کے لیے ہے اور سورہ لانے کا حکم ہے۔ کلا قبل۔ پس سورہ بر بسلا لانا نہیں کیونکہ سورہ کا امتیاز کرنا  
مقصود نہیں ہے۔ لیکن کلام اس میں آویگا ہم۔ رہا جواب مسئلہ چارم تو خود نکل آیا کہ ہمارے نزدیک بسلا کو مانند تہود کے جزو ہے  
اور شافعی رحم کے نزدیک جبر کرے گا۔ لہذا امام مصنف رحم نے کہا۔ ویسرہا۔ اور خفیہ پڑھے بسلا و تہود کو۔ نقول ابن مسعود  
اسی بخفیہن الامام و ذکر من جملتها التہود و التسمیۃ و امین۔ بدین قول ابن مسعود رحم کے کہ چار چیزیں ہیں جکو امام خفیہ  
پڑھے اور منجملہ چار کے بیان کیا تہود اور تسمیۃ و امین کو۔ مسئلہ اور چارم نجدی یعنی ربنا دلک الحجۃ۔ ولیکن یہ قول ابن مسعود  
کانہیں ملا مگر ابن ابی شیبہ نے ابن مسعود سے روایت کی کہ ابن مسعود خفیہ پڑھتے تہود و بسلا و ربنا دلک الحجۃ کو۔ زبیدی۔ ابن  
ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے چاروں چیزوں کا اخفاء روایت کیا ہے۔ ت۔ اور عبدالرزاق نے یاجوجین چیز سبحانک اللہم  
کو زیادہ روایت کیا۔ پھر واضح ہو کہ اثبات کے لیے اس اثر کے سوائے صحاح احادیث موجود ہیں چنانچہ معلوم ہو گا ہم۔ وقال  
الشافعی یحکم بالتسمیۃ عند الجہر بالقراءۃ۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ تسمیۃ کو جہر سے پڑھے جب قرأت کو جہر سے پڑھے۔ و  
مبوط میں کہا کہ یاس نبا برک تسمیۃ اس کے نزدیک فاتحہ کا جزو ہے اور باقی سورتوں کا جزو ہے یا نہیں دو قول ہیں۔ ن۔ اور اس کے  
مذہب میں اصح یہ ہے کہ باقیوں کا بھی جزو ہے۔ کما فی البیہقی۔ لہذا مصنف رحم نے مطلقاً قرأت خواہ فاتحہ ہو یا سورہ ہو بسلا کا  
جہر بیان کیا اور میں کتابوں کہ علامہ سیوطی نے اتفاق میں اور ابن حجر نے فتح الباری میں بت سی روایات ذکر کیں جس میں سورہ الحمد  
کی سات آیتوں میں ایک بسلا آیت شاکر کی گئی ہے۔ لیکن حق یہ کہ انہیں یہ محض نہیں کہ آیت بسلا ساتویں آیت ہے بلکہ یہ بھی ایک  
آیت ہے تو ضرور ہوا کہ ہی تاویل کجا دے کہ بسلا ایک آیت ہے اور سورہ فاتحہ سات آیات علیحدہ ہیں کیونکہ جہر و اخفاء کی احادیث  
سے جب آیہ بسلا کا اخفاء اور سورہ الحمد کا جہر ثابت ہوا تو یہ صریح ہے کہ بسلا اس کا جزو نہیں ہے۔ لیکن امام شافعی رحم نے بسلا کا جہر کیا۔  
لما روی ان ابی صلی اللہ علیہ وسلم جہر فی صلوٰۃ بالتسمیۃ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نماز میں  
بسلا کے ساتھ جہر کیا۔ و۔ لیکن اگر یہ صحیح بھی ہو جاوے تو اس سے دوام نہیں نکلا پس اگر ایک مرتبہ بھی اخفاء ثبوت  
ہو تو لازم آگیا کہ بسلا سورہ فاتحہ میں داخل نہیں۔ حالانکہ بیان تو جہر بسلا کی روایت ثابت ہونے میں کلام ہے اور دارقطنی  
نے کہا کہ جہر بسلا میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہوا اور ابن حجر نے اسکا اقرار کر لیا ہے۔ اور تحقیق مقام یہ ہے کہ جہر کے  
بارہ میں چند احادیث ابو ہریرہ و ابن عباس و حضرت علی و ام سلمہ و عائشہ و ابن عمر و بریدہ و عمار و جابر رضی اللہ عنہم  
سے سچے طبقہ کی کتابوں میں ہیں اور عینی رحم نے بسلا کے ساتھ ذکر کر کے سب میں کلام کیا ہے اور ابن حجر رحم نے بھی آنکو  
نصب السراہ وغیرہ میں ذکر کیا۔ اور ترمذی رحم نے کہا کہ جہر بسلا پر صحابہ رحم میں سے چند اہل علم کا عمل ہے۔ الخ۔ اور ابن الہمام  
نے لکھا کہ صحیح ابن خزیمہ و ابن حبان و نسائی میں نعیم الحجۃ سے روایت ہے کہ میں نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے پیچھے نماز



پھر جی پس ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی پھر ام القرآن یعنی سورہ فاتحہ پڑھی حتیٰ کہ ولما انصافین پڑھیں  
 تو آمین کہی پھر بعد سلام کے کہا کہ قسم اُسکی جسکے قبضہ میں میری جان ہے کہ میں نماز میں زیادہ مشابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 ہوں۔ انہوں نے اس حدیث کو حاکم و دارقطنی نے روایت کر کے صحیح کہا۔ کما فی المعنی۔ م۔ اور ابن خزیمہ نے کہا کما بل معرفت کے  
 نزدیک اسکی صحت میں کچھ شک نہیں ہے۔ ف۔ یعنی رحمتے جواب دیا کہ نعیم المجر نے ابو ہریرہ کے قریب آٹھ سو شاگردوں  
 میں سے ثقات کے خلاف یہ روایت کی۔ مع۔ ابن الہمام نے کہا کہ اس حدیث میں یہ ضرور لازم نہیں کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ  
 نے جہر کے ساتھ بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی کیونکہ اخفاء بھی قریب کے مقتدی کو سنائی دیتا ہے۔ ف۔ جیسے ظہر کی نماز کی حد  
 صحیح مسلم میں ہے کہ راوی نے کہا کہ آپ نے سب اسم ربک الاعلیٰ پڑھی اور فریاد اس پر یہ کہ بعض نے بھیجے کچھ پڑھا تھا تو سن رہا تھا  
 خابئہا۔ پس صریح ہے کہ آپ نے مقتدی کی قرأت سنی۔ م۔ اور صریح جہر کی دوسری روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے  
 ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں بسم کا جہر کیا۔ حاکم و دارقطنی نے اسکو صحیح کہا ہے۔ ف۔ لیکن یہ دلیل صحیح  
 ورنہ مرفوع میں عبد اللہ بن عمرو بن حسان راوی ضعیف ہے اور دوسرے طریق دارقطنی میں ابو الصلت ضعیف ہے اور  
 بہر تقدیر اس سے ممانعت کا یہ فعل ثابت نہیں ہوتا صرف استعدا ثبوت ہوا کہ کبھی کبھی جہر کرنا جائز ہے اب کلام یہ کہ تعلیم  
 کی غرض سے جائز ہے یا عادت کے طور پر تو جب آپ کا معمولی طریقہ ہو تو عدم جہر ملگیا تو اسکو تعلیم کے قصد پر محمول کرنا ادنیٰ ہے  
 م۔ اور بعض حفاظ نے تو فرمایا کہ جہر بسم میں کوئی حدیث ایسی نہیں جسکی اسناد میں گفتگو نہ ہو اسی واسطے چاروں سائیدانوں  
 و امام احمد نے جہر بسم کی کوئی حدیث نہیں روایت کی باوجودیکہ اُنکی کتابوں میں ضعیف احادیث بھی ہیں۔ شیخ ابن تیمیہ نے  
 کہا کہ ہم کو روایت سے دارقطنی کا یہ قول پہونچا کہ جہر بسم میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث نہیں صحیح ہوئی ہے۔  
 اور دارقطنی سے مروی ہے کہ مصر میں آنھوں نے جہر بسم کے بارہ میں ایک رسالہ تصنیف کیا تو بعض علماء مالکیہ نے اُنکو  
 قسم دلائی کہ جو حدیث انہیں سے صحت کو پہونچی ہے وہ مجھے بتلا دیجیے تو کہا کہ جہر بسم میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تو کوئی حدیث  
 صحیح نہیں ہے رہا صحابہ رضی اللہ عنہم سے جو روایات ہیں انہیں سے بعض صحیح اور بعض ضعیف ہیں۔ ع۔ ابن جریر نے اُن آثار کو  
 جان کیا اور فعل دارقطنی کو برقرار رکھا ہے۔ م۔ حازمی رحمہ نے کہا کہ جہر کی روایات اگرچہ چند نفر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں مگر  
 اکثر انہیں سے علت سے خالی نہیں ہیں۔ اور طحاوی و ابن عبد البر نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ بسم کا جہر کرنا اعراب  
 کی قرأت ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی بسم کا جہر نہ کیا ہاں تک کہ وفات فرماں  
 پس ابن عباس کے دونوں روایتیں متعارض ہوئیں۔ ف۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ آپ نے قرأت کے لیے کبھی جہر نہیں کیا  
 اور تعلیم کے لیے کبھی کبھی جہر کیا ہے تو تعارض دفع ہو گیا لہذا مصنف رحمہ نے کہا۔ تانا جو محمول علی التعلیم۔ ہم کہتے ہیں کہ  
 جہر بسم محمول بذ تعلیم ہے۔ ف۔ یعنی اگر جہر کا ثبوت ہو رہا ہو جاوے تو اس پر محمول ہو گا کہ کبھی کبھی واسطے تعلیم کے جہر کیا تاکہ معلوم  
 ہو جاوے کہ نماز میں بسم پڑھی جاتی ہے اور اسکا یہ موقع ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ تم جہر کو کیوں اس پر محمول کہتے ہو بلکہ اخفاء کو  
 جو اثر پر کبوں محمول نہیں کرتے۔ جواب یہ کہ اخفاء تو معمولی طریقہ اور نہایت صحیح احادیث سے ثبوت ہوتا ہے پھر اس میں کیونکہ  
 تاویل کریں۔ حازمی رحمہ نے کہا کہ اخفاء بسم کی احادیث ایسی صریح نصوص ہیں کہ انہیں تاویل کر گنجائش نہیں ہے۔ لان سائیدان  
 اخیر انہ علیہ السلام کان لا یجہر بہا۔ کیونکہ انس رضی اللہ عنہ نے خبر دی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بسم کا جہر نہیں کیا  
 کرتے تھے۔ ف۔ صحیح مسلم میں انس رضی اللہ عنہ سے صریح روایت ہے کہ میں نے نماز پڑھی پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 کے اور حضرت ابو بکر و حضرت عمر و حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کے پس میں نے انہیں سے کسی کو نہ سنا کہ وہ بسم اللہ الرحمن الرحیم  
 پڑھتا ہو۔ قلت وقد رواہ البخاری ایضاً۔ م۔ اس سے مراد یہ نہیں کہ وہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کو پڑھتے ہی نہ تھے بلکہ مراد

یہ کہ ایسے نہیں پڑھا کہ میں سنوں یعنی جبر نہیں کیا۔ بدیل اسکے کہ دوسری روایت میں انس رضی اللہ عنہ نے تصحیح کی نکاحاً لا بھرون  
بسم اللہ الرحمن الرحیم یعنی پس یہ لوگ نہیں جبر کیا کرتے تھے بسم اللہ الرحمن الرحیم کے ساتھ۔ یہ امام احمد و نسائی کی روایت  
پر بشرط صحیح بخاری ہے۔ اور اس سے زیادہ صریح یہ کہ کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے و ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما  
کے پیچھے ناز پر ہی پس یہ سب اخفاء کرنے بسم اللہ الرحمن الرحیم کے ساتھ۔ رواہ ابن ماجہ۔ اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں  
ہر کہ انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و عمر بسم اللہ الرحمن الرحیم کو اسرار کرتے تھے۔ یعنی خفیہ پڑھتے  
تھے اور طرانی نے کہا کہ حدثنا عبد السمون و سبب حدثنا محمد بن ابی اسری حدثنا معمر بن سلیمان عن ابیہ عن الحسن عن انس رضی  
ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یسر بسم اللہ الرحمن الرحیم و ابوبکر و عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی  
خفیہ پڑھتے تھے و ابوبکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہ۔ یہ اسناد جدید ہے۔ م۔ ابن عبد البر و ابن المنذر نے کہا کہ ہی قول ابن مسعود و ابن الزبیر  
و عمار بن یاسر و عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہم اور حکم و حسن بن ابی الحسن و شعبی و نخعی و اعش و زہری و مجاہد و قتادہ و عمر  
بن عبد العزیز و اوزاعی و حماد و عبد اللہ بن المبارک و ابوجعید و احمد و اسحق کا ہے۔ م۔ اور ترمذی نے عبد اللہ بن مغفل  
رضی اللہ عنہ کی حدیث عدم البہر کے بعد کہا کہ اسی پر اہل علم میں سے اکثر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نہیں ابوبکر و  
عمر و عثمان و علی و غیر جمہور میں اور اکثر تابعین کا عمل ہے۔ الخ اور عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ نے اپنے بیٹے کو بسلہ جبر کرتے سنا تو فرمایا کہ خبر  
اسلام میں بدعت مت نکالی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے و ابوبکر و عمر و عثمان کے پیچھے ناز پر ہی پس میں نے  
انہیں سے کسی کو جبر بسلہ کرتے نہیں سنا۔ رواہ الترمذی و النسائی و ابن ماجہ۔ اور واضح ہو کہ حاکم و دارقطنی نے حدیث انس رضی  
خالف صحیح کی روایت کی کہ حضرت صلعم و خلفاء اربعہ سب بسلہ کا جبر کیا کرتے تھے۔ لیکن پوشیدہ نہیں کہ اگر اسناد صحیح ہوئی  
تو وہ معارضہ نہ ہوئی حدیث انس رضی اللہ عنہ عدم البہر کے ساتھ جبر نہیں و نسائی و احمد و صحیح ابن خریزہ و ابن جابر و دارقطنی و طبرانی و  
ابو جلی و غیر جمہور نے صلح اسانید کے ساتھ متعدد طرق سے روایت کی ہر کیفیت کہ جبر کی اسناد ہی معلول ہے۔ پس محقق ہوا کہ  
بسلہ کا جبر نہ کرنا ہی تحقیق ہے اور اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ بسلہ جزو سورہ فاتحہ یا کسی سورت کا نہیں ہے۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ  
روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سورتوں کا فصل نہیں پہچانتے تھے بشارت کہ آپ پر بسم اللہ الرحمن الرحیم نازل ہوئی۔  
اس اثر صحیح سے معلوم ہوا کہ نزول اس آیت کا ہوا تو یہ ایک آیت قرآن میں سے ہے اور چونکہ سورتوں کی فصل یعنی باہم جلا  
ایجاز کرنے کو نازل ہوئی تو کسی سورت کا جزو نہیں ہے اسی واسطے اسکا جبر بھی نہیں ہے۔ یعنی مع میں ہر کہ احادیث خبیثہ ہند  
ہر بہت ہیں از انجلہ حدیث صحیح مسلم از ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ تفسیر  
کی گئی سورہ یعنی سورہ فاتحہ میرے درمیان اور میرے بندہ کے درمیان نصف میرا اور نصف میرے بندہ  
کا ہے اور میرے بندہ کے لیے وہ ہے جو اسے مانگا بندہ کتاب اللہ صریحاً العالمین۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرے بندہ میرے بندہ  
کی بندہ کتاب الرحمن الرحیم۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے بندہ میرے بندہ کی۔ بندہ کتاب اللہ صریحاً یوم الدین۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ  
میرے بندہ میرے بندہ کی۔ بندہ کتاب اللہ صریحاً و ایک نعتیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے یہ میرے بندہ کے درمیان  
ہے۔ بندہ کتاب اللہ صریحاً و ایک نعتیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے یہ میرے بندہ کے درمیان  
میرے بندہ کے واسطے ہیں۔ ابن عبد البر نے کہا کہ اس حدیث نے ثابت کر دیا کہ بسلہ جزو فاتحہ نہیں بلکہ خارج ہے اور یہ نص  
صحیح ہے جو اصل تاویل نہیں اور مجھے بسلہ کے خارج از فاتحہ ہونے میں اس سے زیادہ واضح نہیں معلوم ہے۔ میں کتابا ہوں کہ طریق  
استدلال یہ کہ بخوارہ الحمد سے شریع ہے نہ بسلہ سے اور نصف کو راک نعت پر رکھا تو نہیں آیات اللہ تعالیٰ کی شہاد ہو مگر اور  
درمیان میں ایک آیت مشترک ہوئی اور آخر کی تین آیات بندے کی جو میں اور دلیل اس پر قول جوہ و نعت ہی یعنی یہ سب

آیات میرے بندے کے واسطے ہیں۔ مولانا کتر جمع میں ابن ادریس ہی روایت ابو داؤد اور نسائی میں باسناد صحیح مذکور ہے اور ابن شافعہ رحمہ کی تفسیر جاری نہیں ہوتی کیونکہ اگر انعت عظیم پر ایک آیت شمار نہ کریں تو بندہ کے واسطے صرف دو اور باری تعالیٰ کے واسطے باقی ہونگی۔ اور اگر انعت عظیم پر آیت شمار کریں تو کل آیات اچھے جاوے گی۔ بہر حال حدیث میں تو نصف انعت کی تصریح ہے سب اس کے خلاف صحت میں ہیں۔ اگر کہا جاوے کہ دارقطنی کی روایت میں بسط سے شریع ہر اس طرح کہ جب بندے نے بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ بندے نے مجھے یاد کیا۔ غرض کہ عینی نے جواب دیا کہ اس روایت میں عبد اللہ بن یزید بن سمان۔ راوی کذاب موجود ہے مالک و شام بن عروہ و احمد ابن مسعود و ابن جابر و ابو داؤد و نسائی وغیرہم نے اس کو کذاب و مشرک کہا پھر کیونکہ حلال ہے کہ صحیح مسلم وغیرہ کی روایت کو اس سے تغیر دیا جاوے۔ منہاج استدلال کے سورہ تبارک الذی کی تفصیل ہے جو صحیح میں روایت ہے کہ ایک سورہ میں آیت ہے جس نے اپنے پڑھنے والے کی طرف سے یہاں تک جھگڑا کیا کہ اس کو چھڑا لیا۔ وجہ استدلال یہ کہ سب شمار کرنے والوں میں یہ سورہ تیس آیت ہے بدون بسط کے تو معلوم ہو گیا کہ بسط اس کا جز نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ احادیث اخفائے بسط اور روایات جہر میں اس طرح توفیق نہ دی کہ جہر بھی جائز ہے یعنی بدون قصد تعلیم کے اس واسطے کہ یہ توفیق ایسے موقع پر ہے کہ جہر میں کوئی حدیث میرے درجہ صحت پر پہنچتی آقول اور کثرت طرق خلیو ابن جہر وغیرہ نے استیفاء کیا ہے بیان اس واسطے مفید نہیں کہ وہ میرے مخالف مصالح کے ہیں اس طور پر کہ مثلاً انس زہری نے خلفائے راشدین سے عدم جہر دائمی اشارہ پر روایت کیا اور یہ صحیح ہے اور وہی حاکم و دارقطنی کے انس زہری سے انہیں بزرگوں سے جہر کرنا دائمی اشارہ سے روایت کیا حالانکہ راوی کذاب ہیں تو کیونکہ قوت ہوگی حالانکہ روایات کا غلو اور کذاب اس میں شائع ہو گیا۔ اور حاکم کا تساہل ظاہر ہے حتیٰ کہ ابن دہم سے حاکم سے احتراز کی تاکید کی کہ وہ میرے غلط کرنے اور مضموعہ کی تصحیح کر جاتے ہیں پس تعلید کرنے والا آفت میں پڑ جاتا ہے اور دارقطنی ام نے بھی اپنی کتاب میں ایسی ہی احادیث جہری ہیں جو اور کہیں نہیں پائی جاتی ہیں اور مصر میں بعض کی درخواست پر جہر بسط کا ایک رسالہ تصنیف کیا جب بعض ماکہ نے قسم دہائی کہ اس میں سے حدیث صحیح بتلا دیکھے تو کہا کہ حضرت صلعم سے جہر میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے حالانکہ یہ وہی احادیث انس و ابن عباس و علی و عمار و ابن عمر و ابو ہریرہ و ام سلمہ و جابر و عائشہ رضی اللہ عنہم سے تھیں جو معارض مصالح احادیث انس زہری وغیرہ سے ہیں۔ اور خطیب رحمہ نے تو تجلیل و تعصب میں حد کر دی کہ جان بوجھ کر موضوعات احادیث کو تعبیر بیان کے معارضہ میں پیش کر دیا۔ سروجی رحمہ نے ابن الجوزی سے نقل کیا کہ خطیب کی حج و تعدیل کسی براعتا نہیں ہے۔ اور نووی رحمہ سے عجب کہ کیونکہ ان احادیث سے حجت بکڑی حالانکہ اس طبقہ کی احادیث کے حق میں خوب کہا گیا ہے ان کنت تدرک فکک مصیبتہ و ان کنت تدری فال مصیبتہ عظیمہ یعنی ان روایات مجملہ سے آگاہ ہونا تو ایک ہی مصیبت ہے اور اگر مجھے خبر ہو گئی تو مصیبت بہت بڑھ گئی۔ ہذا المخلص مافی العینی۔ اور مترجم نے مقدمہ میں طبقات حدیث بیان کر دیے ہیں اس سے ظاہر ہو گا کہ خبر ہونے پر مصیبت بڑھنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے محدثین نے انکی عتیں و باطنی خرابیاں جانکر ترک کیا تھا اور بچھلے لوگ اس سے غافل اگر چہ جوڑین تو مشکل دنہ جوڑین تو مشکل ہے لہذا شیخ المشائخ مولانا عبد الغزیز نے دانے والہ شاہ والی السرمہ نے تنبیہ کر دی کہ اس طبقہ کی احادیث کو لیکر مسائل احادیث صحیحہ میں تغیر نہ کرنا چاہیے خصوصاً عقائد میں اسے کوئی اثر ثابت کرنا ثبری غلطی ہے اور علامہ سیوطی وغیرہ کے ماخذ بھی کتب ہیں۔ بالکل عدم الجہر بسط میں ثابت ہے حتیٰ کہ طحاوی رحمہ نے مخفی رحمہ سے روایت کی کہ بسط کا جہر کرنا بدعت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ میں بھی یہی نہ کہ ہے لہذا ہم نے کہا کہ اگر جہر کرنا ثبوت بھی ہو تو محمول ہے کہ کبھی تعلیم کے واسطے کہا تھا اور سنت علی التحقیق میں انہیں انہما ہے۔ ماحفظ۔ پس ماسر اعلیٰ تحقیق یہی کہ بسط جہر و فاتحہ نہیں اور نہ جزو سورہ ہے مگر قرآن سے ایک آیت ہے اور

بسوط میں سنت اخفاء ہے۔ ثم عن ابی خنیفہ۔ پھر امام ابو حنیفہ سے روایت ہے۔ فسب برداۃ حسن۔ فت۔ کہ بسوط کو نماز شروع کرنے میں مرث ایک مرتبہ پڑھے۔ انہ لایاتی بھائی اول کل رکعتہ کا لتعود۔ اور بسوط کو ہر رکعت کے اول میں نہ لاوے جیسے تہود کا حکم ہے۔ وعنہ انہ لایاتی بہا احتیاطا۔ اور بروایت ابو یوسف نفع۔ امام اعظم سے یہ بھی مروی ہے کہ بسوط کو احتیاطاً ہر رکعت کے اول میں لاوے۔ فت۔ کیونکہ احادیث و آثار مختلف وارد ہیں کہ وہ فاتحہ میں سے جزد ہی یا نہیں حتی کہ اجتماعات علماء سے بھی مختلف ہیں پس اگر وہ فاتحہ سے ہوئی تو پورا سورہ فاتحہ نہوا حتی کہ اعادہ واجب رہا۔ فت۔ اگرچہ صحیح و معتق یہ کہ وہ جزد و فاتحہ نہیں مگر اجتہاد ہی ہے حتی کہ ضعیف احتمال خطا، اجتہادی سے اسکے خلاف باقی ہے۔ دہو قولہا۔ اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ فت۔ اور عینی نے قنید زاید ہی سے نقل کیا کہ اسکا پڑھنا بالاتفاق ہے لیکن صاحبین کے نزدیک احتیاطاً واجب ہے اور یہی ایک روایت امام سے ہے اور یہی صحیح ہے اور روایہ الحسن میں واجب نہیں ہے۔ مع۔ لیکن ہر اراۃ میں اسکو بوجہ مخالفت جنوں کے ضعیف کہا ہے اور بھی زیادہ ہی میں ہے کہ خارج نماز بھی صحیح ہے کہ بسوط پڑھ لینا واجب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مقتضات دلیل تو یہی کہ احتیاط نہ کرنا واجب ہو۔ کما لا یغنی۔ پھر میں نے نہرا اتفاق کو دیکھا کہ کما حق یہ کہ ارجح ہے نظر دلیل اور وجہ نہونا بنظر ظاہر نہ سب وجوں کے ارجح ہے۔ پھر ابن الہمام نے کہا کہ مقتضات دلیل سورہ کے ساتھ بھی بسوط پڑھنا مننون ہے۔ معنی رحم نے کہا کہ یہی حسن کی روایت اعظم رحم ہے کیونکہ سورہ ابتدا سے سب پڑھنا متبعین نہیں مثل فاتحہ کے تو سورہ میں سے ترک بعض کا کچھ مضر نہیں لیکن بنظر اختلاف ہر صحت کی رعایت سے مستحب ہے اور تئویر میں کہا کہ اول ہر رکعت میں بسوط پڑھے اگرچہ جہری نماز ہو اور فاتحہ و سورہ کے درمیان مننون نہیں اگرچہ نماز ہتھری ہو مگر پڑھے تو بالاتفاق مکروہ نہیں ہے۔ د۔ ولایاتی صاحبین السورۃ والفاتحۃ۔ اور بسوط کو نہ لاوے درمیان میں فاتحہ و سورہ کے۔ الا عند محمد رحم فاتحہ یا تانی بھائی صلوٰۃ الملتحۃ۔ لیکن امام محمد رحم کے نزدیک غنیہ نماز میں پڑھے۔ فت۔ اور حسن رحم نے اعظم رحم سے روایت کی کہ سورہ ہر پڑھنا اولی ہے۔ کما فی العینی۔ اور یہ عام ہے کہ نا و جہری ہو یا سری ہو سب میں اولی ہے یہ سب اسوقت کہ سورہ شرح سے پڑھے۔ و لیکن ابو ہریرہ رحم سے روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دوسری رکعت میں اُٹھتے تو الحمد للہ سے قرات شروع کرتے اور سکوت نہیں کرتے تھے۔ رواہ مسلم۔ ظاہر اس سے مراد یہ کہ سبحانک وغیرہ پڑھنے کی قدر سکوت نہ کرتے اور بسوط کے واسطے کوئی مقدار سکوت کی نہیں ہے۔ والہ اعلم۔ ثم۔ پھر جب ہی بسوط سے فاتحہ ہو بے توقف۔ فت۔ یقرأ فاتحہ کتاب۔ پڑھے سورہ فاتحہ۔ فت۔ جبکہ مقدم کی ہو۔ فقرات واجب تمام و کمال حتی کہ کوئی تشدید نہ چھوڑے اور اگر ایک تعبیر میں تشدید چھوڑے تو عامۃ مشائخ کے نزدیک ناسخ ہوگی اور مختار یہ کہ ناسخ نہ ہوگی۔ انخلاصت۔ پھر میں کہے اور سنت اس میں آہستہ ہے اور آئین بالمد والتشدید خطا و فاحش ہے مگر قرآنی لفظ ہونے سے نماز ناسخ نہ ہوگی علیہ الفتویٰ۔ خواص نماز میں ہو یا نفل و امام ہو یا مقتدی۔ تبیین لہجہ۔ م۔ و سورہ۔ اور پڑھے کوئی سورہ۔ فت۔ وجوباً اور چھوٹا سورہ پورا پڑھے رکوع سے افضل ہے۔ اولیٰ آیات من امی سورہ شاد۔ یا ثیرہ سے تین آئین جس کسی صورت میں سے چاہے۔ فت۔ اور اگر چھوٹی تین آیتوں کے برابر تھری ایک یا دو آئین ہوں تو کراہت تحریمی نہ رہی لیکن کراہت تنزیہی اسوقت دور ہوگی کہ جب قدر مننون پڑھے ج۔ د۔ فقراتہ الفاتحہ لاتعین رکناً عندنا و کذا ضم السورۃ ایسا۔ پس جلد سے نزدیک قراءۃ الفاتحہ رکن جوئے کو متبعین نہیں ہے اور یہی حال اسکے ساتھ سورہ ملانے کا ہے۔ فت۔ بلکہ دونوں واجب ہیں حتی کہ اُن کے ترک سے اعادہ واجب ہے ہر رکعت رکن کے کہ جب رکن جا رہے تو نماز ناسخ ہو جاتی ہے کیونکہ رکن تو جسا رکن ہو اسکی قات کا تمام ہے جب نہ ہو تو وہ چیز بھی گئی۔ اور ترک واجب سے وہ چیز بالکل جاتی نہیں ہے بلکہ ایسے ناقص ہوتی ہے کہ اسکو درہرا ضرور پڑھنا پڑے تاکہ پوری ہو جاوے۔ م۔ شیخ ابو بکر الرازی رحم نے کہا کہ غنا و کراہت

کچھ خلاف نہیں کہ ایک سورہ فاتحہ سے نماز جائز ہو جاتی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ابو ہریرہ رحمہ اللہ سے تنہا فاتحہ پر اکتفا کرنا بوجھا گیا تو کہا کہ یہ حضرت صلعم سے پوچھا گیا تھا تو فرمایا کہ جب فاتحہ پوری کرے تو کافی ہے اور اس پر زیادہ کرے تو افضل ہے جیسا کہ زمین کی حدایت میسر میں ہے پس ہمارے نزدیک فاتحہ یا سورہ کوئی رکن نہیں۔ خلافاً للشافعی فی الفاتحہ۔ فاتحہ میں شافعی نے خلاف کیا۔ فقہ حنفی کہ ابابک کی شدید اگر چھوڑے تو عدۃ معنی جا کر کفر ہے کیونکہ بلا تشدید سوج یا دحوب کے معنی ہیں اور سوایا جہالۃً اس پر سجدہ سوچتے شافعی سے۔ اور واضح ہو کہ شافعیہ فاتحہ کا رکن ہونا اسی معنی میں بیٹھے ہیں جسکو ہم دحوب کہتے ہیں کہ دے ثبوت فاتحہ کو قطعی نہیں کہتے مگر بات اتنی ہے کہ دے فرض یا رکن کو کچھ قطعی سے مخصوص نہیں کرتے تو محل خلاف علی التحقیق ہے کہ جس چیز کے ترک سے ناز فاسد ہوتی ہے ایسی چیز ہونا ضرور ہے جسکا ثبوت قطعی دلیل سے ہے یا نہیں تو شافعیہ نے کہا کہ یہ ضرور نہیں ہے کیونکہ ناز مجمل ہے جو جس حدیث سے کوئی امر اس میں ثبوت ہو اور کوئی دوسری دلیل ایسی ہو جس سے معلوم ہو کہ یہ امر اسکی خفیت میں سے نہیں ہے تو وہ اسکی خفیت میں سے رکن ٹھہرایا جائیگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ ناز اصل قطعی ہے تو اس میں جو قطعی ہے اس کے ساتھ رکن وہی کہا جائیگا جو قطعی ثبوت ہو بر خلاف اسکے جسکی اصل قطعی ہو یعنی جو ناز میں سے منظور ہے تو اسکے ساتھ منظور ملایا جائیگا اور جو چیز کہ قطعی ثبوت نہیں تو اسکے ترک سے فساد ہونا قطعی ہے حالانکہ ناز صحیح شرع ہوئی و قطعی فی افعال اور ہوسے تو قطعی سے اسکا بطلان ہوگا۔ مع۔ ولما لک فیہما۔ اور خلاف کیا امام مالک نے فاتحہ دوسرہ دونوں میں۔ فقہ ینقل صحیح نہیں ہے کیونکہ مذہب مالک کی کتاب ابو ہریرہ میں ہے کہ فاتحہ کے ساتھ امام مالک کے نزدیک سورہ تلا ناسنت ہے اور مجھے معلوم نہیں ہوا کہ کسی نے سورہ تلا ناز کن ٹھہرایا ہو۔ مع۔ کہ قولہ علیہ السلام لا مصلوۃ الا بفاتحہ الكتاب وسورۃ معہما۔ دلیل امام مالک رحمہ کی یہ حدیث ہے کہ ناز نہیں مگر بغیر فاتحہ داس کے ساتھ کسی سورہ کے۔ فقہ اسکو ابن عدی رحمہ نے کمال میں ابو سعید خدری سے مرفوع روایت کیا اور ایک روایت میں فاتحہ اور جو میسر ہو اور ایک روایت میں کہ کافی نہیں ہوتی ناز مگر بفاتحہ کتاب داس کے ساتھ اور ایک روایت میں فاتحہ دوسرہ خواہ فریضہ ہو یا اور ہو۔ اسکو ترمذی نے بھی روایت کیا مگر عبد الحق نے اسکو بوجہ طریق بن شہاب السعدی راوی کے ضعیف کہا اور ابو داؤد کی روایت میں ابو سعید رحمہ سے مرفوع یوں ہے کہ ہکو حکم دیا کہ ہم پڑھیں فاتحہ الكتاب اور جو میسر ہو۔ ورواہ ابن حبان و احمد و ابویعلی والد ارقطی اور اسی معنی میں ابن ابی شیبہ و اسحق بن راہویہ و ہرانی وغیرہ نے روایت کیا اور اسی کے مانند ہرانی نے عبادة بن الصامت سے اور ابن عدی نے عمران بن حصین سے اور ابولیم نے تاریخ اصبہان میں ابو سعید خدری سے روایت کی کہ ابو داؤد کی حدیث رفاعہ بن رافع جہین اس اعرابی کی ناز کا بیان جس نے بری طرح مسجد میں اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں پڑھی اور آپ نے پھر اسکو تعلیم فرمائی بیان ہے کہ پھر تکبیر کہ پھر پڑھا ام القرآن اور جو چاہے۔ ورواہ احمد بیضاوی۔ اور صحیح میں فاتحہ کے بعد داہنیں ہے بلکہ ام القرآن تعاداً یعنی فاتحہ پس اس سے زیادہ ہے۔ بالحدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ بعض طرق سے خود درجہ حسن پر ہے اور کثرت طرق سے قوی ہو کر صحت پر ہو گئی ہے لیکن شافعی رحمہ باندہ فاتحہ کے سورہ رکن نہیں کرتے حتیٰ کہ اسکے ترک ہونے سے فساد نہیں کہتے ہیں ہم۔ و للشافعی رحمہ قولہ علیہ السلام لا مصلوۃ الا بفاتحہ الكتاب۔ اور شافعی کی دلیل یہ حدیث کہ ناز نہیں مگر بفاتحہ الكتاب۔ فقہ یہ حدیث صحاح ستہ و ابن حبان و سنن دارقطنی وغیرہ میں باسناد صحیح مروی ہے۔ ولنا قولہ تعالیٰ۔ اور ہماری دلیل قول الہی ہے۔ فقہ یعنی اس مسئلہ میں ہم نے اول تعلیمات کو دیکھا تو ہم کو قرآن میں یہ آیت ملی۔ فاقروا ما میسر من القرآن۔ پس پڑھو جو آسان ہو تمہاری میں سے۔ فقہ نہ اظہار کہ قرآن ہی میں سے ہمارے چاہیے ہے نہ کسی اور جگہ سے۔ ہوم یہ کہ جو آسان ہو اور آسان



روزہ کے بغیر نماز ناقص ہوتی ہے لیکن یہ حدیث مشہور قطعی نہیں ہے۔ و الزیادۃ علیہ بخیر الواحد لا یجوز۔ اور زیادت کی کرنا قرآن پر خبر و حدیثی غیر مشہور ہے۔ جہاں نہیں ہے۔ فقہ کیونکہ قرآن حلیہ ہوا جانا ہر دو ٹکڑے قرآن ہی کی مقدار فرض ہے۔ لیکن یوجب العمل بالیقین عمل کو حدیث نے واجب کیا۔ فقہ کہ پوری قرأت فاتحہ پڑھنے پر عمل رکھو۔ فقہانا جو چاہا۔ نہ جسنے کہا کہ پوری فاتحہ زیادہ سورت پڑھنا واجب العمل ہے حتیٰ کہ یہ واجب ترک ہو تو سجدہ سو کر کے نقصان پورا کر دے اور شافعی رحمہ اللہ کا کہ ثابت پورے فاتحہ اگرچہ بطریق ثنی ہے لیکن وہ رکن قرأت ہو گئی تو اس کے ترک سے نماز نہو کی اور ہم کہ چاہا کہ معنی رکن سے قطعی کیونکہ باطل ہو سکتا ہے علاوہ ازیں حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ سے تو فاتحہ سے زیادہ بھی واجب ہے وہ کیوں رکن نہو ایسے ہی یہ کہ فرض بقدر آسان ہے خواہ فاتحہ میں سے ہو یا کہیں قرآن سے ہو اور واجب العمل پورے فاتحہ و بقدر رکن آیت کے ہے۔ اگر وہ ہم ہو کہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں آیا۔ لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحہ الكتاب۔ نہیں نماز اس کی جس نے کہ نہ پڑھی فاتحہ الكتاب۔ دلالت کرتی ہے کہ نماز ہی نہ ہوئی جواب یہ کہ وہ نماز پوری نہو کی حتیٰ کہ اس کا اعادہ کرنا واجب ہے ورنہ فاسق ہو گا پھر پڑھے یا نہ پڑھے برابر ہے تو اس راہ سے۔ نماز نہیں ہے نظیر اس کی۔ لا ایمان لمن لا عہدہ۔ اس کا ایمان نہیں جس کا عہدہ حالانکہ اہل السنۃ کا اجماع ہے کہ عہدہ توڑنا بکفہ قتل کرنے سے بھی جائز نہیں ہوتا۔ تو نماز میں بھی نقصان مراد ہے۔ اور یہ معنی صحیح نہیں کہ وہ ناقص بھی نہ ہوئی کیونکہ صریح مخالفت حدیث صحیح مسلم و ابو داؤد ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ من صلی صلوۃ لم یقرأ فیہا بام القرآن فیہی خداج غیر تمام الخ۔ یعنی جس نے نماز پڑھی اس میں سورہ فاتحہ نہیں پڑھی تو وہ ناقص ہے پوری نہیں ہے ہم نے جو چاہا کہ ابو ہریرہ ہم اکثر اوقات امام کے پیچھے ہونے میں تو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اے فارسی اپنی نفس میں پڑھے کیونکہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا فرماتے تھے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ تفسیر کی گئی صلوۃ یعنی سورہ فاتحہ در بیان میرے اور در میان بندہ میرے کے نقصان نصف آخر حدیث تک جہتے بسط کے جزو فاتحہ ہونے میں بیان کی ہے اس حدیث کو سوائے بخاری کے باقی پانچوں نے روایت کیا ہے۔ اس حدیث سے میں بائیں ثابت ہو میں اول یہ کہ ترک فاتحہ سے نماز ناقص ہوتی ہے بالکل باطل نہیں ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ بسطہ جزو فاتحہ نہیں ہے۔ سوم یہ کہ اس طبقہ صحابہ و تابعین میں سعادت تھا کہ امام کے پیچھے فاتحہ نہیں پڑھتے ہیں اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا جواب یہ نہ ہوا کہ امام کے پیچھے ہونے سے کیا نقصان ہے امام کے پیچھے تو پڑھا کرتے ہیں۔ بلکہ یہ کیا کہ اس وقت اپنے جی میں پڑھ لیا کہ اور ہم غریب اس میں بحث کرنے کے دین اللہ توفیق۔ اگر کسی کو فاتحہ و سورہ آباد ہو تو وہ اگر یاد کرنے میں کوشش نہ کرے تو غدا رنہو گا لیکن جب تک یاد نہ ہو جاوے اس وقت تک ظاہر جواب یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ و الحمد للہ و اللہ اکبر پڑھے بلیل بعض روایات ابو داؤد کے حدیث اعدا میں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو خود کر جیسے تجھے اللہ تعالیٰ کے حکم دیا پھر نماز شروع کر پس تکبیر کہہ پھر اگر میرے پاس کچھ قرآن ہو تو اس کو پڑھ ورنہ اللہ تعالیٰ کی حمد کر تکبیر کر اندھیل کر۔ الحدیث ہم۔ و اذا قال الامام ولا الضالین قال آمین۔ اور امام جب وہ الضالین کہے تو خود آمین کہے۔ فقہ بلا توقف آہستہ سے۔ و یقولہا المومنین۔ اور آمین کہے مقدسی۔ فقہ آہستہ اگرچہ نماز سری میں ہے۔ لیکن اگرچہ آہستہ جمعہ و عید میں باواسطہ یا دوسرے مقدسی سے ہے۔ اسراج۔ لقولہ علیہ السلام اذا امن الامام فامضوا یعنی بلیل اس حدیث کے۔ فقہ پوری حدیث یہ ہے۔ اذا امن الامام فامضوا فانه من رافق تائیدہ تائیدہ الملائکہ فغفر لہم من ذنبہ۔ یعنی جب امام آمین کہے تو ہم بھی آمین کہو کیونکہ جسا آمین کہنا موافق پڑے ملائکہ کے آمین کہنے کے اس کے اگلے گناہ بخشنے جاویں گے۔ واء السنۃ سہام مالک ہم نے کہا کہ آمین فقط مقدسی کہے نہ امام کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ انما یل الامام یوتر بہ ظاہر خلفوا علیہ قافلاً کہ خبر و او انہما قالوا لا الضالین نقول آمین۔ یعنی امام تو اسی واسطے کیا گیا کہ اس سے سوائے حق نہ ہو۔ اس سے اختلاف مت کر دیں جب وہ تکبیر کہے تو ہم تکبیر کہو اور جب وہ پڑھے تو ہم خاتم شش پڑھیں

اور جب وہ ولا الضالین کے توتم آمین کہو۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اس سے امام مالک نے استدلال کیا کہ یہ تقسیم ہے پس امام کے حصہ میں  
قرأت کا اتنا حصہ ہے اور مقتدی کے حصہ میں آمین ہے۔ امام مصنف رحمہ نے اسکو رد کر دیا بدلیل اذامن الامام فاستوا کہ صبح امام کے آمین  
کئے پر دلیل ہے۔ ولا تمسک لما لکم فی قولہ علیہ السلام اذ اقال الامام ولا الضالین نقولوا آمین من حیث انفسہ  
لانہ قال فی آخرہ فان الامام بقولہا۔ اور مالک رحمہ کے واسطے کوئی تمسک اس حدیث میں نہیں جس میں فرمایا اذ اقال  
الامام ولا الضالین نقولوا آمین۔ کہ یہ تقسیم ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کے آخر میں فرمایا۔ فان الامام بقولہا  
یعنی امام بھی آمین کہتا ہے۔ فتہ نو معلوم ہو گیا کہ ثور و مراد نہیں ہے۔ ابن الکمام رحمہ نے مناقشہ کیا کہ بھرا سی طرح جو حضرت مسلم  
نے فرمایا۔ اذ اقال معہ اللہ من حمدہ نقولوا ربنا ولک الحمد یعنی جب امام معہ اللہ من حمدہ کہے تو تم کہو ربنا ولک الحمد۔  
اس میں بھی تقسیم مراد نہیں جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ربنا ولک الحمد کہنا خود ثابت ہے تو امام دونوں کے اور مقتدی فقط  
ربنا ولک الحمد کہے حالانکہ وہ ان کہتے ہو کہ ثورہ ہے اور غفر رب ادبکا۔ بالکل آمین کہے بعد ختم فاتحہ کے ثورہ امام ہو یا مقتدی جو یہ  
تھا پڑھنے والا ہو۔ وغیرہ۔ اور یہ سب نو آمین کو آہستہ کہیں۔ فتہ یعنی آمین کہنا تو بالاجل ہے اختلاف یہ کہ ہمارے  
نزدیک مطلقاً آہستہ کہنا سنت ہے یعنی درامی فاعل انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اور حکم آپ کا آہستہ کے لیے ہے اور یہی اصل ہے  
م۔ اور یہی امام شافعی کا جدید قول ہے اور مالک روایت امام مالک سے ہے۔ مع۔ لمار وینا من حدیث ابن مسعود۔ بدلیل اس کے  
جو ہے ابن مسعود کا کلام روایت کیا۔ فتہ بسط کے آہستہ کہنے میں۔ لیکن ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے اسکو روایت کیا کہ  
اور امام محمد نے آثار میں اسناد ابو ضیفہ عن حماد عن ابراہیم عن ابن مسعود روایت کیا کہ جو شخص بسط کا جبر کرے ابن مسعود نے  
فرمایا کہ یہ گنواروں کا فعل ہے اور نہیں جبر کرتے بسط کو ابن مسعود اور نہ کوئی ان کے اصحاب سے۔ یہ اثر مشعر ہے کہ ابراہیم رحمہ نے اسکو  
ابن مسعود رحمہ سے لیا ہے اور واضح ہو کہ ابن مسعود نے جبر بسط کو گنواروں کا فعل اس واسطے کہا کہ اگر آپ کو سکھانے کے لیے  
حضرت مسلم نے کبھی جبر کر دیا تاکہ موقع محل سیکھ جائیں تو گنواروں میں وہی جبر کر دیا۔ اور عبد الرزاق نے بھی مصنف میں  
ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ پنج چیز میں جنکو امام اخفاء سے پڑے سبحانک، اہم النہم اور تعوذ اور تسبیح اور آمین و ربنا ولک  
یہ اثر صحیح توی ہے اور اس امر کو مشعر ہے کہ امام کے یہاں اصل ان چیزوں میں بھی ہے اگرچہ دوسرے آثار کے مخالف بھی ہیں جسے  
بخاری نے تطبیقاً عطا دے ذکر کیا کہ ابن الزبیر و ان کے بعد کے اماموں سے آمین کا جبر سنا۔ یہ اثر فعلی ہے لیکن جو  
جبر میں کسی کو کلام نہیں ہے۔ مگر اصل آہستہ ہے۔ مع۔ ولانہ دعا رفیکون مبناہ علی الاخفاء۔ اور اس وجہ سے کہ آمین دعا ہے  
تو اسکی بنا خفیہ پر ہوگی۔ فتہ اور شافعی کے قدیم قول میں اور وہی شافعیہ کے نزدیک مذہب ہے کہ امام وقت ہی سب  
آمین کا جبر کریں اور یہی قول احمد کا ہے اور واضح ہے کہ ابن الکمام رحمہ نے صرف مائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی حدیث جس میں شیبہ  
کی روایت سے آمین کا اخفاء آیا اور سیفان کی روایت سے آمین کا جبر آیا ہے ذکر کر کے روایت شیبہ کا خطا ہونا اور اسکی  
کا روایت سیفان کو ترجیح دینا ذکر کر کے کہا کہ اگر اجتہاد میں مجھے کچھ حق ہوتا تو میں اس طرح توفیق دیتا کہ شیبہ کی روایت میں  
جو خفض کرنا مذکور ہے اس کے معنی آہستہ کہنے کے نہیں ہیں بلکہ آواز بے تکرار کرنے کے ہیں یعنی آمین بے تکرار سے کہے جسکو  
اول صفت والوں نے سنا اور زور سے نہیں چلائے اور روایت سیفان میں منع الصوت سے یہ غرض کہ اخفاء کے ساتھ  
ہیں کسی بلکہ آواز سے کسی جسکو اول صفت والوں نے سنا تو دونوں روایتوں کے معنی واحد ہیں اور دونوں صحیح ہیں  
بذا غرض انفتح۔ اور اس تقریر سے ظاہر ہوا کہ داخل زور کی دونوں حدیثوں سے جبر ثابت ہے لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ توفیق  
صرف (خفض بصوت) میں جاری ہے کہ خفض یعنی بے تکرار اور دوسری روایت (اخفی بصوت) میں جاری نہیں ہے کہ یہ  
بھر کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں آجکل انہوں کے قابل فساد بیابان ہے اور جیسے لغت اربانی اور صاحب فہرست

جہاد اخفاء پر حرام نفاق و ہشدر اسلام جہاد غیر اقوام اسکی ہتک کرین و کفر باہمی و عداوت بھائی ہر اور میں چاہتا ہوں کہ ہر آدمی غرر جل اس مسئلہ کی تحقیق کر دے۔ واضح ہو کہ آئین کہنے میں خلاف نہیں بلکہ اس کے جہاد اخفاء جائز ہونے میں بھی خلاف نہیں بلکہ اگر جاہلون گنواروں وغیرہ کے تعلیم مقصود ہو تو جہاد باخلاص ہر پس اخلاص صرف اس صورت میں ہو کہ بدون قصد تعلیم وغیرہ کے آیا اصل آئین و دائمی فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و اکابر صحابہ رحمہم کا جہاد آئین تھا یا اخفاء۔ تو جانتا چاہیے کہ کچھ خلاف نہیں کہ آئین کا لفظ قرآن نہیں ہر حتی کہ علماء کا قول ہو کہ جو کوئی کہے کہ آئین داخل قرآن ہے تو وہ مرتد ہے اور کچھ خلاف نہیں کہ وہ سنون پر اور خارج نماز بلکہ ہر دعاء کے بعد کہنا طریقہ سنت ہے اور وہ مرغوب ہے نہ واجب حتی کہ اگر کوئی نازی اسکو بالکل مجبور کیا تو خلاف نہیں کہ اسکی نازی جائز ہوگی لیکن اسکا کہنا قابل اہتمام سنون ہے اور وہ دعاء میں سے ہے بلکہ دعاء ہے کیونکہ اس کے معنی قبول کرے بلکہ سورہ فاتحہ بھی دعاء ہے بدلیل قولہ علیہ السلام و بعدی ما سال الحدیث القدسی۔ یعنی حدیث قدسی میں گذرا کہ فاتحہ کی تقسیم میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا اور میرے بندہ کے لیے وہ ہے جو اسے مانگا یعنی دعا کی اور فاتحہ کے خاتمہ پر آئین ایک مرتبہ قبولیت ہے چنانچہ حدیث میں ہے کہ ایک شخص بالحق دعاء کرتا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس پر میرے تو عرض کیا گیا کہ کس چیز سے مراد ہے فرمایا کہ آئین کے ساتھ کہ جب اسے آئین پر ختم کیا تو واجب ہو گئی۔ پھر دعا کی قبولیت میں نص قولہ تعالیٰ ادعواکم لضرع خفیہ۔ صریح ہے کہ ہمارے دعاء لضرع خفیہ پر ہے۔ اور ہم ایسے اہل تفسیر کی طرف التفات نہیں کر سکتے جو اپنے مذہب کی تائید کے واسطے منی قرآن میں تکلفات کریں کیونکہ آیت ظاہر ہے اس میں کوئی اجمال نہیں ہے پس اگر آئین کے بارہ میں صرف یہی آیت مدار ہو تو کچھ شبہ نہیں کہ آئین آہستہ ہے اور نیز حدیث میں ان لوگوں کو جو نفاق جمع میں زور سے تکبیر کہتے تھے بطریق انکار منع فرمایا اس تفسیل کے ساتھ کہ۔ انکم لا تدعون اسم ولا غائبانم نہیں پکارتے دعا میں کسی ہرے کو اور نہ غائب کو۔ حالانکہ مقام حج میں تلبیہ عام اعلان و اشعار ہے تاکہ محرم و غیر محرم میں امتیاز رہے اور جہاد میں مطلوب ہے بائین ہر زور سے کہنے کو رد کیا۔ اور مناجات خفیہ کئی آیات سے ظاہر ہے اور احادیث اس میں بہت ہیں جنکا قول دینا ضرور نہیں کہ اسی قدر کافی ہے۔ لیکن آئین کے بارہ میں سدا سے اس آیت کے احادیث بھی ہیں اور ان احادیث سے آئین کا جہاد نکالا جاتا ہے تو لازم ہوا کہ ان میں باہم توفیق و بجا دے۔ اور پوشیدہ نہیں کہ دعاء کا قبول ہونا بڑے اجتماع کی بات ہے خصوصاً حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کمال شفقت و رحمت سے ہر ایک اپنی امت کے واسطے اسکی قبولیت اس کے اہل جنت ہونے کو چاہتے تھے پس انکو تمام انکی طاعت بلکہ عادات میں امور خیر تعلیم فرمائے۔ از انجلا آئین کے بارہ میں بھی ترغیب و عرض تعلیم بقول دہل سب کو جمع کر دیا چنانچہ صحاح ستہ میں ابو ہریرہ رحمہ سے روایت ہے فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان لا ام فامنا۔ فان املاک تقول آمین۔ فان املاک تقول آمین۔ عبد الرزاق شافعی من ائق تائینہ آمین الملائکہ فغفرہم انھم من نبی۔ یعنی جب امام آمین کہے تو تم آمین کو کہو کیونکہ ملائکہ آمین کہتے ہیں سو جسکا آمین کہنا موافق پڑتا ہے ملائکہ کے آمین کہنے سے اس کے اگلے گناہ بخشے جاتے ہیں۔ اس حدیث میں قولی ارشاد و حکم ہے اور فائدہ اسکا ایک نعمت عظیم ہے۔ پھر اماموں میں اجتماع علم و دوح ہوا بعض نے جانا کہ اس ارشاد سے آپ کی وادہ کہ آئین آہستہ کہو اور بعض نے جانا کہ نہیں بلکہ زور سے کہو اور بدلیل اس پر یہ کہ حدیث میں صریح فرمایا کہ۔ اذا من الامام۔ جب امام آمین کہے۔ یہ اسی وقت معلوم ہوگا کہ امام زور سے آمین کہے۔ تحقیق یہ کہ اس حدیث سے آئین کا آہستہ کہنا ثابت ہوتا ہے۔ فور سے سنو کہ یہ حدیث صحیحین وغیرہ میں من طریق الزہری عن سعید بن السیب عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ مروی ہے اور سنن نسائی و مصنف عبد الرزاق و صحیح ابن حبان میں باسناد صحیح اسی طریق یعنی الزہری عن سعید بن السیب عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ یون ہے کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قال آمین غیر الغضب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین فان املاک تقول آمین وان الامام يقول آمین فمن وافق تائینہ آمین

اس حدیث میں آئین کا آہستہ کہنا ثابت ہے اور زور سے کہنا صحیح ہے

الامام کہ غفرلہ ناقد من ذنبہ۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب امام کہے غیر المنصوب علیہم ولا الضالین۔ تو تم کہو  
 آمین کہ ملائکہ آمین کہتے ہیں اور امام آمین کہتا ہے سو جس کا آمین کہنا ملائکہ کے آمین کہنے سے موافق پڑ جاتا ہے اس کے اس کے گناہ  
 بخشے جاتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ولا الضالین تک جہر سے پڑھیں اور بعد ہی آمین آہستہ کہیں تو ولا الضالین جب  
 کہے تو بعد ہی تم آمین کہو اور بتلادیا کہ امام بھی آمین کہیں اور چونکہ امام کا آمین کہنا مخفی تھا تو دوسری روایت بن تریح ہی  
 کہ وقت اسکا وہ ہے کہ جب وہ ولا الضالین پورا کرے۔ حاصل یہ کہ مقتدیوں کا آمین کہنا اس وقت پر رکھا کہ جب امام سے ولا  
 الضالین سن لیں تو اس صورت میں امام کا آمین کہنا اور مقتدیوں کا متوافق پڑ جائیگا کہ وہ آمین آہستہ کہیں اور یہی مراد  
 اول روایت سے ہے کہ جب وہ آمین کہے تو تم آمین کہو۔ پس معلوم ہوا کہ اس سے یہ مراد نہیں کہ وہ زور سے آمین کہیں تو تم بھی  
 سن کر آمین کہو بلکہ یہ مراد کہ امام کے آمین کہنے سے موافقت کرو جو وقت وہ کہے اسی وقت تم بھی کہو پھر چونکہ وہ آہستہ کہتا  
 تو کیونکر معلوم ہوتا تھا بتلادیا کہ جب وہ ولا الضالین کہے۔ اگر یہ مراد نہ ہو تو دونوں حدیثیں باہم ایک دوسرے سے مخالفت  
 ہو جائیگی اس طرح کہ اذا من الامام سے یہ نکلیگا کہ جب اسکی تائین آواز سے سن لو تب تم کہو۔ اور ولا الضالین سے یہ نکلیگا  
 کہ جب ولا الضالین سن لو تو آمین کہو۔ اور ان دونوں پر عمل ایک آمین میں متعدد ہو تو قطعی یہ ہی بات ٹھہری جو ہم نے بیان  
 کی اور جب یہ فرمایا کہ وان الامام یقول آمین۔ تو معلوم ہو گیا کہ امام بھی کہیں اگرچہ سنائی نہ دے۔ اور اگر ظاہری نفاذ  
 اس الامام کا خواہو تو امام کی متابعت آمین کے کہنے میں مراد ہو جائیگی اور یہ خلاف دوسری حدیث کے ہے جس میں فرمایا۔ انا  
 جلی الامام لیومہ الخ۔ اور آخر میں ہے کہ اذا قال ولا الضالین فقولوا آمین۔ اور جب وہ ولا الضالین کہے چھپے تم آمین کہو۔ یہ  
 حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں ہے اور ادبر گزری۔ پس قطعی یہ حجت ساقط ہو گئی کہ آمین بالجہر کہنا امام کا اس حدیث سے مرجح ثابت ہے  
 بلکہ تحقیق کے ساتھ اس سے امام کا آمین باخفاء کہنا ثابت ہے کیونکہ امام کی آواز آمین کے ساتھ موافقت کرنا نہیں بیان کیا  
 حالانکہ ہر آمین کے سننے ہی موافقت ہو سکتی ہے اور یہ معلوم کہ امام سے آمین میں سبقت کرنا بے ادبی ہے پس امام اخفاء کریگا تو  
 ولا الضالین کے بعد تنہا ہی آمین کہیں اگرچہ امام سے پہلے فاتح ہو جاوے اور نیز اس پر تصریح سے تنبیہ کر دی کہ امام کی خاموشی  
 نہیں بلکہ وہ آہستہ آمین کہتا ہے ورنہ جہر سے ہوتا تو اسکی تائین بیان کرنے کی خود کچھ حاجت نہ تھی صرف ملائکہ کا آمین کہنا بیان  
 فرماتے۔ پس حدیث سے تو ظاہر یہ ہوا کہ آمین آہستہ کہے اور مع اصل آیت کے تحقیق ہو گیا۔ اور یہی اصل ہے۔ اور اس سے  
 انکار نہیں کہ جہر کرنا جائز ہے خصوصاً تعلیم کے وقت حتیٰ کہ اگر مقتدیوں کی متعدد صفیں ہوں اور سب کو تعلیم دینا اور سننا  
 مقصود ہو تو ایسے زور سے کہے کہ سب سنین چنانچہ ابن ام اصبہین نے ایک صحابہ عہد سے روایت کی کہ اس عورت نے  
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھی تو جب آپ نے ولا الضالین پڑھا تو آمین استدر آواز سے کہی کہ اس عورت نے  
 جو عورتوں کی صف میں تھی سن لیا۔ رواہ الطحاوی بن راہویہ۔ اور یہ ظاہر ہے کہ چھوٹی مسجد میں کثرت جماعت سے عورتوں کی  
 صفیں بہت دور نہیں۔ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب تلاوت کیا غیر المنصوب علیہم  
 ولا الضالین کو تو کہا آمین۔ حتیٰ کہ سننا تھا جو صف اول میں ہے۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ نے اس قدر زیادہ روایت کیا کہ کس آنکے  
 آمین سے مسجد گونج جاتی تھی۔ رواہ ابن جہان فی صحیحہ والحاکم و رواہ الدارقطنی۔ اور کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور بیہقی نے سب سے  
 جہر حکم کیا کہ اسناد صحیح ہے۔ ولکن ہم اوپر ذکر کر چکے کہ یعنی رحم نے بشر بن مرفع راوی کے ضعف سے اس حدیث میں کلام کیا ہے  
 تسائی رحم نے بسند صحیح حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ روایت کی پھر جب اس سے فاتح ہوئے تو کہا آمین اور بلند کیا اسکا  
 ساتھ اپنی آواز کو۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ یہ بعض اوقات موافقت خریف اور ظہر ہے۔ اور خود وائل رضی اللہ عنہ نے آمین کا  
 اخفاء روایت کیا چنانچہ ترمذی نے اسکو بروایت شعبہ عن سلمہ بن کیس عن جمر بن ابی العیس عن سعید بن ابی اسد عن سلمہ

آمین میں کہا کہ پست کی اپنی آواز آمین کے ساتھ۔ اور ایک روایت میں ہے کہ اخطاؤ کیا اپنی آواز کو آمین کے ساتھ۔ نزد  
نے بعد روایت اس حدیث کے بخاری سے حدیث سفیان کا اصح ہونا اور شعبہ کا کئی جگہ خطا کرنا بیان کیا اول اعتراض  
ہے کہ حجر ابی العنبر کما اور صحیح حجر بن عنبس ہر جیسا کہ روایت سفیان میں ہے۔ یعنی نے جواب دیا کہ حجر بن عنبس کی کثرت  
ابو العنبر و ابواسکین دونوں میں اور ابن حبان نے کتاب الثقات میں جزم کیا کہ حجر بن عنبس کی کثرت مثل اسے با  
کے نام کے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ابن حجر نے اصحابہ فی اسرار اصرار کر لیا ہے۔ چنانچہ کہا کہ حجر کو ابن عنبس کہتے تھے  
اور کثرت ابواسکین تھی اور اسکو حجر ابی العنبر بھی کہتے تھے وہ حضرت کوئی ثقہ ہر اسکو ابن حبان نے ثقات میں لکھا اور ابن  
نے کہا کہ وہ کوئی شیخ ثقہ ہے اس سے ابو داؤد و ترمذی و بخاری نے روایت لی ہے اور محدثین متفق ہیں کہ وہ صحابی نہیں ہے  
قصدا۔ پس ثابت ہوا کہ شعبہ نے اس میں کچھ خطا نہیں کی۔ اعتراض دوم کہ شعبہ نے در بیان میں حجر ابی العنبر اور اہل  
رضی اللہ عنہ کے علم بن دائل کو زیادہ کیا حالانکہ علقمہ نہیں ہے۔ جواب دیا گیا کہ جب حجر ابی العنبر کی ملاقات ہو و اہل  
سے ثبوت ہے تو علقمہ کو زیادہ کرنا ایک ثقہ کی زیادت ہے اور اس میں کوئی ضرر نہیں ہے ابن الہمام نے کہا کہ ترمذی نے علل کبریٰ  
بخاری رحمہ سے نقل کیا کہ علقمہ اپنے والد کی وفات سے چھ مہینہ بعد پیدا ہوا ہے ابن الہمام نے کہا کہ اگر یہ ثبوت ہے تو لاہ  
اس سے قطع ہے۔ میں کہتا ہوں کہ وہ بھی ثقہ نہیں اور علقمہ ثقہ ہے اور غارتہ غلط ہے اسکو حجت دینے میں ہرگز یہ خود ثبت ہے  
کہ شعبہ رحمہ سے ابو العنبر کے یہ دوسری روایت بواسطہ علقمہ کے دائل رضی اللہ عنہ سے اخطا آمین کی بیان کی۔ اور  
مؤید اسکی یہ کہ ابو داؤد و طحاہی نے شعبہ سے دوسری روایت مثل روایت سفیان ثوری کے روایت کی پس خلاصہ  
کلام یہ نکلا کہ ایک تو ابو العنبر نے دائل رضی اللہ عنہ سے بے واسطہ ابن بالجہری روایت کی جسکو شعبہ نے ابو داؤد  
طحاہی کی روایت میں اور سفیان نے ترمذی و ابو داؤد سجستانی کی روایت میں ذکر کیا اور دوم ابو العنبر نے بواسطہ  
علقمہ کے دائل رحمہ سے ابن باخفاؤ کی روایت کی اسکو شعبہ نے ترمذی کی روایت میں اور احمد و دارقطنی و حاکم و ابوالطی  
موصلی و طبرانی و ابو داؤد و طحاہی کی روایات میں ذکر کیا پس صریح ثابت ہوا کہ دائل رضی اللہ عنہ کا مطلب آمین بالجہری تھا  
تہ یہ ہے کہ کبھی حضرت صلعم کو بالجہر کہتے سنا اور کبھی باخفا کہتے سنا۔ اور شعبہ نے کوئی خطا نہیں کی۔ اعتراض سوم یہ کہ شعبہ نے  
(داخل ہوا صوته) کہا حالانکہ وہ تو (بہا صوته) ہے۔ جواب یہ کہ اسکا معلوم ہونا تو روایات ہی پر موقوف ہے پھر یہ دعویٰ کہاں سے  
ہوا کہ وہ صرف جہر پر نہ اخطا۔ اور ہننے ابھی ذکر کر دیا کہ دونوں میں یہ کیوں کہا جاوے کہ صرف ایک ہی ہے۔ ان ایک ہی  
غار میں دونوں نہیں ہو سکتے اور دائل رضی اللہ عنہ نے اپنی مختلف اوقات حاضری متعدد دنوں کا حال کہی جہر اور کبھی  
اخفا بیان کیا ہے اور را بیان ابن الہمام کہ دارقطنی وغیرہ نے سفیان رحمہ کی روایت کو ترجیح دی باہین طور کہ سفیان کا حفظ  
بہ نسبت شعبہ کے بڑھا ہوا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ دوجہ سے غلط ہے اول یہ کہ بیان تعارض کون ہے جس سے ترجیح کی ضرورت  
پیش آئی مان جو نہ سب اخبار کرے اسکی محبت کے لیے زبردستی تعارض کر لینا علمائے ربانی سے بہت بعید ہے دین تو صرف  
اللہ تعالیٰ کا اسکے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت سے ہے اور یہ اجتماعات مجتہدین کے صرف حضرت سرور عالم  
صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت و سنت معلوم کرنے کے لیے ہیں تو ہر ایک مجتہد کا اخذ معلوم کیا جانا ہر جہتی کہ اگر کسی مسئلہ  
میں ماخذ صحیح نہ نکلے تو جو صحیح ہے وہی بسر و چشم اور پی راہ انکہ دارقطنی و مشائخ علمائے متقدمین و متاخرین کی ہر اور باہی  
تعصب و محبت تو اپنے نفس کی خوشنودی و خود رانی ہے اسی کو نہ پہچانا تو رب عزوجل کو کیا پہچائیگا۔ نعوذ باللہ من شہ و  
انفسنا۔ دوسری وجہ یہ کہ شعبہ حدیث میں امیر المؤمنین ہیں دیکھو علل ترمذی میں اقوال رکیع وغیرہ پس مجھے تو یہ بات حق  
نہیں ہے ہر جہتی ہے۔ واللہ تعالیٰ ہو العظیم انجیر پس حاصل کلام یہ نکلا کہ آیت کریمہ سے آمین کا اخطا و نظما ہر اور صحیح سند کی



حدیث قولی اذا امن الامام فامسوا۔ اور حدیث قولی سمیع سلم وغیرہ اذا قال ولا الضالین فتقولوا آمین سے اخفاء اظہر ہے اور حدیث فعلی وائل بن حجر رضی اللہ عنہ اور اثر قولی ابراہیم خسی وغیرہ سے بھی۔ ہاں آمین کے جہر میں حدیث فعلی ابو ہریرہ و وائل بن حجر میں اور اثر فعلی ابن الزبیر ہے اور مجھے عند التحقیق کوئی حدیث قولی آمین نہیں ملتی۔ پس نظر انصاف یہی ارجح ہے کہ آمین باخفاء ہو ہاں جہر کا جواز ہے خصوصاً جبکہ بے پڑھوں کی تعلیم مقصود ہو یا امام صالح اپنی موافقت چاہے۔ یہ مجھے خاص کیا گیا واللہ تعالیٰ خالق کل شیء وجہ الا علم بالصواب۔ م۔ والمد والنفس رفیعہ وجہان۔ آمین میں مد و نفیر دو وجہ ہیں۔ یعنی نفث میں آمین دو وجہ پر سمیع ہم آمین بعد الف برد زن یا سین۔ خلاصہ میں کہا کہ اسی کو نفیاد کیا ہے۔ دوم آمین۔ دون کے برد زن بدلنا۔ اور کیا گیا کہ میم کا انداز کر دینا اور زلف و بار کے در بیان قرأت جائز ہے۔ ثالثہ بدیدہ خطا رفیعہ حش۔ اور میم کا نفث بدیدہ خطا حش غلط ہے۔ ف۔ آمین بعد الف و تشدید میم یعنی قاصدین ہے۔ گمانی تو نہ نفیر آمین البیت المحرم (مشرع سورہ النعام)۔ اس سے سنت آمین ادا نہ ہوئی لیکن کیا نماز فاسد ہوگی تو میم کا تشدید و بنا جب کہ الف مد و مد و برد زن فمابین اس سے صاحبین کے نزدیک نماز فاسد نہ ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اور جب کہ الف بدیدہ مد ہو تو نماز فاسد ہو جائیگی جیسے الف مد کے ساتھ میم بلا تشدید کا کسرہ اور یا حذف کرنے میں برد زن خاص نماز فاسد نہیں اور الف بے مد کے ساتھ فاسد ہے۔ یوں ہی حذف یا آمین اگر میم مشدّد کیا خواہ الف کو مد ہو یا نہ نماز فاسد ہے۔ م۔ دیش۔ چاہئے کہ پہلی اپنے ایک قدم پر بوجھ رکھے پھر دوسرے قدم پر اور یہی **فصل** میں نسبت اسکے کہ دونوں کو کھڑا کرنا چاہئے صلوٰۃ اثر میں یہ امام ابو حنیفہ و محمد سے مخصوص ہے اور ابو یوسف سے اسکے خلاف روایت نہیں ہے۔ اور یہی جمع ہے علی المذہب۔ م۔ قال۔ مصنف نے کہا۔ تم۔ پھر یعنی بعد قرأت تمام کرنے کے علی الاصح مجتہد بدون نون کے۔ کبیر کے۔ ویر کع۔ اور رکوع کرے۔ ف۔ بدیدہ کبیر کہنا اور بعد رکوع کرنا ہی مذہب صحیح ہے۔ الخلاصہ۔ ولی الجامع والتغیر ویکہ مع الخطا۔ اور جامع مذہب میں ہے کہ کبیر کے جھکاؤ کے ساتھ۔ ف۔ تو کبیر کی ابتدا و شروع جھکاؤ کے ساتھ اور تمام ہونا جب تک رکوع میں ہو جانے پر ہوگا۔ المحیط۔ طحاوی رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ معراج الدرایہ۔ لان النبی علیہ السلام کان یحییٰ عند کل خفض ورفع۔ ف۔ یہ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی بلفظ کان کبیر فی کل خفض ورفع۔ ف۔ یہ امام ابو یوسف و ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہم یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کبیر کرتے ہر جھکاؤ اور کھڑے ہونے اور بیٹھنے میں اور ابو بکر و عمر بھی۔ رواہ النسائی و الترمذی و قال حسن صحیح و رواہ احمد و اسحق و الدارقطنی و ابن ابی شیبہ و الطبرانی۔ اور مؤید اسکی صحیحین میں حدیث ابو ہریرہ اور مؤطا میں مرسل علی بن الحسن یعنی امام زین العابدین ہے جو مؤید ہے کہ بلا تغیر کے تاویلات ہی طریقہ رہا۔ مع۔ اور یہ نص ہے کہ قول جامع صغیر صحیح جیسا کہ طحاوی رحمہ نے کہا اور اسی پر اعتماد ہے اور میں نے دیکھا کہ اسی پر درختار میں جزم کیا۔ اور اگر قرأت کا کوئی حرف باقی تھا اسکو جھکاؤ میں تمام کیا تو مکررہ ہے علی الاصح ش۔ اور آخر حرف قرأت کو اگر کبیر سے نہ ملاوے اور اگر ملایا تو مکررہ نہیں ہے۔ التمار خانیہ۔ پھر امام اس کبیر رکوع و کبیرہ جہر کرے ہی ظاہر الروایۃ واضح ہے۔ خلاصہ۔ و یحذف التکبیر خدفا۔ اور حذف کرے کبیر کو اجمعی طرح۔ ف۔ یعنی التکبیر اول خفیف تہ دے اور لام المد کو مد کرے ہی صواب ہے۔ اور ہاں کو رن دے۔ جزم خطا ہے۔ اور اکبر کے اول خفیف تہ اور با سے موحّدہ کو خفیف تہ و آخر را کو جزم دے۔ م۔ لان المدنی اولہ خطا من حیث الدین لکنہ استغناء کیونکہ مد کرنا اول کبیر میں یعنی المد کے اول میں براہ دین خطا ہے کیونکہ وہ استغناء ہے۔ ف۔ آواز اسکی دیکھا صدراؤ یہی معنی ہونے کے کیا صدراؤ کہ اگر عہد آگے تو مشائخ میں اس کے کفر میں کلام ہے جیسے اکبر کے اول ہمزہ کو مد کرنے میں ہے اور نماز فاسد ہو جائیگی۔ الخلاصہ۔ م۔ یہ کہ جو امام مصنف نے کہا کہ خطا ہے نہ کفر۔ یعنی میں کہتا ہوں کہ یہی صواب ہے جیسے

میں نے اور بحث کی و الحمد للہ علی اتفاق ہم و فی آخرہ لکن من حیث اللغۃ - اور تکبیر کے آخر میں ذکر یا برادعت لکن ہر وقت یعنی خطا ہو کر اگر  
 اکبار پڑھے اور غنا فاسد ہوگی - علی الاصح میرے - اور بار بار کو کھینچنا خواہ ہر وقت - پھر وضو ہو کہ تکبیرات مجبور صحابہ و تابعین رحمہم اللہ علیہم و اتبعوا  
 نزدیک سنت ہیں مگر ایک روایت میں احمد و ظاہر یہ کہ نزدیک واجب ہیں - بخوبی دیکھنے کے لیا کہ باتفاق ائمہ سنت ہیں - مع - و لیس  
 یہ علی رکبتہ - اور اعتقاد کر کے مانند عمو کے اپنے دونوں ہاتھوں سے اپنے دونوں گھٹنوں کو رشتہ ہی سنت  
 م - بھی صحیح ہے - البتہ - و یفرج بین اصابعہ - اور اپنی انگلیوں میں کشادگی رکھے - سنت پرستہ ہر اور حضرت  
 ابن مسعود رحمہ کے نزدیک دونوں ہاتھ ملا کر دونوں گھٹنوں کے بیچ میں رکھے اور چہرہ کے نزدیک یہ کسی وقت کا فصل  
 تھا کہ منسوخ ہو گیا - بقولہ علیہ السلام لانس رزم اذا رکعت فضع یدیک علی رکبتیک و فرج بین اصابعک -  
 و ارفع یدیک عن جنبک - یعنی انس رزم کو جو خدمت کیا کرتے تھے فرمایا کہ ای پسر جب تو رکوع کرے تو رکوع اپنے دونوں  
 ہاتھوں کو اپنے دونوں گھٹنوں پر اور کشادگی دے اپنی انگلیوں میں ہم - اور اٹھائے اپنے ہاتھوں کو اپنے دونوں  
 سے - رواہ الطبرانی مطولاً - اور یہ طریقہ حدیث ابو مسعود میں عند احمد و الترمذی و ابی داؤد - اور حدیث ابن عمر میں عند  
 و ابن جہان اور حدیث ابی حمید الساعدی میں عند البخاری اور حدیث ابن رافع میں عند ابی داؤد - اور اس میں ائمہ اربعہ  
 وغیرہم کے درمیان خلاف نہیں ہے اور مصعب بن سعد نے کہا کہ میں نے اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں گھٹنوں کے  
 درمیان رکھا تو مجھے میرے باپ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے منع کیا اور کہا کہ ہم لوگ ایسا کرنے سے بھرے ہوئے  
 منع کر دیا گیا اور حکم دیا گیا کہ اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں پر رکھا کریں - رواہ البخاری و مسلم و لایندب الی التفرج  
 الا فی بدو السجۃ لیکون الکن من الاخذ - اور نہیں ترغیب دی گئی بجانب تفرج کے یعنی انگلیاں کھلی رکھنے کے  
 کسی حالت میں سوائے اس حالت رکوع کے گھٹنے بکھلنے کے تاکہ گرفت کا قابو ہو - و لا الی الغنم الا فی حالہ سجود  
 اور نہ ترغیب دی گئی بجانب انگلیاں ملائے رکھنے کے کسی حالت میں سوائے حالت سجدہ کرنے کے - و فیما وراء  
 ذلک یترک علی العادۃ - اور اسوائے مذکور کے سب صورت میں انگلیوں کو اپنی عادت پر رکھنے کے لیے جھوٹا  
 جاتا ہے - سنت یعنی انگلیاں جیسے اسکی عادت پر رہتی ہیں ویسے ہی رہیں - ملائے یا کھولنے کی بہتری پر ترغیب نہیں  
 دی گئی ہے - اور وہ جو تکبیر تحریرہ کے وقت حدیث میں آیا کہ انگلیاں کھلی رکھتے تھے تو مراد یہ کہ شہی نہیں باندھتے تھے - مع -  
 و مبسط ظہرہ - اور ہموار رکھے اپنی پیٹھ کو - سنت حتی کہ اگر اسکی پیٹھ پر پانی بھرا یا رکھیں تو نہ ہرے - و خلاصہ  
 لان الغنی علیہ السلام کان اذا رکع بسط ظہرہ - کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم جب رکوع کرتے تو پیٹھ کو مبسط یعنی  
 برابر ہموار کرتے تھے - سنت و ابھہ ابن معبد کی حدیث میں ہے کہ نبوی ظہرہ حتی لو صب علیہ الماء لاستقر یعنی ہموار  
 کرتے اپنی پیٹھ کو حتی کہ اگر آسیر پانی بھرا یا جاوے تو ٹھہر جاوے - رواہ ابن ماجہ و حدیث برابر ہم میں ہے کہ اذا رکع بسط  
 ظہرہ و اذا سجد وجہ اصابعہ قبل القبلی - یعنی جب رکوع کرتے تو مبسط کرتے اپنی پیٹھ کو اور جب سجدہ کرتے تو اپنی انگلیاں  
 جانب قبلہ منوجہ کر لیتے تھے - رواہ ابوالعباس محمد بن اسحق السراج - اور طبرانی نے ابن عباس و ابو ہریرۃ الاثنی عشر سے مثل  
 حدیث و ابھہ رزم روایت کی - فتح - انگلیاں خواہ پانوں کی ہوں یا ہاتھ کی - م - اس حالت میں سر کیونکر رہے تو منہ پایا  
 و لایرفع راسہ و لایکسہ - اور سر نہ اونچا رکھے اور نہ جھکا دے - سنت یعنی جو تڑون سے سطح ہموار رکھے - و خلاصہ  
 لان الغنی علیہ السلام کان اذا رکع لایصوب راسہ و لایقنعہ - کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم جب رکوع فرماتے  
 تو اپنا سر مبارک نہ جھکاتے رکھتے اور نہ اٹھاتے - سنت یہ ابو حمید ساعدی رزم کی حدیث طویل میں ہے - رواہ الترمذی  
 و صحیحہ و ابن جہان اور صحیح مسلم کی حدیث ام المومنین صدیقہ رزم و صحیح بخاری میں بھی یہ معنی موجود ہیں - مع - اور مکرر ہے کہ

مرد اپنے گھٹنوں کو گمان کی شکل پر منحنی کرے۔ یہی عورت تو وہ رکوع میں خفیہ منحنی ہو جاوے اور ہاتھوں کو عمود کی طرح  
سیدھا نہیں رکھے اور نہ انگلیاں کھول کر گھٹنے پکڑے بلکہ ہاتھوں کو اپنی طرف سمجھاوے اور گھٹنوں پر ہاتھ رکھ لے اور انگو  
منحنی کر لے اور بازو دونوں کو پیلو سے جدا نہ کرے۔ الا یہی وغیرہ۔ ویقول سبحان ربی العظیم ثلثاً۔ اور کہے حالت رکوع  
میں تین مرتبہ سبحان ربی العظیم۔ فت۔ پاک ہے میرا رب بڑی عظمت والا۔ یہ تسبیح ہر ایک کے واسطے ہے خواہ مرد ہو یا عورت  
وذلك ادناہ۔ اور یہ تسبیح کی کثر مقدار ہے۔ فت۔ عامہ اہل علم کے نزدیک رکوع میں تسبیح جو تین مرتبہ سے کثر نہ ہو۔ لقولہ  
علیہ السلام اذا رکع احدکم فلیقل فی رکوعہ سبحان ربی العظیم ثلثاً وذلك ادناہ۔ یعنی بدلیل روایت ابو داؤد  
ترمذی و ابن ماجہ۔ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی مرفوعاً کہ جب تم میں سے کوئی رکوع کرے تو اپنے رکوع میں کہے سبحان  
ربی العظیم تین مرتبہ اور یہ اسکا ادنیٰ مرتبہ ہے۔ فت۔ و اذا سجد فلیقل سبحان ربی العظیم ثلاث مرات ذلك ادناہ۔ اور  
جب سجدہ کرے تو کہے سبحان ربی العظیم تین مرتبہ اور یہ اسکا کثر ہے۔ اسی ادنیٰ کمال الجمع۔ اسی کمال جمع کا ادنیٰ ہے  
فت۔ مبسوط منہرخصی میں ہے کہ ذلک ادناہ۔ جو حدیث میں ہے اس سے جو ارکان کثر درجہ مراد نہیں تاکہ اس سے کم جائز نہ ہو  
کیونکہ رکوع و سجدہ تو بدون اس تسبیح کے جائز ہیں بلکہ یہی مراد کہ کثر درجہ کا کمال ہے۔ مبسوط خواہر زادہ میں ہے کہ مراد اس سے  
کثر جمع ہے کیونکہ جمع کا عد کثر نہیں ہے۔ جنی رحم نے اعتراض کیا کہ جمع کا تو حدیث میں اشارہ و دلالتہ لفظ ذکر نہیں ہے پس ٹھیک  
بات تو یہی ہے کہ مراد کمال سنت کا کثر یا کمال تسبیح کا کثر ہے۔ مع۔ جن کناہوں کہ منہر خفیف بہ ظاہر ہوتا ہے۔ ذلک ادناہ  
کی ظہیر اخلاص میں الذکر نہیں ہے جیسے قول مذکور میں تکلف کیا بلکہ ضمیر لا مرجع رکوع یا سجدہ یعنی تین مرتبہ تسبیح کی قدر رکوع  
یہ ادنیٰ مرتبہ ہے۔ فان اس سے یہ لازم ہے کہ اس قدر اعتدال رکوع میں واجب ہے تو ہم ذکر کر چکے صیح قول امام ابو یوسف  
رحمہ اللہ ہے اور یہی مختار رکھا گیا ہے اور یہ جو زعم ہوا کہ ادنیٰ مقدار اعتدال کی ایک تسبیح ہے تو یہ سوائے رکوع و سجدہ کے ہے  
کیونکہ ہر دو سجدہ کے بیچ میں شتا کوئی رکن مفروض نہیں رکھا گیا جیسے رکوع و سجدہ رکن مفروض ہے بلکہ یہ جلسہ دونوں سجدہ  
کے متعلق ہونے کے لیے ہے تو جب ہی ہوگا کہ ایک سجدہ سے سر اٹھا کر اتنا اطمینان و اعتدال کر لے پس یہی حق و باطل  
ہو و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور تسبیحات تو ضرور سنت ہیں اور میں تسبیحات کتنا اندازہ ہے تاکہ اس سنت سے فرض رکوع کی مقدار  
کمال ہو جاوے۔ مع۔ اور اگر کسی نے بالکل تسبیح نہ کہی یا ایک ہی مرتبہ کہی تو مکروہ ہے ایسا ہی امام محمد سے مروی ہے۔ فت۔ مع  
میں کناہوں کہ یہی خلاصہ میں مذکور ہے۔ پس اگر یہ مراد ہو کہ وہ تین تسبیح کی قدر ٹھہرا کر زبان سے تسبیح نہیں یا ایک ہی  
دو کہی تو ترک سنت سے کراہت ہوگی۔ اور اگر یہ مراد کہ اس قدر نہیں ٹھہرا تو مکروہ نہ ہوگی حتیٰ کہ اعادہ واجب ہے بنا پر  
قول ابو یوسف کے جو مختار ہے لیکن درمختار میں لکھا کہ تسبیح چھوڑنے یا کم کرنے میں کراہت نہ رہی ہے۔ اقوال یہ اسوقت  
کہ رکوع قدر واجب پورا کر لیا ورنہ واجبات میں فرض طاعت ختم کر کے بیان مخالفت ہوگی۔ مع۔ اور لکھا کہ رکوع یا  
قرأت کو طول دینا تاکہ آنے والے جاوے اگر بہ نیت تقرب الہی ہو تو با اتفاق مکروہ نہیں مگر یہ نادر ہے اور یہاں کاری کا مسئلہ  
نکلتا ہے۔ ورنہ اگر بچانے تو مکروہ نہ ہوگی ورنہ نہیں۔ و۔ اقوال عینی رحم نے اس میں کثرت سے اختلاف نقل کیا اور یہ قول جو درمختار  
میں ہے باریہ فقہ ابو الفیث کا ہے کہ اگر آنے والے کو بچانے تو طول دینا مکروہ ورنہ منافقہ نہیں ہے۔ شامی نے کہا کہ منافقہ نہیں  
کنا مشعر ہے کہ نہ کرنا افضل ہے۔ ذخیرہ میں قول ابو حنیفہ و ابی الی یلی رحمہم مطلقاً مکروہ لکھا ہے۔ لیکن صحاح کے بعض احوال  
میں حضرت صلعم کی رکعت اول کو طول دینے میں صحابی راوی نے لکھا کہ میرے نزدیک یہ اس واسطے فرماتے کہ آنے والے  
ل جاوے میں یہ بھی کہ بھول ہے کہ جب مقصود خلوص تقرب ہو تو با اتفاق مکروہ نہیں ہے۔ مع۔ امام مالک سے یہ نقل کہ رکوع  
و سجدہ میں تسبیح کے قائل ہیں۔ ہرگز صحیح نہیں ہے بلکہ فریضہ کے قائل ہونے کی روایت ہے۔ کافی شرح الکفر للعینی اور امام

کے شاگرد ابو مطیع البلیخی بھی تین تسبیح فرض ہونے کے قائل ہیں۔ رکوع و سجود میں قرآن پڑھنا چاہیے۔ دن و رات کے نزدیک کرے۔  
 ہر۔ ذخیرہ میں ہر کہ تین تسبیح سے زیادہ کرنا افضل ہے مگر طاق شمار پر ختم کرے لیکن یہ منہ و کے غی میں ہو اور امام کو اتنا دل  
 نہ دینا چاہیے کہ قوم میں کوئی ملول ہو جاوے۔ امام میں چار مرتبہ کے شرح الطحاوی۔ میں کہتا ہوں کہ پانچ ہو تو طاق پر ہو  
 م۔ نعمہ میں ہر کہ مقتدی برابر تسبیح پڑھی جاوے جب تک امام سر اٹھاوے۔ اقول یعنی چاہے جس قدر طاق یا جفت ہو چاہے  
 م۔ اور اگر مقتدی میں بھی کہنے نہ پائے کہ امام نے سر اٹھایا تو ابواہب نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ امام کے تابع ہے یعنی خود سر اٹھاوے  
 چاہے کم ہوں مع۔ مطیع جو دین بھی امام کی متابعت واجب ہے۔ ت۔ اور اگر مقتدی نے پہلے سر اٹھایا تو پھر امام کی متابعت کے لئے  
 رکوع میں جاوے ورنہ مکروہ تحریمی کا مرتکب ہو گا اور جب دوبارہ رکوع میں گیا تو اس سے یہ دور رکوع نہوگے۔ و۔ اور اگر مقتدی نے  
 تشہد پورا نہ کیا تھا کہ امام دوسری رکعت کو کھڑا ہوا یا آخری قعدہ میں سلام پھیرا تو مقتدی اسکو پورا کرے اور اگر اسے ساتھ دیا تو ردا ہے  
 اور اگر مقتدی بعد تشہد کے درود دعا میں تھا کہ امام نے سلام پھیر دیا تو فوراً متابعت کرے۔ ت۔ د۔ اگر کوئی شریر ہو تو اسکا ظلم و شر و  
 کرنے کو رکوع میں طول دینا مکروہ نہیں ہے۔ اقول نیزہ نظر جسے امام کو رکوع میں پالیا اسکو یہ رکعت مل گئی بخلاف قمر کے۔ اقول یہی حدیث بنا  
 ثابت ہے۔ سیالی۔ اور اسکو چاہیے کہ کبیر تحریر کلمہ رکوع میں امام کے ساتھ ملنے کی دوسری کبیر کہے اور اگر اول کبیر تحریر ہی پر گفتار نہ جائز ہو  
 کبیر رکوع تو مستحب تھی۔ ایسا ہی ایک جماعت صحابہ مثل عمر بن الخطاب و سید بن السیب وغیرہ اور باقی تین دن افہ  
 فقار وغیرہم سے مروی ہے۔ یہ اسوقت کہ اول کبیر سے پہلے کبیر تحریر کی نیت کی ہو اور اگر اس سے پہلے رکوع کا قصد کیا تو  
 ہمارے نزدیک جب بھی ردا ہے یعنی وہ نیت انوی اور یہ کبیر واسطے تحریر کے قرار دی جائیگی۔ المحیط والمرفعیانی۔ اور امام جم  
 کے نزدیک نہیں جائز ہے اور اگر اسے رکوع یا تحریر کسی کی نیت نہ کی تو امام احمد کے نزدیک جائز ہے۔ اور اگر اسے دونوں کی نیت  
 کی تو بالاتفاق جائز ہے۔ ذخیرہ میں ہے کہ اگر امام کو اول یا دوسرے سجدہ میں یا دوسرے توشار پڑھکر سجدہ ہا سجدہ میں جلا جاد  
 مع۔ تاکہ شیطان خوار ہو۔ اور اگر رکوع میں طاعت نہ کی تو طریقین رح کے نزدیک جائز رہا ہے لیکن یہ قول مختار نہیں ہے اور مختار  
 واجب ہے اور اکثر ان طبقہ متقدمین کے قول پر ایک تسبیح کی قدر ہے اور یہ مباحث گذر چکے ہیں اور صحیح قدر تین تسبیح ہے۔ تم۔  
 بجز بعد طاعت رکوع کے۔ یرفع راسہ۔ اپنا سر اٹھاوے۔ و یقول سمع اللہ لمن حمدہ۔ اور کہے سمع اللہ لمن حمدہ۔ و  
 ہاؤ سکنہ کے ساتھ جیسا کہ قواعد حمیدہ۔ میں ثقات سے نقل ہے یا ہاؤ کنا یہ مع۔ اگر امام ہو تو بالاجماع اسکو کہے۔ المحیط۔ اور ہر کہ  
 م۔ اور اگر مقتدی ہو تو وہ فقط ربنا لک الحمد کہے بلا خلاصہ۔ المحیط۔ اور آہستہ کہے۔ م۔ اور اگر ضرر ہو تو واضح یہ کہ سمع آو اور  
 ربنا آو دونوں ذکر جمع کرے۔ المحیط۔ ہی مستند ہے۔ التاثر خانیہ۔ احمد جبر و اخفاء میں مختار ہے۔ م۔ اور رکوع سے اٹھتے ہوئے کھڑا  
 جب سیدھا ہو جاوے تو ربنا لک الحمد کہے ہی صحیح ہے۔ القنیہ۔ اور ہر ذکر کو اپنے محل میں کہے اور جھوٹ جادے تو بے محل نہ  
 کہانی التاثر خانیہ عن النعمہ ۵۔ اگر من کو مل کر دیا تو نماز ناسد ہو گئی اولو ابجدہ۔ حمدہ کے ہاؤ کو خرم کرے۔ التاثر خانیہ عن احمد  
 و یقول الموم ربنا لک الحمد۔ اور مقتدی ربنا لک الحمد کہے۔ و آہستہ م۔ احادیث صحیحہ میں وارد ہے۔ ربنا لک الحمد  
 اور ربنا لک الحمد۔ اور اللہ ربنا لک الحمد۔ ذخیرہ میں ہے کہ اطمینان ربنا لک الحمد افضل ہے۔ مع۔ پھر بدون اللہ  
 پھر بدون اللہ۔ و لا یقول لہا الا امام عند ابی حنیفہ۔ اور ابو حنیفہ رح کے نزدیک امام اسکو نہ کہے۔ و قال لا یقول لہا فی نفسہ  
 اور صاحبین نے کہا کہ امام بھی اسکو آہستہ کہے۔ و فی صحیح ہے۔ القنیہ۔ لما روی ابو ہریرہ ان النبی علیہ السلام کان  
 یجمع بین الذکرین۔ کہونکہ ابو ہریرہ رحمہ نے دعایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دونوں ذکر کو جمع کرنے سے منع فرما  
 چنانچہ کہا کہ پھر وقت رکوع سے سر اٹھانے کے کہتے۔ سمع اللہ لمن حمدہ۔ پھر سیدھے کھڑے ہونے کی حالت میں کہتے۔ ربنا و  
 الحمد۔ پھر کبیر کہتے جسوقت کہ سجدہ کو جھکتے۔ کہانی ابی حنیفہ۔ اور یہ معنی صحیح بخاری میں حدیث ابن عمر رحمہ سے اور صحیح مسلم میں





اور یہی شافعی رحمہما قول ہے۔ فقہ ابو اہلیث نے فرمایا کہ یہ اخلاص کتاب امام محمد بن مذکور نہیں اور نہ اسرار میں ہے لیکن ہم نے اسکو فقہ ابو جعفر سے پایا ہے کہ یہ ابو یوسف کے نزدیک فرض ہیں۔ لقولہ علیہ السلام ثم فصل فانک لم تفصل قال لا عرابی صین اخفت الصلوٰۃ۔ بدلیل قول حضرت صلعم یعنی کھڑا ہو کر پھر ناز پڑہ کہ تو نے ناز نہیں پڑھی۔ یہ ایک اعرابی کو فرمایا تھا جس نے تخفیف کیا تھا ناز کو۔ فقہ صحیحین میں ہے کہ ایک اعرابی نے مسجد میں داخل ہو کر دو رکعت ناز پڑھی پھر اگر حضرت صلعم کو سلام کیا تو اس سے حضرت صلعم نے فرمایا کہ پھر جا کر ناز پڑہ کہ تو نے ناز نہیں پڑھی پس اس نے پھر ناز پڑھی جیسے پہلے پڑھی تھی پھر اگر حضرت صلعم کو سلام کیا پھر فرمایا کہ پھر ناز پڑہ کہ تیرے ناز نہیں پڑھی ہے پھر دوسری بار اس نے عرض کیا کہ قسم اس پاک کی جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے کہ میں اس سے ہنر اور نہیں جانتا تو آپ مجھے سکھادیں پس حضرت صلعم نے اس سے فرمایا کہ جب تو ناز کو کھڑا ہو تو کہیں کہ پھر پڑھ قرآن سے جو تجھے آسان ہو پھر رکوع کر یا شک کہ مطمئن ہو جاوے بجاات رکوع پھر سر اٹھا یا شک کہ اعتدال یا دے بجاات تمام۔ پھر سجدہ کر حتیٰ کہ تو مطمئن ہو بجاات جو پھر سر اٹھا حتیٰ کہ تو مطمئن ہو بیٹھے بن پھر ایسا ہی اپنی تمام ناز میں کر یا شک کہ اسکو پورا کر لے۔ اس فتح۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی و نسائی نے بھی روایت کیا اور انکی ایک روایت کے آخر میں ہے۔ فان نعلت بد انتعت صلاتک وما انتقصت من ہذا فانما انتقصتہ من صلاتک۔ یعنی پس اگر تو سمجھ لے کیا تو پھر ناز پوری ہو گئی اور جو کچھ تو نے اس سے کم کیا تو وہی اپنی ناز میں سے ناقص کر ڈالا۔ از لم یحی۔ ان روایات میں سے بعض میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس اعرابی کی ناز پڑھنے کو ناکاہوں سے دیکھتے جاتے تھے اور وہ بعد سلام کے بیٹھ گیا تھا اسی روایت پر مصنف رحمہما نے لکھا کہ کھڑا ہو کر ناز پڑہ الخ۔ بالجمہ یہ حدیث تو صحیح روایت کرتی ہے کہ اعتدال و طہانیت مزد میں پھر آیا فرض میں یا واجب میں تو قول ابو یوسف و شافعی یہ کہ فرض ہیں۔ ولہما۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ وقت آیت میں جو مزد ناز جا ہا گیا ہے وہ رکوع و سجود ہی بقولہ تعالیٰ۔ دار کعوا و اسجدوا۔ اور انہیں کچھ اجمال نہیں جو محتاج بیان ہو کیونکہ۔ ان الركوع هو الا شخار و السجود هو الا تخفاض لثۃ۔ لغت میں رکوع یعنی جھک جانا اور سجود پست ہو جانا۔ یعنی اس طرح پست ہو جانا کہ سر زمین سے لگ جاوے لہذا مراح میں ہے کہ سجود سر بر زمین نہاد۔ اللہ اور پس انکے اندر یعنی صاف معلوم ہیں ہم۔ اور خالی جھک جانے اور کچھ چہرہ زمین پر قبلہ رخ رکھ دینے سے معنی متعلق ہو جاوے گا۔ ب۔ فی متعلق ار کینۃ بالاولیٰ فیہا۔ پس رکن ہونا ان دونوں میں کسر پر متعلق ہو گا۔ فقہ۔ یعنی اتنا کہ اگر وہ بھی نہ تو نہ مٹی رکوع و سجود کے نمون۔ اور یہی طہانیت رکوع یا سجود میں تو وہ خود رکوع یا سجود نہیں ہے بلکہ اس فعل کو تھوڑی دیر تک کہے رہنا طہانیت ہے تو معلوم ہوا کہ فعل نو بہون طہانیت، ہو گیا اور وہی رکن مفروض تھا اور طہانیت پھر فائدہ ہے تو اطلاق نص سے جقدر ثابت ہو رہے صحیح ہو جاوے اور حدیث کی طہانیت پر موقوف ہو گا ورنہ نص کا نسخ ہو نا لازم آوے گا الخ۔ ابو یوسف رحمہما کہہ سکتے ہیں کہ ناز اپنے اخوی معنی پر نہیں ہے تو مراد شرعی میں اجمال رہا اللہ بیان حدیث سے معلوم ہو گیا کہ رکوع و سجود سے مراد اتنی دیر تک کہ تین تسبیح کہ لے پس حدیث سے نسخ نہیں بلکہ بیان لازم آیا اور جواب یہ کہ حدیث ابن مسعود رحمہما کے معارض آتی ہے اور لغت اصل تو اسی پر مدار رہا ہم۔ و کذا فی الانتقال از جو غیر مقصود۔ اور یہی حال انتقال کا ہے کیونکہ وہ مقصود نہیں ہے۔ فقہ یعنی رکوع سے سجدہ کو اور ایک سجدے سے دوسرے سجدے کو منتقل ہونا خود مطلوب نہیں بلکہ وہ سجدہ و رکوع کے معنی کے واسطے ہے تو وہ وجہ فرض نہوا۔ و فی آخر ماروی نسبتہ یاہ صلوٰۃ حیث قال وما انتقصت من ہذا شیئاً فقد نقصت من صلاتک۔ اور محمد ابو یوسف کی مروی حدیث کے آخر میں بغیر اعتدال و طہانیت واسطے کا نام ناز رکھا ہے چنانچہ کہا کہ۔ وما نقصت من ہذا الخ۔ فقہ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر میں اعرابی کو یہ بھی کہا جیسا کہ ابو داؤد و غیرہ کی ایک روایت ہم نے ذکر کی اور سنن کی حدیث اعرابی میں ہے کہ جب

حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چلے اعرابی کو کہا کہ واپس چوکر نماز پڑھ کر تو نے نماز نہیں پڑھی تو رافعہ نے کہا کہ لوگوں پر یہ امر بہت بھاری ہوا کہ جو اپنی نماز میں غفلت کرے اُسے نماز ہی نہیں پڑھی اور جب آخر میں فرمایا: فاذا انقضت من شئنا خدا انقضت من صلاتک۔ تو رافعہ نے کہا کہ یہ صحابہ پر آسان ہوا کہ جسے نماز میں ان چیزوں میں کمی کی تو اُسکی نماز میں سے کمی ہوئی اور کل نماز نہیں گئی۔ انہی مترجما۔ پھر بعد اسکے یعنی واپس انہام کی تلوں اسکو ثابت کرنے میں اسے ضرورت ہو پھر تبدیل و ثابت کارکن ہونا براے شافی رح ہو گا ورنہ برائے ابو یوسف مع مشکل ہو کیونکہ قیوت اسکا بدرجہ واجب ہو اور شافی رح بعض وجوب کہ رکن کرتے ہیں لیکن ابو یوسف تو امام عظیم کے اصول سے متفق ہیں کہ رکن ہونا دو باتوں سے ہو ایک تو قیوت البتہ ہونا کوئی دلیل معارض ایسی نہ ہو کہ وہ نفس فعل میں سے نہیں ہو اور بیان اسکا ثبوت مشکلی ہو اور پہلے گذرا کہ اس میں اماموں سے منع روایات نہیں ہیں۔ م۔ ثم القوتہ والجلستہ سنتہ عندہما۔ پھر قیوت بعد رکوع کے اور جلسہ در بیان دونوں سجدوں کے امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک سنت ہے۔ و۔ ف۔ بعد ایک تسبیح کے۔ یعنی بالاتفاق مشائخ۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ عید میں قیوت ترک سے ہو گا سجدہ واجب کیا بدون بیان خلاف جیسا کہ سابق بیان واجبات میں گذرا۔ فالحم۔ م۔ وکذا السکانتی تخرج البھر جانی۔ اور برجانی کی تخریج بر طائنت کا بھی یہی حال نکلا ہو۔ و۔ یعنی استخراج طائنت میں مشائخ نے اختلاف کیا چنانچہ تخریج ابو عبد اللہ البھر جانی تلید ابو کبیر الرازی تلید الکرمی رح میں یہ بھی سنت ہے کیونکہ طائنت تو رکن رکعی یا سجدہ کے پورا کرنے کی سنت ہے۔ م۔ و۔ تخریج الکرمی واجبہ حتی تجب سجدتا السہو بتر کہا عندہ۔ اور تخریج کرشی میں طائنت واجب اکل حتی کہ کرخی کے نزدیک طائنت سے دو سجدہ سہو واجب ہونگے۔ و۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہی اول ہے اس واسطے کہ حدیث میں جو آیا کہ۔ انک لم تصل۔ یعنی تو نے نماز ہی نہیں پڑھی۔ یہ اگرچہ عین رح کے نزدیک مجاز ہے مگر محمول ہے یعنی نقص سے خالی نماز تو نے نہیں پڑھی لیکن ایسی ناقص تھی کہ گویا کچھ نہ پڑھی جبکہ اعادہ واجب ہے تو مجاز قریب بقیقت ہے اور اس واسطے کہ طائنت پر مواظبت ہونا دلیل وجوب ہے اور امام محمد رح سے پوچھا گیا کہ جو نماز میں طائنت ترک کرے تو فرما کرشم خلاف ہے کہ اسکی نماز ہی روانہ ہو۔ اور امام شری اور ابو حنیفہ نے کہا کہ ترک سے اعادہ لازم ہو اور بعض مشائخ نے کہا کہ اس واسطے کہ اس دور میں ہمارے ہو گا پھر وجوب اعادہ میں کچھ اشکال نہیں اس واسطے کہ یہی حکم ہر ایسی نماز میں ہے جو کراست نحوی کے ساتھ ادا ہوئی ہو ورنہ فرض کر رہو گا بلکہ دوسری ادار پہلی ادار کی نقصان پوری کر نیوالی ہو جائیگی۔ مگر بعض مشائخ نے جو اسے دوا کو فرض قرار دیا تو یہ غلطی ہے کہ ادا سے اول سے فرض ساقط ہوا تھا اور یہ جب ہی ہوتا ہے کہ کوئی رکن فوت ہوا ہو نہ واجب۔ پھر ابن الہمام رح نے کہا کہ ابو یوسف کے نزدیک قیوت و طائنت سب فرائض میں بدیل مواظبت کے جو بیان دفع ہوئی انہی۔ یعنی آیت بن ابیہموا الصلوۃ کا حکم محمل ہے اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قیوت و جلسہ میں اعتدال پر اور رکوع و سجود میں طائنت پر مواظبت کی تو بیان ہو گیا کہ یہ بھی ارکان مفروض ہیں۔ کذا فیل۔ بلکہ بیان ہو گیا کہ رکوع و سجود سے لغو ہو گیا ہے۔ مقرر نہیں بلکہ شرعی مقصود ہے جو جب قیوت و قیوم اصیغہ امر سے مقصود شرعی مقصود ہو تو یہی فرض ہوا اور یہ مقصود شرعی اعتدال ہے۔ م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ طائنت کا حال تو معلوم ہو چکا کہ اصح یہ کہ وہ واجب ہے بقول ابو حنیفہ رحمہ۔ م۔ با قیوت و جلسہ تو یہ بھی واجب ہونے چاہئیں جو مواظبت کے۔ الفتح۔ اور بدیل روایت بخاری رح کے جسکو خدیفہ رضی اللہ عنہ نے دیکھا تھا کہ انبار رکوع و سجود پورا نہیں کرتا اور مدت سے اسی طور پر اسے پڑھنا بیان کیا تو خدیفہ نے فرمایا کہ تو نے اللہ تعالیٰ سے واسطے ہتک نماز نہیں پڑھی اور اگر مر جاتا تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے غیر طریقہ پر تراویح۔ وعن الحسن ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اتیموا رکوع و سجود فواللہ انی لاراکم من بعد طری اذاکم و سجدتم متفق علیہ و عنہ مر فواللہ انی لاسجد ولا یسقط احدکم ذامیہ انما طالعکلب و رواہ المصنف۔ م۔ اور بدیل حدیث ابو مسعود بخاری رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ لا تجزی صلوۃ۔ یعنی طائنت

طرہ فی الرکوع والسجود یعنی نہیں ادا ہوتی کوئی نماز کہ جس میں ٹھیک قائم نہ کرے آدمی اپنی بیٹھ کر رکوع و سجدہ میں۔ رواہ ابو داؤد  
والترمذی والنسائی وابن ماجہ والدارقطنی والبیہقی اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے اور میں ابید کرتا ہوں کہ یہی حکم اسلام  
وامام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک بھی ہے۔ الفتح یعنی برخلاف محتاج شلخ کے ہم ابید کرتے ہیں کہ طرفین کے نزدیک حکم یہی ہے جو حدیث  
میں آیا ہے۔ اور اسی پر دلالت کرتا ہے قول قاضی خان کہ اگر مصلی نے رکوع کیا اور بدون سر اٹھائے اسی طور پر سجدہ میں گر پڑا تو  
بقول ابی حنیفہ و محمد اسکی نماز جائز اور اس پر سجدہ سہو واجب ہیں۔ الفتح۔ اگر کہا جاوے کہ پھر یہ کہاں حدیث کے موافق ہوا جبکہ  
کہا کہ نماز جائز مع سجدہ سہو حالانکہ حدیث میں تو لا یجری صلوٰۃ الخ آیا۔ تو جواب یہ ہے کہ لا یجری از اجزاء ہر اور بیٹھا ہی نے اصول  
میں کہا اجزاء اس ادا کو کہتے ہیں جو کافی ہو تو حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ ادا سے کافی نہیں ہے پس سجدہ سہو سے میر نقصان ہوا  
اور میں سے معلوم ہوا کہ رکوع و سجدہ میں طہائیت نہ کن فرض نہیں ہے اور مراد معنی لغوی ہیں ورنہ حدیث میں لا یجوز ہوتا یعنی جائز  
نہیں ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ شافعی رحمہ کے اصول پر بھی جو از لازم ہے اور اجزاء نہ دار ہے پھر انکا قول اس کے خلاف شکل ہر ہے  
ابو یوسف رحمہ تو ابن الہمام نے کہا کہ فرض سے مراد علی ہر اور وہ واجب نوی ہے پس اختلاف ہمارے مینون الامون میں نہیں رہا۔ اور  
مجھے علم ہو گیا کہ بقضا سے دلیل ہر ایک چیز طہائیت و قومہ و طہہ میں سے واجب ثابت ہے۔ مفت۔ اب خلاصہ یہ ہوا کہ اتموا الصلوٰۃ  
اور ارکعوا واسجدوا۔ میں مطلوب رکوع و سجدہ ہے اور حدیث ابن مسعود سے معلوم ہوا کہ رکن معنی لغوی ہے اور لغت اصل ہے اور  
طہائیت واجب ہے تو یہی حدیث اعرابی میں مطلوب ہے پس یہ چیزیں واجبات شہرین ہیں وہاں شگال تھا جو شرح اس فصل کے شمار  
نرائف من سترجم نے کہا تھا کہ اکثر انہیں سے واجبات ہیں اور ان کے فرائض شمار کرنے میں براہ دلیل مجھے اشکال ہے۔ فلیتبرہ  
بہم وضع ہو کہ شائع نے فرمایا کہ جب سجدہ کرنے کا قصد کرے۔ ۵۔ تو اول گھٹنے رکھے اور اگر موزہ پہنے ہو تو پہلے ہاتھ بھر گھٹنے رکھے  
پھر ناک پھر پیشانی رکھے اور ہاتھوں کو قانون کے مقابل رکھے اور انگلیوں کو جانب قبلہ رکھے اور تنبیہوں پر اعتماد کرے  
اور ہاتھوں کو دونوں پہلو سے جدا رکھے اور باہون کو زمین پر نہ بچھاوے۔ اور پیٹ کو رانوں سے جدا رکھے اور عورت  
اپنے ہاتھوں کو جدا نہ رکھے اور پیٹ کو ران پر بچھاوے۔ اختلاصہ وغیرہ۔ ولتقعد بید یہ علی الارض۔ اور دونوں ہاتھوں  
کے ساتھ زمین پر اعتماد کرے۔ ۶۔ اور حق یہ کہ اول گھٹنے رکھنا ادلی ہے اور جب عمر زیادہ ہو یا موزہ پہنے ہو تو پہلے ہاتھ ٹیک کر  
پھر گھٹنے رکھے اور یہی صحیح مسلم کی حدیث میں ہے۔ ۷۔ لان وائل بن حجر وصف صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
فسجدوا واعم علی راحتیہ ورفع عجزہ۔ کیونکہ وائل بن حجر نے نقل کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو تو سجدہ کیا اور ٹیک کیا  
دونوں تنبیہوں پر اور سرین کو اونچا رکھا۔ ۸۔ یہ حدیث وائل رحمہ سے نہیں ملی مگر ابو یعلیٰ الموصلی نے برابر بن عازب  
سے روایت کی حیث قال حدثنا محمد بن الصلاح حدثنا شریک عن ابی اسحق قال وصف البراء بن عازب السجود فسجدوا واعم علی کفہ  
ورفع عجزہ فقال کذا کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسجد۔ یعنی ابو اسحق نے کہا کہ براء بن عازب نے سجدہ کو ظاہر کیا  
پس سجدہ کیا اور تنبیہ پر ہاتھ کو ٹیک دیا اور عجزہ کو اونچا کیا اور کہا کہ یون ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ فرماتے تھے  
ورواہ ابو داؤد والنسائی اور خلاصہ میں نورسی رحمہ نے کہا کہ اسکو بیہقی وابن جان نے بھی روایت کیا اور یہ حدیث حسن ہے۔ مع  
۹۔ ودرضع وجہہ میں کیفہ وید یہ حذرا اذنیہ۔ اور رکھے اپنے چہرہ کو دونوں تنبیہوں کے بیچ میں اور دونوں ہاتھوں کو مقابل  
دونوں قانون کے۔ ۱۰۔ یہی قول احمد کا ہے۔ ۱۱۔ لما رومی انہ علیہ السلام فعل کذلک۔ کیونکہ روایت سے ثابت ہے کہ  
حضرت صلعم نے ایسا کیا۔ ۱۲۔ چنانچہ وائل رحمہ سے ہے کہ حضرت صلعم نے سجدہ کیا تو اپنے چہرہ کا اپنی دونوں تنبیہوں کے درمیان  
رکھا۔ رواہ مسلم۔ اسحق بن راہویہ نے کہا کہ اخبرنا الثوری عن عامر بن کلیب عن ابیہ عن وائل بن حجر رحمہ قال رقت لہنی  
صلی اللہ علیہ وسلم فلما سجد وضع یدہ خذرا اذنیہ۔ یعنی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھتا گیا تو جب آپ نے سجدہ کیا تو

و دون کا تھون کو دون کا نون کے مقابل رکھا۔ وقد رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ۔ اور طحاوی رحمہ نے غصص بن غیاث عن السجاج عن ابی اسحق۔ روایت کی کہ ابواسحق نے کہا میں نے براہ بن عازب رحمہ سے پوچھا کہ نازین حضرت معلوم بنی پیشانی کہاں رکھتے تو کہا کہ دونوں تمبلیوں کے درمیان۔ نفع۔ یہ سب احادیث حجت ہیں اور شافعی رحمہ کے نزدیک دونوں تمبلیوں کو کندھوں کے مقابل رکھے بدلیل حدیث ابو حمید ساعدی رحمہ۔ کافی صحیح البخاری و صحیح فی ابی داؤد و الترمذی۔ لیکن بخاری کی اسناد میں فلیح بن سلیمان راوی ہے اور وہ اگرچہ علماء کبار میں سے ہے اور اس سے اصحاب ائمہ نے روایت کی لیکن وہ بھی نے یزان میں ذکر کیا کہ اسکو ضیعت کہا نسائی و ابن معین و ابو حاتم و ابو داؤد و یحییٰ بن سعید القطان اور ساجی رحمہ نے۔ عن۔ چنانچہ ابن معین و ابو حاتم و نسائی نے کہا کہ فلیح بن سلیمان قوسی نہیں ہے اور یحییٰ سے مراد یہ ہے کہ وہ ثقہ نہیں اور دوسری روایت میں کہا کہ وہ ضعیف ہے۔ اور قوسی وہ ہے کہ کہہ کر آئے کے ساتھ حجت نہ بجا لیگی۔ ابن معین نے کہا کہ میں شخص بن جلی حدیث سے پرہیز کیا جاوے۔ محمد بن فلیح و یحییٰ بن سعید اور ابو بکر بن عقیبہ اور فلیح بن سلیمان۔ ساجی رحمہ نے کہا کہ فلیح وہ ہے کہ تراویح اور ابن معین نے ابو کمال سے نقل کیا کہ ہم فلیح کو شہر رکھتے تھے۔ ابو داؤد نے کہا کہ فلیح لائق حجت نہیں ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ اسے ثقافت نے فلیح کے حق میں اختلاف کہا و لیکن اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ابن امام نے کہا کہ فلیح کے حق میں یہ کلام تو موجود ہے اگرچہ راجح ہے کہ فلیح قابل حجت ہے۔ لیکن اسی کلام کی وجہ سے یہ حدیث وائل رحمہ کو صحیح مسلم میں ہر ترجیح دی گئی اور اسی کے مانند معینی رحمہ نے کہا ہے۔ واضح ہو کہ مترجم کو یہ مشکل معلوم ہوتا ہے کہ ایسے افعال میں صرف ایک وضع پر حکم کیا جاوے کیونکہ نہیں جائز ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں وضع کیا ہوگی۔ تمبلیان مقابل کندھوں کے اور کبھی کانوں کے رکھی ہوں اور یہی کل ایسے افعال میں ممکن ہے جب تک کوئی نقل ایک وضع کے درام کی ظاہر ہو پس ابن امام رحمہ نے خوب کہا کہ بستر یہ کہ یوں کہا جاوے کہ سنت یہ ہے کہ دونوں میں جو میسر ہو وہ کرے تاکہ مرویات میں اتفاق ہو جاوے بنا بریکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی یہ کرتے اور کبھی وہ کرتے تھے سوائے اتنی بات کے کہ کانوں کے مقابل رکھنے میں ہاتھوں کا ہلو سے جدا کرنا جو مسنون ہے خوب ممکن ہے۔ انتہی۔ قول ہی مقول ہے۔ اور اللہ تعالیٰ اعلم۔ قال و بعد علی الفہ وجہتہ۔ اور سجدہ کرے اپنی ناک و پیشانی پر۔ ف۔ ناک سے مراد وہ جگہ جو سخت ہے نہ نرم۔ ت۔ اور پیشانی کی حد یہ کہ ایک کنپٹی سے دوسری کنپٹی تک اور بھنڈوں کے نیچے سے کاسہ ستر تک۔ د۔ اور ارجاع ہے کہ اس کل کا چٹناؤ نہیں ہے۔ نفع۔ اور اکثر پیشانی رکھنا کہا گیا کہ واجب اور کہا گیا کہ فرض ہے جیسے بعض کا رکھنا بالاتفاق فرض ہے۔ و رلان القبی علیہ السلام و اطلب علیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مواظبت کی۔ ف۔ کہ سجدہ میں ناک و پیشانی دونوں رکھتے تھے۔ چنانچہ حدیث ابو حمید ساعدی میں ہے کہ پھر سجدہ کیا پس اپنی ناک و پیشانی کو زمین پر ٹکایا۔ صحیح البخاری و ابی داؤد و النسائی۔ اور اسی کے مانند حدیث وائل رحمہ ہے۔ رواہ الطبرانی و ابویعلیٰ۔ فان اقتصر علی احدہما۔ پھر اگر سجدہ میں فقط ناک پر یا فقط پیشانی پر اقتصار کیا۔ ہاز عند ابی حنیفہ۔ تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک جائز ہے۔ ف۔ و لیکن اس قول پر فتویٰ نہیں چنانچہ شرح الوقایہ میں کہا کہ فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ م۔ و قال لا یجوز الاقتصار علی لائف الامن عندہ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں جائز ہے ناک پر اقتصار کرنا اگر بعد۔ ف۔ شلا پیشانی میں زخم ہے اور اس سے ظاہر ہو کہ پیشانی پر اقتصار کرنا صاحبین کے نزدیک بھی جائز ہے اور نہ یہ میں اسکی تصریح کر دی۔ کافی افتح۔ لیکن ظاہر ضعف و بدائع یہ کہ امام کے نزدیک کمرہ بھی نہیں اور ظاہر المفید والمزید یہ کہ صاحبین کے نزدیک کمرہ ہے بر خلاف ناک کے کہ اقتصار جائز ہی نہیں ہے بلکہ امام نزدیک جائز کمرہ ہے و فی اللہ امام نے قول صاحبین کی طرف رجوع کیا یہی صحیح اور اسی پر فتویٰ ہے۔ امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ مورواتیہ عنہ۔ یہی امام رحمہ سے بھی ایک روایت ہے۔ نقولہ علیہ السلام اعترت ان اسجد علی سبعة عظم وعد منها الجہتہ برائی قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں سجدہ کر دوں سات ہڈیوں پر اور ان میں سے شمار کیا پیشانی کو۔ ف۔

چنانچہ فرمایا پیشانی پر اور دونوں ہاتھوں اور دونوں گھٹنوں اور اطراف دونوں قدم پر۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ توجہ یہ کہ ان اعضاء میں پیشانی شمار ہوا اور ناک شمار نہیں تو خالی ناک پر انقباض روا نہیں ہے۔ پھر سجدہ نام ہے زمین پر چہرہ رکھنے کا اور کل چہرہ مراد نہیں اور ہر جہہ بھی بالاجماع جائز نہیں حتیٰ کہ گال وغیرہ خارج ہیں تو جرد کا بیان چاہیے پس محل کا اس حدیث سے بیان کیا پس نص قرآن کا منہ موم ظاہر ہو گیا۔ اور ناک پر سجدہ کرنے میں مواظبت البتہ پائی گئی تو ترک اس کا کردہ ہو گا۔ پھر واضح ہو کہ اس حدیث مذکور سے دونوں ہاتھ دھکنے بھی ان ہڈیوں میں سے ہوئے چہرہ سجدہ کا حکم ہوا۔ غیر انکہ قرآن میں ان کا ذکر نہیں ہے اور غریب کلام آتا ہے۔ ولابی خیفۃ ان السجود یحقق بوضع بعض الوجہ وہو المالک اور ابو خیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ سجدہ بعض چہرہ رکھنے سے متحقق ہو جاتا ہے اور یہی قرآن میں حکم دیا گیا ہے۔ فستؤت من اطلاق ہر اور اجال نہیں ہے۔ الا انی الخد والذقن خارج بالاجماع۔ لیکن چہرہ کا جرد گال دھکوری بالاجماع خارج ہیں۔ فستؤت یعنی ہر جہہ کہ آیت تو مطلق ہے کہ ان کو بھی شمول تھا لیکن بالاجماع یہ خارج ہیں یعنی بالاجماع آیت میں مراد نہیں ہیں۔ تو حاصل یہ ہوا کہ چہرہ میں سے سوائے گال دھکوری کے باقی اجزاء پر سجدہ روا ہوا اور حدیث حسین جہہ مذکور ہے مشہور نہیں۔ والمذکور فیما روی الوجہ فی المشہور۔ اور مذکور تو مشہور روایت میں وجہ یعنی چہرہ ہے۔ فستؤت پس وہ بھی موافق ہوئے کہ سوائے گال دھکوری کے باقی چہرہ سے جائز ہے۔ حدیث عباس بن عبد المطلب میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ سجدہ کرتا ہے تو اس کے ساتھ سات اعضاء سجدہ کرتے ہیں چہرہ و دونوں ہتھیلیاں و دونوں گھٹنے و دونوں قدم رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن جابر والحاکم و ابویعلیٰ والطحاوی۔ یعنی ہم نے کہا کہ یہ جو مصنف نے کہا کہ مشہور روایت میں چہرہ ہے یہ ٹھیک نہیں بلکہ مشہور تو وہی جہہ ہے اور صحیح مسلم کی حدیث میں ہے کہ مجھے حکم دیا گیا کہ سات ہڈیوں پر سجدہ کروں پیشانی و ناک و دونوں ہاتھ و دونوں گھٹنے و دونوں قدم۔ اس حدیث میں ناک اربع پیشانی کے ہر طرف شمار آتا ہے جو جائز ہے۔ اور سابق روایت صحاح ستہ حدیث ابن عباس میں بھی جہہ کے ذکر میں ناک کی طرف ہاتھ سے اشارہ مذکور ہے۔ اور فی یہ کہ حدیث عباس بن عبد المطلب حسین چہرہ یا راب کی مراد معلوم ہو گئی کہ جہہ ہے کیونکہ کل چہرہ قطعاً مراد نہیں ہے۔ نہ چین کتا چون کہ جب یہ بات ہے کہ الوجہ یعنی چہرہ سے مراد وہی جہہ کا بیان ہے تو آیت مجاہدہ کا بھی یہی بیان ہوا اور اسی وجہ سے کہ حق یہ کہ آیت مجاہدہ پر مشائخ نے فتویٰ صاحبین کے قول پر رد کیا اور اسی طرف امام کا راجع کرنا موافق روایت اسد بن مہر کے صحیح ثابت کیا ہے اور واضح ہو کہ جب حدیث بیان شہری تو لازم ہو گا کہ دونوں ہاتھ و دونوں گھٹنے پر بھی سجدہ فرض ہو کیونکہ کچھ معنی نہیں کہ حدیث کا ایک جز بیان رکھا جاوے اور باقی ترک ہو لیکن ہمارے ائمہ سے صرح اسکے خلاف ہے چنانچہ مصنف رحمہ نے کہا و وضع الیدین والکفین سنۃ عندنا۔ اور ہاتھوں و گھٹنوں کا رکھنا ہمارے نزدیک سنت ہے۔ فستؤت ابن امام حسن علیہ السلام کہ یہ اس بنا پر کہ نفل امرت ان السجود الخ یعنی مجھے حکم دیا گیا کہ سجدہ کروں آخر تک حدیث میں حکم سے مراد یہ کہ مجھے نفل چاہا گیا اور جب میں بعد واجب مراد نہیں بلکہ بطور استحباب سنت ہے۔ پھر ابن امام حسن نے خود اسکو شافعیہ کے طور پر قرار دیا اور اپنے بیان اسی صورت میں وجوب لیا اور کہا کہ بیان اس وجوب سے پھرنا اس طرح ہے کہ سجدہ بدون ہاتھ و گھٹنے رکھنے ہو سکتا ہے مگر ذکر رکھ کر زیادہ نوبت ہوئی سنت ہیں۔ پھر اعتراض کیا کہ شاید اسی قول سے قضا مطلوب ہو تو وجوب رسیکا بان فرض ہو گا لہذا اور مصنف رحمہ نے انکی سنت ہونے پر استدلال کیا۔ بقولہ۔ لتحقق السجود دونہما۔ کیونکہ سجدہ بدون ان دونوں کے ممکن ہے۔ فستؤت پس ہم نے زینت ہوئی تو سنت ہے۔ مترجم کشا ہے کہ عمدہ تقریر دلیل صاحبین یہ ہے کہ بقول صاحبین جبکہ چہرہ سے سجدہ کرنا مکمل تھا اور حدیث امرت ان السجود الخ سے جہہ کا بیان آیا تو معلوم ہوا کہ سجدہ پر جہہ فرض مع ناک کے کردہ مواظبت واجبست میں واجب ہو چہرہ کہ سجدہ مکمل میں ہاتھ و گھٹنے داخل نہ ہوئے تو آنگے واسطے نشیر بھی نہیں بلکہ یہ بطور سنت ہیں۔ لیکن



لیکن وارد ہوتا ہے کہ بیات سجدہ فطری خلقت پر مع ہاتھ و گھٹنوں کے ہر اور سر ہٹنے کا امکان بر غلات وضع فطری بدون ہاتھ  
 ممکن ہوتا ہے۔ اعتبار نہیں ہر دلی بند لازم ہے کہ حدیث اسکی تفسیر ہو جاوے تو ہاتھ و گھٹنے رکھنا بھی واجب ہو گا ہاں فرض  
 اس وجہ سے ہو گا کہ مٹھن ہر م۔ ابن الہمام نے کہا کہ واجب کیونکہ حالانکہ ظاہر حدیث اور موافقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 اسی پر ہے اور اسی کو فقہ ابو الیث نے اختیار کیا ہے۔ افتح۔ اور روایات میں ہے کہ اگر مصلی نے دونوں ہاتھ و گھٹنے نہیں رکھے  
 تو اسے سجدہ پوری نہ ہوئی اور یہی ابو الیث کا قول ہے اور کہا کہ ہمارے مشائخ کا فتویٰ جواز پر ہے حتیٰ کہ اگر ایک ہاتھ و گھٹنے کے  
 نیچے جس ہو گیا ہو۔ وغیرہ میں کہا کہ فقہ ابو الیث نے اس روایت کو صحیح نہیں کہا اور عمدۃ القوادی میں ہے کہ گھٹنے یا ہاتھ کے  
 نیچے اگر جس ہو تو جائز نہیں ہے۔ مع۔ اسی پر فتویٰ ہونا محتاط ہے اور ہم سابق میں ذکر کر چکے۔ م۔ واما وضع القدمین فقد ذکر  
 القدری انہ فریضۃ فی السجود۔ اور ربا دونوں قدم کا رکھنا تو قدری رحم نے ذکر کیا کہ یہ سجدہ میں فرض ہے۔ ف۔  
 اور اگر ایک پاؤں اٹھا یا نہ دوسرا تو جائز مگر مکروہ ہے۔ ت۔ اور اگر ایک کے نیچے نہایت یعنی قدم سے نام نہ ہو تو در نہیں  
 ہے۔ عمدۃ القوادی۔ اور اگر دونوں پاؤں کی انگلیاں سجدہ میں اٹھائیں تو جائز نہیں ہوں ہی کرنی وجہ اس کے مختصرات میں  
 ذکر کیا ہے۔ الذخیرہ۔ مع۔ اور اگر ایک انگلی لی ہو تو کافی ہے۔ ت۔ گویا ہر قدم سے ایک ایک انگلی مراد ہے ورنہ مکروہ ہو گا جیسا کہ  
 پاؤں اٹھانے میں ہے۔ اب حاصل یہ ہوا کہ سجدہ پیشانی پر فرض اور ناک و ہاتھ و گھٹنے پر واجب اور قدموں پر فرض ہے۔ م۔  
 فان سجد علی کور عمامتہ او فاضل ثوبہ جائز۔ پھر اگر مصلی نے عمامہ کے سچ پر یا بڑے پٹے پر سجدہ کیا تو جائز ہے۔ ت۔ یہی حدیث  
 ایک جامعۃ تالیفین و اضاعی و مالک و اسحق کا اور یہی صحیح روایت احمد سے ہے اور تہذیب الشافعیہ میں ہے کہ یہی عامۃ علماء  
 کا قول ہے اور بالاجماع شرط ہے کہ زمین کا حجم محسوس ہو ورنہ نہیں۔ مع۔ لان ابی علیہ السلام کان یسجد علی کور عمامتہ۔ کیونکہ  
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے عمامہ کے سچ پر سجدہ کیا کرتے تھے۔ ف۔ اور یہ قید ظاہر ہے کہ عمامہ پیشانی پر ہو اگرچہ بعض پر ہو اور  
 اگر خالی سر پر ہو اور سجدہ اسی پر واقع ہو اگرچہ پیشانی نہ لگی تو روا نہیں ہے۔ ت۔ افتح میں نجیس سے اسکو تشریح کر اہست کہا ہے  
 بقی نے کہا کہ اس میں سے کوئی حدیث صحیح نہیں ہوئی ہے حدیث ابو ہریرہ بن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما حدیث جابر بن عبد اللہ  
 عمرو بن شمر ضعیف ہے اور ابو حاتم نے کہا کہ حدیث انس شکر ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ابن عباس و ابن ابی اونی دونوں کی  
 اسناد جید ہیں اور انکی وجہ سے جو ضعیف ہے وہ بھی قوی ہو جاتی ہے۔ مع۔ ابن الہمام رحم نے حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کو نقل  
 کیا کہ ابو نعیم نے علیہ میں کہا کہ حدیث ابو یعلیٰ الحسین بن محمد الزبیری حدیث ابو الحسن عبد اللہ بن موسیٰ الحافظ الصوفی البغدادی  
 حدیثنا عن حدیثنا الحسن بن علی الدمشقی حدیثنا محمد بن یحییٰ بن زید المصری حدیثنا یقین بن الولید حدیثنا ابراہیم بن ادہم عن ابراہیم  
 بن منصور مصلی عن سعید بن جبیر عن ابن عباس رضی اللہ عنہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یسجد علی کور عمامتہ۔ یعنی حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم عمامہ کے سچ پر سجدہ کیا کرتے تھے۔ اور طبرانی کی روایت ابن ابی اونی میں ہے کہ میں نے دیکھا کہ آپ کور عمامہ  
 پر سجدہ کرتے تھے۔ ابن عذری نے لال میں حضرت جابر رحم سے ایسی اسناد سے روایت کی جس میں عمرو بن شمر عن جابر رضی اللہ عنہ  
 ہے ورنہ دونوں ضعیف ہیں اور حافظ ابو القاسم نام بن محمد الرازی نے نواد میں کہا کہ حدیثنا محمد بن ابراہیم بن عبد الرحمن بن خضر  
 ابو بکر محمد بن عبد الرحمن بن ابی حصین الطرسوسی حدیثنا کثیر بن عبد اللہ بن سعید بن عبد العزیز بن عمر بن نافع عن ابن عمر رحم  
 ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یسجد علی کور العمامتہ۔ اور مصنف رحم نے قاضی کثیر سے یہ سجدہ کی دلیل میں کہا۔ ویردی انہ  
 علیہ السلام صلی فی ثوبہ او حدیثی نفیضہ حرالارض و ہر دہا۔ اور روایت کیا جاتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
 ایک کپڑے میں نماز پڑھی کہ اس کے فاضل سے زمین کی حرارت اور برودت کو بچانے تھے۔ ف۔ یہ حدیث ابن ابی شیبہ  
 نے روایت کی کہ حدیثنا شریک عن حسین بن عبد اللہ عن عمر بن عبد اللہ عن ابن عباس رضی اللہ عنہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یسجد علی کور عمامتہ

اور اس حدیث کو احمد و اسحق و ابو یعلیٰ و طبرانی و ابن عدی نے روایت کیا لیکن ابن عدی نے حسین بن عبد اللہ کا ضعف نقل کر کے کہا کہ میرے نزدیک اسکی حدیث لکھی جاوے کیونکہ اسکی کوئی حدیث شکر نہیں پائی گئی ہے۔ میں کتابوں کو جتنی نے سنیں میں حسن بصری رحمہ سے روایت تھی کہ اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ کیا کرتے ایسی حالت سے کہ اُنکے ہاتھ اُنکے کمر دن میں ہونے لگتے اور انہیں سے آدمی اپنے عامہ پر سجدہ کرتا تھا۔ بخاری رحمہ نے تخلیقا ذکر کیا کہ حسن رحمہ نے کہا کہ تو مہربانی صحابہ رحمہ سجدہ کرتے اپنے عامہ اور ٹوپی پر اور اس حال سے کہ اُنکے ہاتھ اُنکی آستینوں میں ہوتے۔ اب یہ بات ظاہر ہے کہ جو از اسکا حضرت معلوم کیا تھا جب کہ اسطرح زمین یا محل فاش تھا اور صحاح ستہ میں حضرت انس رحمہ سے مروی ہے کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شدت گرمی میں نماز پڑھتے سو جب زمین سے کوئی قابو نہ پاتا کہ چہ کو زمین پر ٹیکے تو اپنا کپڑا بچھا کر اس پر سجدہ کرتا۔ اب اس سے وہ ضعیف حدیثیں بھی قوی ہوئیں کیونکہ ضعیف کے معنی یہ نہیں کہ بے اثر باطل ہے بلکہ یہ معنی ہوتے ہیں کہ راوی وغیرہ میں جو شرط معنی ہر اسٹے ہونے سے کہ ان اس بات پر نہیں جانا کہ یہ واقعہ میں ہوا تھا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کور عامہ پر سجدہ کیا ہے اور جب کثرت طرق سے روایت آئی اور صحاح ستہ میں انس کی روایت آئی اور حسن رحمہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم کا یہ فعل بطور فاش ثبوت ہوا تو گمان قوی ہو گیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوع ثبوت میں۔ کمانی الفتح۔ اور سابق میں گذرا کہ عامہ علماء کا یہی قول ہے اور یہ بات اجماعی ہے کہ اگر زمین پر پاک کپڑا بچھا ہو زمین پر سجدہ جائز ہے پھر پینے جو سے کپڑے کے فاضل پر جو زمین کوئی مانع نہیں ہے۔ واضح ہو کہ زمین پر مسلسل رکھنا اعتساف ہے جو زمین صرف پیشانی کے حق میں ہے نہ باقی میں اس پر اتفاق ہے کیونکہ تعین میں ہاں پڑنا حدیث صحیحین میں ہے اور ابن تیمیہ نے کہا کہ اکثر اہل علم کے نزدیک مانند پانوں کے ہاتھوں کا بھی زمین سے ملحق ہونا فرض نہیں ہے۔ پھر پیشانی میں شافعی رحمہ کے نزدیک ضروری ہے بل اول حدیث الصنع جہنک و انفک من الارض۔ یعنی زمین سے پیشانی و ناک کو ملا دے۔ جواب یہ کہ ہاں اور نچاست رکھ اس بجاؤ کے لیے کہ خاک نہ جھرے جیسے ربیع شکی حدیث میں یہ قصہ ہے اسکو فرمایا کہ ترب جہنک یعنی خاک کو دھ کرے اپنی پیشانی بدیل روم۔ حدیث خواب رحمہ کہ ہم لوگوں نے ریگ کی جلن کی شکایت کی تو آپ نے شکوہ و درنگ جواب یہ کہ اول وقت سے تاخیر نہ کی حالانکہ آخرین ابراہام لکھ کر کیا ہے اور اسکا تعلق ماتھا بلا حائل لگانے سے کچھ نہیں ہے تم نہیں دیکھتے کہ اگر ایک کپڑا کر کے بچھا لیتے تو شافعی رحمہ کے نزدیک بھی روا ہوتا۔ م۔ اور اگر آستین سے ملھت جھوٹا نہیں روا جیسے ہاتھ سے نہیں رھا ہے اور اگر آستین کو نچاست پر بچھا کر سجدہ کیا تو اسے یہ کہ نہیں جائز ہے اگرچہ مہربانی رحمہ نے جواز کو صحیح کہا مگر کچھ نہیں ہے در اگر زمین پر ہاتھ لکھ کر اس پر سجدہ کیا تو جواز کی تصحیح ہوئی دیکھیں عدم جو زلف تزیج ہے۔ خیس میں ہے کہ اگر صغیر بچہ پر سجدہ کیا پس اگر زیادہ حصہ پیشانی کا زمین پر ہو تو روا ہے در نہ نہیں اور چھٹنے کے عدم جو از کی وجہ ہے کہ پیشانی میں سے قدر واجب اس پر نہیں بلکہ منھ الفتح۔ و میدی فبعبہ۔ اور اظہار کرتے اپنے دونوں بازو۔ ف۔ یعنی کشادہ کر دے۔ بقول علیہ السلام و ابداً فبعبیک۔ بدلیل اس قول کے کہ ظاہر کر اپنے بازوؤں کو۔ ف۔ یہ حدیث نہیں لیکن عبد الرزاق نے کہا کہ انہما صلیان اشوری عن آدم بن علی البکری قال سالی ابن عمر وانا صلی لا اتجانی عن الارض بذراعی فقال یا ابن اخی فابسط السبع وادع علی راضیک وابدع فبعبیک فانک اذا فعلت ذلک سجد کل عضو منک۔ یعنی آدم بن علی البکری نے کہا کہ مجھے ابن عمر رضی اللہ عنہما نے دیکھا اس حال میں کہ میں نماز پڑھتا کہ زمین سے اپنے ہاتھوں کو کشادگی میں دیتا تھا تو فرمایا کہ اسی خشیت و زلف کی وجہ سے بچھا اور اپنی شیلوں پر عود کر دے اور کٹ وہ کر دے اپنے بازو کیونکہ جب ہونے ایسا کیا تو یہ اس عضو سجدہ میں ہو گیا۔ اس حدیث کو ابن حبان و حاکم نے ہاتھ سے مرفوع کر دیا مگر بجا ہے اب فبعبیک کے حاکم عن فبعبیک۔ ویروسی و ابداً سن۔ الابداد و ابو الد و اول من الابداد

وجود الایثار۔ اس میں بعض مسالک نے نقل کیا ہے ضعیف یعنی اہل اہل سے یعنی کشیدن یعنی بازو اپنے گھٹنے ہوئے رکے اور حفظ  
 اول۔ اہل اہل سے جو معنی اٹھار۔ ف۔ اور مراد حدیث کی روایت نہیں پس معنی رح کا اعتراض ساقط ہوا کہ یہ کسی حدیث میں نہیں  
 آیا۔ م۔ ویحافی بطنہ عن فخذہ یہ۔ اور جوت دے اپنے پیٹ کو اپنی رانوں سے۔ لائے علیہ السلام کان اذا سجد جانی  
 حتی ان یبتہ لو ارادت ان تمرین یدہ لمرت۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کرتے تو جوت دے اپنے پیٹ کو  
 اگر جتہ جاتی کہ آپ کے ہاتھوں کے بیچ سے گزرے تو گھڑ جاتی۔ ف۔ رواہ مسلم اور بہتہ چھوٹی کبری یا بھیری۔ اور حاکم و  
 بیہقی نے روایت کی ہے ہیمہ بن اہل دفع دوم یعنی ہیمہ بن اہل دفع کا سجدہ اور کہا کیا یہی صواب ہے۔ منع۔ وقیل الا کان  
 فی صفت لا یجانی کیا یونہی جا رہا۔ اور کہا کیا کہ اگر صفت کے اندر ہوتا تو ہاتھوں کو جوت نہ دے تاکہ ٹھہرے کسی کو ایسا  
 اندر دے۔ ف۔ اولی استدلال یہ ہے کہ برابر رکھنے سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب تو سجدہ کرے  
 تو دونوں ہتھیلیاں رکھ اور دونوں کھنیاں اور بھی رکھ۔ رواہ مسلم والترمذی۔ عبد السمیع الکلبی ابن یحییٰ نے کہا جب  
 ہاتھ پٹے یعنی سجدہ کرتے تو دونوں ہاتھوں میں کشادگی دیتے حتی کہ دونوں ہتھوں کی سپیدی ظاہر ہوتی۔ رواہ البخاری  
 مسلم۔ اور حدیث برابر بن عازب ہے کہ اذا صلی جمع۔ اور معنی جمع کے یہ کہ ہاتھوں سے دونوں ہاتھ جدا کر کے مانہ باز۔ سجدہ  
 کرتے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی۔ اور ابو ہریرہ کی حدیث ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں جب وہی سجدہ  
 کرے تو کہنے کی طرح اپنی ہاتھیں نہ بچھا دے۔ رواہ الترمذی۔ اور ہاتھوں کو بغل سے کشادہ کرنا حدیث ابو سعید خدری  
 میں روایت ترمذی و نسائی مذکور ہے۔ اور وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ  
 کرتے تو ہاتھوں سے پہلے گھٹنے رکھتے اور جب اٹھتے تو گھٹنوں سے پہلے ہاتھ اٹھاتے۔ کافی السنن الاربعہ۔ اور ابو داؤد  
 کی ایک روایت میں ہے کہ جب اٹھتے تو گھٹنوں کے بل اٹھتے اور ہاتھوں کو رانوں پر ٹیک دیتے۔ اور ابو داؤد کی روایت  
 ابن عمر میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا کہ اٹھنے میں آدمی ہاتھوں کو زمین پر ٹیکے۔ بخاری میں ایک صحابی  
 کا حال مروی ہے کہ بوجہ مرض کے سجدہ میں گھٹنوں کے نیچے گدی رکھ لیتے تھے۔ اور ابو داؤد و نسائی میں ابن عمر سے  
 مرفوع روایت ہے کہ جب رکعت کی طرح دونوں ہاتھ بھی سجدہ کرتے ہیں جب چہرہ رکھے تو انکو رکھے اور جب اٹھا دے تو انکو  
 اٹھا دے۔ مترجم کشا ہے کہ اس قدر اس باب میں کافی ہے۔ واضح ہو کہ ثبوت ارضاع متعدد طور پر ہے اور ائمہ مجتہدین  
 نزدیک بھی ثبوت ہے لیکن اجتہادی علوم سے ہر ایک نے بعض وضع کو اولیٰ قرار دیکر اختیار کیا ہے مثلاً اول گھٹنے رکھنا  
 پھر ہاتھ رکھنا سجدہ کرنے میں اولیٰ ہے دلیل روایت ابن عمر سے کہ اذان کی طرح پہلے ہاتھ رکھنے سے منع فرمایا۔ لیکن  
 ظاہر ہوا کہ یہ مانع تو ہی آدمی کو تخریبی طور پر ہے کیونکہ صحیح مسلم میں خود آپ کا پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھنا سنت میں کہ  
 سن شریف زیادہ ہو گیا تھا ثبوت ہے لہذا مختار یہ کہ نوی آدمی اول گھٹنے پھر ہاتھ رکھے اور ضعیف آدمی کے حق میں  
 دونوں برابر ہیں بلکہ حالت ضعف میں نفل حضرت سرور عالم ادلی ہے جب یہ معلوم ہوا تو واضح ہو کہ پچھلے علماء نے بغیر اس  
 معلومات کے سوائے مختار امام کے دوسرے مصلح کو مکروہ و منکر دیکھا جائز کر دیا اور صرف ایک ہی وضع میں منحصر کر دیا  
 اور یہ غلطی ہے۔ م۔ و بوجہ اصابع رجلیہ نحو القبلة۔ اور اپنے ہاتھوں کی انگلیوں کو جانب قبلہ متوجہ رکھے۔ ف۔ جب کہ  
 بخاری وغیرہ کی روایات ابو جہد ساعدی و ابن عمر وغیرہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ نفل ثابت ہے اور مصنف نے  
 قول ذکر کیا۔ لقولہ علیہ السلام اذا سجد المومن سجد کل عضو منہ فلیوجه من اعضائہ ما استطاع نحو القبلة۔ م۔  
 قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جب مومن سجدہ کرے تو اس کا ہر عضو منہ سجدہ کرتا ہے تو جانتے تھے کہ ہر عضو منہ سجدہ کرتا ہے  
 بائیں تہمتہ کرے۔ ف۔ برابر روایت ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ اعلم۔ و بقول فی سجدہ سبحان ربی

و ذلک اوناہ۔ اور سجدہ کی حالت میں من مرتبہ سبحان ربی الاعلیٰ کہتے اور یہ کثرت۔ و نسب علماء مرتبے کیا کہ اسکا نزل کرنا بالکی کرنا کردہ ہوتا۔ فقہاء علیہ السلام و اذا سجد احدکم فایقل فی سجودہ سبحان ربی الاعلیٰ و ذلک اوناہ بدلیل قول حضرت علیؓ علیہ السلام کہ اور جب تم میں کوئی سجدہ کرے تو اپنے سجدہ میں کہ سبحان ربی الاعلیٰ اور یہ کثرت۔ اسی اونی کمال آیت۔ فقہاء معنی یہ کہ کمال جمع ہا کثرت ہر وقت۔ و لیکن اعتراض ہوا کہ جمع و کمال جمع کسی حدیث میں نشان نہیں ہر پھر یہ تفسیر کیونکہ مولیٰ اور جواب مع تحقیق کے اور پر گزار رکوع میں اور یہ حدیث ایک کراہ۔ واضح ہو کہ ذلک اوناہ کی تفسیر اونی السجود کی طرف ظاہر و لیکن اس واسطے نہیں پھر یہ کہ نسبیات بالاتفاق سنت میں رفیعہ مافیہم۔ و استحباب ان زیار علی التلث فی الركوع و السجود بعد ان یختم بالوتر۔ اور استحباب ہر کہ رکوع و سجود میں تین تین نسبیات ہر سجدہ کے اوقات پر ختم کرے۔ فقہاء معنی یہ ختم بھی مستحب ہر اور زیادتی کے جواز میں سب متفق ہیں۔ حتیٰ کہ عمر بن عبد العزیز کی ناز زیادہ شاہد ہوا حضرت علیؓ علیہ السلام بیان ہوئی جنکی نسبیات کا اندازہ دس تک ہر۔ رہا یہ کہ طاق پر ختم کرے۔ لانا علیہ السلام کان ختم بالوتر۔ کیونکہ حضرت علیؓ علیہ السلام طاق پر ختم کرتے تھے۔ فقہاء لیکن اس حدیث کا پتہ نہیں ملتا۔ اور طاق۔ کے استحباب میں وہ عام حدیث کافی ہو کہ اللہ تعالیٰ طاق کو پسند کرتا ہے مع انظار میں امر کے کہ میں سب سے خود طاق میں توجہ اصل متعلق ہر تو عام حدیث کے تحت میں داخل ہر بر خلاف ایسی چیز کے جو اصل میں طاق کے تحت میں نہیں جیسے نادر رکعت و جابر حضرت عافم۔ اور دس تک کا اندازہ دیری کا ہر نہ آنکہ عمر بن عبد العزیز دس کہتے تھے بلکہ لیکن ہر کہ دس پانچ ہی ایسی آیتیں و شعوع کے ساتھ کہتے ہوں۔ م۔ وان کان اما لا یزید علی و جعل النجوم۔ اور اگر خود امام ہوں تو بے طور پر نہ ہر حاد سے کہ مقتدون کو طاق و ناگواری ہو حاد سے۔ حتیٰ لایودعی الی التفسیر تاکہ یہ فعل نفرت دلائے اور اوجائے کی حد تک نہ ہو حاد سے۔ فقہاء کیونکہ مقتدی کا آجنا اللہ تعالیٰ کی سب سے و تعظیم سے حرام ہر اور امام جسکی ذات سے یہ پیدا ہوا آیت برا کہا کہ ایک مستحب کے پیچھے ہر حرام نیچو کر دیا۔ مخرج کتاب ہر کہ دس ہر حال اس زمانہ کے ہاں لوگ تعبد و عدم تقلید سے مستحبات نکال کر باقی ہر حرام و اتفاق حرام والے صالحین کی غیبت و باہمی غیبت حرام اور علاوہ اسکے متعدد مفساد پیدا کرتے ہیں اور اگر انکے ارشاد و ہدایت کرنے کو کسی نے نہ مانا تو اسے مستحب کا جواب پایا اور انکے ساتھ غیبت و باہمی عداوت و تفرق جماعت میں شریک ہو کر متعدد و عورات کا خداب بھی اٹھایا اور یہ علم و تقاضا نہیں بلکہ جبل و خباوت ہے۔ م۔ ثم نسبیات الركوع و السجود و ستر ہر رکوع و سجود کی نسبیات کتنا سنت ہیں۔ فقہاء اکثر علماء کے نزدیک ہے۔ لان النقص تناو لہما دون نسبیاتہما ایک ایک نقص تو رکوع و سجود کو شامل ہر نہ دونوں کی نسبیات کو۔ فقہاء تو دونوں کی نسبیات فرض نہیں ہیں امام ہم کے شاگرد ابو سعید بلخی کا قول مذکور ہو گیا کہ تین نسبیات فرض ہیں کیونکہ نقص میں تو خالی رکوع و سجود ہر اور اس پر نسبیات زائد ہیں فلا یزاد علی النقص۔ تو نقص ہر زیادتی نہ کجا پائی۔ فقہاء ابن الہمام ہم نے کہا کہ اچھا فرض ثابت ہو میں اس سے یہ کہ ہم نے نکلا کہ وہ سنت میں کیونکہ جائز ہر کہ یہ نسبیات واجب ہوں رد دلیل سے اولیٰ یہ کہ نسبیات ہر حضرت علیؓ علیہ السلام کی مناسبت ثابت ہر جو دلیل وجوب ہر۔ دوم حکم دیا کہ اچھا ہر یعنی سبحان ربی الاعلیٰ کو حکم دیا کہ اسکو رکوع میں کر۔ اور سبحان ربی الاعلیٰ کو حکم دیا کہ اسکو سجود میں رکھو تو یہ مفسد امر موجب وجوب ہر مگر جبکہ اس وجوب سے پھرنے والی کوئی دلیل ہو گا کہ یہ پھرنے والی دلیل یہ ہو کہ اعرابی و تعلیم دینے میں اسکو نہیں بیان کیا تو معلوم ہر کہ حکم مذکور بطور استحباب ہر اور علمائے کبار اسکو جہور ناوکم کرنا کردہ ہر اور چونکہ یہ تصریح کی کہ امر استحباب ہر تو ظاہر ہوا کہ کراہت سے مراد ستر ہی کراہت ہے۔ الفتح۔ اور تحقیق یہ ہر کہ قور ذلک اوناہ۔ یہ کثرت سجود ہر یعنی تین نسبیات یہ کثرت سجود ہر یا کثرت نسبیات میں یا قور نسبیات ہیں۔ فقہاء حدیث اے الیٰ کو دیکھا کہ اس میں صرف یہ مذکور ہر کہ اعتدال کرے تو معلوم ہوا کہ تین نسبیات

مقدار اعتدال واجب ہے پس تسبیحات خود سنت ہیں اور حدیث السعدی میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رکوع و سجود میں تین مرتبہ سبحان اللہ و بحمدہ کہنے کے قدر ٹھہرتے تھے۔ کما رواہ ابو داؤد۔ والمرأۃ تخفص فی سجودها وتلزم لبسها الفخیمہا اور عورت اپنے سجدہ کرنے میں پست ہو جاوے اور اپنے پیٹ کو اپنے بالوں سے لادے۔ لان ذلک استرہا۔ کیونکہ ایسا کرنا اسکے حق میں زیادہ پردہ ہے۔ و ف یعنی عورت کے لیے یہ دفع مقرر ہونے میں یہ حکمت ہے۔ بابت تک ایک سجدہ ہوا۔ ثم یرفع راسہ و یکبر۔ پھر سجدہ سے اپنا سر اٹھاوے و تکبیر کہے۔ و ف یعنی اٹھاتے ہوئے۔ لما رویا۔ بدیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ و ف یعنی حدیث تکبیر عند کل خفص و رفع۔ فاذا اطمأن جالساً کبر و سجد۔ پھر جب اطمینان سے بیٹھا جاوے تو تکبیر کہے و سجدہ کرے۔ و ف جھکنے ہوئے تکبیر کتنا جاوے۔ بقولہ علیہ السلام فی حدیث الاعرابی ثم ارفع راسک حتی تستوی جالساً۔ بدیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حدیث اعرابی میں ثم ارفع راسک الخ یعنی اعرابی کو تعلیم کیا کہ پھر سجدہ سے اپنا سر اٹھا یا تاک کہ تو بیٹھک میں سنوی ہو جاوے و ف اور معلوم ہو چکا کہ یہ توبہ کھانا ہے اور صحیح ہے کہ واجب ہے و لیکن مشائخ نے اس کو بقول ابو حنیفہ رحمہ واجب نہیں جانا و علی ہذا امام مشنف رحمہ نے کہا۔ ولولم یستوی جالساً و کبر و سجد آخری اجزاء عند ابی حنیفہ و محمد و قد ذکرناہ۔ اور اگر متصلہ ٹھیک بیٹھ نہ گیا اور تکبیر ککر دو سرا سجدہ کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اسکو کافی ہو گیا اور ہم اسکو ذکر کر چکے ہیں۔ و ف بلکہ اگر تکبیر بھی نہ کہی تو بھی یہی حکم ہوگا۔ یہ اس بنا پر کہ فور سنت ہے۔ و لکن فی مقدار الرفع۔ اور مشائخ نے اس میں کلام کیا کہ کس قدر سر اٹھاوے۔ و ف یعنی پورا ٹھیک تو نہیں بیٹھا مگر اول سجدہ سے قیاس کے لیے کہ کس سر اٹھا کر دو سرا سجدہ کیا ہے تو اس میں اختلاف مشائخ ہے۔ والاصح انہ اذا کان الی السجود اقرب لا یجوز لاند یسجد ساجداً وان کان الی السجود اقرب جائز لاند یسجد جالساً فتتحقق الثانیۃ۔ اور اصح قول یہ ہے کہ اگر اتنا اٹھا کر سجدہ سے بہ نسبت بیٹھک کے زیادہ قریب ہے تو دو سرا سجدہ جائز نہوا کیونکہ وہ ہنوز سجدہ ہی میں شمار ہوگا اور اگر وہ اس قدر اٹھا کہ بیٹھک سے زیادہ قریب ہے تو دو سرا سجدہ جائز ہے کیونکہ وہ اس صحت میں بیٹھا شمار ہوگا تو دو سرا سجدہ متحقق ہو جائیگا۔ و ف شرح الطحاوی میں کہا کہ امام ابو حنیفہ سے روایت بھی ہے۔ یہی اصح ہے۔ المجتہد ابن نے کہا کہ میرا اعتقاد یہ ہے کہ اگر تومہ یا جلسہ میں اپنے بیٹھ سیدھی نہ کی تو وہ گنہگار ہے جیسا کہ سابق میں مدلل گذرا۔ و حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اعتدال کرو سجود میں اور تم میں کوئی اپنی باتیں کہنے کی طرح نہ بچھاوے۔ رواہ الخمسہ۔ اور حدیث برابر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رکوع کرنا و سجدہ کرنا اور دونوں سجدوں کا درمیان اور جب رکوع سے سر اٹھاتے۔ یہ سب قریب برابر کے ہوا کرتے تھے۔ سوائے قیام و تعدد کے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ پس واجب بھی ہے کہ اعتدال کے ساتھ ٹھیک دو سرا سجدہ کرے۔ فاذا اطمأن ساجداً کبر۔ پھر جب سجدہ کی حالت میں اطمینان کرے تو تکبیر کہے۔ و ف پھر کیونکہ معلوم ہو کہ اطمینان ہو گیا تو وہ میں تسبیح کی مقدار ہے کیونکہ یہی کمتر ہے۔ پھر جب کہ سجود اور جلسہ قریب برابر کے تھے تو بہتر یہ کہ جلسہ میں بھی دو تسبیح تک تو نف کرے اور ایک تسبیح بقول ابو یوسف ضروری ہے۔ بیان تک ایک رکعت پوری ہوئی جسکا خلاصہ یہ کہ قار کے لیے تکبیر تحریر پھر ثانی پھر تیس۔ بعد اسکے رکعت کے لیے تسبیح و قرأت پھر تکبیر کے ساتھ رکوع پھر تسبیحات رکوع پھر تسبیح کے ساتھ سر اٹھا کر تومہ و حمد پھر تکبیر کہنے ہوئے سجدہ پھر تسبیحات پھر اٹھکر جلسہ پھر دو سرا سجدہ پھر تکبیر پھر سر اٹھاوے۔ اب کیا بیٹھ کر تب دوسری رکعت کو اٹھے یا تکبیر کتنا ہو اسید حاکم تراہو جاوے اور ہاتھ زمین پر ٹیک کر اٹھے یا زمین پر نہ ٹیکے ان دونوں باتوں میں ہمارے نزدیک تکبیر کہنے ہوئے اٹھے۔ و سنوی قائما علی صدورہ و میر



اور سیدہ عائشہؓ سے اپنے پنجون سہاٹی۔ شمسہ مطح کہ مہر اٹھا کر ہاتھ لکھتا ہوں پر رکعت اور پنجون کے بل سیدہ  
 اور سہاوت سے اور یہ چنانچہ وہاں جہنم قوت پر پس بیٹھے تین بیٹے شامیہ کے نزدیک جلسہ استراحت پر۔ ولایت  
 سیدہ علیؓ اور رضی۔ اور نیک نہ لگاؤ۔ اپنے ہاتھوں کے ساتھ زمین پر فٹ یہ سب جو جگہ غدر نہ ہو۔ البحر۔ بحر  
 یہاں کے لیے ہاتھ لگے۔ الجحظ۔ وقال الشافعی بحال جلسہ خفیۃ ثم ینفض معتدا علی الارض لان الشافعی  
 صلی اللہ علیہ وسلم فعل اولک۔ و شافعی نے کہا کہ خفیۃ یعنی کھجور کے پتوں پر زمین پر نیک رہے ہوئے کھڑا  
 ہو گیا۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا ہے۔ فٹ جسکو مالک بن انورؓ نے روایت کیا۔ کہانی صلی اللہ علیہ وسلم  
 والہ جگہ۔ اور نو دہائی نے کہا کہ اکثر علماء کے نزدیک سب نہیں ہرے۔ میں کہتا ہوں کہ جو زمین کوئی اختلاف نہیں اور  
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا بھی کیا ہے جگہ کو ماسم اس میں ہر کہ دونوں صورتوں میں کون مختار ہو اور تحقیق یہ ہر کہ  
 جو شخص قوی و جوان ہو وہ سجدہ ثانیہ کے بعد طاق رکعت میں ران پر ہاتھوں کو ٹیک دیکر کھڑا ہو یہی اولیٰ ہر زمین پر  
 چنانچہ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ۔ نسی ان یعتقد الرجل علی یدہ اذا ینفض فی الصلوۃ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
 منع کیا کہ مرد ٹیک دے دونوں ہاتھوں پر جب نماز میں اٹھے۔ رواہ ابو داؤد۔ ولنا حدیث ابی ہریرۃ ان النبی  
 صلی اللہ علیہ وسلم کان ینفض فی الصلوۃ علی صدرہ قدیمہ۔ اور ہماری دلیل حدیث ابو ہریرہؓ ہے کہ حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں پنجون کے بل پر اٹھا کرتے تھے۔ فٹ رواہ ابو داؤد اور ابن العمام رحمہ نے لکھا کہ ترمذی نے  
 اسکو خالد بن ایاس عن صالح مولى التومر عن ابی ہریرہؓ منی اسر عنہ روایت کیا ہے اور خالد بن ایاس میں یہ کلام ہے کہ اگر  
 میں ان کے حفظ میں اختلاط ہو گیا تھا تو ید میں نے بعد روایت کے کہا کہ اہل علم کا اسی پر عمل ہے یعنی جلسہ خفیۃ نہ کرے  
 یہ قول مؤید ہے کہ اصل میں یہ حدیث قوی ہے ایک تو اہل العلم کا اسی پر عمل اور دوم ابن ابی شیبہ رحمہ نے ابن مسعودؓ سے  
 روایت کی ابن مسعود اپنے پنجون کے بل اٹھتے اور کچھ نہیں بیٹھتے۔ اسی کے مانند حضرت علیؓ و عمرؓ و ابن عمرؓ الزہری  
 سے روایت کی اور شعبی سے روایت کی کہ حضرت عمرؓ و علیؓ و اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے پنجون کے بل  
 نماز میں اٹھا کرتے تھے اور ابو عباش سے روایت کی کہ میں نے بہترین اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پایا کہ  
 جب اول رکعت کے تیسری رکعت کا دوسرے سجدے سے انہیں کوئی سرائٹا تو کچھ نہیں بیٹھا اور دوسرے ہی کھڑا  
 ہو جاتا۔ محمد الزراق نے اسکو ابن مسعودؓ و ابن عباسؓ و ابن عمرؓ سے روایت کیا اور بیہقی نے ابن مسعودؓ سے روایت  
 کی میں اسکو مہر گیا کہ اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سب اسی پر تفتق ہیں اور مالک بن انورؓ کے بہ نسبت یہ لوگ زیادہ  
 اصحاب باہر لازم رشتہ تھے پس اسی کو نقد بہ مولیٰ اور اسی وجہ سے اہل علم کا اسی پر عمل رہا تا کہ انہوں نے حدیث ابن عمرؓ  
 میں ملی کہ ہاتھوں کو زمین پر ٹیک کر اٹھنے سے مانعت کی گئی ہے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور حدیث داہل بن حجر میں ثابت  
 ہے کہ سب ستر شافعی اللہ علیہ وسلم اٹھتے تو دونوں ہاتھ ٹیکتے تھے۔ پس ان روایات کو توفیق دینا لازم ہے۔ فٹ۔ و مار  
 انمول علی حالتہ اگرچہ۔ اور جو شافعی رحمہ نے حدیث مالک بن انورؓ سے روایت کیا یعنی جلسہ خفیۃ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کی حالت بڑھاپے پر مہول ہے۔ فٹ اور مؤید اس کے سجدہ میں جانی کی حالت میں اول کھٹنے پھر ہاتھ رکھنے کے سب سے  
 سب سے پھر کھٹنے رکھنا حالت آخر میں ہو جاتا ہے۔ ثابت ہے۔ اور یوں ہی مرد ہی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
 ہاتھ مبارک سے کیا کہ وہ پھر رکوع میں اور نہ سجود میں کہ میں تم پر کہ ان سبقت کر دنگا رکوع میں اور سجود میں تم با جاؤ  
 کیونکہ میرا بدن ڈھیلہ پڑ گیا ہے۔ رواہ ابو داؤد۔ فٹ۔ علاوہ اصحاب و تابعین کے ابن السدر نے فقہ ابن ابی  
 و ثوری و مالک و احمد و سحن کا میں قوال بیان کیا اور ابواسحق مروزی و شافعی رحمہ نے کہا کہ اگر خفیۃ ہو تو استراحت

جلسہ کرے اور اگر قوی ہو تو نہ بیٹھے۔ میں کتاہون کہ بھر کچھ خلافت نہ رہا۔ حمید الدین رحم نے خمس الائمہ شریعی رحم سے نقل کیا کہ اختلاف انصافیت میں ہر نہ جواز میں حتیٰ کہ اگر جلسہ استراحت کر لیا تو ہمارے نزدیک جائز ہے اور جو نہ کیا خوشامی کے نزدیک جائز ہے۔ میں کتاہون کہ یہ ظہیر یہ میں منصوص ہے۔ ہ۔ بیان سے معلوم ہوا کہ اس جلسہ کی وجہ سے جس نے سجدہ سہول لازم کیا بالکل ضعیف قول ہے اور کیونکہ لازم آویگا حالانکہ بالاجماع حضرت علیؓ اور علیہ وسلم سے یہ جلسہ ثبوت ہے اگرچہ تاویل اسلی یہ کہ بحالت ضعیفی تھا پس لازم آیا کہ ضعیف آدمی کو وہ بطور سنت روا ہے اور قوی آدمی کو اس سے عدم استراحت اولیٰ ہے۔ م۔ ولان ہذہ تعدد استراحت والصلوة ما وضعت لہا۔ اور اس وجہ سے عدم جلسہ مختار ہے کہ یہ تعدد استراحت کا ہر اور نماز واسطے استراحت کرنے کے موضوع نہیں ہے۔ ف۔ لیکن تمکک جانا بے اختیار می چیز ہے تو شرع نے عام رعایت سے دو رکعت پر تعدد استراحت دیدیا ہے۔ ہان جبکہ ضعف وغیرہ ہو تو دوسری رکعت ادا کرنے کو خفیف بیٹھ جاوے نور و اجرتا کہ یکایک اٹھنے کی مشقت طاری نہ ہو فیلفیم۔ اور ام قیس بنت محسن سے روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سن شریف زیادہ ہو گیا اور گوشت کے حامل ہوئے تو اپنی جگہ نماز پر ایک عضو بنا لیا کہ اس پر ٹیک کر لیتے تھے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور یہ نواہل میں محمول گرامیں سے ضعف جسمی ظاہر ہے۔ وکذانی حدیث استہ دام سلمہ وغیرہا۔ پس اعتبار نہیں جس نے کہا کہ آپ کا سن شریف ایسا نہ تھا۔ فافہم۔ م۔ بھر پانک ایک رکعت پوری ہو گئی اور دوسری رکعت کو کھڑا ہو گیا۔ ولفعل فی الکرکۃ الثانیۃ مثل ما فعل فی الکرکۃ الاولیٰ۔ اور دوسری رکعت میں اسی کے مثل کرے جو پہلی رکعت میں کیا۔ لائنہ تکرار الارکان۔ کیونکہ وہ تو ارکان کو دوبارہ کرنا ہوتا ہے۔ الا انہ لا یستفتح۔ لیکن اتنا فرق ہے کہ دوسری رکعت میں استفتاح نہ پڑھے۔ ف۔ یعنی سہلک اللہم آہ۔ ولایتعوذ۔ اور نعوذ بنی اعدا و اعد من الشیطان الرجیم نہ پڑھے۔ لانہما لم یشرع الا مرة واحدة۔ کیونکہ یہ دونوں مشروع نہیں ہوئے مگر ایک بار۔ ف۔ یعنی انہیں تکرار مستحب نہیں ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب دوسری رکعت میں اٹھتے تو اٹھ کر رب العالمین سے فرات شروع کر دیتے اور سکوت نہ کرتے۔ رواہ سلم۔ ظاہر اس حدیث ہے کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم بھی نہیں پڑھتے تھے اور ظاہر مذہب بھی یہی ہے مگر ترجیح دی گئی کہ سجدہ پڑھنا چاہیے۔ م۔ باقی رہا بیان ایک مسئلہ جو اول ہی رکعت سے متعلق ہے چنانچہ فرمایا۔ ولا یرفع یدہ الا فی التکبیرۃ الاولیٰ۔ اور کسی کبیر میں ہاتھ نہ اٹھاوے سوائے پہلی کبیر تحریر یہ میں۔ خلافاً للشافعی رحم فی الركوع و فی الرفع منہ۔ اس میں شافعی رحم کا خلافت اور کبیر دن میں ایک رکوع میں جانے میں اور دوسرے اُس سے سر اٹھانے میں۔ ف۔ شافعی رحم کے نزدیک ان دونوں کبیروں میں بھی ہاتھ اٹھاوے۔ بدلیل احادیث جن کا ذکر آویگا اور مذہب کی دلیل مصنف رحم نے ذکر فرمائی یعنی۔ لقول علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن تکبیرۃ الافتتاح و تکبیرۃ القنوت و تکبیرات العیدین و ذکر الاربع فی الحج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں اٹھائے جاوے مگر سات جگہوں میں تکبیرۃ الافتتاح میں اور تکبیرۃ القنوت میں اور تکبیرات عیدین میں اور چار باقی کو حج میں ذکر کیا۔ ف۔ یعنی تکبیرۃ العزات و تکبیرۃ غیر من و تکبیرۃ الصفاء المروۃ و تکبیرۃ الاسلام۔ والذی یروی من الرفع محمول علی الابتداء رکذا نقل عن ابن الزبیر۔ اور ابو حدیث کہ رفع الیدین میں روایت کیجاتی ہے وہ ابتداء میں ہونے پر محمول ہے یون ہی ابن الزبیر رحم سے منقول ہے۔ ف۔ مترجم کتاب ہے کہ اس زمانہ میں اس مسئلہ پر بھی عوام میں بہت شور و فساد ہوا اور اتنا امت السنۃ کے ہانے سے ہم اسلام کی بنیاد پڑتی ہے اور مضائقہ نہیں کہ اس مسئلہ کو توفیق اللہ تعالیٰ وضاحت سے لکھ دیا جاوے جہاں تک حق ظاہر ہو۔ ماحول ولا قوۃ الا باللہ العزیز حکیم۔ اول محل خلافت منہیں کر کے کلام کرنا چاہیے۔ واضح ہے کہ سنت کا اطلاق اس

نفل پر جو حکم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برابر کیا مگر کبھی ترک کیا ہے اور کبھی اسکو بھی سنت بول دیتے ہیں جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا حالانکہ یہ نہیں معلوم ہوتا کہ ہمیشہ کیا ہے اور بیان کلام اول میں ہے کہ آیا مسنون طریقہ یہ ہے کہ سو کے تکبیر تحریر کے باقی میں بغیر ہاتھ اٹھائے دائمی نماز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر یا رکوع و اس سے سر اٹھانے میں منع نہیں کرنا دائمی نماز حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اور ائمہ خفیہ کو اس میں کلام نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع الیدین کرنا ثبوت ہے مگر یہ نہیں تحقیق ہوتا کہ وہ اجتہاد میں تھا یا آخرا تک یہی رہا ہے۔ اور اس میں کسی کو خلافت نہیں کہ رفع الیدین بخون ہے واجب نہیں ہے۔ اور یہ بات بھی فقہاء کے درمیان مسلم ہے کہ نماز مختلط چیز ہے پس اگر کوئی چیز نماز میں سے نماز میں داخل کرنا نقص ہے۔ اگرچہ رفع الیدین کرنے سے امام اعظم مع دساجین و مشائخ فقہاء کسی کے نزدیک نافرمانی نہیں ہوتی اور یہی نتیجہ ہے پھر میرا کلام بیان محل و داور میں نظر کرنے پر ہے۔ اول ثبوت رفع الیدین۔ مع مقامات رفع و کیفیت رفع اور کلام اسانید و مخالفت۔ دوم عدم الرفع و کلام اسانید و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم۔ بیان اول یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز فریضہ کو کھڑے ہوتے تو تکبیر کہتے اور دونوں ہاتھ مقابل کندھوں تک اٹھاتے اور جب قرأت سے قانع ہو کر رکوع کرنا چاہتے تو ایسے ہی کرتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو ایسے ہی کرتے اور کسی نماز کو جب بیٹھے پڑھتے تو اس میں ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے اور جب دونوں سجدوں سے سر اٹھاتے تو یوں ہی ہاتھ اٹھاتے اور تکبیر کہتے تھے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و صحیح یون ہی برو سجدہ کے درمیان رفع الیدین کی روایت بھی وارد ہے اور وہ حدیث ایک بن ابی ہریرہ ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ ہاتھ اٹھاتے جب تکبیر کہتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے حتیٰ کہ کان کی تو تک پہنچاتے۔ رواہ ائمہ الاثر ترمذی و النسائی کی روایت میں ہے ہاتھ اٹھاتے جب سجدہ کرتے اور جب سجدہ سے سر اٹھاتے مترجم کناسہ کہ یون ہی عبد اللہ بن طاؤس کا فعل مع روایت کے ابو داؤد و النسائی میں مذکور ہے۔ بلکہ سیوطی و ابن حجر وغیرہ نے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رفع الیدین کرنا صحیح کہا اور اٹھاؤ میں ایک جماعت صحابہ سے جن میں عبد اللہ بن عمر و ابو موسیٰ و ابو سعید خدری و ابو الدرداء و انس و ابن عباس و جابر رضی اللہ عنہم میں ذکر کیا اور ابن طاؤس کے اخیر سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی بعض منقولوں کا اس پر بھی عمل رہا کیونکہ نضر بن کثیر نے کہا کہ میں نے ابن طاؤس کے اس فعل سے انکار کیا یعنی نہ جانا کہ یہ کہاں سے نکلا ہے تو میں نے وہیب بن خالد سے بیان کیا یعنی ظاہر کیا کہ میرے پہلو میں ابن طاؤس نے رفع الیدین کی اس طرح حرکت کی تو وہیب نے ابن طاؤس سے کہا کہ تو نے ایسی حرکت کی جو ہم نے کسی کو نہیں کرتے دیکھی تو ابن طاؤس نے جواب دیا کہ میں نے اپنے باپ طاؤس کو یوں ہی کرتے دیکھا اور میرے باپ نے ابن عباس کو یوں ہی کرتے دیکھا اور میں تو یہی جانتا ہوں کہ ابن عباس نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یوں ہی کرتے تھے۔ رواہ ابو داؤد و النسائی اس سے معلوم ہوا کہ بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی کوئی اسکو کرتا تھا۔ بلکہ دوسری روایت میں ابن عباس کی شاید ہے کہ عبد اللہ بن الزبیر نے بلکہ نماز پڑھائی تو میں نے دیکھا کہ خیف اشارہ کے طور پر رفع الیدین کرتا جب سجدہ کرتا اور جب رکوع کرتا اور جب سجدہ کرتا اور جب قیام کو اٹھتا تو کھڑا ہو کر اپنے دونوں ہاتھوں سے اشارہ کرتا میمون کو کہنے کا کہ پھر میں ابن عباس کی طرف آیا اور میں نے اُسے یہ کیفیت بیان کی تو ابن عباس نے کہا کہ اگر مجھے پسند ہو کہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو دیکھے تو عبد اللہ بن الزبیر کے پیچھے آکر۔ رواہ ابو داؤد۔ اس سے ظاہر ہے کہ اس وقت میں بھی عبد اللہ بن الزبیر نے دونوں سجدوں کے بیچ میں بلکہ ہر جگہ اٹھاؤ میں رفع الیدین کیا چونکہ خالی ایک ابن الزبیر کرنے والے تھے اس جہت سے میمون کی نے انکار کیا اور ابن عباس نے اسکو برقرار

فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رکھا۔ لیکن واضح رہے کہ ہر جھکاؤ و اٹھاؤ کا رفع الیدین کم ہو کر تحریر و رکوع و نور و دونوں  
سجدوں کے درمیان چار جگہ رہا جیسا کہ حدیث علی زہری پر شافعیہ وغیرہ کہتے ہیں کہ دونوں سجدوں کے بیچ کا بھی منسوخ  
ہو گیا بدیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلعم جب نماز کو کھڑے ہونے تو ہاتھ اٹھانے مقابل کندھوں تک  
بھر تکبیر کہتے پھر جب رکوع کرنا چاہتے تو اسی کے مثل کرتے اور جب رکوع سے سر اٹھانے تو اسی کے مثل کرتے اور ایسا  
نہیں کرتے جب سجدہ سے سر اٹھانے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ایسا نہ کرتے جب سجدہ کو جانے۔ رواہ البخاری  
وسلم و اہلہ۔ چونکہ حدیث علی زہری بھی صحیح تھی اور یہ حدیث ابن عمر زہری بھی صحیح ہے تو وہ محالہ سجدہ میں جانے اور سجدہ سے  
سر اٹھانے دونوں اور دوسرے سجدے کے دونوں بھی منسوخ ہیں۔ حالانکہ اسپر بھی علی ابن الزبیر و تقریر و فعل ابن عباس  
بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پایا گیا غالباً اُن کے نزدیک نسخ ثبوت نہ ہوا ہو۔ ترمذی نے کہا کہ اس باب میں مالک بن الحویرث  
سے بھی روایت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مالک بن الحویرث کی روایت صحیحین و ابوداؤد و ابن ماجہ و نسائی میں تو بہت اختصار کے  
ساتھ صرف تکبیر تحریر اور رکوع سے سر اٹھانے کی مذکور ہے اور ممکن ہے کہ تکبیر رکوع بعد اسے اور نسائی کی دوسری روایت میں  
مالک بن الحویرث سے سجدہ میں جانے اور سجدہ سے سر اٹھانے کا رفع الیدین بھی مروی ہے وہ اس روایت ابن عمر زہری کے  
موافق مسوخت میں ہے اور ترمذی نے ایک جماعت صحابہ دیگر کو شہد کیا جسے اس باب میں روایت ہے انہو نے دیکھیں کہ  
بروایت مسلم اور علی زہری روایت سنن اربعہ اور سل بن سعد و ابن الزبیر و ابن عباس و محمد بن مسلمہ و ابی اسید و ابوقتیادہ و ابویوسف  
بروایت ابوداؤد۔ و انس زہری و جابر و عیسیٰ بن یونس روایت ابن ماجہ و حکم بن عیسیٰ روایت احمد و ابو بکر زہری و براہ روایت یحییٰ اور  
عمر ابو موسیٰ بروایت دلقطنی اور عقبہ بن عامر و صالح بن جیل بروایت طبرانی ہیں۔ اور مروی ہے کہ ان صحابہ زہری سے رفع الیدین  
کے بارہ میں روایت ہے مگر اس سے کہ اس طور پر جو منسوخ ہے یا جسکو نسخ قرار دیا گیا ہے اور جسے معلوم ہوا کہ ابن عمر و ابن عباس  
سے ہر جھکاؤ و اٹھاؤ میں بھی روایت آئی ہے جو منسوخ ہے تو جسے ایسی روایت ہے سب منسوخ ہیں اور وہ ابو موسیٰ و خدری و  
ابوالدرداء و انس و جابر رضی اللہ عنہم میں اور حدیث علی رضی اللہ عنہ میں اسجد میں کی منسوخ ہے اور بانی کی احادیث متبع  
سے و ثابت حواث چاہتا ہے۔ پھر کیفیت رفع میں اخلاص بن جابر مالک و ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ ابن عمر زہری جب  
نماز شروع کرتے تو کندھوں تک ہاتھ اٹھاتے اور جب رکوع سے سر اٹھانے تو اس سے کتر ہاتھ اٹھاتے۔ انول تودہ شام  
سینہ تک ہونگے یا بطور اشارہ کے ہونگے جیسا کہ یسوع کی کے اثر میں ابن الزبیر رحم سے اشارہ کا لفظ آیا ہے۔ اور مالک  
کی ایک روایت میں ہے کہ ابن عمر ہر جھکاؤ و اٹھاؤ میں رفع الیدین کرتے تھے۔ یہ اول تو مخالف روایت اول ہے دوم کہ  
ابن جریج نے نفع سے پوچھا کہ کیا پہلی دفعہ کے ہاتھ اٹھانے کو زیادہ ادباً کرتے تھے نافع نے کہا کہ نہیں بلکہ برابر تو اب جریج  
نے کہا کہ مجھے کر کے دکھلا دیجیے تو نافع نے دونوں پستان تک یا اس سے بھی نیچے تک دکھلائے۔ یہ روایت تو ہر سنن  
مالک صحیح ہے لیکن کیفیت میں اضطراب شدید ہے اور ابو ہریرہ وغیرہ کی روایات میں قانون کی نونک ہے۔ پھر واضح ہو کہ  
کہ ہر جھکاؤ و اٹھاؤ میں رفع الیدین منسوخ ہوتا مشکل ہے کیونکہ صحیحین و باقی چار دن سنن میں ابو ہریرہ زہری سے روایت ہے کہ ابوبکر  
نے لوگوں کو نادبہر حالی تو ہر جھکاؤ و اٹھاؤ میں تکبیر کہتے تو کہا گیا کہ اے ابوبکر یہ تکبیر کیا ہے تو کہا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
کی ناز ہے۔ انول یہ تکبیر وہی رفع الیدین ہے ورنہ غالی تکبیر کا اظہار نہیں ہوا اور مؤید اس کی روایت نسائی ہے کہ ابوسہیرہ مسجد  
بنو زریق میں آئے اور کہا کہ میں خیر بن میں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انکو کرنے اور لوگوں نے انکو جوڑ دیا ہے حضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم رفع الیدین کرنے کا زمین اور خیف سکوت کرتے اور جب سجدہ کرتے تو تکبیر کہتے تھے۔ انول سجدہ کی  
تکبیر مردن تھی نہ اسکا اظہار ہوا نہ اسکا وہ اس کے خود ابن عمر زہری سے ہر جھکاؤ و اٹھاؤ میں رفع الیدین کرنا روایت مالک میں

گندرا۔ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے تحقیق بن حنفیہ ابن الزبیر رحمہ اللہ ابن عباس سے رفع البدن کا نسخ روایت کرتے ہیں حالانکہ ان دونوں سے محفوظ روایت اسکے خلاف ہے چنانچہ ابو داؤد نے بیہون کی سے روایت کی کہ بیہون نے ابن الزبیر کو دیکھا حالیکہ ابن الزبیر لوگوں کو نماز پڑھاتے تھے کہ ابن الزبیر اپنی دونوں ٹہلیوں سے اشارہ کرتے جب کھڑے ہوتے اور جب رکوع کرنے اور جب سجدہ کرتے۔ بیہون نے کہا کہ میں نے جاکر ابن عباس کو اس حال کی خبر دی تو ابن عباس نے کہا کہ اگر مجھے پسند ہو کہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز دیکھے تو ابن الزبیر کی اقتداء کر۔ انتہی مترجما۔ لیکن شہید نہیں کہ اس میں سجدہ کے وقت بھی رفع البدن ہر رکوع سے قیام کے وقت مذکور نہیں اور زیادہ اس سے بھی سکوت ہے مگر سجدہ کے وقت تو ترک پر اتفاق کیا گیا ہے اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما میں تصریح ہے کہ اس حالت میں نہ کرتے تھے پس بانو ابن عباس کا یہ اثر صحیح نہیں یا نسخ ہے کہ ابن عباس وابن الزبیر نے نہیں جانا۔ مترجم کتاہر کہ ان سب سے بڑھ کر اشکال یہ ہے کہ ان سب آثار میں یہ صریح ہے کہ عموماً اس وقت صحابہ کرام و تابعین خیامین رفع البدن متروک تھا۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ آثار میں اور ہم نے مرفوع احادیث سے اثبات کیا ہے کیونکہ کلام احادیث اثبات کے معنی میں نہیں ہے بلکہ بیشک معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا لیکن کیا وہ آخرین معمول رہا یا نہیں تو اثر ابن طاؤس میں عام انکار کہ ہم نے کسی کو ایسا کرنے نہیں دیکھا اور بیہون کی نے خود اس سے انکار کیا اور سب سے زیادہ صریح قول ابو ہریرہ کہ لوگوں نے رفع البدن کو ترک کیا ہے۔ کافی انسانی۔ تو ان آثار سے یہ صاف واضح ہے کہ عموماً کوئی رفع البدن نہیں کرتا تھا اور ائمہ صحابہ امت میں اسکو نہیں کرتے تھے۔ اب کلام اس میں کہ کیا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا گمان صحیح ہے کہ لوگوں نے سستی میں ترک کر دیا ہے تو میں ہرگز نہیں گمان کر سکتا کہ اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سب لوگ رفع البدن ایک سنت ترک کر دیں بدون اسکے کہ اسکے ترک کی وجہ ہو۔ اور ابن عباس نے تو سجدہ کے وقت رفع البدن کو بھی باقی رکھا حالانکہ وہ بالاتفاق ترک ہے پس ضرور صحابہ رضی اللہ عنہم پر ہی گمان ہے کہ انھوں نے اسکو متروک پا کر ترک کیا ہے۔ اب میں رفع البدن کی بعض احادیث میں کلام کرتا ہوں اور جن صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت رفع البدن ہے ان میں سے ترک کے آثار ذکر کرتا ہوں۔ واضح ہو کہ حدیث ابو ہریرہ رفع البدن کی اسناد میں اسماعیل بن عباس عن صالح بن کيسان اور صالح بن کيسان نام عقبہ مدنی ہیں اور اسماعیل بن عباس کی روایت سوائے شامیوں کے ضعیف لائق حجت نہیں۔ کتاہل انسانی وابن حبان وابن خزیمہ اور ہی ابن حجر نے تقریب میں برقرار رکھا ہے۔ پس حدیث ابو ہریرہ لائق حجت نہیں ہے حدیث ابو حمید الساعدی کی وجہ کثرت سے مروی ہے لیکن بعض میں بوجہ رفع کا بیان نہیں اور محمد بن عمرو بن عطاء نے ابو حمید ساعدی اور ابو قتادہ سے نہیں سنا کیونکہ یشتم بن عدی نے کہا کہ ابو قتادہ تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے سانچہ میں شہید ہوئے اور حضرت علی نے انہیں نماز پڑھی۔ ابن عبد البر نے کہا کہ یہ صحیح ہے اور محمد بن عمرو بن عطاء کی وفات شہداء کے بعد ہے لہذا ابن حزم نے اسکو عبد الحمید کا وہم قرار دیا۔ لیکن یہی نے اسکو شاذ روایت قرار دیا اور اہل تاریخ کا اجماع نقل کیا کہ وہ شکستہ تک رہے۔ اقول ابن حجر نے بھی اسی کو اصح کہا ہے لیکن یعنی رح نے اسکو تسلیم نہیں کیا اور کہا کہ شعبی و یثیم کے قول پر کسی کے قول کو ترجیح نہوگی اگرچہ بخاری ہوں اور ابن حبان و طحاوی کی روایات سے محمد بن عمرو اور ابو حمید کے درمیان واسطہ ایک مرد مجہول کو ثابت کیا اور یہی طریق ابو داؤد کا بیان کیا اور عقبہ لکا لاکہ یہ حدیث منقطع و مضطرب ہے میں متشابہوں کہ اس میں صول دینا بیفائدہ ہے اور حق یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع البدن ہر جگہ اور ائمہ میں اور پھر صرف رکوع و قعود میں صحیح ثابت ہے لیکن یہ صریح ثابت ہو نا کہ آخر تک یہ طریقہ رہا اور یہی کی روایت ابن عمر جسکے آخرین ذکر میں آپ کی نماز رہی بیا نک کہ اللہ تعالیٰ سے ملاتی ہوئے۔ اگرچہ صحیح الاسناد ہے لیکن یہ تو نماز پر ہے اور



ہر جہد اور ہر دگر کو محیط نہیں ہو سکتی ہر سہل کیا ثناء و تعوذ وغیرہ دوامی واجب ہو گئے جتنا کہ اسکا کوئی قائل نہیں ہے۔  
 جن صحابہ کرام سے رفع الیدین مروی ہے اُن سے ترک بھی مروی ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے عامر بن کلب سے  
 بواسطہ اپنے باپ کے روایت کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ تکبیرۃ الافتتاح میں ہاتھ اٹھانے پھر نہیں اٹھانے سے روایات  
 ابو بکر بن ابی شیبہ و الطحاوی۔ اور عامر بن کلب سے ہے اسناد طحاوی صحیح علی شرط مسلم ہے اور یہ گمان نہیں ہو سکتا  
 کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنت کو بدل ہی متروک کیا ہو۔ اور طحاوی نے ابن ابی داؤد کی حدیث سے روایت کی  
 کہ ابنا احمد بن عبد اللہ بن یونس حدیث ابو بکر بن عیاش عن حصین عن مجاہد قال صلیت خلف ابن عمر فلم یکن یرفع  
 یدہ الا فی التکبیرۃ الاولی۔ یعنی مجاہد رحمہ نے کہا کہ میں نے عبد اللہ بن عمر کے پیچھے نماز پڑھی ہے سہا بن عمر تو نہیں ہاتھ اٹھاتے  
 مگر چلی تکبیر تحریر میں۔ یہ اسناد صحیح ہے اور اسی کے مانند ابن ابی شیبہ نے مجاہد عن ابن عمر روایت کی۔ طحاوی رحمہ نے کہا کہ  
 دیکھو ابن عمر نے حدیث روایت کی اور خود اسکو ترک کیا تو اسی وجہ سے کہ اُن کے نزدیک نسخ ثابت ہوا ہے۔ مترجم کہتا ہے  
 کہ نسخ کے بغیر بھی توفیق ممکن ہے وہ اسطرح کہ رفع الیدین سنت غریبہ میں سے نہیں تو کیا یا نہ کیا۔ اور اسی پر دلالت کرتی ہیں  
 احادیث عدم الرفع۔ اور اسی پر دلالت کرتے ہیں آثار میمون الملکی و ابن طاووس و قول ابو ہریرہ کہ لوگوں نے اس پر عمل  
 چھوڑ دیا ہے۔ ہاں اتنی بات ہے کہ حدیث میمون کی دلالت کرتی ہے کہ حالت سجدہ میں بھی رفع الیدین جائز ہے اور ابن عمر نے  
 اس حدیث سے نکلا کہ اس حالت میں نہیں کرتے تھے اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ عامر روایات یہی ہیں تو کیا مراد ہے اگر یہ کہ حالت  
 سجدہ کا رفع نسخ ہے تو دلیل نسخ چاہیے اور کیوں نہیں کہتے کہ اس وقت نہیں کیا۔ الحاصل رفع کا ثبوت ایک تو اسطرح  
 کہ سر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں تھا۔ اور بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس پر بھی ابن الزبیر کا عمل و ابن عباس کی تصدیق  
 پائی گئی لیکن اس پر عام انکار پایا گیا۔ دوم صرف رکوع و نومہ و کین السجدتین کا رفع الیدین ثابت ہوا اور اس پر بھی بعد ازاں  
 کچھ عمل پایا گیا چنانچہ ترمذی رحمہ نے لکھا کہ یہی قول بعض اہل علم اصحاب و تابعین کا ہے۔ لیکن عموماً اس پر عمل نہ تھا اور وہیب  
 بن خالد اور میمون کی وغیرہ کے آثار اور قول ابو ہریرہ رحمہ سے عام انکار ظاہر ہے اور خود رفع الیدین کی روایت کرنا ہو  
 صحابہ رحمہ سے اُن کے خلاف عمل صحیح اسانید سے ثابت ہے۔ اور ترمذی رحمہ نے کہا ہے کہ بغیر اہل علم اصحاب و تابعین کا عمل  
 اس پر کہ صرف تکبیر تحریر کے وقت ہاتھ اٹھاؤے پھر نہیں۔ ابو داؤد و ترمذی نے بروایت وکیع عن یحییٰ بن یحییٰ ان شوری غلام  
 بن کلب عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمہ روایت کی کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کہ کیا میں نہیں دیکھتا کہ ہر  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز پھر نہیں اٹھاتا ہاتھ نہیں اٹھاتے گرا دل ہی بار۔ اور ابو داؤد کی روایت ابن مسعود رحمہ  
 سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو ہاتھ اٹھاتا کرتے اول تکبیر میں پھر ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے۔ اس حدیث کو طحاوی و ابن ابی شیبہ  
 نے بھی روایت کیا ہے۔ ترمذی رحمہ نے حدیث ابن مسعود رحمہ کو حدیث حسن کہا اور نسائی نے مانند روایت وکیع کے ابن مبارک  
 من یفان روایت کی۔ اور یہ حدیث دلیل ہے کہ بغیر رفع الیدین کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز ہے۔ ہاں اس حدیث  
 کے ثبوت میں کھم کیا گیا۔ اول یہ کہ عامر بن کلب ضعیف ہے۔ اعتراض دہا ہے کہ ابو یوسف نے توفیق کی اور سلم نے  
 صحیح میں اس سے اخراج کیا پھر بعد اسکے وہاں درازی محل خوف ہے۔ دوم یہ کہ عبد الرحمن نے علقمہ سے نہیں سنا یہ بھی  
 وہاں ہی اعتراض ہے اور خلیف نے سامع کی تصریح کی اور ابراہیم نخعی اور عبد الرحمن کا سن برابر اور بالاتفاق ابراہیم نے سنا  
 کہ عبد الرحمن کے نہ سننے کی وجہ کیا ہے۔ سوم یہ کہ اسناد توفیق ہے مگر وکیع باوری نے اس حدیث میں یہ جو کہ پھر باقی نہیں اٹھاتے تھے اپنی طرف سے  
 یہ حدیث یا قبول یا قیطنی و بخاری وغیرہ جواب یہ کہ خالی گمان غیر مسلم ہے اور یہ جو کہا گیا کہ بد دن اس جملہ کے سعادت آئی ہے تو جو  
 یہ کہ ہاں وہ مختصر ہے اور یہ مطلق ہے اور اس بات پر اتفاق ہے کہ مادی ثقہ جو کچھ زیادہ کرے وہ مقبول ہے پھر کون وجہ

اقرار میں کی ہے اور حق یہ کہ حدیث صحیح ہے اور ابن حزم نے اس کی تصحیح کی۔ بلکہ قوی دلیل صحت کی یہ ہے کہ جو حضرت ابن مسعود سے رفع الیدین نہ کرنا صحیح ثابت ہے بلکہ دارقطنی و ابن عدی نے محمد بن جابر عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراہیم عن علقمہ عن عبد اللہ بن مسعود سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر فہم یرفعوا یدیم الا عند استفتاح الصلوۃ۔ یعنی عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے کہنا کہ میں نے نماز پڑھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ اور ابو بکر و عمر کے ساتھ سو آنھوں نے کسی نے اپنے ہاتھ نہیں اٹھائے مگر افتتاح نماز کے وقت۔ دارقطنی رحمہ نے اقرار کیا کہ ابراہیم کی روایت ابن مسعود رحمہ سے مرسل صحیح ہے اور محمد بن جابر عند التفتیق ثقہ ہے۔ ترمذی نے ابن المبارک سے روایت کی کہ حدیث ابن مسعود مذکورہ بالا میرے نزدیک ثابت نہیں ہوئی۔ یعنی داہن الہام نے کہا کہ جس اسناد سے ابن المبارک کو ملی تھی ثبوۃ ہو گا اور اس سے لازم نہیں کہ ترمذی کی تصحیح نہ ہو اور ابن حزم نے تصحیح کی۔ اور حاکم نے کہا کہ ماسم بن کلیب صحیح کے راویوں سے نہیں ہے۔ یہ قول غلط ہے بلکہ وہ صحیح مسلم میں باب مبارک میں ہے۔ اور ابو بکر بن ابی شیبہ نے روایت کی عبد اللہ بن المبارک عن الاعمش عن الشعبي کہ شعبی رحمہ صرف اول تحریر میں ہاتھ اٹھاتے پھر باقی میں نہیں اٹھاتے تھے اور عن شعبہ عن ابی اسحق روایت کی کہ عبد اللہ بن مسعود کے اصحاب اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اصحاب کوئی رفع الیدین نہیں کرتے تھے سوائے وقت تکبیر تحریر کے۔ وکیع نے کہا کہ پھر دو بارہ رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ اور ابراہیم غنی سے روایت کی کہ ابراہیم کہا کرتے کہ جب تو تکبیر تحریر کے تو ہاتھ اٹھا پھر باقی میں ہاتھ اٹھا نہ اور دوسری روایت میں ابراہیم نے کہا کہ مت رفع الیدین کیجو سوائے تکبیر تحریر میں۔ اور صرف تحریر کے وقت خستہ دھیس سے رفع الیدین کرنا اور باتیوں میں نہ کرنا رعایت کیا اور عبد الملک نے کہا کہ میں نے شعبی و ابراہیم غنی ابویں کو دیکھا کہ وہ اپنے ہاتھ نہیں اٹھاتے سوائے تکبیر تحریر میں۔ یہ سب ابو بکر بن ابی شیبہ نے روایات کی ہیں۔ اور غنی رحمہ نے کہا کہ براہین غلب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب تکبیر افتتاح کئے تو رفع الیدین کیا کوئے حتیٰ کہ دونوں کان کی وکے قریب اٹھاتے پھر دوبارہ نہیں اٹھاتے تھے۔ رواہ ابو داؤد و ابن ابی شیبہ اور طحاوی نے اسکا بیان طریق اسناد سے روایت کیا۔ ابو داؤد نے کہا کہ اس حدیث کو ہشیم اور خالد بن ادریس نے یزید بن ابی زیاد سے روایت کی اور اس میں یہ جملہ نہیں ہے کہ پھر دوبارہ نہیں اٹھاتے تھے۔ خطاب رحمہ نے کہا کہ یہ جملہ فقط شریک رحمہ نے روایت کیا ہے۔ یعنی شریک منفرد ہے اور ابن عبد البر نے کہا کہ نہیں بلکہ یزید منفرد ہے یعنی نے کہا کہ یہ صحیح نہیں اس واسطے کہ ابن عدی نے قال میں کہا کہ ہشیم و شریک و ان کے ساتھ ایک جماعت نے یزید بن ابی زیاد سے روایت کی اور سجون نے کہا کہ پھر دوبارہ نہیں اٹھاتے تھے۔ اس سے ابو داؤد کا قول بھی اٹھ گیا کہ ہشیم وغیرہ نے یہ جملہ نہیں کہا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ بزار وغیرہ نے کہا کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے اور شلبہ جواب دی جو ابن الہام نے حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ میں ذکر کیا کہ یہ ایک گمان ہاتھ ہوا ہے کوئی وجہ عدم صحت کی بیان ہونا چاہیے۔ یہ وجہ شاید یزید بن ابی زیاد کی تضعیف ہے۔ یا اسکا تفرد ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ شریک کا تفرد تو باطل ہوا کیونکہ دارقطنی نے یزید بن ابی زیاد سے سوائے شریک رحمہ کے اسمیل بن ذکریاء سے ابو ہریرہ نے اسرائیل بن یونس سے اور طبرانی نے اوسطین ترمذی الزہد سے متابعات کی ہیں۔ راہ کلام یزید بن ابی زیاد میں تو یعنی رحمہ نے کہا کہ اول تو یزید بن ابی زیاد کی متابعت موجود ہے کہ عیسیٰ بن عبد الرحمن نے بھی روایت کی جیسا کہ طحاوی رحمہ نے روایت کی ہے اور دوم یہ کہ خود یزید ثقہ ہے کہا جاتا ہے کہ اسکی حدیث جائز ہے اور یعقوب نے کہا کہ وہ مقبول عدل ثقہ ہے۔ ابو داؤد نے کہا کہ وہ ثقہ ہے میں نہیں جانتا کہ کسی نے اسکی حدیث جوڑی ہو۔ ابن حبان نے کتاب الثقات میں کہا کہ احمد بن حنبل نے بیان کیا کہ یزید ثقہ ہے اور جو کوئی اس کے حق میں کلام کرنا ہر جگہ پسند نہیں ہے۔ ابن خزیمہ نے یزید بن ابی زیاد کی حدیث اپنی کتاب صحیح میں روایت کی۔ ساجی رحمہ نے کہا کہ وہ صدوق ہے اور ہی ابن حبان نے کہا اور مسلم نے اسکی حدیث اپنی صحیح میں

روایت کی اور بخاری نے اس سے استشہاد کیا ہے۔ مترجم کتاب کہ ابن حجر نے بقرب میں لکھا کہ زید بن زیاد بن ابی زیاد جسکو زید بن ابی زیاد کہتے ہیں مولیٰ بنو مخزوم مدنی تھے۔ اور زید بن ابی زیاد ہاشمی کوئی ضعیف ہے۔ اور اسی نام کا شامی ہے وہ متروک ہے پس بیان فرق کرنا ضروری ہے اور بیان کلام دوسرے زید یعنی ہاشمی کوئی ہیں ہے ولیکن تہذیب میں لکھا کہ ابو داؤد نے فرمایا کہ وہ ثقہ ہیں نہیں جانتا کہ کسی نے اسکی حدیث ترک کی ہو اور ابو زرہ و ابن عدی نے بھی اسکی حدیث کلمے جانے کو کہا ہے۔ اعلیٰ ہذا جب اسکی حدیث دوسری حدیث ابن مسعود رحمہ سے مؤید ہو گئی تو اب کسی طرح درجہ حسن سے نازل نہیں ہے خصوصاً جبکہ اتنا ثابت موجود ہے۔ اب حاصل کلام یہ نکلا کہ حدیث براہ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ترک ارفع ثبوت ہے اور حضرت ابن مسعود انکے سیکڑوں اصحاب سے ترک رافع ثابت اور حضرت علی و انکے بے شمار اصحاب سے ترک رافع ثابت اور ابن عمر رحمہ سے و ابن عباس سے بھی ترک رافع ثابت بلکہ موافق حمایت نسائی کے بقول ابو ہریرہ رحمہ سب لوگوں سے عموماً ترک رافع ثابت بلکہ انکار وہیب بن خالد و میمون المکی سے بھی عموماً ترک رافع ثابت ہے اور حدیث کہیں حدیث نے موافق حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما سے ترک رافع ثابت ہے۔ اور کچھ شک نہیں کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ و ابن مسعود وغیرہم رضی اللہ عنہم اکابر صحابہ ایسے نہ تھے کہ ایک سنت ثابتہ کو مع سیکڑوں اصحاب کے اصرار ترک کریں اور رہا ثبوت رافع البیدین کا تو وہ بھی متعدد صحابہ رحمہ سے مروی ہے ولیکن حق یہ ہے کہ کسی روایت سے یہ ثبوت نہیں ہوتا کہ آخری فعل یہ تھا البیدین بیان کرنا۔ اول تو ہر جمعہ کا و اور اٹھاؤ بزرگبر کے ساتھ رافع البیدین تھا وہ متروک ہو کر وقت رکوع و قوسہ و سجدہ میں رہا پھر سجدہ کا بھی متروک ہو کر صرف رکوع و قوسہ کا رہا حالانکہ کیفیت رافع البیدین میں بھی اضطراب ہے اب بنفہ تحقیق ضرور کہا جائیگا کہ پھر جب رکوع و قوسہ کا متروک ہونا حدیث براہ و ابن مسعود رحمہ سے ثبوت ہوا تو کیا وجہ ہے کہ یہ قول نہ کہا جاوے حالانکہ اسکے ساتھ ہی رافع البیدین حدیث روایت کرنا والے اکابر صحابہ رحمہ سے خود ترک کرنا مع اپنے اصحاب کے بلکہ ابو ہریرہ رحمہ سے عموماً سب لوگوں کا ترک کرنا ثبوت ہوا ہے پس حق و اللہ اعلم ہی ہے کہ رافع البیدین متروک ہے۔ ولیکن چونکہ محل اجتہاد اور اس میں استدلال کلام ہے تو جو کوئی رافع البیدین کرے اسکی نافرمانی اور اس سے کسی قسم کا مناقشہ حلال نہیں ہے بلکہ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ متروک ہونا بطور فسوخی ہے اگرچہ یہ بات ضرور ہے کہ رافع البیدین معنی اصطلاحی سنت نہیں رہا۔ اور واضح رہے کہ اس مقام پر حضرت استفاد کلام کرنا کہ احادیث رافع البیدین بہ نسبت ترک رافع کے قوی ہیں لہذا ترک رافع کی احادیث ثبوت نہیں اور صرف رافع کی ثابت ہیں اور ہر حدیث سے مطلب ہوتا ہے مطلب نہیں ہے۔ یہ کلام تو محض سرسری اور خود بھیج بھی نہیں ہے اور امام پر احادیث ترک نہیں ہو سکتی ہیں۔ اعتراض کیا گیا کہ حدیث ابن مسعود رحمہ توفی پر قائم ہے اور حدیث ابن عمر رحمہ کی ثبت ہے اور قرار پایا کہ ثبت کو مقدم کرتے ہیں جواب یہ کہ بیان نفی کرنا ابن مسعود رحمہ کا پورے معائنہ سے نہ تھا تو یہ قطعی ملحوظ ہے بر غلظت کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کے مسئلہ میں کہ بلال رحمہ کی حدیث ہے کہ جس دن کہ فتح ہوا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لایہ کے اندر نماز نہیں پڑھی تو معنی یہ ہے کہ بلال رحمہ نے نہیں دیکھا یا فریضہ نماز نہیں پڑھی کیونکہ حضرت ابن عمر رحمہ سے صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبہ کے اندر پڑھی تو محمول ہوا کہ ابن عمر رحمہ نے دیکھا اور بلال نے نہیں دیکھا بر غلظت رافع البیدین کے کہ جب ابن مسعود رحمہ فرماتے ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوائے تخریب کے پھر ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے تو یہ معتبر و ملحوظ ہے تو بیان دونوں باتیں نہیں ہو سکتی ہیں سوائے اس توفیق کے کہ ابن عمر رحمہ کی حدیث بیان سابق ہے اور ابن مسعود رحمہ کی حدیث آخری فعل ہے کیونکہ جیسے رافع البیدین ہے جمعہ کا و اٹھاؤ میں متروک ہوا پھر بنی السجدتین متروک ہوا یہی رکوع و قوسہ کو بھی ترک کیا کیونکہ عموماً ترک اور حضرت ابو بکر و عمر و علی و ابن مسعود و انکے ہزاروں صحابہ سے ترک ثابت ہے بلکہ ابن الزبیر نے جو رافع البیدین کا خیف اشارہ کیا تو پھر عام انکار ہوا اور ابو ہریرہ رحمہ نے نہ دیکھا

شروک اصل ہونا بیان کیا تو معلوم ہوا کہ آخری فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ترک رفع الیدین ہر نو اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ برعکس توفیق نہیں ہو سکتی اور یہ بھی ثابت ہوا کہ ان حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم سے جو رفع الیدین کرنا بھی ثبوت پر تو وہ سادہ سنے اسوقت کا حال بیان کیا جب کہ رفع الیدین ترک نہوا تھا اور یہ بھی آثار سے محقق ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کوئی کوئی رفع الیدین کرتے بھی تھے۔ گویا اُنکے نزدیک یہ فعل اگرچہ سنت کے اس معنی میں کہ دوامی ہونے میں رہا تھا مگر بطور ادب کے مستحب رہا کیونکہ انھوں نے اس ترک کو نسخ کے معنی میں نہیں لیا اور مترجم کتاہر کہ یہ بھی ایک نوع توفیق کی ہر اگرچہ عموماً شروک ہونا مؤید اسی کا ہر کہ جمہور کی موافقت زیادہ اسلم ہر حتی کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے رفع الیدین کو چند مواقع کے ساتھ شمار کیا چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے رسالہ رفع الیدین میں تعیناً ذکر کیا کہ دیکھنے نے ابن ابی سلیٰ علیٰ علم عن ثقیف عن ابن عباس روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہ اٹھائے جاوین ہاتھ مگر سات موقع میں افتتاح نماز میں اور کعبہ کے استقبال میں اور مناد مردہ پر اور عرفات میں اور جمع میں اور دونوں مقام اور دونوں جمعوں میں۔ اس حدیث کو طبرانی نے بھی روایت کیا۔ اور بزار رحمہ اللہ نے نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما صلی اللہ علیہ وسلم روایت کیا۔ تو یہ روایت خواہ مرفوع ثابت ہو یا موقوف ثابت ہو ضرور اس امر کی دلیل ہر کہ رفع الیدین صحابہ رضی اللہ عنہم میں معدود رہا اور یہ بھی دلیل ہر کہ نازکی رفع الیدین کو ذکر کرنے کے باوجود بھی صرف افتتاح تحریمہ کا ذکر کیا اور رکوع و قوسہ کا نہ ذکر کیا تو رفع الیدین انھیں نہ تھا ورنہ اسکا کچھ معنی نہیں ہر کہ شمار کریں اور پھر جو روایت اگرچہ انحصار مقصود نہ ہو۔ پھر واضح ہو کہ صحیح روایت امام بخاری سے بھی ترک رفع الیدین ہر باوجودیکہ انھوں نے رفع کی روایات نہیں اور یہی سفیان الثوری رحمہ اللہ کا قول ہر اور صحابہ و تابعین میں سے بظاہر قول ترمذی رحمہ اللہ کے جمہور سی قول برہن اور بشر تحقیق ہی اصح و اتوی ہر جیسا کہ میں نے مختصر طور پر محقق کر دیا دسرا محمد۔ پھر اس زمانہ میں اکثر نو خفیہ اجتہاد کی تقلید کرنے اور کچھ لوگ اہل حدیث کے اجتہاد کے تقلید میں مگر انہوں نے کہ انہیں باہم ایک دوسرے سے عداوت رکھتے بلکہ ایک دوسرے کی تکفیر و تفسیق کرنے میں یہ سخت تعجب ہر کیا کہ انہوں نے داغ افتقاد اصل ہر اور یہ مروج احوال تو ثواب کے واسطے ہیں اور انکا مدار اجتہاد پر ہر جس میں کسی جانب نصیحت نہیں ہر اور اختلاف اجتہاد صحابہ رضی اللہ عنہم میں رہا اور دسے باہم بھائی بھائی سے زیادہ دونوں سے تنقید تھے اور مومنوں کی بے نیازی ہر پس اگر یہ دونوں فریق داخل ایمان میں تو انہیں بہت ایمانی پہچان ہر جیسے سلف میں رفع الیدین کرنے والے اور نہ کریں ہر دونوں ایک قلب پر متحد تھے۔ علامہ اہل سنت تو معتزلہ کو کافر نہیں کہتے جو صحاح حدیثوں سے انکار کرتے اور قرآن کو مخلوق کہتے ہر پھر کیونکہ ترمذی نے جہل سے اہل سنت کی تکفیر رو رکھی دفعتاً اسد نقاعے دایا کم دہوا لغزیرا حکیم۔ ہاں تک نازکی دونوں رکعتیں ہر نہیں۔ و اذا رفع راسہ من السجدة الثانیة فی الركعة الثانیة انقش رجلہ الیسری فجلس علیہا ونصب الیمنی نصباً ودجہ اصابعہ نحو القبلة۔ اور جب اپنا سر اٹھاوے دوسری رکعت کے دوسرے سجدہ سے تو بایان پانوں بچھا کر آسپر بیٹھے اور دایاں ٹھیک کھڑا کرے اور اپنی انگلیوں کو جانب قبلہ متوجہ کرے۔ لہذا وصف عائشہ رضی اللہ عنہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الصلوۃ۔ یون ہی ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ناز میں بیٹھنا بیان فرمایا ہر۔ فتح صحیح مسلم میں حضرت ام المؤمنین کی حدیث سے مرث بایان پانوں بچھا نا دایاں کھڑا کرنا ثابت ہر اور ہر انگلیاں جانب قبلہ متوجہ کرنا نوساکی میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ہر کہ کما نازکی سنت میں سے ہر کہ دایاں پانوں کھڑا کرے اور انگلیاں قبلہ رخ متوجہ کرے اور بائیں پانوں پر بیٹھے۔ فتح ترمذی نے کہا کہ بایان بچھا کر آسپر بیٹھنا اور دایاں کھڑا کرنا یہی ہر اکثر اہل علم کا عمل ہر۔ و وضع یدہ علی فخذہ و بسط اصابعہ۔ اور رکے اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں زانوں پر یعنی غسیم کر کے اور اپنے ہاتھوں کی انگلیاں بچھاوے۔ فتح یعنی جس حال پر ہر مجبور دسے۔ اور باہم نہ لادے۔

اور ہاتھوں سے گھسنے نہ پکڑے ہی صحیح ہے۔ التلاصہ۔۔۔ و تشدد۔ اور تشدد پڑھے۔ و ف۔ یعنی وجہ با علی الاصح۔ م۔ و برہنہ فی حدیث وائل و لان قیہ توجیہ اصل مع ید یہ الی القبلہ۔ اور ہاتھ و انگلیوں کا اس طرح رکھنا حدیث وائل بن حجر بن عساکر روایت کیا جاتا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ اس وضع میں ہاتھوں کی انگلیوں کا قبلہ رخ متوجہ کرنا حاصل ہوتا ہے۔ و ف۔ اور جہانک ہر عضو کو قبلہ رخ متوجہ کرنا ممکن ہو ادلی ہے۔ م۔ لیکن یہ روایت غریب ہے اور ترمذی کی حدیث وائل رضی اللہ عنہ میں تو صرف اس قدر ہے کہ جب تشدد میں بیٹھے تو بائیں پانوں سجھا با اور دایاں ہاتھ دائیں ران پر رکھا اور دایاں پانوں کھڑا کیا۔ اور انگلیوں کا ذکر حدیث وائل میں نہیں بلکہ صحیح مسلم میں ابن عمرؓ سے ہے لیکن اس میں انگلیاں پھیلائے گا نہیں بلکہ مٹھی باندھنے کا ذکر ہے۔ چنانچہ مذکور ہے کہ جب حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں بیٹھے تو دائیں ہاتھ کی انگلی کو دائیں ران پر رکھتے اور سب انگلیاں قبض کر لیتے اور انگوٹھے سے متصل جو انگلی ہر اس سے اشارہ کرتے اور بائیں ہاتھ کی انگلی کو بائیں ران پر رکھتے وضع ہو کہ ہاتھ کی ران پر رکھنا انگلیاں قبض کر کے یعنی مٹھی باندھنے کے ساتھ متحقق نہیں ہو سکتا تو مراد واصل علم یہ ہوگی کہ پہلے کھلی انگلیاں رکھتے پھر اشارہ کے وقت مٹھی باندھ لیتے تھے اور یہی امام محمدؒ سے اشارہ کی کیفیت مروی ہے کہ چھٹا انگلی اور اس کے پاس والی انگلی نو باندھ لے اور بیچ کی انگلی اور انگوٹھے کو ملا کر حلقہ کر لے اور گلہ کی انگلی اٹھا کر اشارہ کرے اور ابو یوسف سے امالی میں یہی مذکور ہے اور یہی امام محمدؒ نے ابو حنیفہ سے نقل کیا اور طحاوی نے کہا کہ لا الہ الا اللہ پر انگلی کھڑی کرے اور اللہ اس کے وقت گرا دے تاکہ اٹھا نا نفی کے لیے اور رکھنا اثبات کے لیے ہر اور جابجہ کہ انگلیوں کے کنارے گھسنے کے کنارے ہر ہاتھ اس سے دور نہ ہوں۔ پھر یہ سب اس بنا پر کہ اشارہ کرنا صحیح ہے اور ہتھیرے مشائخ نے کہا کہ اشارہ کچھ نہ کرے لیکن یہ قول خلاف روایت و روایت ہے۔ الفتح۔ لیکن ذخیرہ میں ہے کہ ظاہر الروایۃ یہی ہے اور غیبہ و واقعات میں اسی پر فتویٰ ہے۔ اور در مختار میں سی کو عامہ فتاویٰ کی طرف نسبت کر کے کہا کہ لیکن معتد وہ ہے جسکو شارحین نے صحیح کہا خصوصاً متاخرین مثل شیخ ابن الہمام و علیؓ۔ اور ہند یہ میں ہے کہ مختار یہ کہ اشارہ کرے۔ التلاصہ۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المفہرات من الکبریٰ۔ واضح ہو کہ اشارہ کرنا حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم کا حدیث ابن عمرؓ و ابن الزبیرؓ و وائل بن حجرؓ اور ابو حمید ساعدیؓ اور بہت سی احادیث و آثار میں مذکور ہے اور اشارہ نہ کرنا بھی کسی روایت میں نہیں معلوم ہے اور عینی و ابن الہمام نے روایت تینوں اماموں سے اشارہ کرنے کی ذکر کی اور امام محمدؒ کے موطن میں خود مذکور ہے پس شک نہیں کہ اشارہ کرنا سنت ہے اور علیؓ قاری رحمہ نے کہا کہ اگر فرض کر دو کہ امام ابو حنیفہ سے خلاف قول آتا کہ اشارہ نہ کرے تو جب حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم سے اشارہ کرنا ثبوت ہوتا تو کوئی شک نہیں کہ جو حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت ہوا یہی تقدم ہے اور یہی براہ علماء متقدمین و متاخرین ہے۔ مخصوصاً من رسلانہ۔ پھر کیفیت اشارہ دو طرح ہے یا تو سب انگلیاں مٹھی باندھ کر مٹ لکھ کی انگلی سے خواہ انگوٹھا داب کر یا جھوڑ کر جیسا کہ حدیث ابن عمرؓ و ابن الزبیرؓ میں ہے یا جسطرح اوپر گذرا کہ بیچ و انگوٹھے کو حلقہ کر کے اور چھوٹی و دونوں کو قبض کر کے ہو یعنی نے کہا کہ حضرت صاحب۔ انتہی۔ اور سوائے اسکے جو صورت کہ درختہ میں نقل کی کہ سب انگلیاں کھلی رہیں اور گلہ کی انگلی سے اٹھا کر اشارہ کرے نوشامی نے اسکو مجبور کے مخالف قرار دیا اگرچہ عوام میں یہی صورت مروج ہے۔ یعنی میں ہے کہ دونوں ہاتھوں کی دونوں انگلیوں سے اشارہ کر دہ ہے قبول علیہ السلام احد احد۔ اور جب انگلی اٹھا دے تو اسکو حرکت دینا مستحب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث میں وارد ہے اور علیؓ نے یہ جو کہا کہ نفی کے وقت اٹھا دے اور اثبات کے وقت جھکا دے مریض وارد نہیں ہے۔ م۔ وان کانت امراة جلست علی البیتھا البسری و اخرجت رجلھا من البجانب الایمن۔ اور اگر عورت ہو تو وہ قعدہ میں اپنے بائیں جوڑ پر بیٹھے اور اپنے دونوں پانوں دائیں جانب نکال دے۔ لائنہ استر لھا۔ کیونکہ یہ صورت عورت کے لیے زیادہ پردہ پوش ہے۔ و ف۔ اور امام مالکؒ سے کہ نزدیک مرد کی بھی متحرک نہست دونوں قدر دن میں



اور امام شافعی کے نزدیک مرث درمیان تعدہ میں اگرچہ وارد ہے لیکن شاید کہ وہ ایسے وقت میں کہ لوگوں پاس کپڑے کی کمی سے پردہ کی زیادہ ضرورت تھی لہذا اکثر علماء سلف کا عمل اسی حدیث پر ہے جو ہاراندہ ہے۔ م۔ ابن بطال رحمہ نے ذکر کیا کہ ام الدرداء مانند مرد کے بیٹھتی تھیں حالانکہ نفیہ تھیں اور حضرت صفیہ اور ابن عمر کی بیبیاں چار زانو بیٹھتی تھیں کہ انہیں زیادہ پردہ پوشی ہے اور باندی ہاتھ اٹھانے میں شل مرد کے اور رکوع و سجود اور تعدہ میں مانند عورت آزادہ کے ہے۔ مع۔ اور تشہد کا کوئی ضیفہ خاص واجب نہیں ہے۔ الجمع۔ مگر تاویرہ تشہد پر زیادہ نہ کرے۔ محیط السرخسی۔ کیونکہ نازکے اذکار محدود ہیں۔ ش۔ والتشہد التحیات سرد والصلوات والطیبات السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ السدود برکاتہ السلام علینا وعلی عبادہ الصالحین اشہدان لا الہ الا اللہ واشہدان محمد عبدہ ورسولہ۔ اور تشہد جبکہ پڑھنے کا اس تعدہ میں حکم ہے۔ التحیات سر سے رسول تک ہے۔ فت۔ اصح قول میں اول تعدہ میں بھی اسکا پڑھنا واجب ہے۔ م۔ منی یہ ہیں کہ التحیات مگر تمام سب عبادات تولی اللہ تعالیٰ ہی کے لیے ہیں کوئی دوسرا نفاستحق نہیں ہے۔ واصلات اور تمام عبادات بدنی سب اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہیں کوئی اور انکے لائق نہیں ہے۔ والطیبات۔ اور تمام عبادات مالی اللہ تعالیٰ کے واسطے ہیں کوئی دوسرا انکے سزاوار نہیں ہے۔ السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ السدود برکاتہ۔ السلام تحجیر ابن کثیر صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کی رحمت واسلکی برکتیں۔ فت۔ مردی ہے کہ جب معراج میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے التحیات والصلوات والطیبات حضور انبی میں عرض کی تو متحدہ عطا ہوا السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ السدود برکاتہ۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرض کیا۔ السلام علینا وعلی عبادہ الصالحین۔ یہ سلام ہم پر یعنی مع امت مروحہ کے ہم سب پر اور اللہ تعالیٰ کے سب بندوں پر روا ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کیا تو جبرئیل علیہ السلام نے پڑھا۔ اشہدان لا الہ الا اللہ واشہدان محمد عبدہ ورسولہ۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ کوئی الہ نہیں مگر اللہ اور گواہی دیتا ہوں کہ بیشک محمد اسکا بندہ ورسول ہے۔ ترجمہ کننا ہے کہ یہ یعنی مع نے زین الامہ فرودی کے ثواب عبادات سے نقل کیا اور مجھے یازین کہ میں احادیث معراج میں اسکو پایا ہوا حالانکہ تفسیر آورد میں ترجمہ نے امام عابد وغیرہ سے میحان الذی کی تفسیر میں ذیہ میں خرد کلان میں استنباط کیا ہے۔ فاسر عالم۔ سچر بہر حال روایت کچھ ہو لیکن اب اس تشہد پڑھنے میں واجب ہے کہ الفاظ تشہد سے آگے معالی کا قصد اسطرح کرے کہ گویا وہ اللہ تعالیٰ کی التحیات پڑھتا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر السلام علیک اور اپنے اوپر تمام صالحین پر بھی یہ السلام بھیجتا ہے اور آخر میں کلمہ شہادت پر ختم کرے اور یہ نہیں چاہیے کہ ان الفاظ کو بجز خبر کے ادا کر دے۔ یہ بیچنی وغیرہ میں مذکور اور تنویر میں مصرح ہے اور واضح ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی التحیات میں یون ہی پڑھتے ہوئے صلی اللہ علیہ وسلم اور اشہدان محمد عبدہ ورسولہ۔ اور یون نہیں کہتے تھے کہ میں رسول اللہ ہوں۔ چنانچہ شیخ ابن حجر نے اسکو مصرح کر دیا ان نازکے باہر مکتبہ مجمع بخاری کی حدیث سنن ابن کثیر میں مذکور ہے کہ آپ نے اشہدان لا الہ الا اللہ واشہدان محمد ورسولہ کہنا شروع کیا۔ اور وضع ہو کہ اسباب و منہ زین معالی کا قصد ہر خصوص فرات فریضہ میں سے اٹھکا اور کوئی مفید ہو لا کر جیلہ انہو سکتے سے نہ دے نہ نہ تو ت میں اسکا ترجمہ انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کرینگے۔ م۔ الحاصل تشہد کے کلمات کئی صورتوں سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھیجے ہوئے ہیں ان سب میں سے یہ کلمات پڑھے جو مذکور ہے اور امام ترمذی نے کہا کہ ای بر عباس صحابہ تابعین میں سے اکثر کا عمل جو۔ م۔ اور جو محدثین اسی پر ہیں مع۔ وذا تشہد عبد اللہ بن مسعود۔ اور یہ تشہد عبد اللہ بن مسعود نہ کہ ہے۔ فت۔ بنی حدیث کی روایت میں یہ تشہد حضرت ابن مسعود رحمہ سے اسناد ہوا لہذا تشہد ابن مسعود کے نام سے معروف ہوا حالانکہ یہ نواکثر صحابہ کا معمول تھا۔ م۔ فاما قال اخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیدی۔ چنانچہ ابن مسعود رحمہ نے کہا کہ پورا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ۔ وعلنی انشد کما کان یحتمی سورۃ من القرآن

اور سکھایا مجھے تشہد جیسے مجھے سکھاتے کوئی سورہ قرآن سے۔ **ف** یعنی حوت حوت نصیح کے ساتھ بدوین کی بیٹی کے۔  
**و قال قل**۔ اور فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ کہ۔ **ف** صحیح مسلم میں ہے کہ پھر فرمایا کہ جب کوئی تم میں سے نماز کے  
اندرون میں کھڑے ہو کر تشہد پڑھے۔ **ف** نسائی کی ایک روایت میں ہے کہ جب تم ہر دو رکعت پر بیٹھو تو کہو۔ **ت**۔ التحیات لہرالی  
آخرہ۔ التحیات لہر آخر تک۔ **ف** یعنی جب وہ درود تک بیٹھ جائے مذکور ہوا۔ اور علامہ نے تابعین جو ابن مسعود رحمہ اللہ کے  
شاگرد ہیں کہتے ہیں کہ ابن مسعود رحمہ اللہ سے ہر حوت کی نصیح کے بغیر نہیں قبول کرتے تھے۔ اور اس حدیث میں ہے کہ جب  
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیان تک پہنچے۔ **السلام** یعنی اعلیٰ جلالہ الصالحین تو فرمایا کہ جب اسکو کہا تو سلام اللہ تعالیٰ  
کے ہر بندہ صالح کو جو آسمان میں یا زمین میں ہو سب کو پہنچ گیا۔ اور بعد ختم تشہد کے فرمایا کہ پھر ہر کوئی تم میں سے ایسی نماز  
اختیار کرے جو اسکو پسند ہو پس اس سے دعا کرے۔ کما فی سنن الترمذی وابن ماجہ۔ شرح کنز الدقائق اس سے دلائل  
ملکی کہ تشہد میں یہی کلمات رکھے اور دعا میں مختار ہو اور غلام ہر دعا کہ دعا میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے درود کی دعا  
کرے اور کچھ زیادہ کر کے عذاب سے بچاؤ مانگے اور خیر مانگے اور اسی پر جمہور علماء و فقہاء کا عمل ہے۔ **م**۔ والاخذ بهذا اولی  
من الاخذ بتشهد ابن عباس۔ اور اس تشہد ابن مسعود رحمہ اللہ کو لینا اولیٰ ہے تشہد ابن عباس کے اختیار کرنے سے **ف**  
اور اول کہنے سے معلوم ہوا کہ تشہد ابن عباس لینا بھی جائز ہے اور یہی صحیح قول ہے اور بھرا رائق کی بحث کہ یہی تشہد واجب ہے  
کچھ نہیں ہے بلکہ مطلقاً کوئی تشہد ہو تشہد پر عباد واجب ہے جیسے دعا و قنوت پڑھنا واجب ہے مگر خاکر اللہم انا نستعینک الخ کی  
خصوصیت نہیں ہے علی قول الامام رحمہ اللہ جیسا کہ شامی رحمہ اللہ نے تصریح کی۔ اور مصنف نے تشہد بعد دین مانند تشہد حضرت عمر رحمہ  
ہو موسیٰ اشعری و جابر بن عبد اللہ وغیرہم چنانچہ عینی رحمہ اللہ نے سب کو تو یہ کلمات مفصل ذکر کیا ہے اور اچھے تشہد ابن عباس ہے  
و ہو قولہ التحیات المبارکات الصلوٰات الطہیات لہر سلام علیک ایہا النبی و رحمۃ اللہ وبرکاتہ سلام  
علینا الخ۔ اور تشہد ابن عباس یہ ہے التحیات المبارکات سے عیدہ درود تک۔ **ف** اس تشہد کو ترمذی و نسائی نے  
سلام کے لفظ سے **م**۔ روایت کیا اور اس میں ایک تو التحیات کے بعد مبارکات صلوٰات طہیات سب ایک ہی صفت کے طور پر  
بلا داد ہیں اور دوم سلام بغیر اللہ و لام ہے اسی واسطے عینی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ تشہد صحیح مسلم میں نہیں ہے کیونکہ صحیح مسلم میں  
دونوں جگہ السلام باللہ و لام ہے۔ انھیں وجہ سے امام مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا تشہد اختیار کرنا اولیٰ ہے  
لان فیہ الامر۔ کیونکہ اس تشہد کے پڑھنے میں صیغہ امر دارد ہے۔ **ف** یعنی قل تو کہ۔ یا یلقی۔ ہر شخص کہے۔ یا تو قل تو کہ  
جیسا کہ اوپر روایات گذشتہ میں کہ بصیغہ امر ہیں۔ و اقلہ الاستحباب۔ اور کثر یہ کہ صیغہ امر کا واسطے استحباب کے ہے۔ **ف**  
یعنی صیغہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور وجوب نہیں تو یہاں کثر درجہ استحباب ہے وہ ضرور ثابت ہوگا اور ابن عباس کی روایت  
میں حکم مذکور نہیں ہے تو جس میں حکم ہے وہی لینا اولیٰ ہوا دوم وجہ ترجیح یہ کہ۔ **والا لہ و اللام و ہما لا یستغراق**۔ اور اس میں  
اللہ و لام ہے اور یہ دونوں استغراق کے واسطے ہیں۔ **ف** معنی یہ کہ تمام سلام ہر درجہ سے۔ اور تشہد ابن عباس میں سلام  
ہر درجہ کرے حتیٰ کہ ایک سلام کو شامل ہے۔ و زیادۃ الواد وہی لتجدید الکلام کما فی القسم۔ اور سوم اس تشہد ابن مسعود میں  
واحد کی زیادتی ہے اور وہ نئے کلام کے لیے آتا ہے جیسے قسم میں۔ **ف** یعنی التحیات لہر کے بعد جب والصلوات ہو تو واد سے  
پھر جدید کلام سے شروع ہوا تو کئی تحیات و صلوات اور طہیات جو میں بجا آتے جب بلا واد ہو تو موصوف و صفت ملکر  
ایک ہی رہ گیا جیسے قسم میں کہا کہ والسر الرحمن الرحیم میں نماز پڑھو لگا تو یہ ایک قسم ہے اور اگر کہا والسر الرحمن والرحیم  
میں نماز پڑھو لگا تو یہ تین قسم ہو میں حتیٰ کہ اگر جموں کرے تو تین کفار سے واجب آ رہا تو معلوم ہوا کہ تشہد ابن مسعود میں  
تحیات کی بت زیادتی ہے **م**۔ و تاکید التعلیم۔ اور چہارم اس تشہد میں تیس کی تاکید موجود ہے۔ **ف** یعنی تعلیم زیادتی ہے

وابن عباس و دونوں کو ہر کیونکہ تشہد ابن عباس میں بھی آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہم لوگوں کو تشہد بھی ایسے تعلیم کرتے تھے جب  
 قرآن کی سورت تعلیم کرنے پس نفس تعلیم میں تو دونوں برابر ہیں مگر ابن مسعود کے تشہد میں یہ طریقہ تعلیم بتا کہ ہر کہ حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعود رحمہ کا ہاتھ پکڑا چنانچہ صحیح مسلم کی روایت میں ہر کہ مجھے تشہد اس صورت سے تعلیم فرمایا کہ ہر کہ  
 بنیل آپ کی دونوں مبارک ہینوں کے درمیان تھی۔ اور واضح ہو کہ ابن مسعود رحمہ نے یہ صورت تعلیم بھی تبرکات الہی  
 چنانچہ غلغلوہ کو اسی طرح ہاتھ پکڑ کے سکھائی اور غلغلوہ نے اسی طرح ایسا ہی غلغلوہ کو اور ابراہیم غلغلوہ نے اسی طرح حاد بن ابی سلمہ  
 کو اور حاد نے اسی طرح ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کو ہاتھ پکڑ کے تشہد تعلیم کیا ہر کہ ابن زیادہ ناکید ہر اور عینی رحمہ نے تشہد  
 ابن مسعود رحمہ کے وجہ ترجیح دس سے زیادہ ذکر کہ ابن ابی امام رحمہ نے کہا کہ اور بھی وجہ ترجیح میں سے یہ ہر کہ صحیح  
 سند سب اس تشہد کی روایت میں لفظاً و معنی متفق ہیں اور بہت روایات ہر اور ابن عباس رحمہ کا تشہد امام مسلم کے  
 افراد میں شمار کیا گیا ہر۔ مترجم کتاب ہر کہ ابھی معلوم ہو چکا کہ صحیح مسلم میں بلفظ السلام ہر۔ م۔ پھر اگرچہ سدا سے بخاری رحمہ  
 کے اردن نے تشہد ابن عباس روایت کیا ہو لیکن اعلیٰ درجہ کی صحیح وہ حدیث ہر جس پر امام بخاری رحمہ مسلم متفق ہوں اگرچہ  
 اصل معنی میں اتفاق ہو نہ لفظ میں تو پھر یہ درجہ کس قدر اعلیٰ ہو گیا کہ اسکے لفظ پر دونوں امام متفق ہیں بلکہ سب متفق ہیں  
 اور علماء نے اجماع کیا کہ یہ حدیث اس باب میں سب سے زیادہ صحیح ہر چنانچہ ترمذی نے اسکی تصریح کی اور کہا کہ اسی پر  
 اکثر صحابہ و تابعین کا عمل ہر اور یہی خطابی و ابن المنذر کا قول ہر۔ اور مثل تشہد ابن مسعود رحمہ کے معاد یہ رحمہ نے منبر پر  
 تعلیم کیا۔ رواہ الطبرانی اور عائشہ رضی اللہ عنہا نے اسی کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تشہد بیان کیا۔ کما رواہ ابی یوسف  
 اور نووی نے روضہ میں کہا کہ اسکی اسناد وجد ہر اور اس سے استفادہ ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس تشہد کو پڑھا  
 کرتے تھے۔ ~~ابن مسعود رحمہ نے~~ کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے تشہد آجسے سکھایا جیسے قرآن  
 کی سورت سکھانے سے تھے اور آپ ہم پر واد اور اہل لام کا مواخذہ کرنے تاکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ سے  
 بالکل موافقت رہے اور عبد الرحمن بن زید نے کہا کہ ہم لوگ تشہد کو حضرت عبد اللہ سے اس طرح حفظ کرتے تھے قرآن  
 کے حروف حفظ کرنے سے اور یہ دلیل ہر کہ اس تشہد کے الفاظ کا ضبط بہت اعلیٰ درجہ کا ہر کہ جسکی دوسری مثال نہیں  
 پائی جاتی ہر۔ مع۔ ولانیرید علی بذانی القعدۃ الاولی۔ اور نہ پڑھا دے اس تشہد کے عبدہ و رسولہ پر پٹا قعدہ میں  
 ف۔ ناز فریضہ میں بان اتفاق۔ در نقول ابن مسعود رحمہ عالمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم القشہد فی وسط الصلوۃ  
 و آخر ہا۔ بدلیل قول ابن مسعود رحمہ کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے تشہد پڑھنا و بیان نماز اور آخر نماز میں  
 بتلایا۔ فاذا کان وسط الصلوۃ نمض اذا فرغ من القشہد۔ پس جب درمیان نماز ہوتی تو جب ہی تشہد سے فارغ  
 ہوتے تو آٹھ کھٹے ہوتے۔ فاذا کان آخر الصلوۃ وعانفسہ باشار۔ اور جب آخر نماز ہوتی تو اپنے واسطے  
 جاہت دے کرتے۔ ف۔ امام احمد نے مسند میں ابن مسعود رحمہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعود  
 کو تشہد سکھایا۔ ~~ابن مسعود رحمہ نے~~ کہا کہ جب اکرے چاہا تو بیان نماز میں بیٹھے اور آخر نماز میں بائیں کولے ہر اس طرح  
 انبیاء سے تا خود عبدہ و رسولہ ~~ابن مسعود رحمہ نے~~ پڑھا۔ پھر روایت کی کہ جب ہم تشہد سے فراغت ہوتی اور  
 اگر آخر نماز ہوتی تو بعد تشہد کے دعا کرتے جسکے ساتھ اللہ تعالیٰ چاہتا پھر سلام پھیرنے۔ ابن ابی امام نے کہا کہ آخر نماز میں  
 بعد تشہد کے دعا کی حدیث میں صحیحین وغیرہ بہت مشہور ہیں۔ ف۔ اور صحیح بخاری و مسلم میں ابوسریرہ رحمہ سے ہر کہ غلغلوہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ جب تم میں سے کوئی اخیر تشہد سے فارغ ہو تو پناہ مانگے اللہ تعالیٰ سے جہنم سے عذاب  
 جہنم سے عذاب پڑے اور غلغلوہ رحمہ نے اس وقت سے اور غلغلوہ مسیح الدجال سے ~~ابن مسعود رحمہ نے~~ کہا کہ بہت جہت ہر کہ اول

میں تشدد پر کچھ نہ بڑھا دے اور یہی مذہب امام احمد و سحن کا ہے اور شافعی رحم نے کہا کہ اللہ صلی علی محمد بھی زیادہ کرے۔ بدیل  
 اسکے جو حضرت ام سلمہ سے مروی ہے کہ ہر دو رکعت پر تشدد اور سلام رسولوں اور آنکے تابعین شدگان صالحین پر جو یعنی نے  
 کہا کہ یہ سوائے قرآن کے تلوع پر محمول ہے۔ من کتابہون کہ اس سوا یہی من درود کا ذکر کمان ہے بلکہ تشدد یعنی التیمات من  
 والصلوات والصلوات۔ اور سلام رسولوں پر وہ السلام علیک ایہا النبی سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوا اور السلام علینا  
 سے رسولوں کے اتباع صالحین پر اور علی عباد اللہ صالحین سے سب رسولوں پر ہو گیا حتی کہ فرشتوں کے رسولوں کے  
 اتباع فرشتوں پر بھی ہو گیا پھر اس سے درود کمان نکلا۔ اور زیادتی نہ کرنا تو حدیث ابن مسعود سے معلوم ہو چکا پس  
 دونوں روایتیں موافق ہیں نہ متعارض۔ اور ہمارے نزدیک اگر تشدد پر کچھ زیادہ کیا پس اگر حد اُتر جایا تو مکروہ پس  
 اعلاہ نازداجب ہوگا اور اگر سجدے سے بڑھایا تو سجدہ سہو واجب ہونگے خواہ درود بڑھا دے یا کچھ اور بڑھا دے بوجہ تاخیر  
 قیام کے۔ ت۔ و۔ پھر کس قدر بڑھانے سے سجدہ واجب ہوگا تو اختلاف ہے۔ درمختار میں کہا کہ مذہب مفتی بہ یہ فقط اللہ صلی  
 علی محمد ہے اور شامی نے لکھا کہ طہی نے کہا کہ اکثر کے نزدیک اللہ صلی علی محمد و علی آل محمد۔ کتب سجدہ ہوگا ورنہ نہیں اور  
 ہی اصح ہے اور بعضوں کے نزدیک جب تاخیر بقدر ادا سے رکن ہوا ورنہ مذہب امام عظیم پر ہے اور صاحبین کے نزدیک جب تک  
 پورا درود مجید تک نہ سجدہ سہو واجب نہیں ہے۔ اور سابق میں گذرا کہ قدر ادا سے رکن میں تسبیح میں علی الاصح بالیک  
 تسبیح۔ م۔ اگر تشدد ہی تشدد پر حکم امام سے پہلے فایع ہو گیا تو بالاتفاق خاموش رہے اور مسنون جسکی کوئی رکعت طائی رہی  
 وہ آہستہ آہستہ پڑھے تاکہ امام کے سلام کے وقت فایع ہو اور کہا گیا کہ تمام کر کے خاموش رہے اور کہا گیا کہ لکھ شہادت بار بار  
 پڑھا کرے۔ د۔ اور سب اقوال کی تسبیح واقع ہوئی ہے۔ ش۔ پھر اس درمیانی قعدہ و تشدد کے بعد اُسے توجہ دالی میں ہے کہ سجدہ  
 سے اُسے کی طرح بیرون کے بل اُسے اور فحادی رحم نے کہا کہ زمین پر ہاتھ ٹیکنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ الزاہدی۔ من کتابہون  
 کہ اس صورت میں ہاتھ ٹیک کر اُسے میں کسی کا خلاف نہیں اور حدیث سے ہی ثبوت ہے۔ م۔ ویقرأ فی الركعتین الاخیرین  
 بفاتحة الكتاب و الحمد۔ اور اخیر کی دونوں رکعتوں میں (یا ایک میں مغرب) اکیلے فاتحہ الکتاب یعنی الحمد پڑھے۔ لکھ  
 ابی قتادۃ ان النبی علیہ السلام قرأ فی الاخرین بفاتحة الكتاب۔ بدیل حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کہ رسول  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے اخیر کی دو رکعتوں میں فاتحہ الکتاب پڑھی۔ ف۔ حدیث ابو قتادہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 غر و عصر کے پہلی دو رکعتوں میں فاتحہ و سورہ پڑھا کرنے اور پچھلی دونوں میں فاتحہ پڑھتے اور کبھی بلکو کوئی آیت سناتے  
 اور پہلی رکعت میں جو طول دیتے وہ دوسری رکعت میں نہیں دیتے اور یوں ہی صبح کی نماز میں کرتے۔ رواہ آہستہ سوی الترمذی  
 بالکمل معلوم ہوا کہ اخیرین میں سورہ فاتحہ پڑھے۔ و ہذا بیان الافضل ہو الصصح۔ اور یہ بیان افضل کا ہے اور یہی صحیح ہے  
 ف۔ اور یہی ذخیرہ میں ہے اور یہی مقدم ہے۔ قاضی خان۔ ہی صحیح ہے۔ المیض۔ ہی صحیح و ظاہر الروایۃ ہے اور خاموش رہنا مکروہ  
 ہے۔ التلخیص ۵۔ اور یہ احتراز ہے حسن کی روایت ابی حنیفہ رحم سے کہ قراء فاتحہ اخیرین میں واجب ہے کہ اُسے ترک سے  
 ہوگا سجدہ واجب ہوگا۔ نع۔ لیکن یعنی رحم نے اسی کو صحیح کہا ہے کہ قراءۃ فاتحہ اخیرین میں واجب ہے۔ د۔ اور بحث انشاء  
 اللہ تعالیٰ قرأت میں آئی ہے۔ م۔ اور مذہب کے موافق اخیرین میں خاموشی مکروہ نہیں ہے۔ د۔ لان القراءة فرض فی  
 الركعتین علی ما یاتیک انشاء اللہ تعالیٰ۔ کیونکہ قرأت کرنا تو درہی رکعتوں میں فرض ہے بنا برآں کہ انشاء اللہ تعالیٰ  
 آو بگا۔ ف۔ پھر رکوع و سجود بدستور مذکورہ سابق ہے پس دونوں اخیر پوری کرے۔ م۔ و جلس فی الاخیرہ کما  
 جلس فی الاولی۔ اور قعدہ اخیرہ میں ویسے ہی بیٹھے جیسے قعدہ اولی میں بیٹھا تھا۔ ف۔ تمام حالات مثل اولی ہوں  
 ازاجلیات جلوس ہے۔ لما روینا من حدیث وائل وعائشہ۔ بدیل ان احادیث کے جو ہم روایت کرے

حدیث واکل بن حجر اور ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے۔ وفت۔ چنانچہ اس جلسہ کے بعض حالات کا بیان تو حدیث واکل بن حجر اور بیات یعنی بایان پانوں بچھانا اور دایان کھڑا رکھنا حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں گذرا پس قعدہ اخیرہ میں بھی بیات سے بیٹھے بدلیل حدیث مذکورہ مع۔ ولانہا اشق علی البدن۔ اور اس دلیل سے کہ یہ بیات بیٹھک کی بجائے بر زیادہ شاق ہے۔ وفت۔ اور حدیث سے مستنبط ہوا کہ عبادت میں جو نفس بر زیادہ شاق ہو وہ افضل ہوئی ہے۔ وفت۔ پس ہوگی بیٹھک۔ اولیٰ من التورک۔ بہرہ نسبت تورک کے۔ وفت۔ اگرچہ تورک بھی اچھا ہے یعنی کوسے پر بیٹھ کر دنوں پانوں دایمن طرف نکالنا جیسے عورتیں بیٹھا کرتی ہیں۔ الذی یسئل الیہ مالک۔ یہ تورک جسکی طرف مالک میں انس رحیل کرتے ہیں۔ وفت۔ بلکہ امام مالک کا یہی مذہب ہے کہ ہر قعدہ میں مرد بھی یوں ہی بیٹھے کیونکہ حدیث سے ظاہر ہے اور شافعی رحیلے قعدہ میں شل ہمارے اور قعدہ اخیرہ میں شل مالک کے مختار جانتے ہیں کہ ہمارے نزدیک نئی وہی ہے جو ہم نے کہا وہ وجہ سے اول تو عورتوں سے فرق ہوگا جو شرع میں مندوب ہے اور دوم حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے ہے۔ والذی یروی۔ اور وہ حدیث جو تورک میں روایت کی جاتی ہے۔ وفت۔ بطریق عبد الحمید بن جعفر بن محمد بن عمرو بن عثمان بن حید اسامی رضی اللہ عنہ کہ الیٰ حمید رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نازکی کیفیت نمائش بیان کی اور آخر میں یہ مضمون ہے کہ۔ انہ علیہ السلام قعدہ متورک کا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم متورک بیٹھے۔ وفت۔ چنانچہ یوں کہا کہ پھر جب وہ سجدہ پوسا کیا جسکے بعد سلام پھرا جاتا ہے تو نکال دیا اپنا بایان پانوں اور بائیں دھڑ پر متورک بیٹھے۔ وفت۔ تو اس روایت گارہ حال ہے کہ۔ ضعف الطحاوی۔ اسکو طحاوی رح نے ضعیف کہا ہے۔ وفت۔ کئی وجہ سے اول عبد الحمید بن جعفر طحاوی ضعیف ہے اور عبد الحق نے احکام میں فرمایا کہ وہ مطعون ہے ابن العمام رح نے کہا کہ بھی انھیں دنیان ثوری نے اسکو ضعیف کہا لیکن ابن عیین ذہبی نے توثیق کی ہے اور اس حدیث کو سوسے سلم کے بخاری و ابی جاسد بن اہل السنن نے روایت کیا ہے۔ وجہ دوم تضعیف طحاوی رح کی یہ کہ محمد بن عمرو بن عطاء نے ابو حمید رضی اللہ عنہ سے نہیں سنا اور محمد بن عمرو کے حق میں کہا گیا کہ وہ مرجہ تھا اور اکثر اسکی یاد میں اسکو وہم ہو جاتا تھا اور اسے نہ سننے کی وجہ سے ابن عیین نے شرح سنن ابوداؤد میں کہا کہ شاید یہ عبد الحمید کا وہم ہے و لیکن ترجمہ کتابہ کہ عطاء نے یاخ یاخ مختلف ہیں چنانچہ امام بخاری ایسا جماعت کے نزدیک سننا ثبوت ہے و لیکن یعنی رح نے امام بخاری رح سے مقدم رکھا قول امام بیہم رح کو اور یہ دعویٰ قابل لحاظ ہے اور ابن حزم رح نے بھی اسی پر حزم کیا ہے۔ وجہ سوم یہ کہ طحاوی رح نے دوسری اسناد سے محمد بن عمرو بن عطاء سے روایت کی کہ ہم سے ایک بزرگ نے بیان کیا کہ ابو حمید سامدی رضی اللہ عنہ ایک مجمع صحابہ رضی اللہ عنہم میں تھے جاتی قعدہ دس تھی آخر تک ہی حدیث روایت کی۔ پس یہ دلیل ہے کہ محمد بن عمرو رح نے خود ابو حمید رضی اللہ عنہ سے نہیں سنا ہے۔ مع۔ یہ امام طحاوی کی تضعیف کو امام بیہم نے تسلیم نہیں کیا اور شیخ ابن حجر عسقلانی بھی لکھا ہے کہ طحاوی کے قول پر انکفات نہ ہوا میں کتابوں کہ ایسا خیال بید ہے چنانچہ شیخ محقق تقی الدین بن دینق العبد رح نے امام بن قول طحاوی رح کو نصرت دی۔ کافی الفتح۔ اور امام مسلم رح نے اس حدیث کو اخراج نہیں کیا تو محصل یہ کہ اس روایت میں کلام ہے۔ اگرچہ ترجیح و بجا دے کہ وہ ثابت ہے بھر بر تقدیر تسلیم کے شیخ مصنف کے کہا کہ۔ ادیکل علی حالہ الکبر۔ یا یہ تورک کی بیٹھک معمول کی جادے بزرگی کی حالت ہے۔ وفت۔ یعنی جب سن شریف بڑا ہو گیا تھا۔ وفت۔ مصنف رح نے ادب کی راہ سے بوجہ نہیں کہا۔ شیخ ابن حجر رح نے کہا کہ حدیث ابو حمید نہ میں کچھ ذکر حالت کبر کا نہیں ہے تو ظاہر اللفظ پر محمول کیا جائیگا میں کتابوں کہ دوسری احادیث میں بیٹھک وہ ثابت ہے جو عورتوں سے مخافت ہے اور تورک میں ایک طرح کا مصنف نے ہر محاسن حالت میں ہم نے توفیق دی تو مرجع ہی ٹھہرا کہ موافقت کی بیٹھک تو مردانہ قسمی اور گھبی بات کبر اس قسم کی



ایک بھی رہی حسین آسانی صاحت ہر اہل بیت علیہم السلام رضی اللہ عنہما کی حدیث میں ہو کہ نہیں مقبول فرمائے گئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 ایک کہ آپ کی اکثر نمازیں جو سے ہوتی تھیں اور آپ اعمال میں سے بیشک دالے کو زیادہ پسند فرماتے تھے اگرچہ وہ قبل  
 کار وادہ انسانی۔ اور یہ اگرچہ ظاہر و غیر ظاہر میں ہر لیکن اشراحت حالت اکبر کو اس وقت کام میں لانا اس سے ثبوت  
 جیسے حدیث حصہ رضی اللہ عنہما وغیرہ سے بھی ثابت ہے۔ اور یہ ایسی بات ہے کہ جیسے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما  
 بیشک تعلیم کرنے جو ہم نے مذہب لیا ہر باوجود اس کے خود چارز انویستے اور چھنے پر فرمایا کہ میرے پانچوں بھائیوں نے  
 یعنی انہیں اس قدر قوت نہیں ہے کہ میں انہیں بھائیوں۔ یہ روایت صحیح بخاری دالک و لسانی میں ہے۔ اب حاصل مسئلہ یہ ہوا  
 ولی بیشک تو بایان بانوں بچا کر دایان کھڑا کر کے ہر لیکن اگر مول قرات سے نہک گیا یا بڑھاپے سے برداشت نہیں  
 تو اس حالت میں تو رک بنزہ اول کے ہر اور اگر بلا غدر کے تو رک کیا تو بھی روا ہے اور حدیث میں قسم دوم ہے یعنی غدری بیشک  
 بدرجہ اول ہے۔ فافہم۔ و تمشہد۔ اور تشہد پڑھے۔ فہے یعنی تعدہ میں بیشک شل تعدہ اول کے تشہد پڑھے۔ و موجود جب  
 نہنا۔ اور تشہد پڑھنا ہمارے نزدیک واجب ہے۔ فہے یعنی دونوں تعدوں میں۔ انفع۔ اور نقل کے ہر تعدہ میں بھی۔ م  
 یہی قول امام احمد کا ہے اور امام مالک رحمہ اللہ نے کہا کہ دونوں تعدہ میں سنت ہے۔ مع۔ اور اگر بعض تشہد پڑھے اور بعض چھوڑے  
 ظاہر روایت میں جائز ہے اور کہا گیا کہ جو از بقول ابو یوسف ہے اور عدم جو از بقول محمد رحمہ اللہ ہے اسکو مرعیتانی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے۔  
 انی البیہ۔ مترجم کتاب ہے کہ جب تشہد واجب ہے تو ترک بعض سے سجدہ سو واجب ہوگا تو مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ ناز باطل  
 دل اور یہ معنی نہیں کہ واجب کا ترک جائز ہے۔ م۔ پھر جب تشہد ختم کرے تو اس کے بعد درود اور دعائیں ہر اور سلام کرنا  
 جب ہے پھر درود کو مقدم کرنا بہتر ہے لہذا فرمایا۔ و صلی علی النبی علیہ السلام۔ اور درود بھیجے حضرت محمد رسول اللہ  
 علیہ السلام پر۔ فہے یعنی بطریق سنت۔ ع۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے اور درود کے صیغہ متعدد ہیں چنانچہ تبرکات بایان  
 دئے اور معدودت صیغہ بیان ہوتا ہے اور بعض زیادات جو دوسری روایات میں آئی ہیں انکو جس جگہ زائد ہیں تو اس دیکر حرم  
 حادوثا تبیین الحقائق میں مانند معنی کے امام محمد سے یہ درود آیا۔ اللہم صل علی محمد و علی آل محمد کما صلیت علی ابراہیم و علی  
 آل ابراہیم انک جمید مجید اللہم بارک علی محمد و علی آل محمد کما بارکت علی ابراہیم و علی آل ابراہیم فی العالمین انک جمید  
 مجید ان میں بھی ذکر اول میں انک جمید مجید بھی ہے لیکن آخر میں فی العالمین کا لفظ نہیں ہے۔ پھر اگر کوئی زیادہ کرے تو  
 جائز ہے۔ کافی الدر۔ بلکہ جو صیغہ وارد ہوئے ہیں اولی یہ کہ ہر صیغہ اپنے طور پر رکھے اور ہر ایک جائز ہے۔ اور درختار میں کہا  
 سیدنا محمد اور سیدنا ابراہیم ہر جانا بھی ادب ہے۔ میں کشا ہوں کہ آپ کا سید ہونا قطعی ہے لیکن فرائض میں احوط یہ کہ حقیقہ  
 ارد ہوا ہوا اسی پر اقتصار کرے اور نوافل میں ہر حاد سے۔ یعنی میں ہے کہ حضرت علی کریم اور وجہ سے روایت ہے کہ حضرت  
 علیہ السلام نے قبل کے کلمات کو میرے ہاتھ میں گن دیا اور فرمایا کہ جبریل علیہ السلام نے انکو میرے ہاتھ میں گن دیا  
 دیکھا کہ بون ہی میرے رب غز دل کے بیان سے نازل ہوئے ہیں۔ اللہم صل علی محمد و علی آل محمد کما صلیت علی ابراہیم و علی آل ابراہیم  
 انک جمید مجید اللہم بارک علی محمد و علی آل محمد کما بارکت علی ابراہیم و علی آل ابراہیم فی العالمین انک جمید مجید  
 اللہم صل علی ابراہیم و علی آل ابراہیم انک جمید مجید۔ اسناد میں نظر ہے اور حضرت علی و ابن مسعود و ابن عباس و جابر رضی اللہ عنہم  
 سے مرفوع روایت ہے کہ کہو اللہم صل علی محمد و علی آل محمد و علی آل محمد و علی آل محمد و علی آل محمد و علی آل محمد و علی آل محمد  
 علی ابراہیم و علی آل ابراہیم فی العالمین انک جمید مجید۔ اسناد میں نظر ہے۔ ان دونوں صیغوں میں سے اول میں سلام اور دوسرے  
 میں ترجمہ زائد ہے اور ابن العمام نے کہا کہ اللہم رحمہم۔ یعنی انہی رحم کر محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر۔ اس طرح کتنا بعض نے مکروہ رکھا اور  
 بعض نے نہیں۔ انفع۔ بسوط سرخی میں ہے کہ جو مضائقہ نہیں کیونکہ اثر کی اجلاع ہے اور رحمت الہی سے کوئی بے پروا نہیں کرتا

ح۔ اس صحیح میں کہ کچھ کراہت نہیں ہے۔ انیسویں کتب بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی روایت ہے کہ کہو۔ اہم صلی علی محمد وآل محمد  
 علی ابراہیم وبارک علی محمد وآل محمد کما بارکت علی ابراہیم ایک حمید مجید۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں ہے۔ ابو حمید ساعدی رحمہ اللہ  
 روایت ہے کہ کما ہر زمانے نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی علیہ وسلم آپ پر کیونکر درود بھیجیں آپ نے فرمایا کہ کہو۔ اہم صلی علی محمد وآل محمد  
 وذریعہ کما صلیت علی ابراہیم وبارک علی محمد وآل محمد ذریعہ کما بارکت علی ابراہیم ایک حمید مجید۔ یہ حدیث سوادے ابن عباس  
 باقبول نے روایت کی ہے۔ اور ابو مسعود انصاری رحمہ اللہ کی روایت معنی حدیث کتب بن عمر ہے لیکن آخر میں فی العالمین زیادہ ہے  
 یعنی کما بارکت علی ابراہیم فی العالمین ایک حمید مجید۔ یہ حدیث صحیح مسلم و ابوداؤد و ترمذی میں ہے۔ اور بیان صفحہ ۱۷۱  
 بھی ہیں۔ پھر درود بھیجے گا حکم آیت کریمہ ان اللہ و ملائکتہ یصلون علی النبی الایہ میں بصیغہ امر وارد ہے جسکا نزول دوسرے  
 سال ہجرت کے ماہ شعبان میں ہوا تو اس کے موافق کتر فرض ادا ہونا اس طرح کہ تمام عمر میں ایک بار درود بھیجے۔ ت۔ اور اگر  
 یہ کمرتبہ ناز میں ہو گیا تو ادا ہونا چاہیے۔ کما یجئ فی النہر۔ اور خود حضرت پر اپنے آپ پر درود بھیجنا واجب نہ تھا۔ انجمنی دریا  
 ناز میں انتہیات کو ہمارے نزدیک واجب اور اس کے بعد درود پڑھنا ہمارے دھجور غمار کے نزدیک سنت ہے۔ وہ جو پس  
 بفریضۃ عندنا خلافاً للشافعی فیہما۔ اور درود پڑھنا ہمارے نزدیک فرض نہیں ہے مگر شافعی رحمہ اللہ نے دونوں میں خلافت کیا  
 ت۔ یعنی انتہیات اور درود دونوں کو فرض کہتے ہیں۔ اور ہمارے نزدیک انتہیات کا حکم ناز میں خبر الواحد سے ثابت ہے  
 اور خبر الواحد سے قطعی فرض ثبوت نہیں ہوتا مگر واجب تو ہم اس کے وجوب کے قائل ہیں اور ناز میں درود پڑھنا تو اس کے  
 وجوب کی ناز میں کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ ظاہر تو واجب ہونے کی دلائل سے ہے۔ نقولہ علیہ السلام اذا قلت ہذا و نعلت  
 ہذا فقد نلت صلوتیک ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد۔ بدیل قول حضرت علیہ السلام کہ انتہیات  
 فبہ درود تک پڑھانے کے بعد فرمایا کہ جب تھکے یہ کہایا یہ کیا تو تیری ناز پوری ہو گئی اگر حیراجی اٹھنے کو جائے تو  
 کھڑا ہو اور اگر حیراجی بیٹھنے کو چاہے تو بیٹھ۔ فہم پس یہ جملہ اگرچہ سابق میں تحقیق کر دیا گیا کہ قول ابن مسعود رحمہ اللہ بھی صحیح  
 اور مرفوع قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی ہو سکتا ہے اور بر تقدیر قول ابن مسعود رحمہ اللہ کے بھی وہ حکم مرفوع میں ہے۔ بہر حال دلائل  
 کتاب پر کہ انتہیات کے بعد درود اور دعا واجب نہیں ہے مدنیہ قیام کی اجازت سنوئی۔ اور عبد اللہ بن عمر بن العاص کی حدیث  
 ابوداؤد میں بعد تشہد کے حدیث ہونے پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ناز پوری ہونے کا حکم دیا ہے۔ اگر کہا جائے کہ شاید بعد  
 انتہیات کے درود واجب ہوا ہو بدلیل روایت لا صلوة من لم یصل علی۔ نہیں ناز اس کی جسے سمجھ کر درود نہیں پڑھا۔ اور جو اتنا  
 اس کے ابن ماجہ میں بروایت جابر جعفی رحمہ اللہ میں کے اور طبرانی میں بروایت ابی بن عباس کے اور حنفی میں بجمول روایت  
 آتی ہیں جواب یہ کہ محبت نہیں ہیں ضعیف ہیں ہذا قاضی عیاض نے کہا کہ شافعی رحمہ اللہ کا قول کہ ناز میں درود فرض ہے یہ شاذ ہے  
 اسے پہلے کوئی اسکا قائل نہیں گذرا اور نہ اس میں کوئی حدیث ایسی ہے جسکی اتباع واجب ہو اور اس قول پر ایک جامع نے  
 تشفیج کی جنہیں طبرانی و قشیری میں اور خطابی علمائے شافعیہ میں سے خود مخالفت میں اور کہا کہ اس مسئلہ میں امام شافعی کا کوئی  
 یہ شواہد مجھے نہیں معلوم ہوا اور جو تشہدات کہ ابن مسعود و ابن عباس و ابو ہریرہ و جابر و ابو سعید و ابو موسیٰ و ابن الزبیر سے مروی  
 ہیں کسی میں درود کا فرض ہونا نہیں مذکور ہے اور حدیث لا صلوة من لم یصل علی۔ کو سب محدثین نے ضعیف کہا ہے اور اگر صحیح  
 بھی ہو جاوے تو اس کے معنی یہ ہونگے کہ ناز کا کمال نہیں ہے نہ آنکہ بغیر درود کے ناز فاسد ہوگی یا یہ معنی کہ جس نے بھیرائی  
 عمر میں ایک مرتبہ درود نہیں پڑھا اسکی ناز نہیں ہے کہ۔ منع۔ شیخ ابن حجر رحمہ اللہ نے ردی و ابن خزیمہ و ابن جان و غیرہ سے  
 حدیث وجوب درود میں مضاف کیا اور مترجم کتاب کہ قول شاذ ہے اس قدر درود دینا بعید ہے لیکن میں یہ کہتا ہوں کہ احادیث  
 یہ ہے کہ کوئی شخص ناز کو بغیر درود کے نہ پڑھے لیکن اس سورت میں کہ شاذ ناز بھیر میں یہ خوف ہو کہ آفتاب طلوع ہو جاوے گا

تو اقتصار کرے دالہ تعالیٰ اعلم۔ و الصلوٰۃ علی النبی علیہ السلام خارج الصلوٰۃ واجبتہ۔ اور درود پڑھنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر نماز سے باہر تو واجب ہے۔ و صبح و جمعہ میں ایک بار تو فرض ہے اور بارہا اس سے زیادہ تو صیفہ امر ہے تو تعالیٰ صلوٰۃ علیہ وسلم و سلوٰۃ علیہ وسلم میں ہر وہ تو کمرہ وجوب پر دلالت نہیں کرتا۔ اب رہا یہ کہ جب آپ کا نام مبارک ذکر کیا جائے تو اس میں دو قول ہیں لہذا مصنف رحمہ نے فرمایا۔ امامتہ واحده کما قالہ الکرمی۔ یا تو ایک بار واجب ہے جیسا کہ کرمی نے کہا۔ و صبح یعنی جب خارج نماز میں ایک جلسہ میں آپ کا نام مبارک کئی بار ذکر کیا گیا تو کرمی کے نزدیک اس کا ثواب برابر ہے۔ و بنا واجب ہے اور باقی بار میں مستحب ہے۔ یعنی رحمہ نے لکھا کہ اسی پر عامہ علماء کا فتویٰ ہے۔ کمالی شیح الجمع اور ترمذی میں ہے کہ یہی ظاہر مذہب ہے۔ او کما ذکر النبی علیہ السلام کما اختارہ الطحاوی۔ یا ہر بار واجب ہے جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کیا جاوے جیسا کہ طحاوی نے اختیار کیا۔ و صبح کو تحفہ میں اصح کہا ہے۔ ن۔ یعنی زیادہ ہی و صلی اللہ تعالیٰ میں اسی کی تفسیح کی اور بحر الرائق نے ترجیح دی۔ اور وجہ یہ کہ تبت صلوٰۃ علیہ الخ سے تو فرضیت یکبار تمام عمر میں ہے پھر مجلس واحد میں کمرہ ذکر سے ایک بار وجوب ہے اور باقی استحباب بدلیل ان احادیث کے کہ تمہیں درود پڑھنے کی تاکید اور نہ پڑھنے پر مذمت نہیں و جفاکاری و خواری بدعتی کا ذکر ہے تو جب ان احادیث کی وجہ سے وجوب ہو تو پھر ہر بار کے ذکر پر وجوب ہو گا نہ آنکہ مجلس میں ایک بار تو واجب ہو اور باقی ذکر پر وجوب ہو کیونکہ شائد عید خواری یہ کہ رحمہ انھیں رجل ذکر عند علم یصل علی۔ یعنی جس کے پاس میرا ذکر ہو پھر وہ مجھ پر درود نہ پڑھے تو وہ خوار ہو۔ پس اگر ایک مرتبہ ذکر ہو تو درود پڑھے پھر دوبارہ ذکر ہو تو پھر پڑھے خواہ پڑھنے والا ہو یا نہ ہو کیونکہ سب وجوب تو ذکر ہے پس جب یہ سب کمرہ ہو تو وجوب کمرہ ہو گا لہذا بحر کا خلاصہ کلام یہ کہ تمام عمر میں ایک بار فرض اور ہر بار جب ذکر ہو تو علی الصبح واجب ہے اور نہ میں ہے کہ التجات کے اندر ذکر میں واجب نہیں اور شامی نے لکھا کہ سوائے اخیر تشدد کے بعد کی نماز میں درود کردہ تحریمی ہے اور ناجز یا فاعلی اپنے اسباب کی تردید وغیرہ کے قصد سے درود پڑھے تو حرام ہے۔ طحاوی نے بعض متقیین سے نقل کیا کہ درود پڑھنے والے کی نیت اگر خالص ہو تو وہ ثواب سے محروم ہو گا ولیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے اللہ تعالیٰ اسکو نہ نہیں کرنا۔ فی الدرع البابی درود کے وقت جو سنا اور گردن و اعضاء ہلکا کر جانا حالت ہے اور وہ تو دعا ہے کہ جبر و خفا کے درمیان ہو۔ مترجم لکھا ہے کہ ایک مسلمان کو آپ نے تمام اوقات فرغت میں درود پڑھنے کا وظیفہ بتلایا چنانچہ اصل حدیث ترمذی میں ہے اور شک نہیں کہ یہ وظیفہ بہت افضل ہے کہ ذکر و کلام الہی و درود کے بعد اور چیزوں کا مرتبہ ہے۔ م۔ پھر دیگر اسکالی اوقات میں درود مستحب ہے و تصریح اوقات یہ ہیں۔ روز جمعہ۔ شب جمعہ۔ روز شنبہ۔ پنجشنبہ۔ وقت صبح و شام۔ وقت دخول مسجد و خروج مسجد۔ وقت زیارت مزار شریف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم۔ صفا و مروہ پر خطبہ جمعہ وغیرہ میں امام خطیب کو۔ بعد اذان کے۔ دعا کے شروع و درمیان و آخر میں۔ بعد قنوت کے اگرچہ قنوت و ترمیم ہو۔ جلسہ کے بعد مسلمان سے ملاقات اور جدا ہونے کے وقت۔ وضو کے وقت۔ کان بولنے کے وقت۔ چیز بھول جانے پر۔ وعظ کرنے و حدیث پڑھنے کی ابتدا و انتہا میں اور فتویٰ لکھنے و تصنیف و درس دینے اور درس لینے کے وقت اور سنگنی کرنے والے و نکاح پڑھنے و پڑھوانے والے پر سب جائز ضروری کاموں کے شروع میں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لکھنے کے وقت درود مستحب ہے اور سات جگہ کردہ ہے حالت طلع و بول و برائے میں اور فرغت کی چیز کا ردیج دینے کے لیے۔ لغزش و تعجب و ذبح و چھیننے کے وقت کردہ ہے لہذا۔ اور معلوم ہو چکا کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کیا جاوے تو بقول طحاوی سننے والے پر درود واجب ہے ہر بار۔ پھر کیا شخص ہر مجلس میں ہو واجب ہے تو شرع مقدمہ الی الی میں ہے کہ واجب کفایہ ہے اگر بعض نے پڑھا تو سب کی طرف سے ادا ہو گیا اور اگر کسی نے نہ پڑھا تو سب گنہگار ہیں پھر معینی میں لکھا کہ وہ ہر ایک کے ذمہ فرمہ ہے کہ اسکو قضا کرے کیونکہ یہ بندہ کا حق ہے

برخلاف اسکے ابرہہ تعالیٰ کے ذکر پر حمد نہ کی تو قضاء لازم نہیں۔ اعتراض ہوا کہ مجلس واحد میں ذکر الہی مکرر ہو تو ایک بار ثناء کافی ہو اور اگر ترک کرے تو قضاء نہیں۔ مجتہبی میں ثناء و درود میں فرق بیان کیا دلیکن ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ فرق ظاہر نہیں ہوتا۔ اقول فرق یہ کہ درود کے واسطے حکم ہر ثناء کے لیے۔ عینی نے کہا بلکہ ثناء کے لیے بدرجہ اولیٰ حکم ہر اور عطاوی نے کہا کہ جیسے ہندہ کے حق کی قضاء ہر جیسے ہی حق الہی کی بھی قضاء ہوتی ہے جیسے نازبیں ثابت ہوا کہ فرق ظاہر نہیں ہے اور واضح ہوا کہ الہمام رحمہم ا اگرچہ خارج میں بقول بعض جواز ہو لیکن درود نازبیں اسکا پڑھنا تنہا یا معزوف درود کے ساتھ میں بقول نووی رحمہ بدعت ہے۔ گمانی العینی ط۔ قوا حوط یہ کہ درود معروف اور جو باسناد صحیح ثبوت ہوا پڑھے اور اپنی رسم سے زائد نہ کرے اور احتیاطاً ضرور پڑھے جیسے کہ تصریح گندری اور امام شافعی تو آیت کریمہ کے صیغہ امر سے استدلال فرماتے کرتے ہیں اور جواب ہو چکا کہ امر تو ایک بار تعمیل سے ادا ہو جاتا ہے اور ہم تمام عمر میں ایک بار فرض کہ چکے۔ فکفینا مؤتہ الامر۔ پس حکم کا بار عظیم ہم پر سے کفایت کیا گیا۔ و مترجم کتابہ کہ محصل یہ ہوا کہ آیت کے حکم سے درود ایک مرتبہ کہنے سے حکم فرض ادا ہوا اگرچہ تمام عمر میں ایک مرتبہ ہو اور ناز کے اندر درود واجب نہیں ہے اور خارج ناز کے جب ذکر ہو تو درود بدلا لایا جاتا ہے دیگر واجب ہے اور کر ذکر ہو تو علی الصبح کر واجب کفایہ ہے دلیکن مترجم کے نزدیک فرق خارج ناز و داخل ناز میں ازراہ دلیل مشکل ہے۔ غافلیم ہم۔ بالبحر فرمیت درود کی دلیل تو نہیں ہے رہا قول شافعی رحمہ کہ تشدد فرض ہے بدین روایت ابن مسعود رحمہ کہ ہم وقت قبل تشدد فرض ہونے کے کہا کرتے تھے۔ الخ۔ جیسا کہ نسائی کے سنن میں ہے تو اس میں تشدد کا فرض ہونا مذکور ہے۔ جواب اسکا امام مصنف رحمہ نے اسطرح دیا کہ۔ و ان فرض المردی فی التشدد ہوا التقدير۔ فرض جو تشدد کے حق میں مردی ہو وہ بھی تقدیر ہے۔ و تو معنی حدیث مذکورہ ہوئے تشدد مقدم و مقرر ہونے سے پہلے ہم لوگ یوں کہا کرتے کہ السلام علی الصبر والسلام علی جبریل و میکائیل پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم ایسا مت کہو کیونکہ السلام تو خود اللہ تعالیٰ پر دینا کہو کہ العجاات لہر و الصلوات و الطیبات الخ۔ جو را تشدد ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ذکر کیا۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ روایت صرف نسائی رحمہ کی ایک اسناد ہے اور دوسری اسناد سے بھی حدیث اسطرح ہے کہ ہم لوگ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نمان پڑھتے تو کہتے کہ السلام علی الصبر والسلام الخ۔ اور باقی صحاح میں بھی یہ حدیث مردی ہے اور کسی میں لفظ فرض نہیں پھر اگر ہم فرض کے معنی تقدیر کے بھی نہ ہیں تو بھی لفظ فرض سے جو روایت مذکور میں مستعمل ہوا ہے اصطلاحی فرض مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ اصطلاحی فرض تو وہ کہ قطعی نص سے بدون احتمال کے ثابت باقی ہو اور یہاں حدیث مذکور خبر الواحدی جو ظنی ہوتی ہے پس غایت الامر یہ کہ خبر الواحد صحیح سے وجوب ثابت ہو تو ہم خود کہتے ہیں کہ تشدد پڑھنا واجب ہے ہم۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنے سے فارغ ہو تو اپنے والدین و مومنین و مومنات کے لیے استغفار کرے۔ الخاصہ۔ اور دعا میں اپنی ذات کی تخصیص نہ کرے اور یہ سنت ہے۔ التیسین۔ قال ودعا۔ کہا مصنف رحمہ نے اور دعا کرے۔ و یعنی بزبان عربی کیونکہ نازبیں سوائے عربی زبان کے دوسری زبان میں دعا کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ و ش۔ پھر دعا کرے عربی میں۔ بالیشبہ الفاظ القرآن و الادعیۃ الماثورۃ۔ سانہ ایسے الفاظ کے جو مشابہ الفاظ قرآن و ادعیۃ ماثورہ ہوں۔ و یعنی اگر بعینہ قرآن کی آیت ہو مثلاً ربنا آتھانی الدنیا حسنة الآخرة تو اس سے مماوت نہیں بلکہ دعا کا قصد کرے اور معنی سمجھنا شرط ہے یا ایسے الفاظ سے جو قرآن سے موجود ہوں مثلاً ربنا آتھنا جنة و اجرنا من النار یا ایسے الفاظ سے جو دعاؤں میں روایت کیے گئے ہیں یا ان سے مشابہ ہیں۔ لماروینا من حدیث ابن مسعود فیما قال لہ النبی علیہ السلام ثم اختر من الدعاء ا طیبہ و اعجبہ البک۔ بدل کے جو بکرو واجب ہو چکی حدیث ابن مسعود رحمہ سے اس حدیث میں جو ابن مسعود کو آنحضرت علیہ السلام نے فرمایا۔ پھر اختیار کرو دعا میں سے جو تمہارے زیادہ پاکیزہ و پسندیدہ ہو۔ و یعنی حضرت ابن مسعود رحمہ کو تشدد سکھانے میں بعد تشدد کے

یون فرمایا: تم پتھر احمدم بن الدمار عجیبہ الیہ فیدعو بہ۔ پھر تم میں سے آدمی اختیار کرے دعا میں سے جو اسکو زیادہ پسندیدہ ہو  
پس اس سے دعا کرے۔ پر روایت صحیحین و ابوداؤد و نسائی میں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ اس سے تو ہر دعا کی اجازت  
نکلتی ہے خواہ مشابہ الفاظ قرآن و حدیث ہو یا نہ ہو جیسے امام شافعی کا مذہب ہے کہ جائز ہے کہ کہے اللھم زدنی امرأۃ حسنا  
وہبتا انقا۔ یعنی اتنی میرے نکاح میں نیک خوبصورت عورت دیدے اور مجھے باغ میوہ دار دیدے۔ جواب یہ ہے کہ حدیث  
صحیح میں وارد ہے کہ ان صلواتنا بہ لا یصلح فیہا شیء من کلام الناس الخ۔ یعنی ہماری اس نماز میں کوئی چیز لوگوں کی باتوں سے  
نہیں ملتی ہے۔ الخ۔ تو ضرور ہوا کہ جن تک نماز میں ہر ایسی کوئی بات نہ کہے جو آدمیوں کی باتوں میں۔ پس امام احمد رحمہ نے تو  
کہا کہ جائز نہیں ہو دعا کر دی جو احادیث و آثار میں وارد ہیں یا قرآن سے موافق ہیں اگرچہ قرآن میں نہوں۔ اور یہ قول  
حضرت شافعی دعاؤس کا ہے اور یہی بعض شافعیہ کا قول اور اسی طرت امام اکھرمین نے اپنے والد کا میلان ذکر کیا۔ ابن سیرین  
نے فرمایا کہ فریضہ نماز میں سوائے امر آخرت کے اور دنیا کی دعا نہیں جائز ہے۔ اور ائمہ حنفیہ نے فرمایا کہ مشابہ الفاظ قرآن  
و ادعیہ ماثورہ ہو۔ پھر بہتر یہ کہ بعد تشہد کے نو رکع بعد رود کے چنانچہ فرمایا۔ وہ بعد ابا تملوۃ علی النبی علیہ السلام لیکون  
اقرب الی الا جانہ۔ اور پہلے ائمہ اگر نے انحضرت علیہ السلام پر رود کے ساتھ پھر دعا کرے تاکہ قبولیت سے اقرب ہو  
و لایدعو بما یشبہ کلام الناس۔ اور نہیں دعا کرے الفاظ سے جو لوگوں کے کلام سے مشابہ ہے۔ تحریر عن الفساد فی  
فساد نماز سے بجاوے۔ فت۔ یعنی لوگوں کے باتوں سے مشابہ دعا سوائے انہو کہ نماز فاسد ہونے سے احتراز ہے۔ ولما  
اتی بالماثورات المخصوصہ۔ اور اسی وجہ سے مصلی ماثورہ دعاؤں کو جو محفوظ ہوں پڑھے۔ فت۔ پھر دعا میں ماثورہ یعنی روایت کی گئی  
حدیث و آثار میں بت ہیں از انجملہ جو حضرت مصلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ کو تعلیم فرمائی۔ اللھم انی عقلت غشی  
علما کثیرا و انہ لا یغفر الذنوب الا انت یا غفرلی مغفرة من عندک یا رحمنی انک انت الغفور الرحیم۔ اور ابن سعور رحمہ کی دعا یہ ہے  
اللھم انی اسألك من النجرا کا اعلمت منہ و االم اعلم و اعوذ بک من الشر ط ما عقلت منہ و االم اعلم۔ یہ نہایت میں مذکور ہے۔ و فی ذلک  
حدیثین صحیح ہیں م۔ اور مستحب ہے کہ دعا کرے۔ رب اجعلنی بشیم الصلوۃ و من ذریعتی ربنا و تقبل دعا ربنا و غفرلی ربنا و ادرسی  
و علمین یوم یقوم الحساب۔ یہ آثار خانہ میں ہے یہ قرآن میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا میں سے ہے۔ پھر در مختار میں  
زعم کیا کہ فقہاء کے کلمات اس امر میں مضطرب ہیں کہ مشابہ قرآن کیسی دعا ہے اور مشابہ کلام الناس کیسی دعا ہے۔ یعنی نہ نے  
فرمایا کہ قرآن مجید تو اعجاز ہے اس سے مشابہ کوئی ممکن نہیں تو مراد یہ کہ دعا ایسی ہو جس کے الفاظ قرآن میں موجود ہوں جیسے  
کہنا کہ اس صورت میں تو اللھم زدنی بامرأۃ حسنة۔ جائز ہونا چاہیے کیونکہ یہ سب الفاظ قرآن میں موجود ہیں۔ یعنی نہ نے  
منتارہ بیان کیا ہم امام مصنف رحمہ نے فرمایا کہ۔ و ما لا یستحیل سوالہ من العباد و قولہ اللھم زدنی فلانة یشبہ کلامہم  
جس چیز کا مانگنا بندوں سے محال ہو جیسے کہ کہ اللھم زدنی فلانة یعنی اتنی مجھے نکاح میں دیدے فلانة عورت کو تو یہ کلام  
مشابہ کلام الناس ہے۔ و ما لا یستحیل۔ اور چہا مانگنا بندوں سے محال ہو۔ کقولہ اللھم اغفرلی۔ جیسے مصلی نے کہا کہ اتنی  
مجھے بخش دے۔ پس من کلامہم۔ تو یہ کلام الناس سے نہیں ہے۔ فت۔ یون ہی اگر کہا کہ اللھم اغفر لربی۔ اتنی زید کو بخش دے یا  
کہا کہ اللھم اغفر لعلی اتنی میرے چچا کو بخش دے یا کسی شخص کی مغفرت مانگے تو صحیح ہے کہ کلام الناس سے مشابہ نہیں ہے۔ م۔ و۔ و  
قولہ اللھم ارزقنی من قبیل الاول۔ اور مصلی کا یون کہنا کہ الہی مجھے رزق دے از قسم اول ہے۔ فت۔ یعنی از قسم  
کلام الناس ہے۔ ہوا صحیح۔ ہی قول صحیح ہے۔ فت۔ یہ نفل بعض نسخہ بدایہ میں ہے اور بعض میں نہیں ہے۔ پھر دلیل یہ کہ  
لا استعالمنا فیما بین العباد۔ کیونکہ یہ کلام لوگوں میں باہم متبادل ہے۔ چنانچہ۔ بقال رزق الامیر الجیش۔ ہونے میں  
کہ امیر نے رزق دیا لشکر کو۔ فت۔ ایسی سلطان نے لشکر کو رزق یعنی تنخواہ دیدی۔ اور مصنف رحمہ نے صحیح اسوائے



کہا کہ امین اختلاف ہے بعض کے نزدیک اس سے نماز فاسد نہوگی اور اسی قول کو ترجیح دی گئی اس واسطے کہ رزق دینے والا  
 درحقیقت اسے تعالیٰ ہر اور اسیر کی طرف رزق دینے کی نسبت مجازاً ہی ہے۔ الفتح۔ اور اسی کو درمختار میں لیا۔ وقرآن دیا کہ اگر  
 مال وغیرہ کی قید لگا دے یعنی الہی مجھے رزق دے مال سے یا مانند اسکے تو البتہ فاسد ہوگی۔ مترجم کنایہ کہ مدار فساد  
 نسبت بمقتضی و مجازاً ہی پر نہیں ہر بلکہ اس بات پر کہ اس جملہ کو بندہ دن سے کہہ سکتے ہیں یا نہیں اور جب کہہ سکتے ہوں  
 اگرچہ مجازاً ہو تو وہ کلام الناس سے ہوا یعنی ایسا کلام ہو کہ لوگوں سے کہہ سکتے ہیں یا نہیں انہی معرکات پر اور شک نہیں کہ  
 یہ کلمہ لوگوں سے کہہ سکتے ہیں تو فساد متحقق ہوا۔ لہذا خلاصہ میں ہے کہ اللہم ارزقنی طمانینہ۔ اسی طمانینہ جو ردیدہ سے تو واضح ہے  
 نماز فاسد ہوگی اور اگر کہا کہ اللہم ارزقنی الحج۔ انہی مجھے حج روزی کر۔ تو واضح ہے کہ فاسد نہوگی۔ الفتح۔ پس بیان غایبہ  
 کہ حقیقی روزی کرنا تو سوائے اس تعالیٰ کے کوئی اس فعل کا موجب نہیں ہے کیونکہ ارادہ و سبب و سبب کے جاوین و سبب کے سبب  
 کی قدرت میں ہے کہ یہ عورت اسکی شکوہ واقع ہو جاوے حتیٰ کہ اگر مثبت الہی میں نہ تو نہوگی۔ باوجود اسکے فساد کا حکم  
 دیا اور ایسے ہی انہی مجھے مال نصیب کر۔ درحقیقت اس تعالیٰ ہی کی روزی کرنے سے متحقق ہوگا۔ باوجود اسکے فساد پر خیر  
 کہا۔ اور قطعاً معلوم کہ قدرت الہی میں اللہم ارزقنی طمانینہ۔ اور اللہم ارزقنی الحج۔ دونوں بلا فرق کے یکساں ہیں مگر اول  
 مفید اور دوم نہیں۔ توصات ہو گیا کہ بیان چار صعدہ میں ہیں۔ اول یہ کہ دعا و قرآن یا حدیث میں وارد ہو تو وہ بلا خلاف  
 مطلقاً جائز ہے خواہ ایسی ہو کہ لوگوں سے ہونے میں یا نہیں۔ دوم یہ کہ ایسی دعا ہو جس کا بندہ دن سے مانگنا محال ہے  
 اللہم اغفر لی۔ سوم وہ کہ اس چیز میں کوئی استحالة نہیں مگر بندہ دن سے مانگنے کی غایت میں ہو جیسے۔ اللہم ارزقنی الحج۔ طمانینہ  
 معرکوں میں فساد نہیں ہے۔ چہارم یہ کہ اللہم ارزقنی مالاً۔ انہی مجھے مال روزی کر۔ پس یہ مفید ہے۔ باوجود اسکے کہ رزق  
 مال درحقیقت اس تعالیٰ ہی کے نہیں دیکھتے کہ اگر حقیقی فاعل کسی چیز کو سمجھے تو ہنوز اسکے ایمان میں خلل ہے اور ہم سو میں  
 کی نسبت یہ گمان نہیں کرتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اختلاف ہمارے دام شافعی رحمہ کے در بیان ہے کہ اگر کوئی شخص  
 بدوین غفلت کے اس تعالیٰ کو فاعل حقیقی جاننا ہو مگر ایسے محاورہ پر دعا کا جملہ بولا کہ وہ محاورہ شرعاً باہمی بول جاں میں  
 جائز رکھا گیا ہے اگرچہ اعتقاد میں حقیقی نسبت اس تعالیٰ کی طرف ازراہ ایمان اس پر حتیٰ کہ تو ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے  
 اور شافعی رحمہ کے نزدیک جائز ہے۔ لہذا خلاصہ میں ہے کہ اللہم اقض دیونی۔ الہی میرے قرضہ ادا کر دے۔ اس سے نماز فاسد  
 نہ جاتی ہے۔ یہ تو مترجم کو اس مقام کی تحقیق ظاہر کی گئی و اس تعالیٰ جو اللہم البخیر پھر واضح ہو کہ احادیث میں اس امر  
 کی نفی ہے کہ ہر چیز خبیث و نفیس اور غلیل و کثیر جو کچھ ان کے اپنے اس تعالیٰ رب غرر جل ہی سے مانگے۔ لیکن خوب واضح  
 رہے کہ نماز محل قرب و مناجات رحمت و معراج مومن پر اور آدمی کے خطرات نفس خستہ و عوام کے اکثر اوقات ایسی چیزوں  
 کی طرف مائل ہوتے ہیں جنکو وہ خواہش کرتا ہے اور اس تعالیٰ انکو مغفوض رکھتا ہے اور اسکی مہربانی سخت ضروری ہے لہذا احتیاطاً  
 کر دیا کہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب خیر الامم رضی اللہ عنہم کی موافقت رکھے تاکہ یہ شخص اپنی مناجات رحمت  
 میں ایسی کوئی چیز نہ داخل کرے جس پر اس تعالیٰ کی طرف سے لعنت ہے پس جب اسے نماز میں اہل بیت ائمہ رکھی تو ایک تو  
 اہل بیت کا شرف ہے اور دوم بڑے فساد نے بخیر ہو گیا فانہم و اس تعالیٰ اعلم رحمہ۔ پھر واضح ہو کہ دلوایہ میں ہر کہ  
 نماز فریضہ میں دعائیں محفوظ رکھنا چاہیے ایسا کہ اسکی زبان پر ایسی بات جاری ہو جاوے جس سے نماز فاسد  
 ہوگی ہے نہ نماز غائبہ۔ پھر ہر صحت جس میں یہ ذکر ہوا کہ اس دعا سے نماز فاسد ہوتی ہے تو جب ہی فاسد ہوگی کہ آخری مقدمہ  
 میں بقدر تشدد نہ جیسا ہو مثلاً تشدد نہیں پڑھا اور دعا کر لی اور اگر اس شخص نے بقدر تشدد کے تعدد کر کے تب ایسی فساد  
 کی تو اسکی گناہ تو پوری ہو چکی تھی پھر مفید فعل کرنے سے وہ نماز سے باہر ہو جائیگا۔ انہیں۔ رفرع کا ذکر کے بے منفعت



سنت سے بڑا کیا۔ اگر مصلیٰ نے اسلام کا تھکا دے اور اس کے اقتدا میں آیا تو نہیں صحیح ہر سب معلوم ہوا کہ ناز سے باہر ہونا علیکم  
 کہنے پر موقوف نہیں ہے۔ مع۔ علیکم السلام کہنا مکروہ ہے۔ السراج۔ یقیناً ابو جعفر نے کہا کہ مختار یہ کہ مقتدی انتظار کرے جب امام  
 دین سلام پھیرے تو مقتدی دین کا سلام دے اور جب وہ بائیں سلام پھیرے تو مقتدی بائیں سلام دے۔ قاضی خان  
 مقتدی التجات کو نام کرے تب سلام پھیرے۔ اگر امام نے تھک دیا تو مقتدی کے مانند عداً مفسد ناز فعل کیا تو نفل کیا اب  
 مقتدی بھی سلام نہ کرے بلکہ مسبوق بھی خارج ہوا اور اگر مقتدی نے پہلے امام سے پوری کر کے سلام کر دیا تو ناز ہو گئی مع کلام  
 کے رہ گیا امام حتیٰ کہ اگر کوئی چیز مفسد ناز پیش آئی تو امام ہی کی ناز جائیگی کیونکہ مقتدی تو پہلے ہی نفل جگاسم دش۔ ونوی  
 بالتسلیم الاولیٰ من علی یمنہ من الرجال والنساء والحفظة۔ اور نیت کرے پتہ سلام کرنے میں ہر اس شخص  
 جو مصلیٰ کے دائیں ہر مرد ہون یا عورتین یا ملائکہ حفظہ۔ ف۔ اور چاہے کہ مومن خباہت بھی مانند شافعیہ کے ذکر کیا جاوے  
 مع۔ وکند لک می الثانیۃ۔ اور ہون ہی دوسرے سلام کرنے میں۔ ف۔ بائیں طرف کے حاضرین کی نیت کرے  
 خرازمی اور ہون سے کوئی ہون۔ لان الاعمال بالقیات۔ کیونکہ اعمال کا مدار تو میتوں پر منحصر ہے۔ ف۔ جیسا کہ  
 حدیث صحیح میں وارد ہے اور رضوان اس حدیث سے ہم نے شرط اسیلے نہ لی کہ کتاب کے حکم پر زیادتی مشرعوں کا لازم  
 آتی ہے۔ مع۔ پھر اصل میں تو عورتوں کے لیے مسجد کا حضور ہے بر خلاف اس زمانہ کے کہ نبی اسرائیل کی عہد قون کی  
 طرح یہ عورتیں بھی بخون قتلہ رد کی گئی ہیں لہذا مصنف رحم نے فرمایا۔ ولایسوی النساء فی زماننا۔ اور ہمارے  
 زمانہ میں امام عورتوں کی نیت نہ کرے۔ ف۔ کیونکہ عورتیں حاضر جماعت نہیں ہیں۔ ولان لا شرکت لہ فی صلاتہ۔  
 اور نہ ایسے شخص کی نیت کرے جسکو مصلیٰ کی ناز میں شرکت نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ وہ بان موجود ہو۔ ہوا صحیح یہی  
 قول تو صحیح ہے۔ ف۔ نہ وہ کہ جو حاکم شہید نے اختیار کیا کہ تمام مومنین۔ مومنات کی نیت کرے۔ اور یہ ضعیف ہے  
 لان الخطاب۔ کیونکہ خطاب۔ ف۔ علیکم۔ حفظ الحاضریں۔ نصیب حاضرین کا ہے۔ ف۔ پس غائب لوگ ثانی  
 نمونے۔ پھر یہ کلام تو تحلیل کے سہم میں ہے ہر بار وہ سلام و تشہد میں پڑھتے ہیں کہ السلام علینا وعلی عبادنا الصالحین  
 تو اس میں صبیح مومنین و مومنات کی نیت کرے۔ کما صرح بہ شمس الامانہ۔ بلکہ مانند تصریح شافعیہ کے مومنین جن کی بھی  
 نیت کرے۔ مع۔ بلکہ نام آسمان زمین میں جو کوئی بندہ صالح ہر سب کو یہ سلام پہنچ جائیگا۔ کافی الحدیث اور کلام نور من  
 علینا میں ہے کہ اس سے حاضرین کے تمام مومنین و مومنات خواہ آدمی ہوں یا مومن ہوں اور قول دوم صحیح ہے اور حاضر کی  
 حد یہ ہے کہ شریک ناز ہو۔ پھر مقتدی بھی مانند امام کے نیت کرے۔ ہوا لا بد للمقتدی من نیتہ امامہ۔ اور مقرر مقتدی  
 کو امام کی نیت۔ ف۔ یعنی مقتدی کو امام پر سلام کی نیت کرنا بھی ضرور ہے۔ فان کان الامام من الجانب الایمن۔  
 پس اگر مقتدی سے امام دائیں طرف ہو۔ ف۔ تو دائیں طرف والوں کے ساتھ میں امام کی نیت کرے۔ او الایسر  
 یا بائیں طرف ہو تو۔ نواد فیہم۔ نو بائیں والوں بن نیت کرے۔ ف۔ ان کان یخداۃ۔ اور اگر امام مقابل مقتدی  
 کے ہو۔ ف۔ بائیں طور کہ مقتدی ٹھیک اسکی پشت کے سامنے ہو۔ نواد فی الاولیٰ عند الی یوسف ترجیح  
 بجانب الایمن۔ تو مقتدی امام کو پہلے سلام یعنی دائیں۔ سلام بن نیت کرے بوجہ ترجیح دائیں کے۔ ابو یوسف رحمہ کا  
 قول ہے۔ وغنجد وھو رواۃ عن ابی حنیفۃ نواد فیہما۔ اور امام محمد کے نزدیک اور ہی ابو حنیفہ رحمہ سے ہی مروی ہے  
 کہ مقتدی امام کو دونوں سلام میں نیت کرے۔ لانہ ذو خط من الجانبین۔ کیونکہ امام اس مقتدی کے دونوں جانب  
 میں نصیب والا ہے۔ ف۔ یہی قول صحیح ہے۔ اتنا تارخانیہ۔ پھر محدثی سمرقند بن حنیف۔ نہ امرنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
 ان نرد علی الامامہ وان نثاب وان یسلم یفنا علی بعض۔ یعنی کہ حضرت خلی اللہ علیہ وسلم نے علم دیا کہ ہم امام کے سلام کا جواب نہ دیں



روایت کر چکے۔ ورنہ درباب تشدد جسکے آخر میں یہ وارد ہے فاذا قمت بنا او قمت بدار فقد كنت ملوك ان شئت اني  
 بقر وان شئت ان تقعد فاقعد۔ تو ظاہر ہے کہ تشدد ختم کرنے پر اختیار دیا کہ چاہے مجھے یعنی دعا و غیرہ بھی پڑھے اور چاہے  
 کھڑا ہو جاوے۔ و التخییر نیافی الفرضیۃ والوجوب۔ اور اختیار دینا منافی فرضیت و وجوب ہے۔ ورنہ یعنی بعد  
 اسکے کوئی چیز واجب نہیں ورنہ اختیار نہوتا کہ چاہے آٹھ کھڑا ہو۔ تو ظاہر ہے اس میں دلالت ہے کہ بعد تشدد کے سلام کرنا بھی  
 واجب نہیں ہے۔ الا انما ثبتنا الوجوب بما رواہ احتیاطاً۔ لیکن مجھے احتیاط کی راہ سے وجوب کی اس حدیث  
 کے ساتھ ثابت کیا جو امام شافعی رحمہ نے روایت کی ہے۔ ورنہ یعنی اسی حدیث تھلیلہا التسلیم سے مننے وجوب سلام  
 براہ احتیاط ثابت کیا بدین معنی کہ اگر کسی نے سلام جوڑا تو گنہگار ہو گا برخلاف امام شافعی رحمہ کے کہ دیکھتے ہیں کہ یہ  
 واجب ایک رکعت نماز ہے کہ اگر ترک کرے تو عار فاسد ہوگی۔ ہم کہتے ہیں کہ اسکا ثبوت تو خبر الواحد سے ہے اور خبر الواحد  
 غنی ہوتی ہے نہ قطعی۔ و مثلاً لا یثبت الفرضیۃ والبراعلم۔ اور ایسی غنی دلیل سے کوئی فرضیت نہیں ثابت ہوگی  
 و امیر تعالیٰ اعلم۔ ورنہ مترجم کتاب ہے کہ جیسے آپ نے تسلیم کے وجوب کو براہ احتیاط ایک خبر الواحد سے ثابت کیا ہوتا  
 و رد کے وجوب کو احتیاطاً اسی نص سے ثابت کیجئے جس سے ہر بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک ذکر ہونے پر  
 آپ درود واجب کہتے ہیں اور یہ بحث میں نے اوپر ذکر کی ہے۔ م (فروع) امام کی تھلیل تسلیم سے مقتدی کا تحریر نہیں  
 محض ہو گا حتیٰ کہ مقتدی آشکارا ہی نماز پوری کرے لیکن اگر امام نے نماز کے منافی کوئی فعل کیا مثلاً نعتہ مار دیا تو مقتدی  
 کا بھی تحریر ٹوٹ گیا۔ مقتدی جسکی کوئی رکعت گئی وہ امام کے تعدد میں انتہات عمدہ در سولہ تک پڑھے یا خلاص  
 اور زائد میں تعدد پوری و کرمی و عواہر زادہ کے نزدیک ثابت نہیں پھر بعض کے نزدیک قرآن کی دعائیں پڑھے بعض کے  
 نزدیک کرر انتہات پڑھے بعض کے نزدیک درود اور بعض کے نزدیک سکوت ہے۔ جب امام سلام پھیرے تو جلدی نہ کرے  
 حتیٰ کہ دیکھے کہ اس پر سوؤ نہ تھا جب یقین ہو جاوے کہ وہ خارج ہوا تو کھڑا ہو۔ اگر امام کے سلام سے پہلے کھڑا ہوا تو اسے  
 پڑا کیا لیکن نماز جائز ہوگی۔ شافعی رحمہ کے نزدیک اگر اہل سلام کے بعد کھڑا ہو گیا تو جائز ہے اور چاہے کہ دونوں سلام  
 کے بعد کھڑا ہو۔ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک نماز سے نکلنا محلی پڑانے فعل سے فرض نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ یعنی رحمہ نے بعض  
 جوامع سے نقل کیا کہ لوگوں نے سلام میں موافق مذکورہ بالا نیست کرنا متروک کر دیا ہے یعنی انہیں افسوس ہے۔ و بعد اللہ  
 م۔ محبت میں ہے کہ جب امام نماز ظہر و مغرب و عشاء کا سلام پھیر کر خارج ہو تو طول طویل دعاؤں میں مشغول ہو بلکہ سندھ  
 شروع کرے۔ التاتارخانیہ۔ حدیث صحیح میں بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا توقف بقدر اس دعا کے تھا۔ اطمینان  
 اسلام و شک اسلام مبارک یا ذا الجلال والاكرام۔ پھر جو وظائف بعد نماز کے وارد ہیں نظر توفیق حدیث مرہور  
 بعد سنتوں کے ہیں اور اسی پر شامی رحمہ نے جزم کیا۔ اور بعض فقہار نے کہا کہ دعا و ندبور سے زیادہ تاخیر کرنا سنت  
 پھر منے میں کردہ ہے۔ کافی الخلاصہ۔ اور خمس الاکثر حلوائی نے کہا کہ کچھ مخالف ہیں اور اسی کو امین الامام نے اختیار کیا  
 و عمول حدیث میں بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو روکا تھا جو بعد سلام کے سنتوں کے لیے کھڑا ہو گیا تھا  
 و اس سے کہا کہ ست کاؤ کیونکہ نبو اسرائیل اسی سے تہا۔ ہوئے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کی تحسین کی  
 جیسا کہ صحیح میں ہے تو معلوم ہوا کہ فصل کرنا چاہیے اور حق یہ کہ فقہاء میں کچھ اختلاف نہیں کیونکہ جو منع کرتے ہیں وہ طول  
 و خلاف سے منع ہیں جیسا کہ محبت میں گذرا اور جو فصل کا جائز کہتے ہیں وہ واسطہ درجہ ہے اور امید ہے کہ کراہت تنزیہی  
 ہے۔ م۔ امام بعد سلام کے مقتدیوں کی طرف منع کرے اور اگر کوئی مسبوق ہو تو دائیں یا بائیں پھر جاوے اور جیسے ذکر کیا  
 سب میں حکم یکسان ہے صحیح ہے۔ و خلاصہ۔ وظائف و ادوات سنت میں اسے شجب ہے کہ استغفار ۴۰ مرتبہ۔ آیتہ الکرسی یا کرتبہ



اور سبحان اللہ ۳۳ بار۔ الحمد للہ ۳۳ بار۔ اللہ اکبر ۳۳ بار۔ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ ۱۰۰ بار۔ الحمد وہو علی کل شئی قدير۔ ایک بار پڑھے اُنکے فضائل بہت زیادہ ہیں اور انشاء اللہ تعالیٰ مختصراً ہے موع پرند کور ہونگے سم و۔ جن فرائض کے بعد سنتیں ہیں تو امام اپنے فرض کی جگہ سے دابین یا بین یا چھپے بہت کر یا گھر میں جا کر سنتیں پڑھے اور مقتدی یا منفرد جان چاہے پڑھے۔ جن فرائض کے بعد تطوع نہیں تو فرض کی جگہ قبلہ رخ بیٹھا نہ رہے بلکہ چاہے چلا جاوے اور چاہے فجر میں تا طلوع آفتاب محراب میں بیٹھے اور یہ افضل ہے۔ کمانی ملنا۔ فجر سے تا طلوع آفتاب ذکر میں رہنا شب بیدار کا ثواب ہے جیسا کہ حدیث میں ثابت ہے۔ م۔

**فصل فی القراءۃ**۔ یہ فصل ناز کے اندر قرآن کی قرات کے بیان میں ہے۔ ابن الہمام رحم نے فرمایا کہ دیگر ارکان میں سے رکن قرات کو خاتمہ جدا فصل کر کے بوجہ کثرت احکام قرات کے بیان کیا اور نوازل میں ہے کہ ایک نے ناز شروع کی پھر سو گیا اور سونے میں آئے قرات کی تو قرات ادا ہو گئی کیونکہ خرچ نے سونے کو مانند بیدار کے قرا دیاد اسے تعلیم شان مصلیٰ کے بعد پڑھا۔ اور اسی سے طلاق میں اور اس میں فرق ہے ایک نہیں دیکھتے ہو کہ اگر بخون و غفلت نے ناز پڑھی تو جائز ہے اور اگر دونوں نے طلاق دی تو نہیں جائز ہے مگر امام معصوم نے نہیں جی کہ ناز یہ ہے کہ سونے کی توجہ نہیں جائز ہے کیونکہ ادا سے عبارت کے واسطے اختیار شرط ہے وہ نہیں پایا گیا۔ انہی۔ لیکن اوجہ وہی ہے جو فقہ ابو الیث نے نوازل میں اختیار کیا یعنی جائز ہے اور اختیار جو مشہور ہے وہ ابتدا سے ناز میں پایا گیا تھا اور وہی مانی ہو گیا کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر اس نے کوئی یا سجدہ کیا ایسی حالت میں کہ اپنے نعل سے بالکل اسکو ذحول یعنی غفلت ہے تو یہ ادا ہو جاتا ہے حال اگر غفلت و بیداری میں مقابل نہیں بلکہ ذہول و غفلت تو یاد کے مقابل ہے اور خواب و بیداری کا ہے پھر ایک دوسرے پر حیا کرنا مشکل ہے۔ اور واضح ہو کہ حدیث جسا فقیہ ابو الیث نے اشارہ کیا اسکا مضمون یہ ہے کہ مصلیٰ حالت سجدہ میں سو گیا تو اللہ تعالیٰ اپنے مانگہ پر اس بندہ سے مہربانی فرماتا ہے۔ یہ حدیث اس امر پر دلالت نہیں کرتی کہ اسکی قرات و افعال ادا ہو گئے بلکہ معنی تو اسی قدر کہ باوجود مولع بشری کے اُس نے قیام کیا تو اوجہ بظاہر ہی جو امام نے اختیار کیا ہے لہذا ظہیر یہ ہے کہ اگر خواب میں قرات کی تو صبح یہ کہ نہیں جائز ہے۔ م۔ پھر ابن الہمام رحم نے کہا کہ قرات سے متعلق ایک مسئلہ خاص ہے جسکی بہت سی شاخیں ہیں اور قرات کرنے والے کو بیشتر لغزش ہوتی ہے مگر ادا ہو سکے ہوئے کے امام معصوم نے اسکو سرے سے ذکر نہیں کیا تو ہم اسکو وارد کرنے میں۔ واضح ہو کہ قاری کی جو کھٹا۔ (اعراب با حروف با کلمات با آیات) میں ہوتی ہے اور حروف میں خطا کرنا ایک حرف کو جیسے دوسرے کے رکھنا یا مقدم کرنا یا مؤخر کرنا یا بڑھانا یا گھٹانا ہے۔ (بیان اعراب) اگر اعراب کے تغیر دینے میں معنی نہ ہو تو ناز فاسد نہ ہوگا کیونکہ تغیر خطی سے احتراز دشواری تو مندور ہوگا۔ اگر معنی بگڑے پس اگر ایسا فاحش تغیر ہو کہ جسا افتقار کفر ہے مثلاً الہاری المصور کو داو کے فتح سے بڑھ جائے معنی یہ ہوے خالق تصویر گڑھا ہو امدت بنایا ہو۔ معاذ اللہ نہ۔ یا جیسے انا بخشی ہو من عباده الطہار۔ جسکے معنی یہ کہ اللہ تعالیٰ اسکے بندہ دن میں سے وہی دُرتے ہیں جو عالم ہیں۔ اسکے اعراب اس طرح بد گئے کہ اللہ برقع ادا العلماء کسہ پڑھا۔ جسکے معنی یہ ہو گئے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عالم بندوں سے ڈرتا ہے۔ تعالیٰ اللہ من ذلک تو ایسے تغیر اعراب سے متعین کے نزدیک ناز فاسد ہوگی۔ متاخرین نے اختلاف کیا چنانچہ ابی نقائل و محمد بن سلام و ابو بکر بن سعد علی و ابو جعفر صدوقی و محمد بن الفضل و محسن الاثر طوائفی نے کہا کہ ناز فاسد نہ ہوگی۔ لیکن متعین میں کافول احوط ہے کیونکہ اگر یہ پڑھنے والا فرض کر دے کہ عمد اُپر حقا و کافر ہو جاتا پھر جو کلام کفر ہو وہ قرآن نہ ہو انہی اسکا کلام کہا جو لوگوں میں سے بھی کافر نہ ہو اور لوگوں کا کلام اگر ایسا ہو کہ کفر نہیں ہے اور وہ سب سے ناز میں ہو لے تو ناز

باطل ہو جاتی ہے طبیعت کہ ایسا ہو جو کفر ہو تو بالضرور فاسد ہوگی تو متقدمین کا قول اوطح ہے اور متاخرین کے قول میں عوام کے لیے  
 آسانی زیادہ ہے کیونکہ عوام الناس کو وجہ اعراب میں اختیار نہیں ہے۔ قاضی خان اور یہی ایشد ہے۔ المیٹ۔ اور اسی پر فتویٰ ہو  
 نقابہ و نظیر ہے۔ اور یہ ابویوسف رحمہ کے قول پر ظاہر ہے جیسا کہ چند مسائل سے استخراج ہوا ہے۔ قال المترجم و علی ہذا اگر کوئی  
 شخص اس قدر عربی زبان جانے کہ وجہ اعراب پہچانے کی ہلاکت ہو تو وہ معذور نہوے اور ناز فاسد ہوگی۔ ہم۔ بھرا سی کے  
 متعلق تخفیف و تشدید کی بحث ہے۔ اگر اسے تشدید کو تخفیف کر دیا یعنی تشدید ساقط کر دی تو غامض مشائخ اس قول پر قائم  
 ہوئے کہ مد اور تشدید کا چھوڑنا جیسے اعراب میں غلطی کرنا لہذا جس نے کہ رب العالمین۔ کو ب کے بغیر تشدید چڑھا۔ یا  
 دیا کہ نبی میں ی کو بلا تشدید چڑھا تو بہت سے مشائخ نے کہا کہ ناز فاسد ہوگی کیونکہ آیا بدون تشدید حرف می۔ کے معنی  
 آفتاب ہے۔ اور اصح یہ کہ ناز فاسد ہوگی۔ اتوں یہی مختار ہے۔ الخاصہ۔ کیونکہ دیا کہ تشدید یا بعض لغات میں بدون تشدید  
 بھی آیا ہے اگرچہ قلیل ہے اسکو نحو یون میں سے بعض متاخرین نے نقل کیا ہے تو ہمارے فقہاء متقدمین اصحاب کے قول پر  
 بھی ناز فاسد ہوگی۔ اور متاخرین فقہاء کے قول پر تو اس توجہ کی بھی حاجت نہیں ہے بھرا سی بنا بر مد کا مسئلہ در حقی کہ  
 اکبر کے ہزہ کو مد دینے سے ناز فاسد ہونے کا حکم سابق میں مذکور ہو چکا۔ اتوں یعنی کبیر بھریہ امر اکبر کے بیان میں گذرا ہے  
 اور خلاصہ میں ہے کہ اگر مد ترک کیا خواہ بغیر جو یا نہ ہو مختار یہ کہ مفید نہیں اور نقابہ میں ہے کہ من اظلم من کذب من تشدید دی تو  
 بعض نے کہا کہ مفید نہیں اور اسی پر فتویٰ ہے۔ نقابہ۔ بے جگہ انا کہنا بھی مفید نہیں۔ کما فی المیٹ۔ (بیان حروف) میں  
 کئی صورتیں تھیں۔ از انجملہ ایک حرف کے بجائے دوسرے کو رکھنا۔ پس یہ بات خطا سے ہے یا عافری سے ہے۔ اگر خطا سے ہے  
 پس اگر معنی متغیر نہوں اور اسکا مثل قرآن میں کہیں موجود بھی ہو تو ناز فاسد ہوگی جیسے ان السین کی جگہ ان المسلمون  
 خطا سے پڑ گیا تو المسلمون موجود اور معنی میں تغیر نہیں پس ناز فاسد نہیں ہے۔ اگر معنی میں تغیر نہیں لیکن یہ لفظ قرآن میں  
 کہیں نہیں ہے جیسے قوانین بالنقطہ کے بجائے فیما بین بالنقطہ پڑھا یا تو ابین کی جگہ تبا بین پڑھا یا۔ انکی انیموم کی جگہ انی انیم  
 پڑھا تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ناز فاسد نہیں اور ابویوسف کے نزدیک فاسد ہے۔ اور اگر اسے معنی متغیر کر دیے تو طریق  
 کے نزدیک فاسد ہے اور ابویوسف کے نزدیک اس شرط سے کہ اسکے مثل قرآن میں نہ ہو پس اگر اصحاب الشیخین بھی  
 پڑھے تو بالاتفاق ناز فاسد ہوگی۔ پس فاسد ہونے میں اعتبار معنی متغیر نہونے کا ہر طریق کے نزدیک اور ابویوسف کے  
 نزدیک قرآن میں ہونا۔ تو اب وہ اعتبار نہ رہا جو ابو منصور غسانی نے کہا کہ جن دو حرفوں میں فصل شکل ہے تو فاسد نہیں اور  
 شکل نہیں تو فاسد ہے۔ اور نہ وہ اعتبار رہا جو ابن خثالث نے کہا کہ جن دو حرفوں میں مخارج قریب ہو تو ایک کی جگہ دوسرا پڑ جائے  
 من فساد نہیں اور قریب مخارج نہ تو فساد ہے اور اسکا حاصل یہ ہے کہ اگر فصل بے مشقت ہو سکتا ہو جیسے ط اور ص تو صالحات  
 کی جگہ طاحات پڑھنے میں فساد ہے اور اگر فصل میں مشقت ہو جیسے ظ و ذ و نون نقطہ دار میں باس و ہ بے نقطہ بات و  
 ط میں تو بعض نے کہا کہ ایک کی جگہ دوسرے کے پڑھنے میں ناز فاسد ہے اور اکثر مشائخ نے کہا کہ فاسد نہیں ہے۔ انفع۔ اور  
 ہی قاضی خان میں ہے اور وجہ درمی میں لگنا کہ اسی پر اکثر مشائخ نے فتویٰ دیا اور شیخ ابوالحسن و ابوعاصم نے کہا کہ اگر عہد آ  
 ایسا کرے تو فاسد ہے اور اگر اسکی زبان پر جاری ہو یا وہ غیر نہیں جانتا تو فاسد نہیں اور یہی قول اعدل و مختار ہے۔  
 پھر ان مشائخ کی تقریبات مضبوط نہیں ہیں اور جو خلاصہ میں لایا ہے تو تامل کرنے سے انہیں باہم تلافی نظر آتی ہے پس متقدمین  
 کا قول اولیٰ ہے۔ رہی دوسری صورت کہ اُس نے عافری سے ایسا کیا مثلاً ح نہیں ادا ہوتی تو مثلاً الحمد بجاے الحمد کے نکلی  
 یا الحمد کا جین نہ نکلا اور الحمد نکلا یا الحمد کی جگہ سین نکلا پس اگر وہ رات دن اُسکے صحیح نکالنے میں کوشش کرتا اور  
 نہیں قادر ہوتا ہے تو ناز جائز ہے اور اگر کوشش چھوڑ دے تو فاسد ہے اور یہ گنجائش نہیں کہ بانی علمین کوشش چھوڑ دے

اور ماٹخ یعنی تو لا جو بسم اللہ کوٹ کے نقطہ سے پڑھا یا لام کی جگہ باو پڑھا یا اور اتند اسکے زبان سے سوائے اسکے  
 نہیں نکلتا ہر کو کا گیا کہ اگر کلام بد لا تو فاسد ہے اور اگر ناز کے علاوہ تلاوت کرے تو ثواب نہیں بھرا اگر ایسی آیات مل سکیں  
 کہ جن میں یہ حروف نہیں تو اختیار کرے ورنہ خاموش رہے اور مرد عاقل پر قیاس کر کے یہ حکم نکلتا ہے کہ اگر اس نے عام کو شمش  
 صرف کی اور کرتا رہا تو فاسد نہیں ہے اور ہم اسی کو لیتے ہیں۔ ملاحظہ۔ اور اگر اس سے کلام نہیں بد لاپس اگر ایسی آیات  
 ممکن ہوں کہ جن میں یہ حروف نہیں تو اختیار کرے سوائے فاتحہ کے کہ وہ بعینہ رکھے اور دوسرے کو اسکی آفتاد نہیں بنائے  
 قافا۔ کا ہی حال ہے یعنی وہ شخص جسکی زبان سے ت کی نکلتی ہے۔ اور تمام گادہ کہ حروف کو سینہ میں بہت گھا کر نکال سکتا ہے  
 اور یوں ہی اسکا جو حروف سے کسی حرف کے نکالنے پر قادر ہو پھر واضح ہو کہ جب اشخ کو ایسی آیات ملین جن میں یہ حروف  
 نہیں گمراہے سوائے انکے ایسی آیات پڑھیں جن میں یہ حروف ہیں تو اکثر مشائخ کے نزدیک اسکی ناز نہیں جائز ہے اور اگر  
 ایسی آیات نہیں ملین تو جائز ہے۔ انفع۔ مترجم کتا ہے کہ جس شخص کی زبان میں بعض حروف کی قدرت نہیں ہے تو یہ مشکل ہے  
 کہ سوائے ناز کے تلاوت میں اسکو ثواب نہو اگرچہ تلاوت فرض نہیں ہے اور بندہ یہ میں ہے کہ اگر بعض حروف پر اسکی زبان  
 نہ چلی ہو اگر اسنے ایسی آیت نہ پائی جس میں یہ حروف نہ ہوں تو اسکی ناز جائز ہے مگر غیر کی امامت نہ کرے اور اگر ان حروف  
 سے خالی آیت ملے تو اس سے بالاتفاق ناز جائز ہے پھر اگر اسنے ایسی آیت پڑھی جس میں یہ حروف ہیں تو بعض نے کہا کہ اسکی  
 ناز جائز نہیں۔ قاضی خان۔ اور یہی صحیح ہے۔ البتہ۔ تو برابر کو شمش کے بعد مانند آدمی کے ہے تو اپنے مانند تو تلے کی امامت  
 کر سکتا ہے اور جب اسکو کوئی اچھی طرح پڑھنے والے کی آفتاد ملے تو اسکی ناز تھا جائز ہوگی صح و ابن الشہدہ۔ رہا یہ کہ  
 باقرات جو از ناز ہے یا نہیں تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ (بیان تقدیم و تاخیر حروف) اگر اس سے معنی میں تغیر ہو جیسے  
 فسورہ کو فسورہ پڑے تو فاسد ہے اور اگر تغیر نہ ہو تو امام محمد کے نزدیک فاسد نہیں۔ خلافا لابی یوسف۔ (بیان زیادت  
 و نقصان) او عام تو ردینا مثل زیادت کے ہے۔ پھر اگر زیادت سے معنی میں تغیر ہو جیسے نہی عن المنکر کی جگہ اتی عن المنکر  
 افع زیادہ کیا۔ راؤدہ۔ کو راودہ۔ تو عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد نہیں اور اگر تغیر ہو جیسے نہی عن المنکر کی جگہ اتی عن المنکر  
 و انقرآن حکیم الی الخ۔ میں دیک۔ واد پڑھا یا اور ان سیکم لشتی۔ میں دان سیکم لشتی۔ واد پڑھا یا تو فاسد ہے۔ اختلاف  
 اور یہی تفصیل کہی میں ہے جیسے جاریم کو جاریم کیا تو فاسد نہیں کہ تغیر نہو اور و النہار ان انجلی ماخلق الذکر۔ بدون فار کے  
 پڑھ کر تغیر کیا تو فاسد ہے۔ اگر یہ حرف کسی کلمہ کا ہو تو قاضی خان میں ہے کہ اگر حرف اصلی ہو اور معنی بدلے تو ابو حنیفہ و محمد کے  
 نزدیک فاسد ہے جیسے زرقا۔ کو بدون را یا بدون زار پڑھا۔ اور مشائخ نے بقول ابو یوسف یون کہا کہ بعد اسکے جو پڑھا  
 اگر وہ قرآن میں آیا ہو تو فاسد نہیں ہے۔ اور لکھا کہ اگر یہ حرف حروف حدت کیا جیسے عربی کو عربی تو فاسد ہے اور  
 اگر جارحرفی یا پانچ حرفی میں سے بشرطیکہ علم ہو پھر ترخیم حدت کیا جیسے اودا یا مالک۔ میں نادوا یا مال۔ کیا تو فاسد نہیں  
 ہے۔ انفع۔ اگر حدت سے معنی تغیر ہوں جیسے لا بونون سے بونون تو عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہے۔ البتہ۔ اور یہی صحیح ہے  
 القابہ۔ اگر پڑھا ہم لا یظنون قرأت۔ نون کو فار سے متصل پڑھا اور قرأت کا افع حدت کیا۔ یا پڑھا بھونون۔ ہم  
 بجائے انہم کے تو ناز فاسد نہیں ہے۔ اندخروہ۔ (بیان کلمہ بجائے کلمہ) اگر کلمہ قرآن کی جگہ جو کلمہ پڑھا اگر دونوں کے معنی قریب  
 قریب ہوں اور جو پڑھا اسکے مثل قرآن میں ہو جیسے حکیم کی جگہ علیم پڑے یا تو بالاتفاق فاسد نہیں۔ اقول و لکن ہے کہ شہدہ  
 کجادے کو معنی غصہ نہ پیدا ہوتے ہوں ہم۔ اور اگر اس کلمہ کے مثل قرآن میں ہو جیسے انیم کی جگہ فاجر اور اداء کی جگہ  
 ایاء تو بھی طریقین کے نزدیک فاسد نہیں اور ابو یوسف سے دور دایمیں ہیں۔ انفع۔ اور خلاصہ میں جزم کیا کہ ابو یوسف  
 کے نزدیک فاسد ہے جیسے تو ابن کی جگہ یا ابن پڑھے۔ اور اگر یہ کلمہ قرآن میں نہیں اور نہ دونوں کے معنی تغارب میں تو

بہ خصوص نماز فاسد ہوگی بشرطیکہ جو پڑھا بہ کلمہ تسبیح و تحمید و ذکر نہ ہو۔ اور اگر قرآن میں ہو مگر معنی متعارف نہیں جیسے  
 فاعلمین کی جگہ انا کنا فاعلمین پڑھا یا مانند اسکے کہ اگر اعتقاد کرے تو کفر ہو تو عامۃ مشائخ کے نزدیک فاسد ہے اور یہی  
 مذہب ابو یوسف ہے۔ اٹھارہ۔ اگر قولہ الست برکھم قالوا بی۔ میں تاملو نعم پڑھا تو فاسد ہر سنون کی جگہ مخلوق میں فساد و انتہا  
 اکبریم میں ایک لم پڑھا تو مختار بہ کہ فاسد ہے قبل طلوع شمس قبل الغروب۔ میں عند طلوع شمس عند الغروب پڑھا فاسد ہے کل مغیر و کبیری مغیر  
 یا۔ و التازعات نزما۔ فاسد نہیں ہے۔ بجائے شعراء کے شرکاء فاسد ہے مجمع النوازل میں ہر کہ اگر بغیر کاسب و  
 کلمہ سے پڑھا گیا پس اگر قرآن میں ہو جیسے موسیٰ بن لقمان پڑھا تو فاسد نہیں بقول محمد و ہر روایت ابو یوسف اور یہی  
 عامۃ مشائخ ہیں اور اگر قرآن میں نہ ہو جیسے مریم ابنہ غیلان تو بالافتاق فاسد ہے اور یوں ہی جسکی نسبت رہا نہ ہو جیسے  
 بن لقمان کیونکہ اگر عدا ہوتا تو کفر تھا۔ الفتح۔ (بیان کلمہ کے کڑے کرنے کا) اگر ایک کلمہ میں سے بعض کو ذکر کیا پس  
 سانس اکھڑ گئی پھر باقی پڑھا یا مثلاً باقی بھولا تھا پھر یاد کر کے باقی پڑھا یا اسکو یاد آ یا کہ میں پڑھا چکا ہوں پس باقی  
 پڑھا اور ماتند اسکی صورتوں میں بعض مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہوگی۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر ایسے کلمہ کا  
 کہ وہ پورا کلمہ کتا تو نماز فاسد ہوگی تو اس کلمہ کا کلمہ اکتا بھی موجب فساد ہے ورنہ فاسد نہیں۔ الذخیرہ والمبیط۔ اور  
 بنزد کل کے ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ قاضیان۔ اور بعض نے کہا کہ اگر چند کلمے بے معنی لغو ہو یا معنی میں خیر کرے  
 فاسد ہے ورنہ نہیں اور عامۃ مشائخ کے نزدیک ہر حال فاسد نہیں کیونکہ اس سے احتراز مشکل ہے تو مانند تخرج کے منو  
 المیط والذخیرہ۔ اور اگر کلمہ کے بعض حروف کو حذف کر دیا تو صحیح ہے کہ فاسد نہیں ہے۔ المیط۔ اگر قرآن کو اٹھان سے  
 پس اگر کلمہ میں بغیر ہو گیا تو فاسد ہے اور اگر اٹھان صرف حروف مدولین میں ہو تو فاسد نہیں مگر جبکہ فاحش ہو۔ سوا  
 نماز کے اٹھان عامۃ مشائخ کے نزدیک مکروہ ہے۔ اٹھارہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ اوجیز لکھ رہی اور آنکے نزدیک منہاج  
 ہے۔ اٹھارہ (بیان زیادتی کلمہ بلا حوض) اگر کلمہ زیادہ کر دیا پس اگر اس سے معنی میں بغیر ہو تو نماز فاسد ہے خواہ  
 کہیں قرآن میں ہو یا نہ ہو جیسے والدین آمنوا بامرہ کے بجائے والدین آمنوا و کفروا بامرہ۔ اور اگر معنی متغیر نہ ہو  
 اگر قرآن میں یہ کلمہ ہو مثلاً ان کان بعبادہ خیر البصیر۔ کی جگہ ان کان بعبادہ خیر البصیر علیا۔ تو بالاجماع فاسد نہیں ہے  
 اگر قرآن میں ہو مثلاً فاکتہ و نخل و رمان۔ میں فاکتہ و نخل و تفلح رمان۔ کر دیا تو عامۃ مشائخ کے نزدیک فاسد نہیں  
 المیط (بیان ایک حرف یا کلمہ کو کمر کرنے کا) اگر حرف تضییع کو ظاہر کیا مثلاً من یرتد بشیدہ دال تھا اسکو من  
 کر دیا اور دال ظاہر کر دی تو فساد نہیں اور اگر الحمد لہ کو الحمد لہ من لام سے کر دیا تو نماز فاسد ہے۔ اگر کلمہ کر دیا پس  
 معنی متغیر ہون مثلاً تاکید می بوجاد سے فساد نہیں اور اگر بغیر ہو مثلاً رب العالمین میں رب کو کمر کر دیا رب العالمین  
 کیا یا مثلاً مالک مالک یوم الدین کیا تو صحیح ہے کہ فاسد ہے۔ (بیان تقدیم و تاخیر کلمہ و حرف) اگر کلمہ کو مقدم یا  
 کیا اگر معنی متغیر نہ ہو تو فساد نہیں مثلاً ہم نبھا زید و شقیق۔ میں شقیق و زید کر دیا۔ اٹھارہ۔ اور اگر معنی متغیر نہ ہو  
 ان الابرار نفی نعیم وان الفجار نفی نعیم۔ میں نعیم کی جگہ نعیم اور نعیم کی جگہ نعیم کیا تو اکثر مشائخ کے نزدیک نماز فاسد  
 اور یہی صحیح ہے۔ تاخیر۔ یہی حال دو کلمہ کو دو کلمہ پر مقدم کرنے کا ہے مثلاً فلا تخافونم و خانوں کی جگہ فلا تخافون و خان  
 کر دیا تو بغیر معنی سے فاسد ہے۔ اور اگر یوم تبیین و جود و سود و جود۔ کی جگہ۔ یوم سود و جود و تبیین و جود کر دیا تو بغیر  
 فاسد نہیں ہے۔ اگر حرف کلمہ کا دوسرے حرف پر مقدم کیا مثلاً کففت کو کففت کر دیا کہ معنی بدل گئے تو فاسد ہے اور اگر  
 ادھی میں ادھی کر دیا تو بغیر نہ ہونے سے فساد نہیں اور یہی مختار ہے۔ اٹھارہ۔ (بیان ایک آیت کی جگہ دوسری آیت  
 شریعہ کتا ہے کہ سوائے قرآن کے آیت نہیں ہو سکتی اور اگر کوئی عبارت سوائے قرآن کے جو کلام پڑھا ہو یا تو فاسد ہے

اور میں نے دیکھا نہیں واسطی علم۔ م۔ اگر ایک آیت سے بڑھ کر دفع کیا پھر دوسرے مقام کی آیت پوری یا نحوڑی پڑھی تو فساد نہیں مثلاً ما یفسد فی الانسان۔ بڑھ کر دفع کیا پھر ان الا برار علی نعیم۔ برحاً یا۔ ان الذین آمنوا وعلوا الصالحات پر دفع کیا پھر اولنگ ہم الکافرون۔ بڑھ کر دفع کیا پس اگر معنی متغیر نہوں۔ مثلاً ان الذین آمنوا وعلوا الصالحات بڑھ کر دیا۔ فلم یزداد عینی۔ بیجاے لانت لم جنات الفردوس ذلہ۔ کے تفساد نہیں۔ اور اگر معنی متغیر ہو جائے ان الذین آمنوا وعلوا الصالحات اولنگ ہم الکافرون۔ تو عامۃ علماء کے نزدیک فاسد ہے اور یہی صحیح ہے۔ الملاحظہ۔ اگر ایک آیت پوری بڑھ کر پھر دوسری آیت پڑھے تو فساد ہونا ظاہر ہے کیونکہ ہر آیت مفید ہے مگر آنکھ بعض صوفیوں میں جب غلط کیا جاوے تو معنی کا تغیر ہوگا۔ مثلاً ان الذین آمنوا وعلوا الصالحات لانت لهم جنات الفردوس نزلاً۔ پھر بڑھا۔ واولنگ لهم الفتنۃ ولهم سور الدار۔ پس با بر اصل تقدیر میں رح کے کہ اعتبار معنی کا ہے جیسا کہ نفع التقدير سے مذکور ہوا وہ بیان تمام ہونا ظاہر ہے پھر واضح ہو کہ دفع دوصل کی راہ سے فرق کرنا اثر مشکل ہے اور مجھے آمین تردد ہے اور احوط میرے نزدیک یہ ہے جس صورت میں وصل سے فساد معنی ہونے میں تو دفع سے بھی احتیاطاً فساد کا اعتبار کیا جاوے اگرچہ آخر میں ایک مسئلہ آیا ہے تاظر۔ م۔ (ربیان دفع دوصل بے منفع) اگر بے منفع دفع کیا یا ابتداء کی پس اگر معنی میں فاضل تغیر ہو مثلاً ان الذین آمنوا وعلوا الصالحات پر دفع کر دیا پھر اولنگ ہم غیر البریہ۔ سے ابتداء کی نو بالا اتفاق فساد ہوگا۔ المحیط۔ یہی طرح بے منفع وصل کوئے میں جیسے اصحاب النار پر دفع نہ کیا بلکہ الذین یملكون العرش۔ سے ملا دیا تو فساد نہیں مگر صحیح ہے وشمصہ۔ اور اگر معنی میں تغیر حاصل ہو مثلاً شمس الہام۔ پر دفع کر دیا۔ پھر الا ہو۔ بڑھ کر اختلاف ہے مگر عامۃ علماء کے نزدیک فساد نہیں اور اسی پر قوی ہے کہ دفع دوصل کی کسی صورت میں فساد ہوگا۔ المحیط۔ مترجم کتاب کہ یہ مؤید ہے کہ دفع دوصل کا اثر متغیر نہیں ہے۔ م۔ تاخری ابو بکر رحم نے فرمایا کہ جب قرأت بڑھ کر رکوع کرنا چاہے پس اگر قرأت کسی شمار و صفت اتنی پڑھیں جوئی ہو تو کبیر امرا کبر کے ساتھ ملانا اولیٰ ہے اور اگر شمار پڑھیں تو مثلاً ان شانگ ہو الا خبر۔ اسکو امرا کبر سے نہ سمجھائی خبر کی سار کو اسم پاک کبیر سے نہ ملاوے۔ التمام خانیہ۔ میں کتابوں کہ یہ ادب اسی قبیل سے ہے تلاوت قرآن میں ۲۵ بارہ بار ایہ یرد علم الساعۃ الخ میں کہا گیا کہ اعذ بالامر من الشیطان الرجیم۔ سے دعاوے کہ ایہ کی نصیب میں وہم ہوتا ہے کہ شیطان کی حرفت ہے۔ م۔ ربیان ایسی قرأۃ کا جو مصحف جامع میں نبی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے بعد خلافت میں تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے مصحف جو متواتر ہے مع متواتر قرآت کے جمع ہوا ہے پس جو قرآت اسکی قرآت میں سے نہو وہ قرآن لیکن یعنی قرآن تو متواتر قطعی متواتر کا نام ہوا ورنہ شاید قرأت نہیں ہے تو اس میں قرآن کی صفت نمول م۔ اگر متصل نے ایسی قرأت پڑھی جو قرآۃ ابن مسعود رضی اللہ عنہ یا قرآۃ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ وغیرہ کسی گئی ہے تو اسکا شمار نہیں حتیٰ کہ قرأت نازب سے اور انوکھی مگر ناز فاسد نہیں حتیٰ کہ اگر اسکے ساتھ مصحف اجماع متواتر میں سے استعد رپڑہ لیا کہ ناز میں قرآن ہے تو ناز جائز ہو جائیگی اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ (ربیان تصحیح کر لینا بعد خطار کے) نو اند ذخیرہ میں ہے کہ اگر ناز میں وہ بڑھ کر حاکم فاضل ہے پھر روٹ کر صحیح کر لیا تو کما کہ میرے نزدیک اسکی ناز جائز ہے اور یہی خطائے اعراب کا حکم ہے۔ اگر امیر تعالیٰ کے ناموں کے ساتھ صیفہ مؤنث ذکر کیا تو بعض نے کہا کہ فاسد ہے اور امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ ناز فاسد ہوگی اور بعض مشائخ نے اسی کی تصحیح کی۔ المحیط۔ واخذ ذخیرہ قائمہ جلیل الام ابو القاسم الصفار رحم سے مقول ہے کہ جب ناز کنی وجود سے جائز ہو اور ایک وجہ سے فاسد ہو تو احتیاطاً اسکے فاسد ہونے کا حکم دیا جاوے سوائے باب قرأت کے کہ اس میں لوگوں کی حق میں علم ہوا ہے۔ انظرو۔ اقوال مترجم نے جو دفع دوصل میں فساد میں احتیاط کی تو فساد مرجع اور جو از مرجع ہے اور حکم درجہ تک جو از مرجع کی بھی وجہ جو بعد یہ مترجم کا اختیار ہے اور مثل مترجم امرا قول تو ذکر ہو چکا فقہانہ کر۔ اور کمال اللہ



قرأت کا مسئلہ اختصار کے ساتھ ذکر ہوا اور یہ نفس قرأت سے منطلق تھا تو مقدم کیا گیا تاکہ تصحیح کے ساتھ نماز میں قرأت کر کے  
 امام مصنف نے بیان فرمایا۔ ویرجہ بالقرأة۔ اور جہر کر کے قرأت کے ساتھ۔ وفت۔ بطریق واجب۔ فی الفجر۔ نماز فجر  
 وفت۔ دونوں رکعتوں میں۔ والرقعتین الاولیٰ من المغرب والعشاء۔ اور پہلی دو رکعتوں میں نماز مغرب وعشاء  
 سے۔ ان کان اماما۔ بشرطیکہ امام ہو۔ ویتخفی فی الاخرین۔ ادا اذکار کر کے پھل دو رکعتوں میں۔ وفت۔ یعنی باقی  
 جو مغرب میں ایک ہے اور عشاء میں دو رکعتیں ہیں۔ ہذا هو المشوارث۔ یہی متوارث ہے۔ وفت۔ یعنی ہم نے اپنے منسل طبقہ  
 باول سے نماز جماعت ادا کرنے کا فعل یوں ہی پایا اور اس طبقہ نے اپنے اوپر کے طبقہ سے اسی طرح تابعین تک وراہ  
 نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے یوں ہی پایا اور صحابہ رحمہ نے بالقرآن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یوں ہی پایا۔ الفتح۔ اور جو ہمارے  
 اس متواتر متوارث طریقہ سے عام ثابت ہوا کے لیے کسی نص کی ضرورت نہیں ہے بلکہ یہ ثبوت متواتر نہایت قوی ہے اور یہی  
 معلوم ہوتا ہے کہ قرآن میں ترکیب نماز و تعداد رکعات کا طول بیان نہیں ہے۔ م۔ اور معنی ہم نے دارقطنی کی روایت سے  
 قتادہ عن انس رضی اللہ عنہ درباب امامت جبریل علیہ السلام ذکر کی ہے بلکہ اسے صلیح جبر و اخفاء مذکور ہے اور اس میں ابو  
 نے حسن رحمہ اور زہری رحمہ سے مرسل دونوں روایتیں کیں اور عبدالحق رحمہ نے فرمایا کہ یہ مرسل بھی حسن و صحیح ہے۔ پھر مترجم  
 کتاب کہ ان روایات سے نکلا کہ جیسے جبر واجب ہے ویسے ہی اصل جہر میں مغرب و عشاء کے پہلے دو رکعتیں ہیں نہ آنکھ چاہے  
 اولین یوں یا آخرین یوں جیسا کہ بعض مشائخ نے زعم کیا ہے اگرچہ بیان تین قول اور کلام طویل ہے جیسا کہ شامی رحمہ نے ذکر  
 کیا ہے۔ م۔ وان کان منفردا۔ اور اگر منسل تھا پڑھنے والا ہو۔ فهو مخیر۔ تو اسکو اختیار ہے۔ وفت۔ یعنی جہر یا اخفاء کو  
 پس واجب نہیں۔ ان شاء جہر۔ اگر چاہے تو جہر کرے۔ واسمع نفسه۔ اور اپنی ذات کو سناوے۔ لانه امام فی  
 نفسه۔ کیونکہ وہ اپنی ذات کے حق میں امام ہے۔ فسم۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ امام پر جہر اسی قدر ہے کہ سناوے تو کمتر وہ  
 یہ کہ اپنے آپ کو سناوے تو جہر ہو جائیگا لہذا امام جماعت کے حق میں کہا گیا کہ وہ حاجت سے نازل جہر نہ کرے بلکہ کہا گیا کہ وہ  
 نفس کو جہد و مشقت میں نہ ڈالے۔ کانی الفتح وغیرہ تو محصل یہ ہوا کہ اگر امام کو دو تک صغیر جماعت کو سنانے کی حاجت  
 ہے و لیکن وہ زور کرنے میں تعب اٹھاتا ہے تو اسکو جہد نہ چاہیے جو باعث پریشانی حضور قلب ہے بلکہ جائز ہے اس پر تعب نہ  
 اسی قدر رکھے اور کلام انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ چاہے منفرد جہر کرے مگر ادنیٰ درجہ اسی قدر کہ اپنے  
 سناوے۔ فی العینی۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ یہ منفرد کے جہر کی تفسیر ہے۔ فخر الاسلام نے کہا کہ جہر بوجہ نہ کرے۔ م۔ وان  
 خافت۔ اور اگر چاہے اخفاء کرے۔ لانه یس من لیس۔ کیونکہ وہ ان کوئی نہیں جسکو سناوے۔ وفت۔ اور جب غرض  
 برغنی و حلی کو سنتا ہے۔ والا فضل ہو الجہر لیکون الاداء علی ہیاتہ الجماعۃ۔ اور الفضل ان دونوں باتوں اختیار ہے  
 جہر ہی ہے تاکہ منفرد کا اور اگر جماعت کی ہیات پر ہو۔ وفت۔ جو جہر سے ضروری ہوتی ہے۔ (مسئلہ) یہ اختیار منفرد کو نماز جہر میں  
 ہے اور یہی نماز سری تو بعض نے اس میں بھی منفرد کو مختار سمجھا اور عصام رحمہ نے استدلال کیا کہ منفرد پر جہر کرنے کا عصر  
 صحیح ہو سوا جب نہیں ہوتا۔ ابن الہمام نے کہا کہ صحیح یہ کہ نماز سری میں منفرد پر اخفاء رضی نہیں ہے۔ الفتح نہیں میں کہا کہ یہ  
 صحیح ہے۔ م۔ پھر یہ منفرد کے وقت کے اندر ادا کرنے کا بیان ہے۔ باخفاء کرنا تو آتا ہے۔ م۔ ویتخفی الامام فی النظر والعصر  
 اور اخفاء کر کے قرأت کو امام نماز عصر میں۔ وفت۔ اور جب جماعت واجب جہر کے ساتھ اخفاء ہوا تو منفرد بدرجہ اولیٰ  
 عصر میں اخفاء کریگا اور اسی کی تصحیح ابھی گزری۔ پھر اخفاء بھی متوارث ہوا ہے امد بدیل حدیث جناب بن امارت نے  
 جنسے بوجھا گیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر میں قرأت کرتے تھے فرمایا کہ ہاں۔ بوجھا گیا کہ آپ لوگ یہ کیونکر سمجھا  
 فرما کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اخفاء اب صحیح ہے۔ رواہ البخاری۔ اور صحیح مسلم کی حدیث ابو سعید خدری میں قرأت

عصر کا اندازہ بقدر اہم السجدہ کے اور اخیرین کا اس سے نصف اور دوسری دعایت میں اولین ہر رکعت کا اندازہ  
 ۳۰۔ آیت ہر نو اخطا تھا ورنہ جہر جوتا تو نوازہ نہیں بلکہ تھیک آیات معلوم ہوئیں بالجلہ بہ احادیث اور حدیث  
 ت جبریل از انس رنہ اور تواتر توارث ناز ظہر و عصر میں اخفاء قرأت جہر میں اخفاء تھا واجب ہے۔ وان کان لغزف  
 جہر مقام عرفہ میں ہو۔ فت یعنی حج کے تمام عرفہ میں جہاں جمع کرے ظہر و عصر کو۔ چونکہ اس میں امام مالک کا خلاف  
 ہوا ہے لہذا اسکو مصرح کر دیا۔ لقولہ علیہ السلام صلوٰۃ النہار عجاہ۔ بدلیل اس قول کے کہ نازون کی عجاہ ہے۔ فت  
 مذکور اور عجاہ مونث یعنی گنگ۔ اسی لیست فیہا قرأت مسوعہ۔ یعنی دن کی ناز میں قرأت ایسی نہیں جوشی جاو  
 گیا۔ گویا اس نعیم سے ہستد لال ہے کہ عرفہ ہو یا کہیں ہو ناز دن کی قرأت جہری ہوگی۔ لیکن نووی رحمہ نے روضہ میں  
 یہ حدیث نہیں ہے۔ اور علمائے نقل نے اسکی حدیث نہونے پر اتفاق کیا ہے۔ عبد الرزاق نے اسکو  
 ہر دو ابوجیدہ تابعین کا قول روایت کیا ہے۔ رفع۔ باوجود اسکے ناز جمعہ وعیدین اس میں سے مخصوص ہیں۔ پس اولی  
 امام مالک رحمہ کے قول پر نص کا مطالبہ ہوا جب حجۃ الوداع میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جہر ثبوت ہونو دلیل  
 نہ نہیں۔ م۔ ونی عرفہ خلاف مالک۔ اور مقام عرفہ میں مالک رحمہ کا خلاف ہے۔ فت کہ جہر کہنے میں برقیاس جمعہ  
 حجۃ علیہ مارویناہ۔ اور حجت لام مالک پر وہ حدیث ہے جو ہم نے روایت کی۔ فت کہ وہ حدیث مرفوع نہیں نو  
 بہ نقل ہے اور قیاس بیان کافی نہیں ہے۔ فت پھر یہ سب ادائے فرائض میں جہر و اخفاء کا بیان تھا۔ و یجہر فی بیت  
 عیدین۔ اور امام جہر کرے جمعہ وعیدین میں۔ فت یعنی واجب ہے۔ اور و نقل استفیض بالجہر۔ بوجہ دارد  
 نے نقل کے جو امام شائع ہے جہر کے ساتھ۔ فت یعنی بطور شہرت منقول ہے کہ جمعہ وعیدین میں جہر کیا جائے۔ پس یہ بھی  
 بل توارث ہے اور منجملہ روایات کے حدیث نعان بن بشیر رحمہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عیدین اور جمعہ میں سب اس  
 الا علی۔ اور ہل آلم حدیث الغاشیہ۔ پڑھتے۔ رواہ مسلم والاربعة۔ اور ابو داؤد الطیثی رحمہ کی حدیث میں عیدین کی  
 ت ق و القرآن المجید۔ اور اقرب الساعۃ الخ۔ کما رواہ مسلم۔ پس دلالت توارث سے معلوم ہوا کہ یہ قرأت آپ  
 سے پڑھتے اور پہلی نے حضرت علی رحمہ سے روایت کی کہ ناز عیدین میں جہر کرنا سنت سے ہے اور عیدین میں جہانہ  
 سنت سے ہے مقرر کیا کہ جہانہ یعنی باہر عید گاہ جا کر پڑھنا۔ پس یہ ثبوت سنت سے بوجہ موافقت اجماعی کے واجب  
 ہے۔ تراویح بجاغت میں اور رمضان کے دنو بجاغت میں بھی جہر کرتے۔ اگرچہ تراویح نہ پڑھی ہو۔ مجمع الانہر۔  
 کیا گیا کہ اصح یہ کہ زمین بھی جہر واجب ہے۔ ق ش ط۔ اور ذکر جو ناز کے لیے واجب ہوا تو اسکو جہر کرے جیسے تکیو الا  
 جو فرض نہیں ہے پس اگر وہ طاعت کے لیے رکھا گیا ہو تو بھی امام جہر کرے جیسے ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ کے وقت کبیرات  
 مفرد و مقتدی جہر نہ کرے۔ اور اگر بعض نازون سے اختصاص ہو جیسے عید کی کبیرات تو جہر کرے اور ثنوت کا جہر  
 شائع عراق کا قول ہے اور صاحب الدعاہ نے اخفاء کو مختار کہا اور انکے اسوے جہر نہ کرے جیسے نشدہ و آبن تسبیحات  
 و الرائق۔ ونی التطوع بالنہار بخافت۔ اور دن کی نفل میں اخفاء کرے۔ فت یعنی اخفاء واجب ہے۔ الزاہدی  
 البیل تخیر۔ اور رات کی نفل میں مختار ہے۔ فت چاہے جہر کرے یا اخفاء کرے۔ اختیاراً بالفرض فی حق  
 مفرد۔ قیاس فرض کے مفرد کے حق میں۔ فت یعنی جیسے فرض میں مفرد کا حکم ہے کہ دن کے فرائض میں وجوب اخفاء  
 ہے اور ناز جہری میں اسکو اختیار ہے اسی طرح رات کی تنافل پڑھنے والے کا اسی پر قیاس ہے تو جہر افضل ہے۔ فت  
 یہ قیاس نفل کا فرض مفرد پر۔ لائنہ مکمل ہے۔ اسوجہ سے کہ نفل کیل کرنے والی فرض کی ہے۔ فیکون تبعاً لہ۔  
 ل نایع فرض ہوگی۔ فت اور فرض رات کی تنائی میں مفرد کو اختیار ہے اسی طرح نفل تنائی میں اختیار ہے۔ م۔

اگر نفل بجماعت امام ہو تو امام جبر کرے۔ انہی میں سے اب رہا بیان قضا کو فرمایا۔ ومن قاتلہ العشاء فصلا با بعد طلع الشمس  
ان ام فیما جہر۔ اور جس مرد کی عشاء فوت ہو گئی (یا فجر و مغرب) پھر اسکو بعد طلع آفتاب کے قضا کیا تو اگر قضا میں امام  
کی تو جبر کرے۔ کما فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین مضی الفجر عداۃ لیلۃ التفریس بجاعۃ۔ جیسے رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا جبکہ لیلۃ التفریس کے دن نیکے فجر کو جماعت سے قضا فرمایا تھا۔ ف۔ تفریس آخرات ہجرت  
سافر کا چلنے سے اتر کر اسراحت لینا۔ اور مختصر فقہ یہ تھا کہ سفر جہاد سے واپسی میں صحابہ رضی اللہ عنہم کی درخواست پر آپ صلی اللہ  
آمرے اور بلال رضی اللہ عنہ نے جاگنے کی ذمہ داری کی مگر سو گئے اور اس وقت جاگے کہ انہرہ حرب آئی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
دہان سے کھج کا حکم دیا اور آگے بڑھ کر جب آفتاب ایک نیزہ بلند ہوا تو اتر کر وضو کیا اور سونڈن کو افغان کا حکم دیا پھر  
یکشنبین پیر جنین یعنی سنت فجر پھر ناز کی اقامت کہی گئی پھر ناز فجر پڑھی جیسے روز پڑھا کرتے تھے۔ کما رواہ مسلم واحد عن  
ابی قتادہ رضی اللہ عنہ و مالک عن زید بن اسلم مرسلہ و محمد بن ابی حنیفہ عن حماد بن ابی اسیم مرسلہ۔ اور یہی امام احمد و  
ہر کہ جہری کی قضا بجماعت میں جبر کرے۔ قاضی خان میں ہر کہ اگر سبوں سے امام نے اخفاء کیا تو اس پر سجدہ سہو واجب  
جیسے دن کی سترسی نازرات میں امام کے ساتھ قضا کی تو اخفاء واجب اور اگر بھول کر جہر کیا تو اس پر سجدہ سہو واجب ہر  
ح۔ یہ تو امامت کے ساتھ قضا کرنے کا حکم ہر اور اگر تنہا قضا کرے تو اختلاف ہر چنانچہ سجدہ یہ میں ہر کہ اگر جہری ناز قضا  
کو تنہا پڑھے تو اجماع یہ کہ جہر افضل ہر سلیطہ دالغانی والد خیر و قاضی خان۔ اور یہی مختار شمس الائمہ و مختار اسلام و جامع  
متاخرین ہر اور قاضی خان نے لکھا کہ جہر سوا سلیطہ افضل ہر کہ قضا موافق ادار کے ہو جاوے اور ادار میں مفرد مختار  
تو قضا میں بھی مختار اور جہر افضل ہر۔ امام مصنف رحمہ نے اس قول کو نہیں تسلیم کیا اور فرمایا۔ وان کان وحده  
اور اگر قضا نہ کو تنہا پڑھے۔ طاقت قضا و لا تخیر۔ تو قضا اخفاء کرے اور اسکو اختیار نہیں ہر۔ ہر صحیح۔ یہی قول  
صحیح ہر۔ ف۔ وقایہ میں تاج الشریعہ نے اسی کو حق کیا اور تحریر میں انہیں کی اتباع کی۔ لان الجہر مختار و لا یجوز  
قضا۔ کیونکہ جہر کرنا مختص ہر۔ دومرتوں میں یا تو بجماعت ہو کہ اس وقت جہر واجب ہر۔ او بالوقت فی حق الشفرد علی  
التخیر۔ یا ادارے ناز وقت کے اندر ہو تو مفرد کے حق میں بطور اختیار کے ہر۔ ف۔ حاصل یہ کہ جہر و اخفاء شریعہ  
توقیف پر موقوف ہر اور ہم نے شریعہ کے حکم میں جہر کو دو طریق سے پایا ایک تو جہر واجب اور وہ جبکہ جماعت سے ناز  
پڑھے خواہ ادار ہو یا قضا ہو اور دونوں کی دلیل گذر چکی اور دوم جہر غیر واجب جبکہ تنہا پڑھنے والا وقت کے اندر جہر  
ناز پڑھے تو اسکو اختیار ہر کہ جہر کرے جو اخفاء سے افضل ہر۔ ولہم یوجد احدهما۔ ادار و دونوں میں سے ایک  
بیان نہیں پایا گیا۔ ف۔ جبکہ جہری کو وقت سے باہر مفرد قضا کرتا ہر۔ اور یہ جو ذکر کیا گیا کہ اصل میں ناز کا جہر  
اور جبکہ مشرکین بد گوئی کرتے تو جہر سے دن میں طاقت ہوئی اور رات میں جہر باہر میل تو اللہ تعالیٰ۔ ولا جہر بھلا کہ  
ولا مخالفت بہا و اتبع میں ذلک سلیطہ۔ پس درمیانی راہ یہ کہ دن میں اخفاء اور رات میں جہر ہوا۔ مشرک کہتا ہر کہ  
کہا یا راے سے تفسیر اور صحیح کو ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ میں متواری تھے اور جب آپ اللہ  
عز و جلال بند کرنے تو مشرکین شکر قرآن کو اور اتارنے والے اور لائے والے کو برا کہتے تو اللہ تعالیٰ نے نازل فرما  
ولا جہر بھلا کہ یعنی جہر سے کیجئے اپنی قرأت میں کہ اسکو مشرکین سبیں۔ ولا مخالفت بہا۔ اور اسکو اخفاء سے کیجئے۔ یہ  
اسطرح کہ اپنے اصحاب کو نہ سنائیے۔ و اتبع میں ذلک سلیطہ۔ یعنی جہر و مخالفت کے درمیان راہ اختیار کیجئے۔ یہی  
و نزدیکی و نسائی و ابن ماجہ میں ہر۔ یا صحیح کی روایت حضرت ام المومنین عائشہ سے دربارہ و طار ہر اور حدیث  
امامت جبریل جہر و اخفاء ہر۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر ناز میں پڑھتے پھر جہر کر

بمبنی وہ نکوٹ نایا اور جو ہم پر مخفی کیا وہ ہم نے تم پر مخفی کیا۔ ابو داؤد و الترمذی۔ اور صحیح ہوا کہ نماز خشوع و خضوع و تسکین  
 فی الترمذی عن الفضل بن عباس مرفوعاً۔ اور بیاضی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت علیؑ علیہ وسلم لوگوں پر نکلے اور وہ  
 زبردستی سے اور انکی آواز میں قرات سے بند تھیں تو فرمایا کہ مصلیٰ تو اپنے رب سے مناجات کرتا ہی جاسیے کہ دیکھے  
 جس چیز سے مناجات کرتا ہے اور مت جہر کریں بعض تمہارے بعض پر قرآن کے ساتھ رواہ مالک پس اصل نماز مناجات  
 سکون ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ فاتحہ دعا ہے اور اصل اس میں اخفاء ہے اور قولہ لا تجہر بملوک۔ سات کی تازدن میں بھی جاری  
 اور پس حق ظاہر ہے کہ اصل نماز میں اخفاء ہے اور قرآن میں جہر بجاعت مطلقاً یا دعا وقت کے اندر معلوم ہوا اور فقہاء منفرد  
 بن جہر کی کوئی روایت نہیں تو اخفاء بر عمل واجب ہے لہذا امام مصنف رحمہ نے فرمایا کہ صحیح اس میں اخفاء کا حکم ہے اور مترجم کو  
 نہیں معلوم ہوا کہ منفرد کو جہر کے اعتبار کی کون روایت ہے سو اسے قیاس کے۔ پھر جب سلف کی فقہاء پڑھنے کی روایت  
 میں جہر نہ کو نہیں تو ظاہر اس کا اخفاء ہے وہ اس قیاس کا معارض ہوگا تو امر توفیقی میں قیاس شروک ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم  
 لعیوب۔ م۔ ایک مرد نما پڑھتا ہے جب وہ فاتحہ پوری یا نحوڑی پڑھ چکا تو دوسرے نے آکر اس کے ساتھ اقتدا کی تو فاتحہ  
 دوبارہ جہر سے پڑھے۔ ابو عمر عن النخاعی عن الاصل۔ ومن قرأ فی العشاء فی الاولین السورۃ ولم یقر بفاتحہ کتاب  
 در جس نے پڑھا عشاء میں (یا مغرب میں مثلاً) پہلی دو رکعتوں میں سورہ کو اور نہ پڑھا سورہ فاتحہ کو۔ فت۔ بعض نے  
 ما اگرچہ عمدہ چھوڑ گیا ہو۔ لم یعد فی الاخرین۔ تو پچھلی دو رکعتوں میں فاتحہ کا اعادہ نہ کرے۔ فت۔ یعنی فاتحہ کو  
 غناء نہ کرے۔ الذخیر مع۔ مترجم کتاب ہے کہ عمدہ چھوڑنا اس قول پر روا ہے کہ قرات نماز کی دو رکعتوں میں فرض ہے خواہ اول  
 کی دو ہوں یا اخیر کی تو اس پر سو نہیں ہے اور دوسرا قول یہ کہ اول کی دونوں میں لیکن نہ تو آخر میں فقہاء اگر  
 عمدہ چھوڑنا گناہ ہے اور سہولت لازم ہوگا۔ ابو الاصحیح۔ م۔ اور اگر رکوع سے پہلے اسکو سورہ فاتحہ چھوٹ جانا یا یاد آگیا تو  
 فاتحہ پڑھے پھر سورت کو دوبارہ پڑھے۔ بطور وجوب۔ ط۔ اور اگر رکوع میں یاد آوے تو بھی کھڑے ہو کر اسی ترتیب  
 سے پڑھ کر پھر رکوع کرے۔ مث۔ وان قرأ الفاتحہ ولم یرد علیہا۔ اور اگر اپنے فاتحہ پڑھی اور اس پر زیادہ نہ کیا  
 فت۔ یعنی سورت یا اس کے مانند نہ پڑھے اگرچہ عمدہ چھوڑی ہو۔ د۔ میں کتابوں کہ نحمدہ میں وہی حال ہے جو اوپر گذرا  
 م۔ قرآن فی الاخرین الفاتحہ والسورۃ۔ تو پڑھے پچھلی دونوں رکعتوں میں فاتحہ دسورت۔ فت۔ فاتحہ بطور  
 معمول اور سورت بطور فقہاء کے اور مترجم کتاب ہے کہ فاتحہ اس صحت میں سنت کے طور پر پڑھنا چاہیے بلکہ واجب ہوگا  
 کیونکہ سورت تو فاتحہ کی ترتیب پر واجب ہے۔ فاطمہ۔ م۔ و جہر۔ اور جہر کرے۔ فت۔ ایک روایت میں وجوب اور ایک  
 روایت میں استحباب۔ چنانچہ آتا ہے۔ م۔ اور اگر سورت کو رکوع میں یاد کیا تو اسکو کھڑے ہو کر پڑھے اور رکوع کا اعادہ کرے  
 د۔ کیونکہ ترتیب فرض ہے حتیٰ کہ اعادہ نہ کرے تو نماز ناسد ہے۔ مث۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد رحمہ۔ اور یہ جو متن میں مذکور  
 ہے امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف لا یقضی واحدہ منہما۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ دونوں میں سے  
 کسی کو قضاء نہ کرے۔ فت۔ نہ فاتحہ کو اور نہ سورت کو اور دلیل یہ کہ۔ لان الواجب اذا لحقت عن وقتہ لا یقضی  
 الا بدلیل۔ کیونکہ واجب (جیسے سورہ و فاتحہ) جب اپنے وقت سے جاتا رہا تو وہ قضاء نہیں کیا جاتا مگر دلیل کے  
 ساتھ۔ فت۔ اور بیان دلیل فقہاء کرنے کی پالی نہیں گئی کیونکہ دلیل کی شرط یہ ہے کہ اسکا ثبوت ہو تاکہ اسکا ثبوت ہو  
 اس سے پھر کہ جان پر فقہاء کو بگاڑا ہوا رکھے۔ اور اخیر کی رکعتوں میں سورت پڑھنا مشروع نہیں ہے تو پھر بیان کیونکہ  
 سورت کو پھر باجاوے جیسے دیکھتے ہو کہ امام شافعی کی فقہاء نماز میں دوسری اوقات میں بدو تکبیر شریف کے بعد  
 ہی اگرچہ تکبیر اپنے محل پر واجب ہے۔ م۔ اسکا جواب یسین دیا گیا کہ امام مصنف نے امام ابو حنیفہ کا قیاس بیان فرمایا۔

سچ

ولھا وھو الفرق بین الوجہین - اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل اور وہی دونوں صورتوں میں فرق بھی ہے یہ ذکر۔ ان  
 قرآن الفاتحہ شرعت علی وجہ ترتیب علیہا السورۃ - فاتحہ کا ترتیب ایسے طور پر مشروع ہوا ہے کہ سورہ اسیر ترتیب ہو  
 فتنہ یعنی فاتحہ اپنے طور پر نازل ہو کر جس کے بعد میں سورہ پڑھے۔ فتنہ اور پہلی صورت میں خالی سورہ اولین میں پڑھ  
 تھا بدون فاتحہ۔ فلو قضا باقی الاخرین - پس اگر فاتحہ کو پچھلیوں میں قضا کرے۔ فتنہ تو حالت یہ ہو جاوے کہ  
 سورہ پہلے پڑھا تھا اور اب اسکے بعد فاتحہ پڑھا تو۔ ترتیب الفاتحہ علی السورۃ۔ صورت پر فاتحہ ترتیب ہو جاوے  
 و بذلک اختلاف الموضوع - اور یہ حالت مقرر مشروع کے خلاف ہے۔ فتنہ کیونکہ پہلے فاتحہ پھر سورہ پڑھا مشروع ہے۔ لہذا پہلی  
 صورت میں فاتحہ قضا کرنے کا حکم نہ دیا۔ رہی دوسری صورت تو اس میں یہ بات لازم نہیں آتی چنانچہ کہا۔ بخلاف ما اذا ترک  
 السورۃ۔ برخلاف اسکے جس صورت میں کہ اولین میں سورہ چھوڑا ہے۔ لانه امکان قضا رہا۔ کیونکہ سورہ کا قضا کرنا ممکن ہے  
 فتنہ کہ پچھلیوں میں بعد فاتحہ معمولی کے سورہ قضا پڑھے۔ علی الوجہ المشروع۔ اسی طریقہ پر جو مشروع ہے۔ فتنہ  
 کیونکہ یہ مشروع ہے کہ فاتحہ کے بعد سورہ ہو اور وہ یہاں موجود ہے۔ م۔ ابن تفریر سے امام ابو یوسف کا جواب نہیں نکلا کیونکہ  
 یہ تو اس سے بھی نکلا کہ سورہ اپنے محل پر نہیں رہا اور ابو یوسف کے اس قول کا جواب نہ نکلا کہ واجب اپنے محل سے چھوڑ کر  
 بنا دلیل نہیں قضا ہونا ہے اور واضح ہو کہ اس مسئلہ میں چار قول ہیں اول تو یہی قول جو میں نے ذکر کیا اور یہی ظاہر الردیہ ہے  
 دوم اسکا اثنا حکم یعنی فاتحہ کو قضا کرے نہ سورہ کو۔ اور یہ شیخ عیسیٰ بن ابان رحمہ کا قول ہے۔ سوم قول ابو یوسف کہ دونوں  
 میں سے کسی کو قضا نہ کرے۔ چہاں حسن کی روایت ابو حنیفہ سے کہ فاتحہ و سورہ دونوں کو قضا کرے پھر کیونکہ بعض  
 مشائخ نے کہا کہ پچھلیوں میں سورہ مقدم کرے اور بعض نے کہا کہ فاتحہ مقدم کرے اور یہی ہشتم بھواب اور موافق مشروع  
 ہے۔ منفع۔ رہا بیان اسکا کہ یہ قضا واجب ہے یا مستحب ہے۔ تو امام مصنف رحمہ نے فرمایا کہ۔ تم ذکر نہ سنا۔ پھر ذکر کیا ظاہر الردیہ  
 میں اس مقام پر۔ فتنہ یعنی امام محمد نے جامع صغیر میں۔ یا کتاب میں مصنف نے۔ مایدل علی الوجوب۔ وہ فقط  
 جو وجوب پر وہ ثابت کرتا ہے۔ فتنہ یعنی کہا کہ قرآنی الاخرین۔ بلفظ خبر اور یہ نیز حکم کے ہے جیسا کہ اپنے منبع اصول میں  
 مذکور ہے۔ منفع۔ اور اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا۔ م۔ در مختار نے اسی کے معنی ہونے کا اشارہ کیا۔ م۔ حالانکہ  
 ضعیف ہے۔ م۔ و فی الاصل بلفظ الاستحباب۔ اور امام محمد نے اصل یعنی مبسوط میں بلفظ استحباب ذکر کیا۔ فتنہ  
 بقولہ حب الی ان یقضى السورۃ فی الاخرین یعنی میرے نزدیک مستحب ہے کہ سورہ کو پچھلیوں میں قضا کرے۔ م۔ اور  
 مخفی نہیں کہ وجوب تو صریح نہیں بلکہ سمجھا گیا اور استحباب بالکل صریح ہے تو روایت میں اسی پر افتاد کرنا چاہیے۔ المنفع۔  
 یعنی ظاہر الردیہ یہی کہ قضا کرنا مستحب ہے۔ لانه اذا کانت مؤخرۃ۔ کیونکہ اخیر میں سورہ قضا جبکہ اخیر کے فاتحہ واجب  
 سے پچھڑ گیا۔ فقیر موصولہ بالفاتحہ۔ تو وہ اپنے فاتحہ کے ساتھ موصول نہ رہا۔ فتنہ کیونکہ اسکا فاتحہ تو اول کی رکعتوں  
 میں ہے۔ م۔ ظلم لیکن مراعاة موضوعا من کل وجہ۔ تو جمع وہ موضوع بھی یعنی اپنے فاتحہ سے متصل ہوا سنی گشت ہر طرح  
 ممکن نہ ہو۔ فتنہ لہذا سورہ کو قضا کرنا مستحب رہ گیا۔ اور اگر اخیر میں سورہ کو فاتحہ سے مقدم کر دین تو بھی فائدہ نہیں  
 کیونکہ اخیر میں یہ حالت پیدا ہو جاوے کہ اسکا فاتحہ اپنی جگہ سے ہٹ کر قضا سورہ سے پیچھے پڑ جاوے اور خلاف مشروع  
 بھی ہو جاوے اس پر بھی یہ قضا سورہ اپنے فاتحہ سے ہر طرح نہ لے کیونکہ اسکا فاتحہ تو اول کے دو گانہ میں ہے۔ انہیں خرابیوں کی  
 وجہ سے امام مصنف رحمہ نے یہ وجہ ذکر ہی نہیں کی۔ م۔ اب رہا یہ کہ جب سورہ کو قضا کرے تو وہ جہر سے بھی اور اخیر میں فاتحہ  
 اخفاء سے ہے تو بیان فرمایا کہ۔ و یجہر بها۔ اور سورہ و فاتحہ دونوں جہر کرے۔ ہوا صحیح۔ یہی صحیح ہے۔ لان الجمع بین الجہر  
 والمخافۃ فی رکعۃ واحدۃ شذیج۔ کیونکہ جمع کرنا جہر سورہ اور اخفاء فاتحہ کا ایک ہی رکعت میں شذیج ہے۔ فتنہ پھر اگر دونوں



اخفاء کرے تو سورہ جو واجب تھا اسکی صفت بدلتا پڑی۔ وغیرہ نقل و ہوا فاتحہ اولی۔ اور بدلتا نفل کا اور وہ فاتحہ  
 اخیرین کا ہر تہری۔ ف۔ یعنی اخیرین کا فاتحہ نفل ہر تو اسکی صفت اخفاء کو جہر سے بدلتا بہتر ہے۔ پس بھی صحیح ٹھہرا۔ اور یہی  
 بسوط شمس الائمہ سرخسی و جامع قاضیخان میں ہے۔ اور ایک روایت امام ابو حنیفہ رحم سے یہ ہے کہ سورہ کا جہر کرے اور فاتحہ  
 کو اخفاء کے ساتھ اپنے حال پر رکھے اور جہر و اخفاء کا جمع کرنا اسوجہ سے نہوگا کہ سورہ اپنے فاتحہ سے جو اولین میں ہر حق  
 ہے اور تفرق ناشی رحم نے اسی کو صحیح کہا اور خواہر زادہ نے اسی کو ظاہر جواب ٹھہرایا۔ ف۔ اور یہی فقہ الاسلام نے اختیار کیا  
 ع۔ منہرجم کتاب کہ جب اصح یہ ہے کہ قضاے سورت مستحب ہے اور اصح یہ کہ فاتحہ پچھلی رکعتوں میں واجب ہے تو اصح قول یہ ہوا  
 کہ اخیرین میں دونوں کو اخفاء کرے کیونکہ فاتحہ واجب کو متغیر کرنا واسطے نفل مستحب کے نہیں چاہیے۔ فانہم۔ ثم المخافۃ  
 ان لیسع نفسہ۔ پھر اخفاء کا پڑھنا یہ ہے کہ اپنے آپ کو سناوے۔ ف۔ یہی کثر درجہ ہے حتیٰ کہ اگر کوئی کان لگا کر سن لے  
 تو یہ سمجھے ہے۔ الخلاصہ۔ یعنی قرأت نہیں بلکہ ایسی طرح بات کہنا کہ سمجھ میں نہ آوے۔ م۔ و البھران لیسع غیرہ۔ اور جہر کیلئے  
 کو سناوے۔ ف۔ اور ایک روایت نہیں بلکہ کل سنیں توجہ ہے۔ الخلاصہ۔ یہی صحیح ہے۔ اوقایہ۔ اسی کو شمس الائمہ علوانی نے اصح  
 کہا و عامہ مشائخ نے لیا اور اسی پر اعتماد ہے۔ المصطح۔ اور یہی مختار ہے۔ السراجید۔ و ہذا عند الفقہ ابی جعفر ائمہ وانی  
 اور یہ نفع ابو جعفر مہند وانی کے نزدیک ہے۔ ف۔ پس فقہ ابو جعفر کے اس قول کو سب نے لیا ہے۔ لان جہر حرکۃ اللسان  
 لا یسمی قرأۃ بدون الصوت۔ کیونکہ خالی زبان کی حرکت کا نام قرأت نہیں کہنا تا بدون آواز کے۔ ف۔ اقول اسکی  
 وجہ نفع القدر میں نہ کو رہی اور یہ خود ظاہر ہے پس اخراج حروف با آواز ضرور ہے لیکن وارد ہوتا ہے کہ یہ آواز اسقدر ہوتا کیونکہ  
 لازم آیا کہ خود اور قریب والا سے کیونکہ اگر سنا شرط ہو تو جب مصلیٰ کے قریب شور و شغب ہو یا وہ بہرا ہو یا تند ہو یا ہوا اور  
 اور مانند اسکے اسباب کثیرہ ہیں تو عدم سماع سے قرأت فاسد ہونا لازم آوے۔ لہذا ابن العمامہ نے کہا کہ حرکت زبان مع آواز  
 قرأت ہونے سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ کان کا سننا بھی قرأت کے معنی میں داخل ہو بلکہ اسی قدر لازم آیا کہ وہ اس لائق  
 ہے کہ سنی جاوے اور شاید کہ نفع ابو جعفر کی مراد بھی اسی قدر ہے بنا برین کہ آواز ہونے سے جب کوئی چیز مانع نہو تو ظاہر  
 یہی کہ وہ سنی جائیگی۔ اثنی۔ وقال الکرمی ادنی البھران لیسع نفسہ و ادنی المخافۃ لیسع الحروف۔ اور امام کرمی  
 نے فرمایا کہ جہر کا کثر مرتبہ یہ ہے کہ اپنے آپ کو سناوے اور اخفاء کا کثر مرتبہ یہ ہے کہ حروف صحیح تکلین۔ ف۔ اور اخفاء کا زیادہ  
 مرتبہ یہ ہوگا کہ آپ نے اور اس سے زیادہ یہ کہ بہت قریب والا سے تو جہر و اخفاء میں کچھ مشافہات نہیں ہیں جسبہ عرفہ  
 صحیح ہونے تو یہ خالی زبان کا اشارہ نہیں ہے بلکہ حرف تو ہر طرح سے آواز کی کیفیت ہے نہ وہ جو سمجھا گیا کہ زبان کی حرکت  
 بدون آواز کے کیونکہ یہ تو حرف کا خارج ہی ہوگا اور جب حرف نکلا تو وہ ضرور اس لائق ہے کہ سنا جاوے مگر کان تک پہنچنا  
 آواز کے بقدر جہر ہونے پر موقوف ہے کہ کان تک پہنچے اور یہ بھی ضرور ہے کہ کوئی چیز مانع نہو حتیٰ کہ خود کان میں بہرین نہو  
 اور زبان دوسری کوئی آواز اس سے زیادہ جہر کی نہو اور مانند اسکے اسباب مانہ کثرت ہیں تو قرأت ہو جائے میں  
 سننا کچھ بھی شرط نہو۔ لان القرأۃ فعل اللسان دون الفمخ۔ کیونکہ قرأت تو زبان کا فعل ہے نہ کان کا  
 ف۔ یہی قول ابو بکر الاعمش نقیہ کا اور امام مالک کا ہے اور مشائخ نے کہا کہ کرمی رحم کا قول انیس و اصح ہے۔ ع۔ اور  
 قول احمد رحم اسی کے مانند ہے۔ لکما ذکرہ العینی۔ و فی لفظ الکتاب اشارۃ الی ہذا۔ اور لفظ کتاب میں بھی اسی کی  
 طرٹ اخفاء ہے۔ ف۔ چنانچہ منفرد کے واسطے وقت کے اندر اختیار کیا کہ چاہے جہر کرے اور اپنے آپ کو سناوے  
 تو معلوم ہوا کہ آپ نے توجہ ہو گیا۔ یعنی رحم نے لکھا کہ امام محمد نے اصل میں یوں فرمایا۔ الی شاذ قرآنی نفسہ و ان شاء  
 جہر و اصح نفسہ۔ یعنی منفرد چاہے اپنی نفس میں پڑے اور چاہے جہر کرے اور اپنے آپ کو سناوے۔ پس یہ صریح ہے

کہ اپنے آپ کو سنانا جہر قرار دیا اور اس کے مقابل میں اپنی نفس میں پڑھنا اخفاء قرار دیا اور یہی قول کرنی جہر اور جو کوئی کہے کہ عرف بن بخیر سے قرأت نہیں کہلاتی تو جواب یہ کہ قرأت تو امر شرعی مناجات مع اللہ تعالیٰ ہر اس میں لوگوں کے عرف کا اعتبار نہیں ہے۔ لیکن حلوائی و ابو جعفر رحم نے کہا کہ قرأت میں سنانا ضروری امر ہے۔ مع۔ مترجم کتاب کہ یہ مقام جیسے تحقیق کے قابل ہے میں نے نہیں پائی اور تمام تحقیق کے واسطے مستقل رسالہ چاہیے مگر محمول تحقیق و اسرار علم یہ ہے کہ اخفاء کا اور جہر کا ایک کھلا ہوا مرتبہ ہے اور ان دونوں کے درمیان ایک متوسط حالت ہے جس اگر ظہر میں کسی نے تصحیح حروف کی اس طرح کہ آئینہ خود نہیں سنانا تو بقول کرنی جائز اور بقول ہندوانی فاسد ہے۔ گمانی یعنی۔ امد اگر اس نے خود بھی سنی تو بالاتفاق جائز ہے مگر ہندوانی رحم کے نزدیک یہ ادنیٰ درجہ اخفاء ہے اور کرنی رحم کے نزدیک یہ ادنیٰ درجہ جہر کا ہے لیکن مسئلہ معروف ہے کہ جان اخفاء ہے اگر جہر کرے تو مسجد ہو واجب ہو اور یہاں کرنی رحم کے نزدیک سو کسی نے نہیں لکھا تو اس وجہ سے کہ یہ جہر کا ادنیٰ درجہ ہے اور اخفاء بھی ہے اور تصحیح الحروف کا درجہ جہر ہے۔ پھر اگر اس نے اس طرح قرأت کی کہ غیر دن نے سنی تو یہ بالاتفاق جہر ہے اور جناب بن الارت رضی اللہ عنہ نے خود حضرت علی علیہ السلام کے ظہر میں اخفاء قرأت کی روایت کی جیسا کہ اوپر بھی بخاری سے گزر چکی اور خود جناب رضی اللہ عنہ سے ظہر عصر میں قرأت جہر کا فعل مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے تو گمان مخالفت نہیں بلکہ یہی کہ ایسے طور پر پڑھی کہ اسکو لوگوں نے سمجھ لیا اور مع ہذا سو نہوا تو جیسے اس میں یہ دلیل ہے کہ یہ مرتبہ اخفاء کا ہے ویسے ہی روایت میں اسکو جہر بھی کہا گیا تو معلوم ہوا کہ بقول کرنی رحم غیر کا سنانا جہر اس وقت ہے کہ آواز پر وہ معروف عام فہم ہو اور بقول ہندوانی یہ کہ دو ایک آدمی نہیں بلکہ کل لوگ سنیں گمانی الخلاصہ۔ اور فتاویٰ نے اعتراض کیا کہ اگر جمعہ یا جمہ میں کل معتد بون نے نہ سنا تو چاہیے کہ فاسد ہو اور شامی رحم نے اسکا جواب دیا کہ کل صفت اول سننے و لیکن یہ جواب بھی کچھ نہیں اس واسطے کہ اگر صفت اول دہاڑ ہوئی اور امام کی آواز باریک تو یہ بھی نہیں سن سکتے ہیں اور چلی رحم نے جواب دیا کہ جو لوگ سننے کے محل پر ہوں سب سنیں اور یہ بھی جواب کچھ نہیں کیونکہ اخفاء میں اگر امام کے برابر ہو تو وہ سینگا اور یہ کوئی مضبوط امر نہوا علاوہ ازیں ہر اداہان نہ سینگا اور غل شہور میں کافی و الا بھی معذور ہے اور حق جواب یہ ہے کہ مراد خلاصہ کے کلام کی یہ ہے کہ وہ آواز ایسی جیسے ہو کہ اسکے سننے میں خصوصاً افراد کی نہ ہو کہ اسکو فلان و فلان سن لیتے ہیں بلکہ ہر ایک سن سکتا ہے جو سننے کے محل پر ہو اور شاید کہ چلی کی یہی مراد بھی ہے اور یہ وارد نہیں ہوتا کہ اخفاء بھی سنا جائیگا اس طرح کہ قید امام و مقتدی کی بصورت جماعت مرکوز ہے لیکن یہ ضرور ہوا کہ جب امام اور اسکے پیچھے کی صفت جو سننے کے محل پر ہو اگر اس قرأت کو سنیں تو وہ جہر ہے پس ضعیف ہوا قول شمس الاموال رحم کہ اخفاء یہ کہ پڑھنے والا خود مع قرب و اٹھان کے سنے۔ مع۔ اٹا کہ قرب سے برابر والا مراد ہو۔ پھر واضح رہے کہ آواز جہر سے قرأت سب کو سنانا مقصود ہو لیکن اگر بعض آیات شامین تو اس سے قرأت جہری نہو جائیگی حتیٰ کہ آنحضرت صلعم بعض آیات اخفاء میں سنا دیتے تھے جس سے انکو سورہ کا بتہ مل جاتا تھا مگر صفت اول آپ کی قرأت نہیں سنتی تھی اور ابن ابی شیبہ نے جو سعید بن جبیر رحم کی قرأت ظہر میں روایت کیا کہ صفت اول سنتی تھی تو باوجود ضعف تہذیبی نہراحم راوی حرک کے اسی پر محمول ہے۔ پس اگر استقدر جہر ہو کہ صفت اول سننے یعنی صفت اول کا مقتدی بدون موانع کے سن سکتا ہے تو بالاتفاق جہر ہوا کہ جہر حسین ہو واجب ہو امام کرنی و فقیہ ابو جعفر بن القفان جہر اور اگر خود قرأت سنے تو اخفاء ہے اس پر سنا بالاتفاق نہیں ہے تو اب اختلاف صرف یہ ہوا کہ اگرچہ دہی نہیں سنی تو قرأت ہو گئی یا نہیں ہے تو کرنی کے نزدیک ہو گئی اور فقیہ کے نزدیک باطل ہے فقہاء متاخرین نے اسی پر فتویٰ دیا اور کہا کہ انیس واضح بقول کرنی ہے فافہم و اسر تعالیٰ اعلم۔ مع۔ علی ہذا الاصل۔ امد اسی اصل پر۔ سن۔ یعنی جہر و اخفاء کی اسی اختلاف مذکور پر مختلف حکم کتاب

کُلُّ مَا يَتَعَلَّقُ بِالْفَتْحِ - پردہ امر جو فتن سے متعلق ہے۔ کا لطلاق۔ جیسے طلاق۔ ف۔ مثلاً اپنی شکوہ کو کہا کہ تو عاتق ہے  
مگر حروف کی تصحیح کی اور خود اسکو نہیں سنا تو امام کرنی رح کے نزدیک یہ عدت طائفہ ہو گئی اور فقہ ابو جعفر کے نزدیک نہیں  
والعقاق۔ اور آزاد کرنا۔ ف۔ اپنے غلام یا نوٹھی سے کہا کہ تو آزاد ہے اسطرح کہ حروف صحیح نکلے اور خوہیں سنے تو اختلاف  
مذکور ہے۔ والا استثناء۔ اور استثناء کرنا۔ ف۔ یعنی انشاء اللہ کہنا۔ واضح ہو کہ اگر طلاق باعقاق کے ساتھ انشاء اللہ  
لا دیا تو کوئی واقع نہیں ہوتا۔ اب اگر شکوہ سے کہا کہ تو طائفہ ہے انشاء اللہ بالوک سے کہا کہ تو آزاد ہے انشاء اللہ لیکن  
خالی لفظ انشاء اللہ ایسے اخصاء کے ساتھ کہا کہ خود خوہیں سنا تو کرنی رح کے نزدیک معتبر ہے اور فقہ ابو جعفر رحمہ اللہ کے  
نزدیک استثناء صحیح نہوا یعنی رح نے کہا کہ شرط کا بھی یہی حکم ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مراد یہ کہ طلاق باعقاق کیا اگر ایک شرع کے ساتھ جو طلع فقہاء  
کے کہ خود خوہیں سنے مثلاً تو طائفہ ہے اگر یہ روئی کھادے۔ کو فقہ ابو جعفر کے نزدیک شرط کا بولنا صحیح نہوا جبکہ خود خوہیں سنے  
تو طلع واقع ہو گئی خواہ عدت نے روئی کھائی یا نہیں۔ اور امام کرنی کے نزدیک تصحیح حروف ہو گئی تو صحیح ہے اور طلاق جب  
پڑی کہ عدت وہ روئی کھادے۔ واضح ہو کہ اگر عدت نے روئی نہ کھائی ہو اور قاضی کے بیان ناسخ کی کہ اس مرد نے  
مجھے طلاق دیدی جسکو ان گواہوں نے سنایا مرد نے اقرار کیا تو مرد کا یہ دعویٰ کہ میں نے شرط لگائی ہے ثابت نہیں ہو سکتا  
اگرچہ انشاء اللہ بابت مرد کو وہ عورت حلال ہے مطلقہ۔ وغیر ذلک۔ اور سو سے ان مذکورہ مسائل کے۔ ف۔ دیگر مسائل  
جو فتن سے متعلق ہیں جیسے جو دے ایلا کرنا کہ دامن میں مجھے قربت نہ کر دنگا۔ اسطرح کہا کہ خود خوہیں سنا اور حروف کی  
تصحیح کی تو امام کرنی کے نزدیک ایلا صحیح اور رجوع کرے تو کفارہ دے اور فقہ رح کے نزدیک نہیں ہے اور جیسے قسم کھا کر  
دامن گوشت نہ کھاؤنگا۔ خود خوہیں سنا تو اختلاف ہے۔ یا خود سنا اور ساتھ ہی یہ شرط کی تھی کہ اگر ذبیحہ نہ ہو مگر یہ شرط نہیں سنی  
تو کرنی کے نزدیک ذبیحہ کھادے اور ہندو دانی رح کے نزدیک جھوٹا پڑ جائیگا۔ اور جیسے کہ تیر تیر جس سے ناز شروع ہوتی ہے  
اور احرام الحج اور ذبیحہ پر تسمیہ کہنا۔ یعنی اگر حروف کی تصحیح کی اور خود نہ سنی تو ہندو دانی رح کے نزدیک ناز و احرام شروع نہیں  
اور ذبیحہ مردار ہے اور کرنی کے نزدیک ہر ایک جائز ہے۔ اور جیسے تلاوت آیت سجدہ کی۔ اور دیگر مسائل کثیر ہیں۔ اگر ناز  
میں کلام کیا مگر حروف صحیح نکلے اور خوہیں سنے تو کرنی رح کے نزدیک فاسد ہے بخلاف ہندو دانی رح اب سہم وہ مفود جن میں ایلا  
قبول ہوتا ہے مثلاً بیع میں بائع نے کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ اسکو بیچا۔ حروف صحیح نکلے مگر خوہیں سنے تو کرنی کے نزدیک  
ایجاب ہو گیا اور فقہ کے نزدیک نہیں۔ اسی طرح نکاح وغیرہ میں ہے اور اسکا اثر یہ ہو گا کہ مشتری نے گو کہ کچھ سنا نہیں ہے اگر  
کے کہ میں نے تجھے اسکو خرید لیا تو بائع بردیانہ بیع لازم پڑ گئی بقول کرنی اور اگر خود بھی سنا ہو تو ہندو دانی رح کے نزدیک  
بھی لازم پڑ گئی۔ یعنی رح نے کہا کہ بیع میں کہا گیا کہ صحیح یہ ہے کہ ایسے طور پر بولنا شرط ہے کہ مشتری کو سناوے۔ انول اس  
قول پر بیع رد دیگر عقود میں جن میں باہمی رجا ب و قبول ہوتا ہے یہی شرط ہو گی تصریح۔ دث۔ پھر ان مسائل سے ظاہر ہو کہ کس  
تو امام کرنی کے قول میں احتیاط ہے جیسے طلاق و ایلا و قسم میں اور کسین فقہ ابو جعفر کے قول میں احتیاط ہے جیسے ناز و ذبیحہ وغیرہ  
م۔ اب قرأت کی مقدار میں کلام ہے۔ و ادنیٰ ما یختری من القراءة فی الصلوٰۃ آیت عند ابی حنیفہ۔ امدادی وہ مقدار  
کہ کفایت کر جاتی ہے قرأت سے تلازم میں وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک آیت ہے۔ ف۔ یعنی تلازم میں قرأت ایک کن فرض ہے  
حتیٰ کہ نہ تو ناز باطل ہے تو اب اسکی مقدار ادنیٰ کس قدر ہے کہ اسکے پہلے ہوئے ناز باطل بالکل نہو جادے تو اس میں اختلاف  
ہے امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ایک آیت ہے۔ امام ابو حنیفہ سے اس میں دو تین ہیں اول یہ کہ فرض ایک آیت سے  
اچھا ہو گا اگرچہ وہ بہت چھوٹی ہو۔ لفظ ادنیٰ صحیح ہے۔ مگر ایک جقدر کہ قرأت کہہ سکتے ہیں نہ درسی نے کہا کہ  
یہ صحیح ہے۔ پھر اگر وہ آیت ایک لکھ جیسے ہاتھان۔ یا جیسے ن۔ ن۔ م۔ کہ بعض قراء کے نزدیک ہر ایک آیت ہے

تو قبول امام رحمہ اللہ میں مشائخ مختلف ہیں اور واضح یہ کہ امام رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے فرض ادا ہوگا۔ شرح الجمع لابن ملک و التفسیر  
 حاسرہ و الفتح کیونکہ یہ شمار ہر نہ قرأت۔ ح طوائی۔ اور اگر ایک آیت بڑی ہو جیسے آیت الکرسی یا آیت الہدٰی اور سنیہ نحوڑی  
 ایک رکعت میں اور نحوڑی دوسری رکعت میں بڑی تو عامہ مشائخ کے نزدیک جواز ہے۔ المصنف۔ اور ہی واضح ہے۔ الکافی و الفتح۔ اور  
 تیسری روایت امام رحمہ اللہ سے کتاب الاصل میں مذکور ہے وہ مثل قول صاحبین کے ہے۔ ح۔ وقال ثلث آیات قصار و آیت طویلہ  
 و صاحبین کے کہ اگر ادنی مقدار جواز کا بن آیات جھوٹی یا ایک آیت بڑی ہے۔ ف۔ پس ہی امام رحمہ اللہ سے بھی ظاہر الروایہ ہے کہ اگر  
 کتاب میں روایت اولیٰ مذکور ہے۔ م۔ لانه لا یسمی قاریا بدو نہ۔ یعنی فرضیت قول صاحبین کی دلیل یہ کہ اس مقدار سے کم نہیں  
 وہ قرأت کوئی والا نہیں کہلائے گا۔ فاشیہ قرأتہ مادون الایۃ۔ پس کم پڑھنا شاہ۔ اس کے ہوا کہ ایک آیت سے کم پڑھے۔ ف۔  
 حالانکہ ایک آیت سے کم باہ اتفاق اسی وجہ سے نہیں کافی کہ وہ قاری نہ ہوا اور اسے تعالیٰ نے قرأت کرنے کا حکم دیا ہے۔ م۔ م۔  
 قولہ تعالیٰ۔ اور امام رحمہ اللہ کی دلیل یہ قول انہی غرض ہے۔ فاقروا ما تمسرون القرآن۔ یعنی پڑھو بقدر کہ جو آسان میرے  
 قرآن میں ہے۔ ف۔ تو قدر آسان کا حکم دیا۔ م۔ غیر فصل۔ بدون کسی تفصیل کے۔ ف۔ کہ آیت ہو یا زیادہ ہو۔ اور  
 ظہر ماہر مقدار قلیل و کثیر کو شامل ہے۔ الا ان مادون الایۃ خارج۔ لیکن آیت سے بھی کم ہو تو یہ خارج ہے۔ ف۔ یعنی بالاجماع  
 و آیت سے کم تو لوگوں کے کلام میں بھی پائی جاتی ہے۔ مع۔ و الایۃ لیست فی معناه۔ اور پوری آیت اس سے کم کے  
 حسی میں نہیں ہے۔ ف۔ میں کتابوں کہ مدہستان و ق۔ و غیرہ بھی لوگوں کے کلام میں پائے جاتے ہیں تو علاوہ ان کے  
 جو آیات ہیں وہ اس کے معنی میں نہیں ہیں۔ م۔ پھر ایک آیت پر جواز کے قول سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا رجوع کر لینا صحیح ہو اگرچہ۔  
 میں کہتا ہوں کہ ظاہر الروایہ تو اسی کو مفید ہے پھر اہل المتون نے کیوں اس کو لکھا ہے۔ م۔ ابن الہمام رحمہ اللہ نے لکھا کہ قرأت چار طے  
 پر ہے فرض و واجب و مست و مکروہ۔ پس فرض کی مقدار میں امام ابو حنیفہ سے تین روایتیں ہیں از ابجد ایک مانند قول صاحبین  
 کے ہے۔ قول ہی ظاہر الروایہ ہے لکن ذکر یعنی رحمہ اللہ۔ اور واجب قرأت یعنی جس کے نونے سے نماز کا اعادہ واجب ورنہ عامی ہو وہ  
 پھر اسوہ فاتحہ مع جھوٹی تین آیات یا بڑی ایک آیت کے ہے یعنی سوا سے اربعین و مغرب کی تیسری رکعت کے۔ اور مستون قرأت  
 حضرت سفر کی خود کتاب میں آتی ہے اور مکروہ یہ ہے کہ جب قدر واجب ہے اس میں سے کچھ جھوڑا جاوے۔ شرح الطحاوی میں ہے کہ سورہ  
 فاتحہ کے ساتھ ایک یا دو آیت پڑھ کر ختم کرنا مکروہ ہے۔ یعنی میں کہ اگر علیٰ ہذا اگر ایک آیت طویلہ کو فاتحہ کے ساتھ پڑھے تو حق در  
 ادا ہوگا۔ اور صاحبین کے قول پر اگر ایک آیت طویلہ بڑی یعنی مع فاتحہ تو عامہ مشائخ کے نزدیک جواز ہے۔ افصح۔ یعنی رحمہ اللہ نے  
 لکھا کہ قنادی زینانی یعنی غیر یہ میں ہے کہ اگر آیت الکرسی یا آیت الہدٰی کو بدون فاتحہ کے پڑھا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر صحیح ہے کہ  
 نہیں جائز ہے۔ قول گویا یہ روایت اصل یا معنی آنکہ امام نے ایک آیت کے قول سے رجوع کیا ہے یا معنی یہ کہ قدر واجب ادا  
 سوا ہے۔ یہ بعض مشائخ کا قول ہے اور عامہ مشائخ کے نزدیک جواز ہے۔ پھر اگر اس آیت کو دو رکعتوں میں پڑھا تو بعض مشائخ  
 نے کہا کہ میں جائز کیونکہ آیت تمارہ نمونی اور بعض نے کہا کہ وہ جھوٹی تین آیت سے زیادہ بڑی ہے تو جائز ہے۔ مع۔ بلکہ اگر آیت  
 تحریری تو برابر سبکی جب تک کہ قرأت واجبہ نہ پڑھے۔ افصح۔ اور اگر ادھی آیت یا ایک لکھ کو گئی بار دو دہرایا حتیٰ کہ ایک آیت  
 کے برابر ہو گیا تو جائز نہیں ہے۔ مع۔ قنادی نسفی میں ہے کہ جھوٹی تین آیات اور بڑی ایک آیت کا پڑھنا بالاجماع جائز ہے اور  
 امام رحمہ اللہ کا ایک آیت سے رجوع کرنا صحیح ہو اگرچہ۔ درمختار میں لایا کہ اگر بڑی آیت کو دو رکعتوں میں پڑھا تو واضح ہے کہ امام اور  
 صاحبین سب کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ اسکی ادھی آیت جھوٹی تین آیات سے زیادہ ہے۔ اعلیٰ۔ میں کہتا ہوں کہ یہ اس وقت ہے  
 کہ فاتحہ پورا ہو اور اس کے ساتھ نصف طویلہ ورنہ پورے طویلہ میں احتکات ہے کما مر۔ نوادہ علیٰ میں ابو یوسف رحمہ اللہ سے ہے  
 ہے کہ ایک شخص نفا اسی قدر کہ اھد صرب العالین۔ پڑے سکتا ہے تو وہ اسی کو ہر رکعت میں ایک بار پڑھے اور مکرر نہ کرے اور اسکی

ناز جائز ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے اور مبسوط بکرم میں ہے کہ سنت ادا ہونے میں ایک بڑی آیت ہنر کہ عین آیات کے ہر جہ - پھر چونکہ یہ اقسام نفس الامریہ میں موجود ہیں یعنی مقدار فرض و واجب و سنون تو پھر اس قول کے کیا معنی ہیں اگر سورہ بقرہ پڑھے تو کل فرض ہوگی یا رکوع و سجود میں طول دے تو کل فرض ہوگا کیونکہ پھر باقی اقسام کیونکہ تحقیق ہونگے اور جواب اصح بقول اکثر علماء یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ فاقروا امیسر الایہ - موجب ہے کہ آیت واحدہ ہو تو تعمیل ہوئی اور اس سے زائد جاتیکہ پڑھا تو تعمیل ہوئی پس دونوں میں سے جو تحقیق ہو فرض ادا ہوا پھر سنت کے معنی یہ ہیں کہ فرض کو ایک حد تک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر کر دیا اور وہ چالیس آیت سے ۱۰۰ تک ہے - انفع - مترجم کتاب ہے کہ اس جواب سے اشکال رفع ہوا کیونکہ ثلاثین آیت کے بعد امام نے سو کیا اور وہ بطور جواز ہوا تو مقدار فرض قرأت کے بعد ہونے سے جواز رہا پس اگر کل فرض تھا تو فساد فرض مفسد نماز ہی پس شاید تحقیق یہ ہے کہ قولہ فاقروا امیسر الایہ مطلقاً قرأت ہی حتیٰ کہ اگر ایک آیت پڑھے تو ہو گیا اور زیادہ پڑھے تو فرض ادا ہو گیا پس اگر زیادہ پڑھے تو دیکھنا چاہیے کہ زیادتی میں آیت ہے تو واجب ادا ہوا اور اگر ثلاثین چالیس سے ۱۰۰ تک ہے تو سنت ادا ہوئی پس ان میں صدقوں میں سے ہر صورت تعمیل حکم فرض ہے اور یہ معنی نہیں کہ ہر صورت مقدار فرض ہے تو قول مذکور کہ پوری سورت بقرہ فرض ہے اسکے ہی معنی کہ پوری سورت سے تعمیل فرض ہے پس جو قرأت بغیر سنون پڑھے وہ سنت و واجب و فرض کی بھی تعمیل ہے اور جو بطور تکبیر پڑھے وہ سوائے سنت کے واجب و فرض کی بھی تعمیل ہے اور جو بقدر فرض پڑھے وہ فقط فرض کی تعمیل ہے اور برعکس نہیں کہ فافهم و امیر تعالیٰ اعلم - م - اور منجملہ مکروہ قرأت کے یہ کہ امام کے پیچھے پڑھے یا قدرت قیام کے باوجود کچھ بغیر حالت قیام کے پڑھ گیا اور اسی طرح کسی ناز کے لیے کوئی سورت اسطرح تبیین کی کہ یہی ضرور ہونا چاہیے - انفع - پھر قولہ فاقروا امیسر الایہ ایک مطلق ٹھہرے تو فرد کامل اسکا ایک آیت نزدیک امام کے اور تین آیت نزدیک صاحبین کے ہے اور یہ احوط ہے کہ جو بات حرمہ فرض ہوئی تھی اس سے یقیناً بڑی الذمہ ہوگا - واضح ہو کہ ق - باص - ن - وغیرہ سے امام رحمہ کے نزدیک جواز نہیں ہے اورستانی رحمہ کی تبعیت میں درمختار میں زعم کیا کہ اگر کوئی حاکم جواز کا حکم دیدے تو جائز ہے اور صورت یہ کہ ایک نے غلام سے کہا اگر آج میں نے اس نفس میں قرأت کی تو تو آزاد ہے - بھر مرت - ق - ن - وغیرہ کے مانند سے کوئی لکھنا میں پڑھ یا یعنی فاتحہ نہیں - پھر کسی ایسے قاضی کے حضور میں مقدمہ گیا جسکے اجتہاد میں اسقدر سے ناز جائز ہے اور اسنے آزاد ہو جانیکا حکم دیدیا تو اب جائز ہے - مترجم کتاب ہے کہ یہ منسلک ہے اور حق یہ ہے کہ قاضی کا حکم اس مسئلہ اجتہادی میں صحیح ہے کیونکہ وہ مجتہد ہے تو آزادی کا حکم مانتا ہر شخص پر لازم ہے لیکن براہ دیانت تو اگر اس شخص کے نزدیک یہ فتویٰ ملا ہے یا اسنے اپنے اجتہاد سے جاتا ہے کہ اسقدر سے جواز نہیں ہوتا تو امیر اس نفل کا تھار کرنا لازم ہے لیکن قاضی کا حکم امیر لازم رہتا معنی کہ غلام آزاد ہو گیا اس سے تعرض نہ کرے - یہی تحقیق صحیح ہے فافهم و امیر تعالیٰ اعلم - م - جسقدر قرأت فرض ہے اسکا یاد کرنا ہر شخص کے ذمہ فرض میں ہے - ت - میں کہتا ہوں کہ یہ تو عمل کے واسطے ہے اور حق عمل میں فرض و واجب دونوں برابر ہیں تو لاف ہے کہ جسقدر واجب ہے اسکا حفظ کرنا ہر شخص کے ذمہ حصن ہے ان جب تک اسکو ایک ہی آیت یاد ہے تو اسکی ناز جائز ہے اور وہ گنہگار نہیں بشرطیکہ برابر فاتحہ یاد کرتا اور اسکے علاوہ کثرین آیت یاد کرتا رہے - م - اور تمام قرآن حفظ کرنا فرض کفایہ ہے - ت - حتیٰ کہ اگر وہاں کے لوگوں میں سے کسی نے حفظ نہ کیا تو سب مامی ہیں اور اگر بعض نے حفظ کر لیا تو باقیوں پر مطالبہ نہیں رہا - م - مان باقیوں پر بھی حفظ کرنا نفل سے افضل ایک سنت ہے - د - بلکہ بہت مرغوب سنت ہو کہ ہر - م - سوائے فرض کے باقی قرآن سے کمنا نفل ہے اور باقی قرآن سے فقہ یکنا افضل ہے اور تمام فقہ سے جارہ نہیں ہے - انفع - یاد کر کے بھول جانا بہت بڑا ہے لیکن حرام اسوقت ہو گا کہ ایسا بھولے کہ دیکھ کر بھی نہ پڑھے - د - وغیرہ - چہرہ حفظ قرآن سنت ہے



سو اسے قدر فرض کے تو انکو فقہ سیکھنا اسکے حفظ سے افضل ہے۔ د۔ یون ہی کتب الفقہ میں مذکور ہے اور تحقیق یہ کہ ہر شخص کو جتنی مسائل فقہ کی ضرورت ہے اسقدر علم سیکھنا تو اسپر فرض ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو لیکن نماز۔ روزہ۔ حج۔ زکوٰۃ۔ جن سے زکوٰۃ کے مسائل اسوقت کہ اسکے پاس مال ہو اور یون ہی حج تو مال کے وجود سے پہلے مدت ایسی قدر فرض ہے کہ اسلام کا رکن زکوٰۃ و حج بھی ہر جرح مال ہو جادے تو اب مقدار نصاب و قدر زکوٰۃ و شرط ادا و خبر مسائل جانے۔ پھر اپنی حاجت سے زکوٰۃ سیکھنا تو فرض کفایہ ہے حتیٰ کہ اگر وہ ان دالے سب ہی چیزیں تو سب عامی ہونگے اور اگر کسی نے قدم اٹھایا اور سیکھا تو باقیوں سے مطالبہ کیا جس سے فقہ ان سب کی ضروریات بتا دیا۔ پھر چونکہ نئی نئی صورتیں واقعات کی پیدا ہوتی ہیں جنکا قدیم زمانہ میں وجود نہ تھا اور خبر دہرائے سانچہ بھی حکم شرعی متعلق ہے پس ضرورت ہوئی کہ اجتہاد کی قوت بھی حاصل نیکادے ہذا کا لگے کہ اجتہاد بھی فرض کفایہ ہے حتیٰ کہ اگر سب اس کمال کے حاصل کرنے سے ختم ہو جائیں تو سب عامی ہیں۔ بیان سے معلوم ہوا کہ جن لوگوں نے زعم کیا کہ اجتہاد کا خاتمہ علامہ نسفی رحمہ پر ہو گیا۔ انکا یہ قول عجیب ہے اول تو انھوں نے علم غیب کا دعویٰ کیا جسکا دلائل و العلوم نے ارکان اربعہ میں کھما۔ دوم انھوں نے پچھلوں کے ذمہ سے فرض کفایہ ساقط کیا اور سب کو عصیان میں ڈالا کہ اب اجتہاد نہیں ہو سکتا تو تم اسکے حاصل کرنے میں مت توجہ کرو۔ سوم یہ کہ اگر کسی بندہ کو اللہ تعالیٰ نے فی الجملہ اجتہاد کی قوت دی اور وہ کام میں آیا تو عوام اسے مخالف ہو گئے کہ بعد خاتمہ اجتہاد کے یہ شخص مدعی کاذب ہے پس مسلمانوں میں فقہ و فساد پیدا ہوئے جنکا باعث وہی قول ہے کہ اگر اجتہاد میں تعجب کرنا ہوں کہ اس قول پر کے مفاسد تو بے شمار ہیں جو بیخ اسلام کہنے کے لیے خود شیطان کے ہاتھ میں تیرا دھار دے گئے فاما اللہ وانا الیہ راجعون ہذا تنبیہ رہنا چاہیے واللہ اعلم بالصواب

الی سبیل الرشاد۔ م۔ اگر ایک جاہل سب نے حفظ قرآن چھوڑا تو وہ ان فقہ سے حفظ قرآن افضل ہے۔ ش۔ م۔ پورا سورہ فاتحہ اور کوئی ایک سورہ یا مین آیات قصیدہ حفظ کرنا واجب ہے ہر مسلمان مرد و عورت پر۔ ت۔ م۔ ۶۔ (ربان قرأت مسنونہ کا) یہ سفر و حضر میں مختلف المقدار ہے۔ و فی السفر یقرأ بفاتحہ الكتاب و اسی سورہ شاد۔ اور سفر میں پڑھنے سے یعنی بطور قرأت مسنون کے پڑھے فاتحہ الكتاب (پوری شعبہ) اور کوئی سورہ جو چاہے۔ ف۔ اگرچہ چھوٹا سورہ ہو تو اس جتے بھی سنت ادا ہو جائیگی۔ ما روى ان النبی علیہ السلام قرأ فی صلوٰۃ الفجر فی سفرہ بالمعوذین۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرأت کی ناز مجھ میں اپنے سفر میں قل اعوذ برب الفلق الخ اور قل اعوذ برب الناس الخ کے ساتھ۔ ف۔ یعنی فاتحہ کہنے کے بعد اول رکعت میں سورہ قلن اور دوسری رکعت میں سورہ الناس پڑھا۔ یہ حدیث ابو داؤد و نسائی نے عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور اس میں ہے کہ پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر کے لیے اترے تو لوگوں کو انھیں دونوں سورہ سے نماز پڑھائی۔ اسناد میں قاسم بن سادہ کا راوی ہے جسکی امام بیہقی بن سعید وغیرہ نے توثیق کی اگرچہ ہتھوں نے اس میں کلام بھی کیا اور حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور حاکم نے مستدرک میں روایت کیا۔ منع۔ اور حق یہ کہ حدیث حسن ہے۔ ف۔ بالجملہ یہ حدیث دلیل تخفیف ہے۔ و لان للسفر اثر فی استقاط شرط الصلوٰۃ فلان یوثر فی تخفیف القراءة اولی۔ اور اس لیے کہ سفر کا ایک اثر ہے آدمی نماز ساقط کرنے میں تو اسکا موثر ہونا قرأت کی تخفیف میں اولیٰ ہے۔ ف۔ اور نماز اگرچہ اولیٰ ہے تو دوسری رکعت مفروض ہوئی تھا اگرچہ میں پڑھائی گئی اور غیر میں وہی رہی کافی صحیح مسلم عن عائشہ رضی اللہ عنہا کہ وہی مفروض ہے لیکن سفر کی مشقت نے تخفیف رکھی کہ زیادتی نہ ہوئی تو موجب تخفیف قرأت بدرجہ اولیٰ ہے۔ و ہذا اذا کان علی عجل من السیر۔ اور اسقدر تخفیف ہے کہ جب وہ شخص زقار کی جلدی پر ہو۔ ف۔ یعنی سفر میں روانہ ہو اور اگر نماز پڑھ لی۔ وان کان فی امنۃ۔ اور اگر حالت امن میں یعنی۔ و قرار۔ حالت قرار میں جو۔ ف۔ یعنی کسی منزل پر اگر ابھو کہ اطمینان سے ٹھہر کر روانہ ہو گا تو

بقراءتی البقرہ سورۃ البروج وانشقت۔ پڑھنے فجر میں مانند سورۃ البروج اور سورۃ انشقت کے۔ ف۔ یعنی دلہا  
 اوت البروج آہ۔ اور اذا السماء انشقت آہ۔ لانه یکنہ مراعاة السنۃ مع التخیف۔ کیونکہ اسکو سنت کی نگہداشت کرنا  
 مع تخفیف کے ممکن ہے۔ ف۔ اور بحر الرائق میں زعم کیا کہ جامع منیر میں سفر کی حالت زقار اور حالت امن و قرار دونوں  
 میں تخفیف قرات بوجہ اطلاق کے مفہوم اور یہی مرجع ہے اور بحر الفائق میں اسکو رد کر دیا اور امام مصنف کی تفصیل کو مرجع رکھا  
 در اسی پر شرح متفق اور یہی امیر الحاج نے شرح المینہ میں لکھا ہے۔ م۔ و یقرانی الحضر فی العجری الاربعین بالربعین  
 آیت اوحسین آیت سوی فاتحہ الکتاب۔ اور پڑھے حضرت میں ناز فجر میں دونوں رکعتوں میں چالیس یا پچاس آیتیں سو اس  
 سورہ فاتحہ کے۔ ف۔ اور جب دونوں رکعت میں اسقدر قرات ہوئی تو ہر رکعت میں بیس یا پچیس سوئیں۔ کما فی ابینی۔ وورد  
 من الاربعین الی ستین۔ اور روایت کیا جاتا ہے کہ چالیس سے۔ مانزک۔ و من ستین الی مائۃ۔ اور ساٹھ سے۔ ۱۰۰۔  
 وکل ذلک در الاثر۔ اور ہر ایک مذکورہ کے ساتھ اثر وارد ہوا ہے۔ ف۔ چنانچہ حدیث جابر بن سمرہ میں قراءۃ سورہ  
 ق۔ و س کے مانند ہے۔ کما رواہ مسلم۔ و حدیث ابن بردہ میں ما بین ساٹھ کے۔ ۱۰۰۔ تک بلفظ صحیح مسلم اور ساٹھ سے سو تک بلفظ  
 ابن جابر اور ابن عمر میں سے سورہ صافات ہے۔ جابر بن سمرہ میں سے سورہ فاطر ہے۔ ز۔ حدیث عمر بن حریث  
 میں ان الشمس کورت ہے۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ و بعد الصبح السائب من سورۃ المؤمنون۔ کما فی الترمذی وعلقہ البخاری۔ اور  
 ابو بکر میں سے سورہ بقرہ دونوں رکعتوں میں پڑھی۔ الماک۔ و عثمان میں سورہ یوسف پڑھا کرتے۔ الماک۔ اور عمر میں سے  
 سورہ یوسف و سورہ حج پڑھی۔ الماک یعنی جبکہ اول وقت سے کھڑے ہو گئے جیسا کہ روایت میں صرح ہے۔ ابن عباس  
 نے منع کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روز جمعہ کی ناز فجر میں اتم تشریل السجدہ اور الی علی الانسان جن من الدہر پڑھتے اور  
 نماز جمعہ میں سورہ جمعہ و منافقین پڑھتے۔ رواہ مسلم و الاربعہ۔ سناؤں بعد اسرا یعنی کی روایت میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے اذان زلت فجر کی ہر ایک رکعت میں پڑھی۔ ابو داؤد۔ بالجملہ آثار مختلفہ سے روایات مذہب بھی مختلف ہیں۔ و وجہ التوفیق  
 انہ یقرأ بالاربعین مائۃ و بالکسالی الاربعین۔ اور وجہ توفیق یہ ہے کہ مقتدین زہبت و اولیاء کے ساتھ تنوایت تک پڑھے  
 اور کسل و اولیاء کے ساتھ چالیس پڑھے۔ و بالا و ساط ما بین تحسین الی ستین۔ اور اوسط درجہ و اولیاء کے ساتھ  
 پچاس سے ساٹھ تک پڑھے۔ ف۔ یعنی دونوں میں ملا کر۔ و قبل نظر الی طول الیالی و قصر ہا۔ اور کہا گیا کہ اذان  
 کی درازی دیکھی کہ دیکھے۔ ف۔ تو یہاں جائزوں کی راتوں میں زیادہ اور باقیوں میں کم پڑھے۔ والی کثرۃ الاشغال  
 و قلتما۔ اور امام اپنے مقتدیوں کے اشغال کی زیادتی دیکھی پر لحاظ رکھے۔ ف۔ جیسے وقت کی گنجائش اور تغلیط اشغال  
 کا خیال کرے یعنی غلے سے شرح کرے تو زیادہ پڑھے اور اسفار میں کمی کرے اور مترجم نے اوپر توفیق دیدی کہ غلے و اسفار  
 میں کوئی خلاف نہیں ہے کیونکہ بعد طلوع فجر کے جو وقت ہے اس کے سر ٹکڑے میں غلے بھی اور اسفار بھی ہے لیکن اول کے ٹکڑوں  
 میں غلے زیادہ و اسفار میں کمی ہے اور بہ نسبت رات کے غلے کے صحیح صادق میں اسفار زیادہ ہے اور اسی پر احادیث و آثار  
 میں توفیق دینا اولیٰ ہے اور ایک مہم لحاظ یہ ہے کہ طلوع تک وقت ناز ذکر میں ختم ہو تو امام اسکو حسن تدبیر سے مقتدیوں کے واسطے  
 انجام دے خصوص اس زمانہ میں۔ م۔ اگر حضرت میں بھی حالت اضطرار ہو یعنی وقت تنگ ہو یا جان یا مال کا خوف ہو تو  
 اسی قدر کفایت ہے کہ وقت با امن نہ جاوے۔ الزاہدی۔ واضح ہو کہ سورہ فاتحہ ہر حالت میں یکساں واجب ہے لیکن غلیظت  
 میں جب پورے فاتحہ سے وقت جاوے تو قدر فرض پر کفایت کرے کما ہو صرح۔ م۔ و فی النظر شل ذلک۔ اور  
 پڑھے ناز فجر میں شل اسکے۔ ف۔ جو فجر میں قرات کرے کہ ہوئی۔ لا ستوا ثمانی ساعۃ الوقت۔ کیونکہ دونوں نازین گنجائش  
 وقت میں برابر ہیں۔ وقال۔ اور کہا۔ امام محمد نے۔ فی الاصل۔ اصل یعنی سو دین کہ۔ او دو طہ۔ یا فجر سے کم پڑھے

وقت یعنی کسی بھی۔ لائن وقت الاستغفار۔ کیونکہ وقت الطہر کا مومن میں مشغول ہونے کا وقت ہے فیصلہ عن  
 آخر عن الملل۔ تو فجر سے کسی کر دیجا دے واسطے ملال سے بچاؤ کے۔ وقت کیونکہ طاعات انہی میں ثالث و گرائی  
 ابدال پر بہت بڑا ہر توفیقہ کا کام ہے کہ زیادتی قرأت مستحبہ کے لیے کسی مسلمان کو طالت کی برائی میں نہ ڈالے۔ میں کتابوں  
 کہ حدیث جابر بن سمرہ رحمہ اللہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پڑھا کرتے تھے میں دلیل ازبغشی۔ اور عصر میں اسکے مانند۔ اور  
 فجر میں اس سے اچھل پڑھتے۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و نسائی۔ اور برابر رحمہ اللہ کی حدیث تھان و ذرات کی قرأت ظاہر ہوئی  
 ہے۔ نسائی۔ م۔ والعصر والعشاء سواہ۔ اور عصر اور عشاء برابر ہیں۔ وقت قرأت منونہ کی مقدار میں یعنی۔ یقرأ فیما یبایط  
 المفصل۔ دونوں میں اوسط مفصل پڑھے۔ وقت واضح ہو کہ مفصلات آخر قرآن کی سورتیں ہیں انہیں طوال مفصل  
 و اوسط و قصار میں اور طوال کی ابتدا میں دو قول ہیں ایک یہ کہ سورہ حجرات سے۔ دوم یہ کہ ق سے لیکر سورہ البروج  
 تک اور کہا گیا کہ سورہ عبس تک ہیں۔ اور اوسط سورہ اذا الشمس کورت سے سورہ والضحی تک اور باقی قصار مفصل ہیں۔  
 قاضی خان وغیرہ ق۔ اور یہ نام سلف میں بھی معروف تھے۔ حدیث بریدہ رحمہ اللہ مرفوعہ میں قرأت عشاء و الشمس و النجم و النہر  
 اسکے ہے۔ انسانی و الترمذی۔ اور سنی ایک رکعت میں دالتین و التیون الصبح استہ عن البراء۔ اور حدیث مرفوعہ جابر بن سمرہ  
 میں قرأت ظہر و عصر سورہ بروج و طلاق ہے انسانی و ابوداؤد و الترمذی۔ اور ظہر کی مشابہت فجر و عصر دونوں سے بخلاف صبح  
 وقت اور اشتغال بعمولات ہے۔ مع۔ و فی المغرب دون ذلک۔ اور مغرب میں اس سے کم یعنی۔ یقرأ فیما یقصر  
 المفصل۔ نماز مغرب میں قصار مفصل پڑھے۔ وقت ابن عمر رحمہ اللہ سے مرفوع ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مغرب میں قل  
 یا ایہا الکافرون اور قل ہو اللہ احد پڑھا کرتے تھے۔ رواہ ابن ماجہ۔ ابن مسعود رحمہ اللہ نے سورہ اخلاص پڑھا۔ ابوداؤد۔ اور  
 حضرت ابو بکر رحمہ اللہ نے قصار مفصل سے ہر رکعت میں سورہ پڑھا۔ موطا مالک۔ والاصل فیہ کتاب عمر بن ابی ایوب  
 الاشعری رحمہ اللہ۔ اور اصل اس بارہ میں فرمان حضرت خلیفہ امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ ہے بجانب اپنے عامل ابو موسیٰ  
 اشعری رضی اللہ عنہ کے۔ وقت اسکو عبد الرزاق و ابن شاہین نے مختصر روایت کیا اور ترمذی نے حوالہ دیا ہے۔ والو  
 اقرانی الفجر۔ یہ لکھا کہ پڑھ فجر میں یحییٰ بن۔ و الظہر۔ اور ظہر میں۔ م۔ بطوال المفصل۔ طوال مفصل کو۔ وقت اور ظہر میں  
 اوسط مفصل کو۔ و فی العصر۔ اور عصر میں۔ م۔ والعشاء۔ اور عشاء میں۔ ع۔ ن۔ باوسط المفصل۔ اوسط  
 مفصل کو۔ و فی المغرب بقصار المفصل۔ اور مغرب میں قصار مفصل کو۔ ع۔ ن۔ وقت اس سے معلوم ہوا کہ نصف  
 کی روایت میں تو ظہر میں طوال مفصل ہے اور ابن شاہین کی روایت میں اوسط مفصل میں اور نماز عصر کا ذکر عبد الرزاق  
 و ابن شاہین کی روایت میں نہ ارد ہے۔ ابن الامام رحمہ اللہ نے کہا کہ ظہر میں طوال مفصل کی روایت میں نے دیکھی نہیں بلکہ ترمذی رحمہ  
 اللہ نے اس فرمان کا حوالہ دیا تو ظہر میں اوسط مفصل ذکر کیا ہے ان حدیث ابو سعید خدری رحمہ اللہ میں ہے کہ ظہر کی ہر رکعت میں قہر  
 میں آیت کے پڑھتے تھے۔ کما فی صحیح مسلم۔ تو یہ البتہ طوال مفصل کے برابر ہے۔ مع۔ بالجو مغرب میں قصار مفصل پر اتفاق ہے  
 مگر دوسری روایات البتہ آئی ہیں جیسے قرأت سورہ اعراف بحدیث ام المومنین صدیقہ بروایت نسائی اور بیان زید بن  
 عند البخاری۔ اور سورہ والمرسلات بحدیث ام الفضل عند استہ جیسا اور سورہ الطور بحدیث جابر بن مطعم عند استہ الاثر  
 اور سورہ حماد لثان بحدیث ابن مسعود عند انسانی۔ اور مثنیٰ رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم منون کی تحویل  
 جاکر طوال دیتے تھے۔ میں کتابوں کہ یہ بالکل واضح دلیل ہے کہ وقت مغرب پسیدہ غروب ہونے تک طویل ہے جیسا کہ مذکور  
 ابو خلیفہ ہے نہ سنی تک جس پر بعض نے فتویٰ قرار دیا یا حفظہ۔ م۔ ولان فی المغرب علی الجملة والتخفیف البقیہا۔  
 اور قصار مفصل اس لیے کہ نماز مغرب کا جتنی جلدی ہے اور جلدی کے مناسب تخفیف ہے۔ وقت تو قصار مفصل چاہیے۔ اقول

ع۔ جابر بن سمرہ  
 کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 پڑھا کرتے تھے

جلدی تو نماز شروع کرنے میں ہر مہینہ میں ہر عصر اگر کردہ وقت میں ادا کرنا ہو تو مواب بہ کہ مسنون قرأت پوری پڑھے  
 اتنا رخا نہ۔ اور بدائع میں یہ اختیار کیا کہ قرأت میں کوئی حد مقرر نہیں ہے بلکہ لمجاظ وقت اور مقتدون دامام کے مختلف حالت  
 پر ہو۔ وہ میں کتابوں کہ حضرت امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ کے اثر کا اتباع اس قول سے بہتر ہے۔ م۔ والعصر والعشاء  
 یستحب فیہما ان یخیر۔ اور عصر وعشاء ہر ایک میں تاخیر مستحب ہے۔ ف۔ تو انکی قرأت میں تطویل کرنا بہتر نہوگا۔ وقد یقینان  
 بالتطویل فی وقت غیر مستحب۔ اور تطویل سے کبھی یہ دونوں غیر مستحب وقت میں جائز ملگی۔ ف۔ عصر نزدیک آفتاب  
 سے اور عشاء ایسے وقت کہ غلبہ نیند سے غیر مستحب وقت ہوگا اور یہ خلاف اولیٰ ہے۔ فہو وقت فیہما بالاداسا ط۔ پس حد مقرر  
 ہوگی ان دونوں میں اوساط مفصل کے ساتھ۔ ف۔ چنانچہ اثر مذکور میں مقدار ہر م۔ و ترمین فاتحہ کے علاوہ جو پڑھے چھا  
 ہر المیٹ۔ مگر بطریق تبرک کبھی کبھی سب اسم ربک الاعلیٰ اور قل یا ایہا الکافرون اور قل ہو اللہ احد پڑھ لیا کرے۔ التذیب اور  
 مستحب قرأت سے نہ بڑھاوے اور قوم پر گرائی نہ ڈالے بلکہ تخفیف کرے جیکہ تمام مستحب ہوتا ہے عن العبادی۔ اور  
 حدیث جابر بن عمر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز بجانب تخفیف تھی۔ کما رواہ مسلم۔ اور حجت میں ہے کہ قرأت میں  
 قرأت حرف حرف ٹھہر اؤ کے ساتھ اور تراویح میں درمیانی درجہ پر اور رات کی تہجد میں سرعت جائز جیکہ صاف مفہوم ہو۔ و۔  
 ویکر نوافل بھی غالباً اسی حکم میں ہیں۔ ش۔ پھر قرأت میں ایک رکعت میں سوائے فاتحہ کے دوسو تین جمع کرنا اجازت ہے  
 بحديث عائشہ رضی اللہ عنہا۔ مگر فعلی باقویٰ سنت نہیں ہے اور نوافل میں فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ کافی حدیث ابن مسعود  
 فی الصبحین وغیرہا۔ پھر تین کے معنی کو دیکھا کہ ایک رکعت میں ہمارے نزدیک دوسو جمع کرنا کردہ نہیں ہے۔ م۔ و تطیل الرکعت  
 الاولیٰ من الفجر علی الثانیۃ۔ اور طول دس رکعت اولیٰ کو نماز فجر میں سے رکعت ثانیہ پر۔ ف۔ بابتبہار آیات کے  
 یا علیات کے۔ تبسین۔ یعنی بالاجماع کے اعانۃ للناس علی ادراک الجماعات۔ بنظر اہم فائدہ کے کہ لوگ جماعت کو پاؤں  
 ف۔ افادہ فرما با کہ قرأت میں یہ نیت داخل نہ کرے بلکہ خالص اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہو مگر طول دینے میں خالصاً یہ فائدہ  
 ہے کہ لوگ اول رکعت سمیت پوری جماعت پاؤں۔ یہ بات حدیث مرفوعہ بقوادہ رضی اللہ عنہ میں جو ابوداؤد میں ہے صریح ہے۔ م۔  
 ورکعتا الظهر سوا۔ اور دونوں رکعتیں ظہر کی برابر ہیں۔ ف۔ یعنی جن میں قرأت فرض ہے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و ابویوسف  
 اور یہ ظہر کی مساوات ہر دو رکعت امام ابو حنیفہ و ابویوسف کے نزدیک ہے۔ ف۔ اور یہی اکثر شافعیہ کا قول ہے اور امام مالک  
 نے کہا کہ اس میں بھی اول کو دوسری پر طول دینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ مع۔ وقال محمد صاحب الی۔ اور امام محمد نے کہا  
 کہ مجھے زیادہ محبوب ہے یعنی مستحب ہے کہ۔ ان تطیل الرکعت الاولیٰ علی الثانیۃ فی الصلوات کلھا۔ طول دے پہلی  
 رکعت کو دوسری رکعت پر تمام نازوں میں۔ ف۔ خواہ ظہر ہو یا اور چون جیسے فجر میں سنت ہے۔ لماروی ان ابی  
 علیہ السلام کان تطیل الرکعت الاولیٰ علی غیرہا فی الصلوات کلھا۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 پہلی رکعت کو اسکے اسوائے پر تمام نازوں میں طول دیتے تھے۔ ف۔ چنانچہ بقوادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے حضرت صلوات  
 ظہر کی پہلی دونوں رکعتوں میں فاتحہ مع سورہ پڑھتے اور اخیر میں میں خالی فاتحہ پڑھے اور پہلی رکعت کو جو طول دیتے دم  
 دوسری میں نہیں دیتے اور ایسا ہی عصر میں اور صبح میں کرتے۔ البخاری و مسلم و ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ۔ پس  
 ہم لوگوں کے جان لیا کہ آپ کی مراد طول دینے سے یہ کہ لوگ پہلی رکعت پاؤں۔ ابوداؤد۔ اور یعنی رح نے ذکر کیا  
 اور عشاء میں یوں ہی کرتے۔ ابوداؤد۔ اسی قول کو نووی رحمہ نے اختیار کیا۔ مع۔ اور خلاصہ میں اسی کو مستحب کہا۔ ف۔  
 اور اسی پر قوی ہے۔ الزاہدی و معراج الدرباب۔ اور قادی الجہین ہے کہ یہی فتویٰ کے واسطے لیا گیا ہے۔ اتنا رخا نہ  
 ہو لھا۔ اور دلیل فقہین کی۔ ف۔ کہ جہور شافعیہ کی یہ حدیث ہے۔ حدیث میں قرأت ظہر ہر رکعت اول میں

بقدر (۲۰) آیات ہر چہلی ہر رکعت میں ۱۵ آیات اور عصر کے ہر اول میں ۱۵ آیات اور پچیسویں میں اس سے نصف ہو گا سواہ مسلم واحد۔ پس اس حدیث سے نظر کہ اولین دونوں ظہر عصر میں برابر ہیں لیکن تیسری ہر رکعت ایک نو دوسری حدیث میں قرأت ظہر اوسط مفصل سے ہر اور دوم اخیر میں صرت فاتحہ ہر اور وہ بالاتفاق سات آیات ہیں نہ کہ ۱۵۔ اور شاید کہ اخیر میں کچھ اور پڑھتے ہوں۔ بہر حال حدیث میں اشکال ہے۔ لہذا امام مصنف رحم نے اسے حوالہ سند لال شیعین میں یوں کیا کہ۔ ان الرکعتین استویانی استحقاق القراءة۔ دونوں رکعتیں قرأت کے استحقاق میں برابر ہیں۔ فیستویان فی المقدار۔ تو مقدار میں بھی دونوں برابر ہیں۔ بخلاف الفجر۔ برخلاف فجر کے۔ وفت اگرچہ دونوں رکعتیں تو برابر مستحق ہیں لیکن عارضی حالت نے فرق کیا اور وہ لوگوں کی بے اختیاری ہے۔ لہذا وقت نوم وغفلیہ۔ کیونکہ وہ وقت نیند و غفلت کا ہے۔ وفت تو اب یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ ایسے ہی عوارض ظہر وغیرہ میں کاموں میں مشغولی ہر اس لیے کہ یہ تو اختیارات ہیں۔ مان یہ ہو سکتا ہے کہ اکثر خواب قیلولہ کا وقت ہے۔ دوم یہ کہ بغالبہ نص کے یہ قیلولہ رد کیا جائیگا مگر اگر حدیث ابو ثناء وہ رحمہ میں یہ تاویل ہو جو ذکر فرمائی بقولہ۔ والحدیث محمول علی الاطلاق من حیث الثبوت والتعویذ والتسمیۃ۔ اور حدیث ابو ثناء وہ محمول ہر طول رہنے پر ازراہ شمار و تعویذ و تسمیہ کے۔ وفت یعنی پہلی رکعت کا طول دنیا اس راہ سے کہ اس میں سبحانک اللهم الخ اور اعوذ بامر الخ اور بسم الامر الخ پڑھتے جو دوسری میں نہیں پڑھا جاتا تو پہلی میں وہ طول ہونا جو دوسری میں نہ ہوتا۔ سابق مقدار قرأت میں دونوں برابر مانتی تھیں لیکن پوشیدہ نہیں کہ بناوئل اگر ظہر عصر میں بوجہ اخفاء کے ممکن ہو تو فجر و عشاء میں محل نال ہر بلکہ فجر میں تو بالاجمل طول قرأت ہر لمنازعہ قدیم میں خلاف تبادر فرماید کہ کیا کہ اسی جہت سے خلاصہ میں کیا کہ امام محمد ہی کا قول احب ہر یعنی زیادہ پسندیدہ ہے۔ بھرتہ و شیعین رحم مسادات ازراہ آیات ہر لیکن جب آیات میں لہجہ کی گافرق ہو تو پھر کلمات و حروف سے برابر ہر معتبر ہوگی۔ لہذا قال المرعیشانی۔ التبعین۔ لیکن حق یہ کہ متبر مقدار میں آیات میں لہذا امام مصنف رحم نے فرمایا۔ ولا معتبر بالزیادۃ و انقصان بادون ثلث آیات۔ اور کچھ اعتبار نہیں زیادتی و کمی کا تین آیات سے کم مقدار میں وفت بلکہ تین آیات تو زیادہ پڑھیں تو ایک زیادہ اور دوسری کم معتبر ہوگی نہ جیکہ ایک یا دو آیتیں ہوں کہ ان کا اعتبار ساقط ہے لعدم امکان الاحتراز عنہ من غیر حرج۔ کیونکہ اس مقدار سے بجاؤ رکھنا بغیر حرج اشکال کے ممکن نہیں ہے۔ وفت اور حرج کو شیخ نے بالکل اٹھا دیا ہر تو افنی کمی زیادتی کا اعتبار کبھی اٹھا با گیا ہے۔ اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح ہوا کہ مغرب میں نعل اعوذ برب الفلق اور نعل اعوذ برب الناس پڑھی حالانکہ اول سورہ میں ایک آیت دیا و کہ رنی البیانی بالجلہ فرائض میں تین آیات کی زیادتی مکر وہ ہے اور لو نفل و سنن میں نہیں۔ جامع المبولی۔ لیکن۔ وفت ان سورہوں کے جنگا پڑھنا بطور سنت ثابت ہوا ہے کیونکہ انہیں تین آیات کی زیادتی بھی مکر وہ نہیں۔ البحر۔ اور اگر اس سے مراد تیسری ہے۔ البحر۔ یعنی یہ بیان اولیت کا ہر ورنہ پہلی میں اگر سورہ بقرہ اور دوسری میں تین آیات پڑھ دے تو کبھی جو از ہر کچھ مضائقہ نہیں۔ الظہیر یہ۔ پھر جیسے اولیت کی راہ سے اختلاف فرائض میں ہے۔ یہی جمعہ و عیدین میں ہے۔ ابدالع۔ پھر یہ امام کے حق میں ہے اور منفرد جیسے چاہے پڑھے۔ جامع الترمذی۔ اور پھر حسن بن زیاد میں امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ قرأت کا کل حال جو ہم نے بیان کیا اس میں منفرد بھی مثل امام کے ہر فرق یہ کہ منفرد پڑھیں ہر۔ قطعہ میں ہے کہ مسنون قرأت میں امام و منفرد برابر ہیں حالانکہ لوگ اس سے غافل ہیں۔ مع۔ یہی جلی نے لیا۔ و۔ میں کہنا ہوں کہ مسنون تو معمولی نعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے پھر بخلاف فرائض آپ کا معمول کہان تھا جو منفرد کے حق میں مثل امام کے قرأت مسنون ہو چکی کہ قرأت۔ میں اسادت لازم آوے اور ترک جماعت میں معذور ہو تو بقدر طاقت ہر ورنہ مستحب



لہذا میرے نزدیک قول جامع نمازی صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور قول ابوہریرہ اس اور بیت کو شال نہیں اور یہی قابل اعتبار ہے۔  
 م۔ اصحاب نے کہا کہ اگر اول رکعت میں قل اعوذ برب الناس پڑھے تو دوسری میں یہی پڑھے۔ مع۔ تو سبق بھی یہی کرے۔  
 م۔ اسی طرح دونوں رکعت میں فاتحہ کے ساتھ ایک ہی سورت پڑھنے میں مضائقہ نہیں جیسے حدیث مرفوع مالک بن الحویرث  
 میں اذان ولزت۔ کارواہ ابوداؤد۔ اور صحابہ میں سے ایک امام ہر رکعت میں بعد فاتحہ وغیرہ قرات کے قل ہو اللہ احد پڑھا  
 ختم کرتا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاحظہ ہوا آپ نے فرمایا کہ اس سے بوجھو کہ کس بات سے ایسا کرتا ہے۔ اس نے بیان  
 کیا کہ یہ سورہ صفۃ الرحمن ہے مجھے بہت محبوب ہے آپ نے فرمایا کہ اسکو خبر دے کہ الرحمن غرض مل مجھے محبوب رکھتا ہے۔ النجاشی  
 وسلم والنسائی۔ پس جب اس پر برقرار رکھا تو جائز ہے۔ بعد فاتحہ کے دو سورہ ایک رکعت میں جمع کرنا ہمارے نزدیک  
 مکروہ نہیں۔ طحاوی نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر ثابت ہے۔ مع۔ میرے نزدیک فرائض میں یہ سنت نوی  
 نہیں مگر جو ازہر نہ کردہ و قد مر۔ حدیثہ العلل میں ہے کہ چاہے میں حضرت اسیر المؤمنین عثمان اور حضرت نسیم داری اور سعید بن  
 جبیر وابو خنیفہ انھوں نے ایک رکعت میں قرآن ختم کیا۔ مع۔ روادوں کے تو صحابی میں رضی اللہ عنہم اور دواخبر کے تابعی میں  
 رحمہم اللہ تعالیٰ۔ مع۔ ولیس فی شئی من الصلوات قراءۃ سورۃ بعینہا۔ اور میں ہر نماز دن میں سے کسی نماز میں پڑھنا  
 کسی سورہ میں کا۔ و۔ یعنی کسی نماز میں قرات ادا ہونے کے لیے کوئی سورہ مجھ کر کے فرض نہیں ہوا یعنی باہر معنی  
 کہ۔ لایجوز غیرہا۔ سوائے اس سورہ کے دوسرا جائز ہو۔ و۔ بلکہ مطلقاً قرآن سے پڑھنا فرض ہے۔ اور سورہ فاتحہ کا نہیں  
 ہونا بطور فرض بلکہ واجب ہے حتیٰ کہ اگر فاتحہ کے بجائے اور قرآن پڑھ دے تو فرض ادا ہو گیا۔ لا ینال ما کو۔  
 بدیل مطلق ہونے اس آیت کے جو ہم نے قادت کر دی۔ و۔ تو اللہ تعالیٰ کا فرما تا میر من القرآن۔ کیونکہ اس سے نکلا  
 ہے قرآن سے میر جو پڑھ دو۔ لہذا ترک فاتحہ سے نماز باطل نہ ہوگی جیسا کہ بعض نے زعم کیا بدیل حدیث ابوہریرہ رحمہ  
 کہ لا صلوة الا بفاتحۃ الكتاب۔ یعنی نماز نہیں مگر سورہ فاتحہ کے ساتھ۔ ابوخاری وغیرہ۔ کیونکہ اس حدیث کا مفاد تو یہ ہے کہ نماز  
 جسا نام پڑھ اس سورہ کے ساتھ صورت پکڑ لگی۔ پھر اسکے ساتھ مال ہوگی اسی وجہ سے سلف و خلف میں یہ معمول ہے  
 پھر اگر یہ نہ ہو تو ناقص ہے چنانچہ دوسری حدیث ابوہریرہ رحمہ میں بغیر فاتحہ کے خداج غیر تمام۔ آیا یعنی ناقص ہے پوری نہیں ہے  
 تو معلوم ہو گیا کہ فرض نہ بھی در نہ فرض ترک ہونے سے باطل ہو جاتی اور یہ بات بالکل واضح ہے۔ مع۔ ویکرمہن وقت  
 لشی من القرآن لشی من الصلوات۔ اور کردہ ہے کہ سنت کرے کوئی چیز قرآن میں سے واسطے کسی نماز کے لازم  
 میں سے۔ و۔ یعنی کسی نماز کے لیے کوئی سورہ یا آیت سنت کر لینا مکروہ ہے۔ امام طحاوی داسیجانی نے کہا کہ یہ سنت  
 کہ اسی کا پڑھنا حتمی واجب سمجھے اس طرح کہ سوائے اسکے نہیں جائز ہے یا سمجھے کہ سوائے اس سورہ کے اور کچھ پڑھنا مکروہ  
 ہے۔ تبیین۔ و۔ پس حاصل یہ کہ سورہ فاتحہ تو نماز میں واجب ہے پھر سوائے فاتحہ کے قرآن میں سے اور بھی پڑھنا جائز  
 تو اس میں کوئی چیز اس طرح مقرر کرنا کہ سوائے اسکے دوسرا سورہ مکروہ ہے یا یہی چیز اس میں پڑھنا واجب ہے تو اس طرح وقت  
 کرنا مکروہ ہو جائیگا۔ مع۔ پھر اگر اس طرح نہ سمجھے بلکہ کوئی سورہ اس لیے مقرر کرے کہ وہ اس پر آسان ہے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے اسکو پڑھا تو تبرک کے طور پر مقرر کیا تو کراہت نہ ہوگی مگر شرط یہ ہے کہ کبھی کبھی اسکے سوائے بھی پڑھ لے تاکہ عوام جائز  
 کو یہ گمان نہ جم جاوے کہ اس نماز کے لیے یہی قرات مقرری ہے دوسری نہیں جائز ہے۔ تبیین۔ چنانچہ شافعیہ نے جو سورہ  
 سجدہ نماز مجربہ میں التزام کیا جو سنت کے تو اکثر عوام میں یہ اعتقاد مٹ گیا کہ اس وقت میں ہی مخصوص ہے حتیٰ کہ غیر اسکے  
 جائز نہیں ہے۔ مع۔ پس حق یہ ہے کہ کسی نماز کے لیے کوئی سورہ ہمیشہ کے لیے مقرر کرنا مطلقاً مکروہ ہے خواہ اسکو حتمی سمجھے یا  
 نہ سمجھے۔ و۔ لما فیہ من جبر الیماقی۔ کیونکہ اس میں باقی قرآن کا تعلق لازم آتا ہے۔ و۔ لیکن یہ جب لازم آوے

کہ دوسری نازلہ میں بانی بن سے نہ پڑے۔ ت۔ میں کہنا ہوں کہ اس نازلہ خاص کے فی میں تو بانی قرآن مجبور ہوتا  
لازم ہو گیا اس نازلہ کو بانی قرآن سے حصہ ہی نہیں ہر اور یہ خطائے فاحشہ ہے۔ علاوہ برین لازم آتا ہے۔ ایہام التفصیل  
درہم دلالتا تفصیل کا۔ ت۔ پس تبرک سنت کے لیے برابر پڑے لیکن کبھی مختلف اوقات میں دوسری قرأت بھی پڑے  
تاکہ عوام کو یہ دیکھ نہ ہو۔ کما صرح فی تواتر نہیں۔ نہ آنکہ برابر دوسری قرأت پڑے اور کبھی تبرک کے لیے جو حدیث میں ہر وہ  
پڑے جیسا کہ در مختار میں مجھا۔ بھر حدیث کی قرأت میں اوپر ذکر کر چکا سوائے تہجد و عیدین کے جنگا بیان آدیلکام۔ اور  
شافعی رحمہ کے نزدیک بھی اس خرابی مذکور کی وجہ سے کراہت لازم ہے تو در حقیقت کوئی اختلاف نہیں بلکہ مسنون و تبرک  
ہونے کے طور پر خاص سورتیں جو صحاح میں وارد ہیں پڑے۔ بالاجماع۔ اور اگر اسی کو ختم سمجھے کہ بدو ان اسکے جائز نہیں  
تو بالاتفاق مکروہ ہے۔ رہا یہ خطر کہ عوام اسکو دائمی سنکر اس گمان میں پڑیں گے کہ یہی واجب ہے تو بھی کبھی اور سورتیں پڑے۔  
مترجم کہتا ہے کہ امام ابو حنیفہ کا یہ وجہ نہیں ہے تو بھی آنگاہم جانا رہیگا۔ ہاں یہ لازم رہا کہ اس نازلہ وقت کو  
باقی قرآن سے حصہ نہیں رہا تو بہتر ہو گا کہ کبھی اور بھی پڑے اور احادیث صحیحہ میں بھی یہ خصوص نہیں کہ ان سورتوں پر عادت نہ  
کہ انکے سوائے اور نہیں پڑے ہیں فائیم۔ م۔ (فروع) قرآن ختم کرے تو دو گانہ کے اول میں سورہ فلق و سورہ الناس پر  
رکوع کرے پھر دوسری رکعت میں الحمد و کج اتم سے پڑھ کر رکوع کرے۔ ملاحظہ۔ فتاویٰ الحجہ میں ہے کہ قرآن کی قرأت ساتون  
سورتوں اور انکی روایتوں سے جائز ہے مگر بن مواب دیکھتا ہوں کہ مجیبہ قرأتہ جو اہل دغیرہ سے ہے یا ساتون میں سے بعض  
روایت غریب ہے تو اسکو عوام میں نہ پڑے۔ التا مار خانہ مع التوضیح۔ م۔ فرائض ہر رکعت میں فاتحہ مع پورا سورہ پڑے اور  
عاجز ہو تو سورہ دونوں رکعت میں کرے۔ ملاحظہ۔ اور سورہ کا بعض ہر رکعت میں مکروہ نہیں بھی صحیح ہے۔ الظہیر۔ ایک  
رکعت میں رکوع آمن الرسول پڑھا اور دوسرے میں قل ہو اللہ احد۔ تو مکروہ نہیں ہے۔ التا مار خانہ۔ آخر رکوع کی آیات  
اگر زیادہ ہوں تو سورت کم آیات سے افضل ورنہ برعکس ہے۔ الذخیرہ۔ تین آیات بہ نسبت بڑی ایک آیت کے اولیٰ ہے یہی  
صحیح ہے۔ التا مار خانہ۔ ایک رکعت میں ایک سورہ پڑھا اور دوسرے میں ایک سورہ چھوڑ کر اسکے بعد کا پڑھا تو اختلاف  
ہے بعض کے نزدیک مطلقاً مکروہ نہیں ہے۔ المحیط۔ اور بعض کے نزدیک مکروہ مگر مختار یہ کہ قرأت نہ چھوڑے پوری کرے الذخیرہ  
اور اگر اسکے اوپر کی سورت اسی رکعت میں یا دوسری رکعت میں پڑے یا اسی طرح آیت چھوڑ کر ادھر کی آیت پڑے تو  
مکروہ ہے۔ المحیط۔ اور یہی چھوڑنا قول جریع۔ اور یہ سب فرائض میں ہے نہ سن میں۔ المحیط۔ اگر رکوع کے واسطے تکبیر کہی  
پھر زیادہ پڑنا چاہا تو مضائقہ نہیں جب تک رکوع نہ کیا ہو۔ ملاحظہ۔ اب بیان مسئلہ ہے کہ امام کے پیچھے مقتدی کچھ پڑے  
یا نہیں۔ قال المعمر۔ ولا یقرأ الموتی خلف الامام۔ اور نہ قرأت کرے مقتدی پیچھے امام کے۔ ف۔ نہ فاتحہ اور نہ سورہ  
یعنی قرآن کی قرأت کچھ نہ کرے۔ م۔ خواہ نازہری ہو یا سری ہو۔ عنایہ۔ یہی قول ایک جماعت عظیم کا برصاحبہ رحمہ کا ہے کہ اسکا  
م۔ اور تابعین میں سے تابعین کے سردار سعید بن السیب کا اور عروہ بن الزبیر و سعید بن جبیر و زہری و شعبی و ثعلبی و اسود  
رحمہم و غیرہم کا اور ثوری و ابن ابی لیلیٰ و حسن بن علی و داؤد و ابی داؤد و ابی یوسف و ابی حنیفہ و ابن المبارک کا ہے مگر داؤد و ابی  
داؤد و ابن المبارک نازہریہ میں منع کرتے ہیں اور جو اہل مالکیہ میں ہے کہ عبد اللہ بن وہب و اشعث و ابن حنیفہ و غیرہم مثل انہ  
حنیفہ کے مطلقاً مانع ہیں۔ مع و ابن کثیر۔ خلافاً للشافعی فی الفاتحہ۔ شافعی رحمہ نے سورہ فاتحہ میں خلاف کیا۔ ف۔  
یعنی مقتدی سورہ فاتحہ پڑے مگر قول قدیم میں تو نقطہ سری نازہریہ میں مثل قول مالک رحمہ کے اور عبد بن مطلقاً  
خواہ سری ہو یا جہری ہو پڑے اور شافعی نے ایک وجہ نقل کہ سری میں بھی واجب نہیں ہے اور یہی قول لیث و ابو ثور و ابو ذر  
کا ہے۔ مع۔ کہ ان القرآن رکوع میں لازماً ان بیشتر کان فیہ۔ وجہ قول شافعی رحمہ یہ ہے کہ قرأت ایک رکوع ہر رکوع میں ہے۔

تو امام و مقتدی دونوں اس میں مشترک ہونگے۔ فتنہ جیسے قیام و قعود و رکوع و سجود میں مشترک ہیں۔ اور دلیل نقلی امام شافعی  
 کی اول یہ کہ حدیث عبادة بن الصامت رضی اللہ عنہ مرفوع ہے کہ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحہ الكتاب۔ نہیں نماز اس شخص کی جس نے  
 سورہ فاتحہ نہ پڑھے۔ ابھیحان دلسن۔ پس اس سے امام و مقتدی ہر شخص کے واسطے قراءۃ فاتحہ واجب ہوئی۔ اقول  
 قرات دو قسم ہے حقیقہ اور حکما۔ پس جس کسی کو عذر ہو یا فاتحہ یاد نہ ہو تو حکماً اسے پڑھا۔ ایک روایت میں ہے کہ فاتحہ صلوٰۃ لمن لم  
 یقرأ بفاتحہ الكتاب۔ نہیں اجزاء ہر کوئی نماز ایسے شخص کے لیے جس نے فاتحہ نہ پڑھی۔ الدار قطنی داسناد صحیح و محمد ابن القطان  
 اجزاء یعنی کافی ادا ہونا۔ البیضاوی فی الاصول۔ ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے کہ امرنا ان یقرأ بفاتحہ الکتاب  
 و ما یسر۔ ہم حکم دیے گئے کہ پڑھیں فاتحہ اور جو آسان ہو۔ ابو داؤد۔ ابن سید الناس نے کہا کہ اسناد صحیح اور راوی ثقہ  
 ہیں۔ اقول اس میں فاتحہ مع نائذ سورہ کے واجب ہے اور حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے  
 کہ من صلی صلوٰۃ و یقرأ فیہا بام القرآن فی خدیج غیر تمام۔ یعنی جس نے کوئی نماز پڑھی جس میں ام القرآن نہ پڑھی تو وہ نماز ناقص  
 ہے پوری نہیں ہے۔ صحیح مسلم و ابن ماجہ و غیرہم۔ اس میں مقتدی بھی شامل ہے اقول اور تصریح ہے کہ وہ نماز ناقص ہے تمام نہیں ہے اور بعضوں  
 نے اپنی رائے لگائی کہ جو ناقص ہو وہ نماز ہی نہیں ہے تو وہ باطل ہے مگر یہ حالت ہے کیونکہ جس شخص اعرابی نے بدون اعتدال  
 وغیرہ کے بڑی طرح نماز پڑھی اور آپ نے اسکو تعلیم کی اس کے آخروں روایت نسائی وغیرہ میں صحیح ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو اس  
 امر سے خوشی ہوئی کہ جس نے ان امور میں سے کسی میں کمی کی تو اسکی نماز میں نقص آیا اور پوری نماز نہیں گئی جیسا کہ میں  
 فرائض میں مفصل ذکر کر چکا ہوں۔ وجہ استدلال شافعی یہ ہے کہ ان احادیث میں قرات فاتحہ ہر شخص پر واجب کی بدولت  
 اس کے کہ امام و مقتدی و منفرد کی کوئی تفصیل ہو تو مقتدی پر بھی واجب ہے۔ دلیل دوم خاص ہے وہ بھی عبادة بن الصامت  
 رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اصبح فقلت علیہ القراءۃ ظلاً انصرف قال انی اساکم تقرؤن  
 و اردناکم قال قلنا یا رسول اللہ قال لا تضرکوا الا بام القرآن فانہ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بها یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے بکون صحیح کی نماز پڑھائی پس آپ پر پڑھنا بخاری پڑ گیا تو جب آپ نے سلام پھیرا تو فرمایا کہ میں تمکو دیکھتا ہوں کہ تم اپنے امام  
 کے پیچھے پڑھتے ہو تو ہم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہاں و اللہ ہم تو پڑھتے ہیں فرمایا کہ ست ایسا کرو مگر ساتھ فاتحہ کے کیونکہ  
 شان ہے کہ نماز میں اسکی جو فاتحہ نہ پڑھے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ اور مانند اسکے ابو داؤد و نسائی و دارقطنی و غیرہم  
 بھی روایت کی۔ اور اس حدیث کی اسناد میں محمد بن اسحق راوی ہے۔ امام مالک نے کہا کہ کتاب ہے اور امام احمد و ابو حاتم  
 و نسائی و یحییٰ بن یعین نے اسکو ضعیف کہا اور شام بن عروہ و سلیمان ایسی و یحییٰ القطان اور دہب بن خالد نے اسکو  
 کتاب کہا۔ اور کتاب ہونا بہت سخت وجہ ہے لیکن ترمذی نے بخاری رحمہ سے اسکی توثیق نقل کی اور ذہبی رحمہ نے نیز  
 میں امام مالک کا اپنے قول سے رجوع کرنا اسکو بدیہ سمجھاؤ کہ کیا اور ابی الحکم نے فتح القدیر میں بعد نقل اقوال کے یہی کہ  
 ترجیح دی کہ وہ ثقہ ہے۔ بہر حال یہ راوی مختلف ذمہ ہے تو یہ حدیث بدرجہ حسن ہوئی اور یہ بھی محبت ہے تو اس حدیث سے معلوم  
 ہوا کہ جہری تازمین امام کہے پیچھے مقتدی فاتحہ پڑھے۔ یہ تو امام شافعی رحمہ کا استدلال تھا اور اس استدلال میں بہت کچھ کلام  
 آتی ہے جو مغرب مذکور ہو گا۔ پھر اگر امام نماز پڑھا ہے اور اسے بعد قرات کے رکوع کیا اور ایک شخص اگر رکوع میں شامل ہوا  
 تو یہ رکعت اسکو پوری مل گئی۔ اور یہی شافعی و مجہور کا قول ہے تو گو با شافعی ایسی صورت کو مخصوص بعد رکعتے ہیں۔ اور  
 ہمارے زمانہ میں بعضہ حال بلکہ جبل مرکب یہ سب ابیہ کہ انکو اجتہادی قوت ہے میں نے ایک ہنرور کو دیکھا کہ اسنے اپنی کتاب  
 میں وجوب فاتحہ کے یہ دو نقل جو امام شافعی رحمہ کے استدلال میں گذرے ہیں نقل کر کے بعد لکھا کہ مجہور رکوع میں شافعی  
 رکعت مل جائے گا مسئلہ مجہور کا قول ہے یہ ضعیف ہے۔ مگر ہم کتابہ کہ صحیح مسلم میں حدیث مرفوعہ ہے کہ جس نے امام کے سامنے

رکوع پایا اُسے وہ رکعت پائی۔ اس نص سے مجبور کا استدلال قطعاً صحیح اور اس شخص مدعی کی جہالت ظاہر ہے۔ ولنا۔  
 ہمارے جہت۔ فقہ اس مسئلہ میں کہ امام کے پیچھے مقتدی کچھ نہیں پڑھیں گا۔ قولہ علیہ السلام۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا  
 یہ قول ہے۔ من کان لم یقرأ القرآن لم یقرأ۔ یعنی جس نے قرآن نہیں پڑھا وہ قرآن نہیں پڑھا۔ اس کی قرأت ہے۔ فقہ  
 یعنی کسی قرأت نہیں بلکہ حکمی قرأت ہے یعنی حکم شرعی مقتدی نے قرأت اس طرح کی کہ جسکو اُسے امام بنا یا تھا اُسے قرأت کہی تو یہ  
 یہی اس کی قرأت ہوئی تو وہ اب دوبارہ نہیں پڑھیں گا کیونکہ وہ قرأت مشروع نہیں ہیں پس مقتدی کی قرأت ہو گئی رہ۔ وعلیہ  
 اجماع الصحابہ۔ اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ فقہ یعنی مجبور صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہی بات ثبوت ہوئی تو یہ گویا  
 بمنزلہ اجماع کے ہے اگرچہ بعض سے اُس کے خلاف بھی ثبوت ہوا ہے جیسے عبادہ بن الصامت رحمہ وغیرہ۔ اور جب یہ نص و دلیل موجود  
 ہے تو خالی رکن ہونے کے قیاس سے مقتدی پر وجوب نہیں ہوگا جیسا کہ شافعی رحمہ کی طرف سے ذکر کیا۔ وہورکن مشترک نہیں  
 اور یہ قرأت ایک رکن ہے جو امام و مقتدی میں مشترک ہے۔ فقہ پس قرأت کے دو حصہ کہ زبان سے کلمات ادا کرنا اور سنتا  
 دونوں کی تقسیم ہے۔ لکن خطا مقتدی الانصات والاستماع۔ لیکن مقتدی کا حصہ خاموش رہنا اور کان لگا کر سنتا  
 قال علیہ السلام۔ واذا قرأوا فأنصتوا۔ اور جب امام قرأت کرے تو تم خاموش رہو۔ فقہ یعنی خاموشی کے ساتھ سنبھلو  
 اور یہ حدیث مسئلہ آئین میں گزر چکی ہے۔ ویتحسن علی سبیل الاحتیاط فیما یروی عن محمد۔ اور ستحسن ہے یعنی مقتدی کا کان  
 پڑھ لینا بطور احتیاط کے اُس قول میں جو امام محمد سے مروی ہوا۔ فقہ یعنی امام محمد رحمہ سے مروی ہے کہ بجز یہ کہ مقتدی بطور  
 احتیاط کے سورہ فاتحہ پڑھے تاکہ خلاف صحیح جاوے۔ اقوال امام محمد رحمہ کے موطا اور آثار میں خود اسکے خلاف موجود ہے  
 تو ایسی روایت کا اعتبار ساقط ہے۔ ویکرہ عندہما۔ اور شیخین کے نزدیک مقتدی کا پڑھنا مکروہ ہے۔ فقہ یعنی کراہت تحرک  
 لما فیہ من الوعید۔ کیونکہ مقتدی کے پڑھنے میں دہش و اورد ہوئی ہے۔ فقہ چنانچہ امام محمد نے موطا وغیرہ میں بہت سے  
 آثار ذکر کیے اور بیان آنا ہے تو جب احتمال جواز ایک طرف ہوا اور دوسری طرف خوفناک و عید وارد ہے تو ایسی صورت میں  
 صحیح اہل ہے کہ وعید پر لحاظ کیا جاوے تو پڑھنا مکروہ نہ ہوگی ہوا۔ چونکہ اس مسئلہ میں فساد آمیز اختلاف اس زمانہ میں ہر لحاظ  
 توضیح و تحقیق مقام یہ ہے کہ آئیہ کریمہ واذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلکم ترحمون۔ یعنی یہ ہیں کہ جب قرآن پڑھا جاوے  
 تو اُسکو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو یا سید آنکہ تم پر رحم کیا جاوے۔ یہ حکم ہر شخص کو عام ہے حتیٰ کہ مشرکین کو سننے قرآن  
 سننے سے پرہیز کیا تھا اور آپس والوں کو کہتے کہ ولستموا لهذا القرآن والخوانیمہ الایہ۔ یعنی اس قرآن کی طرف کان لگاؤ  
 اور اسکے پڑھنے کے وقت لکڑی غوغا کو دلو الخ تاکہ لوگ دسنبھیں کیونکہ قرآن کی فصاحت و بلاغت اور سچے دلائل سنکر مسلمان ہوجاتے  
 جاتے تھے تو اللہ تعالیٰ نے انکو نصیحت کی کہ اس حق کو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو اور یہ حکم عام دیا جسکی فراہم داری الی  
 کو یہ وجہ اولیٰ لازم پڑی بلکہ اصل تعمیل کرنے والے اسکے اہل اسلام ہی ہیں ورنہ کفار تو ایمان ہی نہیں لاتے بھراہل ایمان  
 ہر حالت میں اسکی تعمیل واجب ہے اور خاص ناز کی حالت میں اور بھی تاکید کے ساتھ واجب ہے۔ شیخ امام عطاء الدین ابن کثیر  
 رحمہ اللہ تعالیٰ نے تفسیر میں لکھا کہ حکم ترجمہ یہ ہے اللہ تعالیٰ نے تلاوت قرآن کے وقت سننے و خاموش رہنے کا قرآن کی تعلیم  
 و احترام کے واسطے حکم دیا لیکن یہ حکم زیادہ تاکید کے ساتھ ہو کہ ہر ناز و فریضہ میں جب کہ امام جبر کرے چنانچہ امام مسلم نے حدیث  
 ابو موسیٰ اشعری سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انا جعل الامام لیتوم بہ فاذا کبر فکبروا واذ افرأ  
 فأنصتوا آہ یعنی امام تو اسی واسطے قرار دیا گیا کہ اسکی اقتدا کیا دے پس جب وہ تکبیر کہے تو تم تکبیر کو اور جب وہ قرأت  
 کرے تو تم خاموش سنو۔ آہ۔ اور چون ہی اہل السنن نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور امام مسلم نے اس حدیث  
 کو صحیح کہا ہے۔ عمارہ یعنی امام اپنی مقتدیوں کی طرف سے اُنکا ذمہ دار ہے سب مقتدی اسکو پیش کر کے بارگاہ الہی میں

حمد و ثناء و مناجات کرنے حاضر ہوئے ہیں اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ  
خاص و المؤمنین اللہم ارشد الائمہ و اغفر لکل مؤمنین۔ امام ضامن ہر اور مؤذن امانت دار ہر الہی توبہ ایت دے  
اماموں کو اور بخشدے مؤذنون کو۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ لوگوں نے مؤذن کو اپنی نازون کی ٹھیک اوقات  
اور روزوں کے اوقات کا امانت دار کیا ہے تو وہ کچھ اس میں خیانت نہ کرے اور دعا کی کہ اگر اس سے کچھ خطا ہو جاوے  
تو انہی اسکو بخشدے اور رہا امام تو وہ مقتدیوں کی ناز کا ضامن ہے کیونکہ وہی سب مقتدیوں کی طرف سے مناجات  
جناب الہی میں عرض کرتا ہے اور یہی قرأت ہے اور مقتدی اسکو سنتے جاتے اور دل میں اسی طرح حمد و ثناء اور اسی طرح  
سوال کی تصدیق کرتے جاتے ہیں مثلاً امام نے پڑھا الحمد للہ رب العالمین۔ تو مقتدی بھی دل میں تصدیق کرتے جاتے  
ہیں کہ تعریف و خوبیان تو سب ہی ہمارے رب کے لیے ہیں جو رب العالمین ہے اور جناب باری تعالیٰ میں استسار  
لاتے ہیں کہ جیسے ہمارا امام عرض کرتا ہے ہم سب اسی کے پیچھے اسی طرح مقرر ہیں اور اسی معنی میں حدیث میں ہے کہ آدمی کے لیے  
اسکی ناز میں سے اسی قدر ہے کہ جقدر اسنے تعقل کیا اور اسی وجہ سے اگر امام صریحاً منہ سے کہے جاتا اور غافل ہے تو وہ  
ہر ایت پر نہیں ہے۔ حالانکہ منہ سے کہتا ہے کہ ابدنا الصراط المستقیم۔ انہی ہر صراط مستقیم کی ہر ایت ویدے۔ پھر اسکی مثال ایسی  
کہ بادشاہ کے حضور میں ایک شخص درخواست عرض کرتا ہے کہ زبان سے توبہ بادشاہ سے کہتا ہے اور منہ اور آنکھیں اس کے  
مکان کی جھاڑ خانوس اور بادشاہ کے نوکر و نذیرہ کی طرف ہنسی جوتی ہیں۔ اسی جہت سے حدیث میں ہے کہ رحمت  
بندہ معلیٰ سے مواجہ ہوئی ہے پھر جب وہ کسی خیال میں ہوتا تو رحمت اُس سے اعراض کرتی ہے پھر جب اسنے زبان و دل  
موافق کیا تو رحمت اُس سے مواجہت کرتی ہے۔ بالکلہ امام اپنے مقتدیوں کے واسطے ضامن ہے اور مقتدیوں پر یہ واجب  
کہ جو وہ عرض کرتا جاوے اسکو خاموشی سننے جاوے اور اس سے موافقت کرنے جاوے اور یہی معنی ہیں کہ انا جعلنا امام  
لیوتم بہ الخ۔ اور واضح ہو کہ ابو داؤد و حاکم و ابو حاتم و دارقطنی نے کہا کہ اس حدیث میں۔ اذ اقرأ فانصتوا۔ کو سلیمان النبی  
نے زیادہ روایت کیا ہے اور یہ محفوظ نہیں ہے اور نووی رحمہ نے کہا کہ ان حفاظ کا ضعیف کتنا مقدم ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ بعض  
بے حد ہے اور خلاصہ اصول ایسے کہ اگر دوسرے راویوں نے یہ جملہ نہیں ذکر کیا تو کچھ مضائقہ نہیں جبکہ سلیمان یحییٰ نے جو فقہین  
اور صحیحین وغیرہ کی بہت سی احادیث میں راوی ہیں ذکر کریں تو ثقہ کی زیادت قبول ہوئی ہے اگرچہ ضما ہو اور بیان سلیمان نبی رحمہ  
کے آئند ابو سعید محمد بن سعد انصاری نے روایت کیا جیسا کہ نسائی میں بسند صحیح موجود ہے بلکہ عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبہ  
اسکے مثل تھادہ رحمہ سے روایت کی جیسا کہ ہزار رحمہ و ابن عدی و ابن خزیمہ نے اخراج کیا ہے اور ابن خزیمہ نے تصحیح کی اور  
خود امام مسلم ایک بلند شان امام حافظ ہیں پھر یہ سب ثقہ راوی جو جملہ زیادہ بیان کرتے ہیں اسکو ضعیف کہنا اور امام مسلم  
وغیرہ ائمہ کی تصحیح سے انکار کرنا عجیب ہے اور امام مسلم نے تو مقدمہ صحیح میں خود امام بخاری رحمہ کے نہ ماننے پر مرجع میں یہ حدیث  
پیش کی ہے اور بغیر دلیل کے خالی بخاری رحمہ کے قول کی تقلید کرنا کل العجب ہے۔ بالکلہ یہ حدیث صحیح ہے جسکو شیخ حافظ ابن حجر  
نے آیت کریمہ کے موافق ہونے میں پیش کیا ہے۔ پھر شیخ عمار رحمہ نے لکھا کہ ابراہیم بن مسلم البجری نے ابو عیاض عن ابی ہریرہ  
روایت کی کہ ابو ہریرہ نے کہا کہ لوگ ناز میں بات کیا کرتے تھے توجیب یہ آیت اتزی تو انکو خاموشی کا حکم دیا گیا ابن جریر  
کہا کہ حدیث ابو کرب عن ابی بکر بن عیاض عن عاصم عن السیب بن رافع عن ابن مسعود رحمہ کہ ہم لوگ ناز میں سلام کرتے  
تو یہ آیت اتزی۔ اور ابن جریر نے کہا کہ حدیث ابو کرب حدیث ابو کرب حدیث ابو کرب حدیث ابو کرب حدیث ابو کرب حدیث ابو کرب  
صحیح سابقون مع الامام ظاہر من قال اما ان لم انفعوا اما ان لم انفعوا اما ان لم انفعوا اما ان لم انفعوا اما ان لم انفعوا اما ان لم  
السیوینی ابن مسعود رحمہ نے نادر چھائی تو سنی لیا کہ کچھ لوگ امام کے سامنے ٹہرے تھے میں پس جب سلام پھیرا تو فرمایا کہ



ارے کیا تمہارے واسطے وقت نہیں آیا کہ تم سمجھو ارے تمہارے لیے وقت نہیں آیا کہ تعقل کرو اور جب قرآن پڑھا جاوے  
تو اسکی طرف کان لگاؤ اور خاموش رہو جیسے تکو اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے۔ قال المترجم ہذا اسناد صحیح۔ اور ابن جریر نے کہا کہ  
حدیثی ابو اسائب حدثننا حفص عن اشعث عن الزہری کہ زہری نے کہا کہ یہ آیت ایک نوجوان انصاری کے حق میں نازل ہوئی  
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر بار جب کچھ پڑھتے تو وہ بھی پڑھتا پس نازل ہوا اذا قرئی القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعل  
کمناہر کہ یہ اسناد صحیح ہے اور یہ اگرچہ مرسل ہے لیکن ہنزکہ مرفوع ہے اور سہمی نے مجاہد رحم سے روایت کی کہ یہ آیت ایک جوں  
انصاری کے حق میں نازل ہوئی۔ کافی شفع۔ م۔ شیخ عمار رحم نے لکھا کہ علی بن ابی طلحہ نے ابن عباس رحم سے روایت کی کہ اذا  
قرئی القرآن فاستمعوا له وانصتوا لایہ۔ یعنی نادر وغیرہ میں۔ اور یہی عبد اللہ بن مسفل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ وقال  
ابن جریر حدثننا عبد بن مسعود حدثننا بشر بن الفضل حدثننا ابی ہریرہ عن طلحہ بن عبید اللہ عن ابن عباس عن علی بن ابی طالب  
نے کہا کہ میں نے عبد بن عمر اور عطاء بن ابی رباح کو دیکھا کہ دونوں باتیں کرتے تھے اور داغ و خط کتنا تھا تو میں نے کہا کہ  
آپ دونوں دغ و خط نہیں سننے اور اپنے اوپر گناہ لیتے ہیں جو عبد کہا گیا ہے یعنی اذا قرئی القرآن لایہ میں تو دونوں نے میری  
طرف دیکھا پھر اپنی باتوں میں مشغول ہو گئے۔ پھر میں نے اپنا پلا کلام اعادہ کیا پھر دونوں نے مجھے دیکھا اور اپنی باتوں میں  
مشغول ہو گئے۔ پھر میں نے تیسری بار اعادہ کیا تو دونوں نے مجھے دیکھ کر فرمایا کہ اذا قرئی القرآن فاستمعوا له وانصتوا  
یہ تو فقط ناز میں ہے۔ حماد۔ قال المترجم یہ اسناد صحیح ہے اور طلحہ بن عبد اللہ عن عبد اللہ بن عمر کہ زہری نے کہا کہ  
باقی جان کر خیر کیا وہ بر وزن حسین یعنی بضم کاف ہے۔ م۔ اور یہی سفیان الثوری نے ابو ہشیم اسماعیل بن کثیر کے واسطے سے  
مجاہد رحم سے روایت کیا کہ یہ آیت ناز میں ہے اور یوں ہی بتوں کے مجاہد سے روایت کیا۔ اور سعید بن جبیر و ضحاک و  
ابراہیم نخعی و قتادہ و شعبی و سدی و عبد الرحمن بن زید بن اسلم سمعوا نے فرمایا کہ مراد آیت میں نادر ہے۔ حماد۔ اور سہمی نے  
امام احمد رحم سے روایت کی کہ طلحہ نے اجماع کیا ہے کہ یہ آیت ناز میں ہے۔ اور ابن مردودہ نے اپنی تفسیر میں کہا کہ حدثننا  
ابو اسامہ عن سفیان عن ابی القعقاع عن ہشام بن زیاد عن سادہ بن مزعل قال سالت بعض شياخنا من اصحاب رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم حسبہ قال عبد اللہ بن مسفل النخ۔ یعنی سادہ بن مزعل نے کہا کہ میں نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
میں سے اپنے بعض شیوخ سے اور مجھے گمان ہے کہ عبد اللہ بن مسفل رضی اللہ عنہ کا نام لیا تھا۔ پوچھا کہ کیا جو شخص قرآن  
سنے تو اس پر کان لگا کر سننا واجب ہے تو فرمایا کہ یہ آیت اذا قرئی القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلکمناہر کے بارہ میں  
نازل ہوئی ہے۔ انفع۔ مترجم کہتا ہے کہ اس اسناد میں سب ثقہ ہیں سو سے ہشام بن زیاد کے کہ اسکو امام احمد داؤد وغیرہ  
نے ضعیف کہا ہے لیکن جو بات صحیح اسانید سے ثبوت ہے اس میں اسکا صدق معلوم ہو گیا اور ضعف جاتا رہا۔ پھر شیخ عمار  
نے مجاہد و عطاء و حسن بصری و سعید بن جبیر سے آیت میں خاموش سننا نادر و غیبہ کا اسناد ذکر کیا اور عبد اللہ بن  
کی روایت میں ہے کہ مجاہد رحم نے کہہ رکھا کہ تقدی امام کے بھیجے آیت رحمت باعذاب کی قرات میں کچھ کے حرف سکوت  
چاہیے۔ امام احمد نے کہا کہ حدثننا ابن سعید مولیٰ نبی ہشیم حدثننا عبد بن مسعود عن الحسن عن ابی ہریرہ عن ان رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم قال من استمع لآیت من کتاب اللہ کتبت لہ حسنة معافاة من تلامہ لانت لہ نوراً یوم القیامة۔ یعنی  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کان دھر کر سنا کسی آیت کو قرآن سے تو کبھی جاہلی اسکے لیے نیکی معاف  
یعنی کوئی گونہ جو برحق رہے اور جس نے آیت کو پڑھا تو وہ اسکے واسطے قیامت کے روز نور ہوگی۔ یہ حدیث صرف امام  
کی مسند میں ہے۔ حماد۔ امام متقی الحافظ ابی ابن کثیر رحمہ اللہ نے کوئی قول نہیں لکھا کہ یہ آیت ناز میں نہیں ہے پس جب ان  
مفسرین سے ہر کو جو اپنے نفوس کی خواہش میں ہر گاہ کہ دین پر ظن کرنے کے واسطے اس آیت میں پریشان حال تھے

وغیرہ سے نفل کرتے ہیں اور ق سے منہ موڑ کر ضلالت میں پڑتے ہیں اور قی صحیح یہ ہے جو مذکور ہو کہ آیہ کریمہ نماز و خطبہ میں ہر  
 امام عبادہ نے کہا کہ یہی امام ابن جریر رحمہ نے اختیار کیا کہ یہ نماز و خطبہ میں ہر جگہ واسطے انصاف کا حکم وارد ہوا ہے۔ شرعی کتابوں  
 کو مراد درود حکم سے جوہ کے خطبہ سننے میں خاموشی کی حدیث جو صحاح میں ہے اور نماز کی قرأت میں خاموشی کی حدیث جو اوپر مذکور  
 ہوئی اذافرانا فتوا ہے۔ اب اس آیت سے یہ حکم ثابت ہوا کہ جب قرآن نماز میں پڑھا جاوے تو ہم اہل تقدی لوگ کان  
 نہ کر سنو اور خاموش رہو۔ تو ظاہر ہو گیا کہ حدیث لا صلوة لمن لم یقرأ بقائتہ الکتاب۔ جس سے امام شافعی نے استدلال کیا  
 ہے وہ تقدی کے واسطے عام نہیں کیونکہ اگر تقدی کو عام ہو تو یہ معنی ہونگے کہ اہل تقدی لوگ تم پڑھو خاموش رہو اور  
 نہ سنو۔ اور یہ آیت سے معارضہ ہے۔ شافعیہ نے کہا کہ ہم تقدی پر صرف قرأت فاتحہ واجب کرتے ہیں تو آیت کے معنی میں یہ  
 تاویل کر دے کہ جب قرآن پڑھا جاوے سوائے سورہ فاتحہ کے تو سنو اور خاموش رہو۔ جواب یہ ہے کہ تم حدیث ہی کے معنی  
 میں تاویل کر دو اس طرح کہ لا صلوة لمن لم یقرأ بقائتہ الکتاب۔ ہر ایسے شخص کے واسطے ہے جس پر پڑھنا لازم ہے بدون خاموشی سننے  
 کے کیونکہ جیسے سننا خاموشی واجب ہے وہ کیسے پڑھ سکتا ہے تو معلوم ہو گیا کہ حدیث میں مراد امام و منفرد ہے نہ تقدی جیسے قرأت  
 سننا خاموش رہنا واجب ہے۔ تو ہم نے جو حدیث کو عام سمجھا تھا کہ وہ تقدی کو بھی شامل ہے وہ صریح قرآن کی وجہ سے معلوم  
 ہو گیا کہ عام نہیں ہے اور حدیث میں اسی جہت سے کوئی قید نہیں لگائی کہ قرآن تو عام ظاہر ہے۔ علاوہ برین اگر خالی غلظت  
 قید ہونے سے عام شمول ہوا تو دوسری حدیث میں ہے۔ امرنا ان یقرأ بقائتہ الکتاب و ما یسر۔ یہ بھی صحیح ہے اور اس میں بھی  
 کوئی قید امام کی نہیں ہے کہ یہ بھی عام ہوگی لیکن اس میں فاتحہ مع سورت ہے تو لازم آیا کہ تقدی پر فاتحہ پڑھنا منع سورت واجب ہے  
 علاوہ برین یہ مسئلہ معلوم ہے کہ تقدی نے اگر رکوع میں اقتدا کیا تو یہ رکعت اس کو مل گئی۔ حالانکہ دیکھو تقدی نے اس  
 سورت میں فاتحہ نہیں پڑھا تو جیسے بیان امام کی متابعت میں اس کی قرأت دی ہوئی جو امام نے پڑھی اسی طرح امام کے پیچھے  
 اول سے تقدی کی قرأت حتیٰ نہیں بلکہ تقدی کی وہی قرأت ہے جو امام نے قرأت کر دی جو اس حدیث میں کان لہ امام  
 افتہ اذہ الامام لہ قراۃ۔ تو امام ہی کی قرأت وہی تقدی کی قرأت ہوئی تو یہ ہوا کہ اس نے فاتحہ نہ پڑھی تو حدیث سے غلات  
 نہوا بلکہ حدیث کے معنی معلوم ہو گئے کہ فاتحہ پڑھنا ضرور ہے خواہ خود پڑھے یا اس کا امام ہو تو اس کی طرف سے امام پڑھ دے  
 کیونکہ فاتحہ تو دعا و ثنا ہے پس امام نے سب کی طرف سے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کر دی اور سب کی طرف سے دعا کر دی  
 کہ اہدنا الصراط المستقیم۔ ہم سب کو ہدایت دے راہ راست کی آخوند۔ کیونکہ اہل الصراط سمجھے ہدایت دے۔ بعض  
 منفرد تو نہیں ہیں بلکہ جمع ہے وہ سب کی طرف سے ہو گیا۔ شافعیہ نے کہا کہ ہم حدیث کے معنی کو اس جہت سے نہیں تاویل کرتے  
 کہ حدیث عبادہ رحمہ جو نماز فجر میں قرأت کے بارہ میں ہے اس میں تو تقدی کو قرأت کرنے کا حکم ہے۔ جواب۔ آئین کسی وجہ میں آں  
 یہ کہ آیت کا ثبوت تو قطعی متواتر ہے تو اس کے معنی ظاہری بدل دینا ایسی منفرد روایت سے جسکی صحت میں کلام ہے رد نہیں ہے  
 کیونکہ اس حدیث کا دار محمد بن اسحق راوی ہے ہر اہل اس میں کلام گذرا اور انتہا درجہ یہ ہے کہ حدیث بدرجہ حسن ہے تو اس کا قاطع قطعی  
 متواتر آیت قرآنی سے نہیں ہو سکتا کہ آدمی آیت نسخ کر دے۔ تو اس روایت کے معنی میں غور کرو کیونکہ لا محالہ اسکے معنی ایسے  
 ہونگے جو آیت کو نسخ کریں اور تخصیص کتنا خالی لفظ بدلتا ہوا بات تو وہی ہے اہل علم کے نزدیک صحت ہے کہ قرآن  
 کے سننے و خاموش رہنے کے حکم میں جو مسجد ہے تو فاتحہ و دیگر قرآن سب میں یکساں ہے بلکہ فاتحہ تو وسیع المثالی و القرآن اعظم  
 ہے تو گویا یہ ظاہر کہ قرآن کو سننا و خاموش رہنا برحق تمام ہے سمجھ کے کہ القرآن اعظم کو مستسلو اندہ اسکے لیے خاموشی  
 اس روایت کے معنی ہم منقرب ذکر کرینگے۔ وجہ دوم یہ کہ اس روایت کے الفاظ مختلف ہیں ایک روایت یہ کہ لا تظفروا  
 ابوام القرآن فاتحہ لا صلوة لمن لم یقرأ بها۔ یعنی ایسا مت کرو مگر بسورہ فاتحہ کہ شان یہ کہ اس کی ناز نہیں جس نے اس کو نہ پڑھا۔

اس روایت میں تو مطلقاً قرأت کی مانعیت سے ام القرآن کا استثناء ہوتا ہے۔ اسکا مستثنیٰ ہونا ظاہر مگر صحت معلوم نہ ہو کہ اسکی وجہ  
 تو کیونکر اور کس وقت جیسے کیا جادے کہ سلطان اپنی رعیت کو بدعاشی پر مارتا ہے الا اہل جہاد۔ تو اب یہی نہیں کہ اہل جہاد کو  
 نہیں مارتا بلکہ سکوت ہی حتیٰ کہ اس میں تفصیل ہے کہ اہل جہاد اگر حالت جہاد میں خطا کرتے ہیں تو انکو جوڑ دیتا ہے اور اگر وطن میں  
 خطا کرتے ہیں تو انکو بھی خفیہ سزا دیتا ہے۔ عرض کہ اصول میں یہ تھا کہ استثناء میں جسکو مستثنیٰ کیا مانند کورہ بالاکے ہمیں سکوت  
 ہوتا ہے پھر دوسری صریح دلیل سے حکم معلوم کیا جاتا ہے اور یہ قرآن پاک میں بہت ہے اور یہی قول صحیح و مشفق ہے مگر شافعیہ کہتے ہیں کہ  
 جو حکم اول تھا اسکے خلاف بیان لانا چاہیے۔ تو بیان نکلا کہ فاتحہ پڑھو۔ میں کتابوں میں کہ اچھا۔ دوسری روایت میں ہے کہ تلاوت  
 یعنی من القرآن اذا جرت بہ الامام القرآن۔ یعنی مست پڑھو کچھ قرآن سے جب میں قرآن کو پھر سے پڑھوں مگر سورہ فاتحہ کو  
 رواہ ابو داؤد والنسائی والد ارقطی وقال رجالہ ثقات۔ میں کتابوں میں کہ پھر اور پڑھو۔ میں کتابوں میں کہ اچھا۔ دوسری روایت میں ہے کہ تلاوت  
 پڑھو۔ دوسری روایت میں ہے کہ یقرآن احدکم شیئاً من القرآن اذا جرت بالقرآن الا یاام القرآن۔ ہرگز مست پڑھو کوئی تم میں سے  
 کچھ بھی قرآن سے جبکہ میں قرأت کا جہ کروں سوائے ام القرآن کے۔ رواہ الدارقطنی وقال رجالہ ثقات۔ والبخاری و احمد و ابن  
 حبان و الحاکم و دیلم۔ تو نکلا کہ ام القرآن جہ سے پڑھو۔ اور ظاہر ہوا کہ کوئی حکم صریح نہیں ہے کیونکہ سب سے مانعیت اور ایک  
 استثناء ہے جو کہ جواز پر دلالت کرتا ہے جیسے جو بھی روایت یہ حکم تقرؤن والامام یقرأ قالوا انا نفعل قال لا الا ان یقرأ احدکم  
 ہفتاۃ الكتاب۔ یعنی حضرت علیؓ نے فرمایا کہ شاید تم پڑھتے ہو اس حالت میں کہ امام قرأت کرتا ہے۔ لوگوں نے عرض  
 کیا کہ ہم تو ایسا کرتے ہیں فرمایا کہ نہیں کر دگر یہ کہ کوئی تم میں سے فاتحہ پڑھے۔ رواہ احمد و ابن جریر و غیرہ نے کہا کہ اسکی استثناء  
 بدرجہ حسن ہے۔ میں کتابوں میں کہ اس سے بھی جواز نکلا کہ اور کچھ پڑھنا روا نہیں مگر فاتحہ پڑھ لے تو مضائقہ نہیں جیسے پانچویں  
 روایت کہ قان کان لا بد فاقنا۔ یعنی مست پڑھو پھر اگر غلہ خواہ پڑھنا ہی ہو تو فاتحہ پڑھ لو۔ چوتھی روایت میں یون ہوا تقرؤن  
 فی صلاۃکم خلف الامام والامام یقرأ فکذا تفعلوا و یقرأ احدکم ہفتاۃ الكتاب فی نفسه۔ یعنی کیا تم قرأت کرتے ہو اپنی نماز میں امام کے  
 پیچھے حالانکہ امام تو پڑھتا ہے سو ہرگز مست کر د اور پڑھو ایک تم میں کا فاتحہ کو اپنے نفس میں۔ رواہ ابن حبان و البیہقی و غیرہ  
 و غیرہ۔ اس سے نکلا کہ خلف الامام پڑھنے سے انکار اور فی نفسه پڑھنے کا حکم ہے۔ اب میں کتابوں میں کہ اس روایت کے الفاظ  
 میں استثناء و اختلاف و اضطراب ہے کہ بعض الفاظ تو جہر کی اجازت دیتے ہیں کہ بعض اخفاء کو واجب کرتے ہیں اور بعض الفاظ  
 سے صریح جواز نکلتا ہے کہ تم کو پڑھنا جائز ہے اور بعض میں وہ بھی اسطرح کہ مست کی تو چھپا ہے اور بعض الفاظ سے وجوب پڑھنا لازم ہے  
 اور ہم اوپر کہ چکے کہ ضمن صرف استثناء ہے تو فی قول بردان سکوت ہے پھر جب جواز و وجوب اور جہر و اخفاء میں تردد دائر ہے  
 تو سوائے تکلف کے کوئی اطمینان نہیں ہو سکتا پھر کیونکر یہ معنی ہوں کہ نصف آیت قطعی کو اس سے نسخ کر د اور جس روایت  
 میں مزید حکم پڑھے گا یہ وہ چوتھی روایت ابن حبان ہے کہ اپنی نفس میں پڑھ لے پھر میں کتابوں میں کہ ہر نقد پر ثبوت کا اولیٰ  
 مرتبہ جواز ہے اور وہ بھی فی نفسه پڑھنا بشرطیکہ مناسبات سے خالی ہو تو لازم ہے کہ فی نفسه میں تاویل کی جادے جو موافق ہایت  
 جو نہ آئے کہ نصف آیت نسخ کر کے اس منقطع روایت سے موافق کیا دے اور فی نفسه تاویل کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ سو  
 فاتحہ کے معنی ہر نظر کی جادے اور وہ ثناء و دعا ہے اور اللہ تعالیٰ کی ثناء کہنا اور دعا کہنا یہ دل سے ممکن بدوئی اسکے کہ زبان سے  
 کیا جادے۔ کہانی تو اللہ تعالیٰ فاسر یا یوسف فی نفسه ولم یبد بالعم وقال انعم شرکنا و اسرا علم بالانصون۔ یعنی اس لفظ کو اخفاء کیا  
 یوسف نے اپنی نفس میں اور نہ ظاہر کیا آگاہ اور کہا کہ تم شر منزلت میں ہو اور اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے جو تم تمت و حرمتے ہو۔  
 اس آیت میں ظاہر یہ کہ صرف دل ہی دل میں یہ کہا اور انکو زبان کی کچھ ظاہر نہیں کیا۔ پس اس کئے کا اطلاق جہل میں تھا  
 فی نفسه کے ساتھ کیا۔ تو اسی طرح بیان ہو مخصوص جبکہ بیان امام سب کی طرف سے ثناء کرتا ہے تو انکو حاجت یہ کہ میں بھی کتابوں

اور یہ امام کے ساتھ موافقت ہے اور غایت یہ کہ امام کے ساتھ موافقت ہو۔ پھر حنفی نہیں کہ بیان امام کے معارض موجود ہے اور وہ امام  
قرآنہ الامام لہ قرآنہ شیخ الاسلام یعنی رحمہ نے کہا کہ یہ حدیث متعدد طرق سے جابر بن عبد اللہ ابن عمر اور ابو سعید خدری و ابو ہریرہ  
و ابن عباس و انس بن مالک رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ شیخ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ قطب جابر بن عبد اللہ رحمہ سے بھی متعدد  
اسانید کے ساتھ مرفوع روایت ہے لیکن دارقطنی و بیہقی و ابن عدی نے کہا کہ اس حدیث کا حضرت جابر رحمہ سے مرفوع ہونا  
ہر کیونکہ سیفان و شریک و ابو خالد الدالانی و جریر و غیرہ نے اسکو موسیٰ بن ابی عائشہ عن عبد اللہ بن شداد عن ابی النبی صلعم سے  
بدون ذکر جابر رحمہ کے روایت کیا ہے۔ اور اقرار کیا کہ عبد اللہ بن شداد رحمہ تابعی سے مرسل روایت صحیح ہے۔ اقول ابن جریر رحمہ نے  
بھی دعویٰ کیا کہ مرفوع بہت طرق سے مروی ہے مگر سب ضعیف ہیں۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ صحیح اسناد کے ساتھ مرفوع ثابت ہے  
اقول شیخ امام حافظ ابن کثیر رحمہ نے کہا کہ اس حدیث کو امام احمد نے اپنی مسند میں جابر رحمہ سے مرفوع روایت کی اور ٹوطار  
مالک بن جابر رحمہ سے موقوف بھی روایت ہے اور یہ صحیح ہے۔ انہی شرح جابر۔ م۔ اور محمد بن الحسن نے اپنے ٹوطار میں کہا کہ خبرنا  
ابو خنیفہ حدیثنا ابو الحسن موسیٰ بن ابی عائشہ عن عبد اللہ بن شداد عن جابر رحمہ عن ابی النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال من صلی خلف  
امام فان عمرآۃ الامام لہ قرآنہ۔ اور احمد بن حنبل نے اپنی مسند میں کہا کہ خبرنا اسحق الاذرق حدیثنا سیفان و شریک عن موسیٰ بن  
ابی عائشہ عن عبد اللہ بن شداد عن جابر رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلعم من کان لہ امام فقرأۃ الامام لہ قرآنہ۔ اور  
کہا کہ حدیثنا جریر عن موسیٰ بن ابی عائشہ عن عبد اللہ بن شداد عن ابی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحدیث۔ اور اس میں جابر رحمہ کا ذکر  
نہ کیا اور عبد الحمید نے روایت کی کہ حدیثنا ابو نعیم حدیثنا الحسن بن صالح عن ابی الزبیر عن جابر عن ابی النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
الحدیث۔ پس دیکھو کہ احمد بن حنبل (جو ترمذی و غیرہ کے شیوخ میں سے ہیں ثقہ حافظ من العاشرۃ ت) کی اول اسناد جابر  
بشرط بخاری و مسلم صحیح ہے اور اس میں سیفان و شریک نے مرفوع روایت کی ہے تو دارقطنی و غیرہ کا یہ قول کہ ان لوگوں نے  
اسکو مرفوع نہیں کیا ہے غلط ہے اور عبد الحمید کی روایت جابر رحمہ سے بشرط مسلم صحیح ہے اور اس میں ابو الزبیر رحمہ نے مرفوع  
روایت کی پس مرفوع نہ کرنے کا دعویٰ جیسا کہ دارقطنی و غیرہ نے کیا ہے باطل ہے اسی لئے سیفان و شریک و ابو الزبیر نے  
صحیح طرق سے اسکو مرفوع کیا اور اگر ایک ہی ثقہ مرفوع کرتا ہے تو اسکا قبول کرنا واجب ہوتا ہے کہ ان کے ایک جماعت ثقات  
مرفوع کیا ہے۔ پھر اگر انھوں نے اس حدیث کو مرسل روایت کیا تو کچھ مرجح نہیں کیونکہ ثقہ راوی کبھی حدیث کو مرفوع کرتا ہے  
اور کبھی مرسل روایت کرتا ہے۔ الفتح۔ یہ بات تو اصول حدیث میں صحیح اور صحیح میں موجود ہے جیسے کہ صحابی کا حال ہے کہ کبھی  
حدیث کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کر کے روایت کرتا ہے اور کبھی بدون حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پاک بیان کرنے کے  
صرف حکم روایت کر دیتا ہے اور یہ بھی اصول حدیث میں صحیح ہے جیسے حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے کبھی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
کی طرف مرفوع کیا جیسے مسند امام احمد میں اور مسند احمد بن یسع و غیرہ میں ہے اور کبھی صرف اپنے تک رکھ کر حکم بیان کر دیا جتنا صحیح  
ٹوطار مالک میں ہے اور جب اسانید صحیحہ ہیں تو معلوم ہو گیا کہ یہ حدیث موقوف اصل میں مرفوع ہے اور اسی طرف شیخ ابن کثیر رحمہ نے  
اشارہ کیا کہ یہ صحیح ہے یعنی مرفوع روایت مسند احمد کی بھی صحیح ہے کیونکہ امام احمد نے ثلاثی روایت ثقہ راویوں سے اسناد کی جنہیں  
کلام نہیں مگر اسناد صحیح ہے پس اسکو رد کرنا دین کے خلاف اور مردود ہے۔ ابن عدی نے اسکو ابو خنیفہ رحمہ کے حال میں صحیح  
روایت کیا جیسے حاکم نے کہا کہ حدیثنا محمد بن بکر بن محمد بن حمد ان الصیرفی ثنا عبد اللہ بن الفضل البلیغی ثنا الکی بن ابراہیم  
عن ابی خنیفہ عن موسیٰ بن ابی عائشہ عن عبد اللہ بن شداد عن ابی النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
صلی و علیہ وسلم یقرأ فیصل رجل من صحابہ ابی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینہا من التقرآن فی الصلوۃ فلما انصرف تہیل علیہ الرجل فقال  
اتہانی عن التقرآن خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تنازعا حتی ذکر ذلک ابی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال علیہ السلام

اس کے خلف امام خان قرآنہ امام نہ قرآنہ۔ اور دوسری روایت میں یوں ہے کہ ابن ربیع قرآن خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی انظر  
 اور العصر فادی البہرہ فلما انصرف قال اتھانی الحدیث حاصل حدیث یہ کہ حضرت علم کے پیچھے قرأت کرنا ہے کہ دوسرے منع کیا  
 موجب آپ نے سلام پھیرا تو اس نے کہا کہ کیا تو مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے قرأت سے منع کرتا ہے میں نے فرمایا کہ ہاں  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ جس نے امام کے پیچھے نازل شدہ ہی تو امام ہی کی قرأت اس کی قرأت  
 ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اصل حدیث یہ ہے جابر رضی اللہ عنہ نے کبھی اس میں سے فعل حکم کو بدون قصہ کے روایت کر دیا  
 اور کبھی مجبور روایت کیا۔ اور اس سے دوامی قرأت خلف امام منع ہو گئی خواہ نماز سری ہو یا جبری ہو خصوصاً بروایت  
 ابو حنیفہ رحمہ کہ قصہ منع کا نادر سری ظہر یا عصر میں تھا تو اب یہ معارض ہوئی اس روایت جابر بن عبد اللہ بن العاصی کے جو نماز  
 فجر میں گذری ہے۔ اور یہ حدیث جابر رحمہ بہ نسبت حدیث جابر رحمہ کے اقوی واضح ہے۔ ارفع۔ اور میں کتابوں کہ جب یہ حدیث  
 صحیح ہو گئی تو سوائے جابر رحمہ کے جن صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ حدیث مروی ہوئی ہے یعنی ابن عمر ابن عباس داؤد سید  
 حدیثی داؤد ہریرہ والنس رحمہ وہ روایات اگرچہ براہ سند ضعیف ہیں بوجہ اس کی صحت کے قوی ہو گئیں اور خود اس قدر  
 طرق متعدد سے ضعیف زائل ہو کر حدیث بدرجہ حسن ہو جاتی ہے کہ ان کے یہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے باسناد صحیح مروی ہے  
 اور چونکہ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جس نے سورہ فاتحہ نہ پڑھی تو اس کی نازنین مگر آنکہ وہ امام کے پیچھے ہو۔ یہ روایت  
 موقوفہ صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ حدیث مرفوعہ جابر رحمہ کے یہی معنی ہیں کہ امام کے پیچھے مطلقاً قرأت منع ہے خواہ فاتحہ ہو یا اور  
 اور ابو ہریرہ رحمہ نے جب لا صلوة من لم یقرأ بفاتحہ الكتاب کی حدیث روایت کی تو ابو ہریرہ سے کہا گیا کہ اے ابو ہریرہ  
 ہم اکثر اوقات امام کے پیچھے ہوتے ہیں تو ابو ہریرہ رحمہ نے کہا کہ اے فارسی اسکو اپنی نفس میں پڑھ لے۔ مترجم کتاب کہ یہ  
 صحت شرعی کہ عام طور پر شائع تھا کہ امام کے پیچھے قرأت فاتحہ وغیرہ مطلقاً نہیں ہے حتیٰ کہ سوال کیا گیا اے ابو ہریرہ رحمہ نے  
 اسکو انکار نہیں کیا کہ امام کے پیچھے ہونا قرأت سے مانع نہیں ہے بلکہ کہا کہ اقرب بانی نفسک یا فارسی۔ اور فارسی اسکا اپنے  
 نفس میں پڑھ لے۔ مترجم کتاب کہ اس کے معنی یہ کہ گئے کہ آہستہ پڑھ حالانکہ ابو ہریرہ رحمہ نے یہ حدیث نہیں روایت  
 کی کہ جو کوئی جہر سے فاتحہ نہ پڑھے اس کی نازنین ہے پس معنی قرأت فی نفسہ کے وہ ہیں جو مترجم نے سابق میں ذکر کر دیے  
 اور صحیح اسناد سے ابن مسعود سے منع قرأت تفسیر شیخ ابن کثیر سے سنداً گدرا۔ پس آیت کریمہ اور یہ حدیث دونوں متوافق  
 وقرأت سے مانع ہیں اور صرف حدیث جابر سے جواز قرأت فی نفسہ کا نکلتا ہے اور مرجع جواز قرأت حسی لانیہ نکلتا اور جبکہ  
 حدیث جابر رحمہ ثابت صحیح ہے تو قرأت حسی اگر حدیث جابر رحمہ سے غوث ہو تو مقتدی کے لیے دو قرأتیں جمع ہوں جو شرع  
 نہیں ہے پس ساقط ہو گیا جو بعض نے زعم کیا کہ حدیث جابر رحمہ میں سوائے فاتحہ کے مراد ہر بان ایک رہا کہ بعضے یہود  
 جاہل امام ابو حنیفہ رحمہ کی تضعیف کرتے ہیں اور استناد انکا قول خطیب ودارقطنی ہے۔ مترجم نے اپنے شیخ محقق رحمہ سے پوچھا  
 کہ کیا امام ابو حنیفہ رحمہ کی تضعیف نہیں ہوئی ہے فرمایا کہ میان ہکو ایسی بات پسند نہیں ہے میں نے خطیب کا احوال عرض کیا تو  
 غضبناک ہو کر فرمایا کہ خطیب ایسے تو امام ابو حنیفہ کے سامنے نوٹس ہیں انکا یہ نہ نہیں ہے اور میان ہکو ایسی باتیں  
 بالکل پسند نہیں ہیں۔ پھر میں نے دیکھا کہ اسی کے مثل معنی رحمہ نے سبقت کی ہے اور ذہنی رحمہ کے میزان میں احوال ذکر  
 کیے اور یہی جی میں امام جمع و تبدیل نے ابو حنیفہ رحمہ کے حق میں فرمایا کہ فقہ ہر میں نے کسی کو نہیں سنا کہ اسے ابو حنیفہ  
 ضعیف کہا ہو یہ شیعہ بن ابی حجاج کو دیکھو کہ ابو حنیفہ کو خط لکھ کر حدیث روایت کرنے کی تاکید کرتا ہے اور ایک بار کہا کہ ابو حنیفہ  
 اہل الصدق سے ہے اور کبھی وہ کذب سے شرم بھی نہیں ہوا اور بن ابی ہاشم نے حدیث میں صدق تھا یعنی نے  
 اختصار کیا کہ بیت سے ابو حنیفہ رحمہ و عبد اللہ بن المبارک و یحییٰ بن عبد اللہ و ثوری و عبد اللہ بن



و محمد بن زید و کعبہ بن زید نے ابو حنیفہ کی شمار و صفت کی ہے۔ بیان سے ہم کو دارقطنی کا تعصب فاسد ظاہر ہو گیا یہ اسکو  
کمان سے استحقاق پہنچا کہ وہ اور ابو حنیفہ کی تضعیف کرے حالانکہ وہ خود مشفق تضعیف ہے۔ مترجم کتاب کہ اسناد ابو حنیفہ  
کا بیان ہے کہ ابو حنیفہ ثقہ ثبت امام جلیل ہیں جیسا کہ گذرا۔ نسخہ صحیحہ تقریب ابن حجر میں ہے کہ امام نقیہ مشہور ہے۔ موسیٰ بن ابی عائشہ  
ابو الحسن اگونی ثقہ عابد کمانی القریب۔ صحیحین کے راوی ہیں ع۔ عبد اللہ بن شداد بن الہاد اسحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے  
عہد میں پیدا ہوئے اور عجل نے انکو بہت بڑے تابعین ثقات میں لکھا ہے جو فقہارین شمار کئے اور کوفہ میں شیعہ ہوئے۔  
جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ تو صحابی ہیں سبحان اللہ انکا نام یثنا تبرک ہے پس یہ اسناد کیسے اعلیٰ درجہ پر ہے۔ پس جب حدیث  
من کان لا امام فقرأ الامام لہ قراءۃ۔ ثبوت ہوئی تو فاتحہ دسورہ سب سے مانع ہے اور شیخ ابن حجر وغیرہ سے عجب ہے کہ اس  
سورہ فاتحہ پر محمول کیا کیونکہ امام کی قرأت جب تقدی کی قرأت ہوگئی تو یہ اختیاری صورت نہیں ہے جس میں نسل تخصیص  
جاری ہو بلکہ جو امام نے قرأت کی وہ تقدی کی ہوگئی لہذا حدیث عبادہ رحمہ کی جو مار فہم میں ہے اس پر مقدم ہوگی۔ م۔  
ابن الہمام نے لکھا کہ اول اسوجہ سے کہ جب دو حدیثیں متعارض ہوں تو جو حدیث مانع ہو وہ مطلقاً مقدم ہوتی ہے۔ دوم اسوجہ  
کہ تعارض کا اعتبار ثبوت اسناد پر ہے اور حدیث جابر رحمہ کی اصح ہے اور حدیث محمد بن اسحق کی انتہا درجہ ثبوت حسن ہے پھر  
اس پر حدیث جابر رحمہ کے طرق کثیرہ اور شل حدیث جابر کے دیگر صحابہ رحمہ سے ثبوت ہے جیسا کہ بیان گذرا تو نہایت اعلیٰ درجہ  
صحت پر پہنچی۔ سوم۔ مذہب صحابہ رضی اللہ عنہم اسی حدیث جابر رحمہ کے موافق ہیں حتیٰ کہ امام مصنف رحمہ نے لکھا کہ اس پر صحابہ  
کا اجماع ہے۔ مؤطا میں ایک عن ثلع عن ابن عمر رحمہ روایت ہے کہ جب تم میں سے کوئی امام کے پیچھے بڑے تو امام کی قرأت  
اسکو کافی ہوگئی اور جب تنہا بڑے تو قرأت کرے اور ابن عمر رحمہ امام کے پیچھے نہیں پڑھتے تھے۔ دارقطنی نے ابن عمر رحمہ سے  
یہ مرفوع روایت کی اور کہا کہ رفع کرنا وہم ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ جب ابن عمر رحمہ سے یہ بات ثبوت ہوئی تو یہ سماع ہے حضرت صلعم  
سے تو مرفوع صحیح ہے اگرچہ اسناد میں کلام ہو۔ ابن عدی رحمہ نے کمال میں ابو سعید خدری رحمہ سے حدیث من کان لا امام فقرأ  
روایت کی اور کہا کہ اسکی اسناد میں اسماعیل راوی ضعیف ہے اور اسکی متابعت کسی راوی نے نہیں کی۔ میں کتابوں کہ  
ایسا نہیں ہے بلکہ تھری بن عبد اللہ راوی نے شل اسکے روایت کی جیسا کہ عجم اوسط طبرانی میں موجود ہے۔ امام طحاوی نے شرح اللغات  
میں کہا کہ حدیث ثناء یونس بن عبد الاعلیٰ حدیث ثناء عبد اللہ بن دہب اخباری حیوۃ بن شریح عن بکر بن عمرو عن عبد اللہ بن عیسیٰ عن  
عبد اللہ بن عمرو بن زید بن ثابت و جابر بن عبد اللہ الخ یعنی عبد اللہ بن عیسیٰ نے عبد اللہ بن عمر اور زید بن ثابت اور جابر بن  
رضی اللہ عنہم سے خلف الامام قرأت کرنے کو بوجھا تو سبحون نے فرمایا کہ امام کے پیچھے کسی ناز میں مت پڑھو۔ مترجم کتاب کہ  
کہ یہ اسناد جید صحیح ہے۔ اور محمد بن الحسن نے مؤطا میں نیسان بن عیسیٰ عن منصور عن ابی داؤد روایت کی کہ یہی مسئلہ عبد اللہ  
بن مسعود رحمہ سے بوجھا گیا تو فرمایا کہ خاموش رہ یعنی کچھ مت بڑھ کیونکہ ناز میں شغل ہے اور مجھے امام کی قرأت کان ہے۔ مترجم  
کتاب کہ یہ اسناد بھی جید صحیح ہے۔ اور مؤطا میں داؤد بن تیس الفراء المدنی سے روایت کی کہ مجھے سعد بن ابی وقاص کے  
بعض فرزند نے خبر دی کہ حضرت سعد بن ابی وقاص نے فرمایا کہ مجھے آندہ ہوئی کہ جو شخص امام کے پیچھے قرأت کرے اسے کٹھنہ  
من الگاسا ہے۔ مترجم کتاب کہ یہ اسناد صحیح ہے کیونکہ داؤد بن تیس ثقہ فاضل ہے اور سعد رحمہ کے فرزند سب ثقہ ہیں تو یہاں کوئی  
جو بہر حال ثقہ ہوگا۔ اور اس اثر کو عبد الرزاق نے مصنف میں روایت کیا صرف اس قدر فرق ہے کہ عبد الرزاق کی روایت  
میں بجائے انگارے کے بچہ یعنی اسکے منہ میں بچہ ہے لیکن ہے کہ سعد رضی اللہ عنہ نے دونوں باتیں کہی ہوں اور  
جو بچہ کہ جنم کا ہے وہ انگارہ ہے۔ اور مؤطا میں داؤد بن تیس عن ابن عجلان عن عمر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حضرت عمر رحمہ نے  
فرمایا کہ لاشئ اہم کے پیچھے پڑھنے والے کے منہ میں بچہ ہو۔ مترجم کتاب کہ ابن عجلان وہ محمد بن عجلان ثقہ ہے تو اسناد صحیح ہے

اور اس اثر کو بعد از نفاق نے بھی عمر نہ سے روایت کیا ہر اور ثحاوی رحم نے حاد بن سلمہ عن ابی جبرہ روایت کی کہ میں نے ابی جبرہ سے پوچھا کہ میں اس حال میں قرأت کر دوں کہ امام میرے آگے ہو تو فرمایا کہ نہیں۔ اتوں اسناد جیدہ ابو جبرہ و یحییٰ ثقفی۔ ابن ابی شیبہ نے مصنف میں حضرت جابر بن عبد اللہ سے روایت کی کہ امام کے پیچھے مت پڑو خواہ وہ جہر کرتا ہو یا خفا اور سنن نسائی میں اسناد جیدہ کثیر بن مرہ حضری سے روایت ہے کہ ابو الدرداء رحم سے میں نے سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پوچھا گیا کہ کیا ہر نماز میں قرأت ہو فرمایا کہ ہاں تو ایک شخص انصاری نے کہا کہ یہ تو واجب ہو گئی پس میری جانب التفات فرمایا اور میں سب سے نزدیک تھا پس کہا کہ میں ہی جانتا ہوں کہ امام نے جب کسی قوم کی امامت کی تو ان کے واسطے کفایت کر دی۔ ابن الہمام رحم نے کہا کہ یہ کلام ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کا بدون اس کے نہیں ہو سکتا کہ انہوں نے حضرت علی اللہ علیہ وسلم سے اسکا علم پایا ہے۔ الفتح۔ اور جابر رضی اللہ عنہ نے حدیث لا صلاۃ لمن لم یقرأ بفاتحہ الكتاب کے معنی بیان کر دیے کہ یہ سو اے امام کے پیچھے ہونے میں ہر چنانچہ یہ ٹوطا و ترندی میں بسند صحیح موجود ہے۔ بھرق بنظر دلائل ترجیح کے نزدیک یہی ہے کہ مقتدی امام کے پیچھے کچھ قرأت نہ کرے و لیکن اس پر لازم ہے کہ امام سورہ فاتحہ میں سے جو آیت شمار پڑھے تو مقتدی خاموش کان لگا کر سنے اور دل سے اسکی تصدیق کرے گویا خود بھی مثل اسکے ادا کیا اور جو آیت سوال کی پڑھے تو اس میں آپ بھی دل سے اس مانگنے میں موافقت کرے کیونکہ حدیث قسمت العلوة یعنی دین عبدی نصفین الحدیث جو بسم اللہ الرحمن الرحیم کے جہر و خفا میں مفصل گزر چکی ہے صریح ہے کہ سورہ فاتحہ حمد و ثناء ہے اور دعا ہے اور دل سے حمد و ثناء اور دل سے دعا شرط ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ غافل کی دعا قبول نہیں کرتا۔ کافی الصحیح۔ اور حدیث یس للعباد من صلاۃ الا ان غفل منها۔ یعنی بندہ کے لیے اسکی نماز میں سے نہیں مگر اسی قدر کہ اسے اس میں سے تغفل کیا۔ یہ دلیل ہے کہ غافل نماز ہر شمار دعا پر سیدار اور جو امام نے جناب باری تعالیٰ میں اپنی و مقتدیوں کی طرف سے عرض کیا اس میں شریک ہو۔ اور ہمیں سے ترجمہ نے اپنے واسطے احادیث میں ہی وجہ تطبیق کی اعلیٰ اور مقصد اسنے جالی ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ پھر میں کہتا ہوں کہ مقتدی میں بہین مختلف ہیں پس اگر کوئی شخص اپنے علم میں قرأت خلف الامام ہی کو حق سمجھے تو کسی شخص کو اس سے وجہ عداوت و تعصب نہیں ہے و لیکن انہوں نے بعض جل مرکب سے ہے کہ وہ وجہ با عدم قرأت فاتحہ کو اپنے زعم میں نص مکمل سمجھ کر دسرون پر طعن و طاعت کرنے میں اسی واسطے مترجم نے اس مقام کو مبسوط کر دیا تاکہ انکو ظاہر ہو کہ وجہ دور کنار رہا جو از ہی ثابت ہونا بہت ضعیف ہے لیکن اگر معرفت الہی سے محرومی اور دیدہ انصاف میں کمی ہو تو اسکا کیا علاج ہے ہادی تو اللہ تعالیٰ ہی غرڈ جل ہے تو اسی سے ہم ہر چہ رسد او کی التجار کرتے ہیں اور اسی سے الحاح ہے کہ اعتقون کو ہم پر غالب نہ کرے کہ جو ایک ڈھیلے کے پیچھے گھر کرانا مصلحت جانتے اور اسلام کو خوار و بے اعتبار و بدنام و معطل اخلاق ناکارہ مخالفوں کی نظردن میں دکھلاتے ہیں۔ اطمینان غفر وارحم و انت ارحم الراحمین۔ بھرق یہ ہے کہ امام محمد رحم اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ سے بالکل موافق ہیں یعنی امام کے پیچھے قرأت کر دو، چنانچہ آثار میں بعد روایات منع کے کہا کہ محمد کتا ہے کہ امام کے پیچھے قرأت نہیں نہ جہری میں اور نہ سری میں اور عارہ آثار صحابہ رضی اللہ عنہم اسی کے ساتھ آئے ہیں اور یہی ابو حنیفہ کا قول ہے انتہی۔ اور ابن الہمام نے کہا کہ کچھ خفا و نہیں کہ احتیاط اسی میں ہے کہ امام کے پیچھے کچھ نہ پڑھے کیونکہ احتیاط تو اسکا نام ہے کہ جو قوی دلیل ہو اسی کے موافق عمل کرے اور بیان قوی دلیل مقتضی ہے کہ نہ پڑھے پھر پھر حنا ایک ضعیف قول پر عمل ہے قال المترجم بنی ابو الحسن واللہ تعالیٰ اعلم۔ فروع۔ ہمارے اصحاب کے بعض کلام میں قرآن البھر کا سننا مطلقاً واجب ہے خلاصہ میں ہے کہ ایک شخص فقہ لکھتا ہے اور اسکے پہلو میں ایک قرآن پڑھتا ہے اور کاتب کہ سننا نہیں بن پڑتا تو زور سے پڑھنے دے پر گناہ ہے اسی طرح اگر مات میں چیت بر جہر سے پڑھتا ہے اور لوگ سوتے ہیں تو پڑھنے والا گناہ ہے یہ صحیح ہے کہ سننا مطلقاً واجب ہے کیونکہ اعتبار آیت کے عموم لفظ کا ہے اور خاص سبب نزول پر انحصار ہے

نہیں ہے۔ ارفع۔ بیان سے ظاہر ہوا کہ جو چند لوگ مجتمع ہو کر قرآن پڑھتے اور کوئی دوسرے کی قرات نہیں سنتا تو یہ منع ہر اور  
جو از کا قول ضعیف ہے اور حدیث بیاضی رحمہ اللہ نازون کے جہاد و خفا میں منفرد کی تضار یا خفا میں گذری اسی پر ولایت  
کرتی ہے کہ بعض تمہارا بعض پر قرآن کا جہاد کرے۔ م۔ ناد سے باہر چاہیے کہ قرآن پڑھنے والا اچھے کپڑے پہن کر عامہ باندھ کر  
تہذیب بخشنے۔ ایسے ہی عالم واسطے علم کے ادا کر دے قرات منع نہیں اور پافون سمیٹ لے۔ اگر چلتے پڑھے یا جولاہم  
بٹنے کی حالت میں دامنہ اسکے کوئی حرف والا یا عورت کاتنے میں پس اگر طلب حاضر ہو تو کر رہ نہیں ہے۔ گریبون میں قرآن  
اول وقت دن میں اور جائزوں میں اول وقت رات میں ختم کرے۔ ایک روز میں تمام قرآن ختم کرنا سورہ اخلاص پانچ بار  
پاڑھنے سے افضل ہے۔ تین بار قیل ہوا اللہ ناز سے باہر پڑھنے میں مشائخ کا اختلاف ہے چنانچہ مشائخ عراق کے نزدیک سب  
ہر اور فریضہ ناز میں ایک بار سے زیادہ نہ کرے اور کردہ ہے پڑھنا پانچ خانہ میں اور مختار قول یہ کہ عام میں جہر سے جبکہ وہاں  
کوئی تنگ ہو اور تنگے نمانے میں یا جان اسکی جو روٹگی ہو۔ عورت کو عورت سے قرآن یکھنا بہ نسبت اندھے مرد کے افضل ہے  
ارفع۔ بالجہ یہ مسئلہ سہین ہوا کہ مقتدی پر امام کے پیچھے کچھ پڑھنا نہیں چاہیے ہے۔ وستمع و نصت۔ اور مقتدی کان  
لگا کر سننے اور خاموش رہے۔ وان قرا الامام آیت الترخیب والتتریب۔ اگرچہ امام ترغیب کی آیت پڑھے یا تریب  
کی آیت پڑھے۔ و۔ یعنی فضل جنت کی آیت پڑھے تو اس وقت جنت کا سوال نہ کرے یا عذاب جہنم کی آیت سے بناء  
نہ لگے بلکہ خاموش رہے جیسا کہ مجاہد رحمہ اللہ سے یہ مسئلہ منصوص گذرا۔ لان الاستماع والانصات فسر من بالنص۔  
کیونکہ کان دہر کر سننا اور خاموش رہنا ملل قرآنی سے فرض ہے۔ و۔ مع دعدہ رحمت کے بقولہ لعلک ترحمون۔ تو  
فرمانبرداری پر رحمت یعنی ہے۔ والقراءة۔ اور امام کے پیچھے قرات کرنا۔ و سوال النجۃ۔ اور جنت کو مانگنا۔ و التوکل علی اللہ  
اور جہنم سے بناء مانگنا۔ کل ذلک مغل ہے۔ یہ ہر ایک بات مغل ہے استماع وانصات کی۔ و۔ یعنی انہیں سے ہر بات سے  
استماع یا انصات میں مغل پڑیگا اور جنت کا سوال و جہنم سے بناء اپنی استعدا عا پر خواہ قبول ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح امام بھی  
سوائے قرات کے کسی دعا میں مشغول نہ ہو خواہ امامت فرض کی ہو یا سوائے اسکے۔ رہا منفرد تو فرض میں یون ہی کرے  
اور نفل میں اسکو روا ہے جنت کا سوال وغیرہ کرے اور دلیل اس میں حدیث حذیفہ رحمہ اللہ ذکر کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
کے ساتھ رات کی ناز پڑھی تو کسی آیت ذکر جنت پر گذر نہوا مگر کہ آپ نے ٹھہر کر جنت کو مانگا اور کسی آیت ذکر جہنم پر گذر نہوا مگر  
اگر آپ نے ٹھہر کر جہنم سے بناء مانگی ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ حدیث نو دلیل ہے کہ نوافل میں امام کو بھی یہ کرنا روا ہے حالانکہ فقہاء  
نے منع کی تصریح کی ہے و لیکن اسکی وجہ یہ بیان کی کہ مقتدی پر تطویل گران ہوگی و علیٰ ہذا اگر مقتدی پر گران ہو تو امام ایسا کر  
ارفع۔ و کذلک فی الخطبۃ۔ اور یون ہی خطبہ میں بھی و۔ خطبہ پڑھے اور سننے والے خاموش سینیں۔ بدلیل حدیث  
ابو ہریرہ رحمہ اللہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو نے اپنے ساتھی سے بروز جمعہ کہا کہ خاموش ہو درحالیکہ امام  
خطبہ پڑھتا ہے تو تو نے نہو کیا۔ کہا رواہ البخاری و مسلم وغیرہا۔ پس خاموشی واجب اور ہی قول عامہ علماء کا ہے۔ و کذلک  
ان صلی علی النبی علیہ السلام۔ اور یون ہی اگر امام خطیب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ و۔ تو بھی  
لوگ خاموش شنتے رہیں اور امام خطیب کے ساتھ درود نہ پڑھیں۔ لفرضیۃ الاستماع۔ کیونکہ خطبہ سننا فرض ہے و۔  
بلکہ خاموش رہنا بھی فرض ہے۔ اور مذہب میں یہ درود پڑھنا فرض نہیں مگر عرب میں ایک مرتبہ تو نفل درود کے لیے فرض ترک  
نہوگا۔ طحاوی رحمہ اللہ کے نزدیک ہر بار نام پاک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم شنتے پر درود واجب لہذا طحاوی رحمہ اللہ نے بیان ابو یوسف  
کا قول اختیار کیا کہ خطبہ میں نام پاک سننے تو درودنی نفسہ پڑھے۔ مع۔ ترجمہ کہتا ہے کہ مراد دل میں پڑھے اور آہستہ نہیں  
کیونکہ خاموشی عامہ عمار کے نزدیک واجب ہے اور آہستہ پڑھنا خاموشی نہیں ہے اور یہ سبب ہے اس تاویل کا جو مترجم نے

نساء فاتحہ خلف الامام کے فی نفسہ پڑھنے میں تاویل کی کہ مراد دل سے حمد و ثناء اور سوال ہر زبان سے حافظہ میں اپنی شبہ  
نے حضرت علی و ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ دس خطبہ میں درود مکروہ رکھنے اور زہری رحمہ سے روایت کی کہ امام کا  
جہر سے نکلنا ناز کو قطع کرنا اور شریع خطبہ کلام کو قطع کرنا ہے۔ یہی قول ابو حنیفہ رحمہ کا ہے۔ نووی رحمہ نے کہا کہ جہر کے نزدیک  
خطبہ میں کلام منع و خاموشی واجب ہے۔ بالکل درود بھی نہ پڑھے۔ الا ان یقرأ الخلیف قولہ تعالیٰ۔ لیکن یہ کہ خطبہ  
پڑھے قول اللہ تعالیٰ۔ یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما۔ ای ایمان والو درود بھیجونی محمد صلی اللہ علیہ وسلم  
پر اور سلام بھیجو کامل سلام۔ فیصل السامع فی نفسہ۔ تو اس آیت کا سننے والا اپنی نفس میں درود پڑھے۔ وفت  
حاصل یہ کہ درود پڑھنا منوع ہے مگر جبکہ آیت پڑھے۔ لیکن استثناء کا حکم یہ نہیں کہ اس وقت درود جسطرح چاہے پڑھے بلکہ  
آیت پڑھنے کی صورت میں لوگوں کو چاہیے کہ فی نفسہ درود پڑھیں۔ بعض شراح نے کہا کہ یعنی آہستہ سے درود پڑھے مترجم  
کتاہے کہ آہستہ پڑھنا سکوت کی فرضیت مثلاً ہر اولیٰ سے درود پڑھنا اسی وقت فرض نہیں تو کیونکر جہر از جہر کا جہر  
یہ کہ اپنے دل میں پڑھے کیونکہ درود دعا ہے۔ چنانچہ معنی میں ہے کہ اگر کما جاوے کہ یہ استماع و انصات کی مخالفت ہوگی تو  
جواب یہ ہے کہ جب اپنے نفس میں درود پڑھے یا از زبان سے خاموش رہا اور کانون سے سنا تو کچھ مخالفت نہیں  
بلکہ صلوا علیہ الخ کی بھی فرمانبرداری ہوگئی۔ مترجم کتاہے کہ یہ صریح ہے کہ مراد دل سے پڑھنا ہے اور واضح ہو کہ حدیث لا یطعن  
الا ان یقرأ احدکم بام القرآن فی نفسہ سہی طہر پر واقع ہے لہذا مترجم نے سابق میں بھی تاویل کی ہے کہ سورہ فاتحہ کو دل  
میں پڑھے اور یہ تاویل اگرچہ مترجم نے کسی سے نہیں پائی لیکن حق ہے اور الحمد للہ سب جگہ و قوال کہ مترجم کو اللہام فرمائی گئی جس سے  
نصوص میں دفاق اور عظیم کا اشتغال ہوا۔ حافظہ ہم۔ و اختلفوا فی النائی علی الجہر۔ اور جو شخص کہ منبر سے درود ہو  
اسکے حق میں اختلاف ہے۔ وفت۔ متعدد میں سے (یعنی کوئی روایت نہیں ہے اور متاخرین نے اختلاف کیا کہ جب منبر سے اٹھتا  
دور ہو کہ آغاز خطبہ نہیں سنتا ہے تو کیا اس پر بھی سکوت واجب ہے۔ مترجم نے کہا کہ خاموش رہنا احوط ہے اور اسی کو  
مستحب رحمہ نے بیان کیا۔ والا حوط ہوا سکوت۔ اور سکوت ہی احوط ہے۔ اقامتہ فرض الانصات والحد اعلم  
بالصواب۔ واسطے قائم کرنے فرض انصات کے والحد اعلم۔ وفت یعنی سنتا اور خاموش رہنا دو فرض تھے پس اگر درود  
کی وجہ سے سنتا ممکن نہیں تو دوسرا فرض خاموش رہنا ممکن ہے پس اسی کو قائم رکھے۔ ابن کثیر رحمہ نے حضرت مجاہد رحمہ سے  
یہی قول روایت کیا جیسا کہ گذرا ہم۔ امام بھی حالت خطبہ میں کلام نہ کرے کہ رونق جاتی رہتی ہے۔ خطبہ میں سلام منع ہے تو اس کا  
جواب بھی واجب نہیں۔ یہی حال مدین و قادی و دغیفہ خوان کا ہے اور ساکن فقیر کے سلام کا جواب بھی واجب نہیں ہے نہ  
اور واضح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں بلال رحمہ کو ایک سورت سے دوسری سورت کو منتقل ہو کر قرات سے  
منع کیا ہے لہذا ابن اللہام رحمہ نے اس کو نفل میں بھی کر دیا رکھا۔ (فروع) نفل میں ہر آیت رحمت پر سوال اور ہر آیت فدا  
پر پناہ مانگنا حدیث خدیجہ رحمہ سے ثابت ہے اور خاص خاص جوابات یہ ہیں تو اللہ تعالیٰ ایسے ذلک یقادر علی ان بھی الموتے۔  
کہے کہ بی وانا علی ذلک من الشاہدین۔ اور قولہ تعالیٰ ایسے اسر یا حکم الحاکمین کہے۔ بی وانا علی ذلک من الشاہدین۔ تو اللہ تعالیٰ  
قل اما تم انی اصبح ماؤکم خوار من ینکم بارعین۔ کہے۔ اللہ رب العالمین۔ اور قولہ تعالیٰ قباے حدیث بعدہ یومنون کہے۔  
امنت باللہ لا الہ الا ہو۔ اور خود نبیائے اکابر کما کذبانی۔ کہے کہ لاشی میں نمک رہنا کذب۔ م۔ اور حالت مسجد میں دعا  
کرنا مستحب ہے کیونکہ حدیث میں اس کو سننا و قبولیت فرمادیا ہے۔ (فوائد جلیلہ) حدیث ابویوب رحمہ جس نے وضو کیا  
موافق حکم کے اور ناد پڑھی موافق حکم کے اگلے گناہ کچھ ہوں بچنے جلتے ہیں۔ انسان۔ حدیث عبد اللہ بن شقیق تابعی کہ  
اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی عمل کے ترک کو کفر نہیں جانتے سوائے نماز کے۔ الترمذی۔ حدیث ابن مسعود

میں ایک قدم پر زور دینا قیام میں افضل و سنت قرار دیا۔ کافی النسائی۔ حدیث غار بن یاسر رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی نماز سے سلام پھیرتا ہے اور حال یہ کہ نہیں کھینچی گئی اس کے لیے اس نماز سے گرو سوان حصہ یا لو ان یا آٹھوان یا ساٹھوان یا چھٹا یا باچھوان یا چوتھائی یا تھائی یا آدھا۔ ابو داؤد۔ اب بیان امامت و امام پر

### باب الامامۃ

یہ امام و مقتدی کی نماز کا ارتباط ہر دس شرط سے اول نیت اقتدار اور عورت کی امامت کی نیت کرنا دوم مکان متحد ہونا۔ سوم نماز متحد ہونا۔ چارم امام کی نماز صحیح ہونا مقتدی کے افتقار میں پچاس عورت کا نماز یا نہوجانا۔ ششم مقتدی کی امیری امام سے ملگے ہونا۔ ہفتم مقتدی کا امام کے ایک رکن سے دوسرے رکن کو جانا معاوم کرنا۔ ہشتم کوئی حوالہ نہونا امام کے مسافر یا تنہا نہ پچھلنے سے۔ نهم ہر گان میں امام کی شرکت۔ دهم امام کا مقتدی کے واسطے لائق امامت ہونا۔ م۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ۔ آدمی کی نماز گھر یا بازار سے جماعت میں ۱۵۔ گو نہ افضل ہے۔ انتہ الا النسائی۔ اور حدیث ابن عمر بن۔ ۱۷۔ گو نہ افضل ہے۔ تفتیح علیہ۔ عثمان بن عفان۔ جس نے نماز عشاء جماعت میں پڑھی تو گویا آدمی رات قیام کیا اور جس نے نماز صبح جماعت پڑھی تو گویا تمام رات نماز پڑھی۔ سلم و مالک و ابو داؤد و الترمذی۔ مسجد جماعت میں دور سے داندھیری رات میں اور انتظار کرنے والے کو زیادہ ثواب ہے۔ کما فی حدیث ابی موسیٰ و ابی بن کعب فی البصیرین۔ پھر جماعت کے بارہ میں غار کے اقوال ہیں جن کا ذکر وہ طویل ہے اور مختصر یہ کہ قول اول جماعت فرض عین یعنی ہر شخص پر فرض ہے یہی امام احمد کا قول ہے مگر صحت صلوٰۃ کے لیے شرط نہیں ہے۔ قول دوم یہ کہ فرض کفایہ ہے حتیٰ کہ اگر بعض نے قائم کر دی تو باقیوں سے گناہ ساقط ہے۔ وہو قول الشافعی و جمہور اصحابہ۔ قول سوم یہ کہ واجب ہے اور یہی عامہ مشائخ حنفیہ کا قول ہے الغایہ۔ اور ثبوت اس کا سنت ہو اس واجب کو سنت کہنے میں المفید۔ اور جماعت واجب ہے مطلقاً بالفقہ آزادوں پر جو بلا جماعت میں آسکتے ہیں۔ البدائع۔ اور تھلہ میں ہے کہ جماعت اسی پر واجب ہے جو بلا جماعت قادر ہو اور غدر سے ساقط ہو جائی ہے حتیٰ کہ مریض و اندھے و اباج پر واجب نہیں اور ابو حنیفہ کے نزدیک اندھے کو پونہ جانے والا اور اباج کا لا دی جانے والا ملے تو بھی وجوب نہوگا اور صاحبین کے نزدیک ہوگا اور امام محمد رحمہ اللہ نے کہا کہ نہیں واجب ہے جماعت اور نہ جماعت مریض پر اور گنجاہ والے و اباج و لہجے و اندھے اور دیان ہاشم و بایان بانوں کئے اور فالج مارے ہوئے اور عاجز و بوڑھے پر۔ اور جب مینو و کچر ہو تو قبول صبح وجوب نہیں رہتا۔ اور اگر شدید سخت سردی یا تاریکی ہو تو قبول صبح ساقط ہے اور اگر سلطان کے خوف سے مخفی ہو تو واجب نہیں ہے۔ پھر اگر جماعت نہ ملے تو ہمارے اصحاب میں اختلافات نہیں۔ اگرچہ دوسری مسجد میں طلب کرنا واجب نہیں ہے شمس الاثر نے کہا کہ ہمارے زمانہ میں اگر محلہ کی مسجد میں داخل ہو گیا ہو تو وہیں تنہا پڑھے و نہ دوسری مسجد میں طلب کرنا اولیٰ ہے۔ نفع البصیرین۔ اور ساقط ہوتی ہے جماعت جبکہ اندھیری رات میں آندھو ہو نہ دن میں اور جب پچھانہ یا پیشاب کی حرورت ہو یا لگنے میں قرض خواہ کے گڑھار کرنے کا خوف ہو یا سفر کے قصد میں قافلہ چلے جانے کا خوف ہو یا کسی مریض کا تیار دار ہو یا اپنے مال ضائع جانے کا خوف ہو یا عشاء کا کھانا تیار اور بشوق جی جاستا ہو اور اسی وقت اقامت کی گئی یا سوائے عشاء کے دوسرے وقت ہی پیش آوے حالانکہ جی کو اس کی طرف رغبت و اشتیاق ہے۔ اگرچہ قول چارم یہ کہ جو امام صنف نے اختیار کیا۔ الجماعۃ مستندہ موکدہ۔ جماعت سنت موکدہ ہے۔ لہٰذا یعنی مردوں کے واسطے یہ سنت نبوت واجب ہے جیسے ترک میں اسارت و برائی ہے۔ نفع۔ فقوٰلہ علیہ السلام الجماعۃ من سنن الہدی لا یخلف عنها الا منافق۔ بدلیل قول حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم کہ جماعت من سنن الہدی کے ہے اس سے نہیں بچھڑے گا اگر منافق نہ ہو یعنی جسکی شخصیت منافقوں کے مانند ہے۔ یہ حدیث مرفوع نہیں نبوت ہوئی بلکہ حضرت ابن سعد و زعم کا قول ہے کہ جس شخص کو



خوش آوے کہ کل کے روز اسے تعالیٰ سے مسلمان ملے تو اسکو لازم ہے کہ ان نازون کی محافظت کرے جب انکی اذان دیجاوے  
 کیونکہ اسے تعالیٰ نے تمہارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے سنن الہدیٰ شروع فرمائی ہیں اور یہ نازین بھی سنن الہدیٰ سے  
 ہیں آخر تک۔ اور اس میں ہے کہ اور میں نے اپنے آپ کو دیکھا اس حال میں کہ ناز سے نہیں بچتا تھا مگر منافق جسکا اتفاق کھلا  
 سب جانتے تھے اور البتہ آدمی لایا جاتا اسطرح کہ دو آدمیوں کے کاندھوں پر ہاتھ دھرے ہوتا تھا اور جماعت کے صف  
 میں کھڑا کیا جاتا تھا۔ رواہ مسلم۔ بالجملہ یہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما فرماتے تھے کہ میں نے معارفہ کیا کہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما  
 گھر میں پڑھنے والوں جماعت سے پچھڑنے والوں کے گھر جلائے گا قصد کیا۔ لیکن بقیہ میں نے کہا کہ عائد روایات کے قبیح سے  
 ظاہر ہوتا ہے کہ جماعت سے مراد جمعہ ہے جیسا کہ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہما میں تعلقون عن ابیہم صریح ہے اور خودی میں نے کہا کہ یہ دو حدیثیں  
 ہیں ایک جمعہ کے بارہ میں اور دوسری جماعت کے بارہ میں ہے۔ ابن الہمام میں نے کہا کہ بہر حال یہ خبر الواحد ہے تو اس سے فضیلت  
 کا ثبوت ہمارے نزدیک نہوگا لیکن وجوب ثبوت ہوگا تو یہی عامہ مشائخ کی دلیل ہے اور اثر ابن مسعود رضی اللہ عنہما جو مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیا  
 اس میں سنن الہدیٰ سے سنت اصطلاحی مراد ہونا ضرور نہیں کیونکہ انھوں نے نازون کو بھی سنن الہدیٰ کہا ہے۔ شرح کتاب کہ جماعت  
 کی نازون کو کما توبہ اشارت اس کے وصف جماعت کی طرف ہوگی۔ نہایت وغیرہ نے سنت مؤکدہ ہونے پر یوں استدلال  
 کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تنہا ناز پڑھنے پر جماعت کی ناز کو ۲۵ یا ۲۷ درجہ فضیلت دی پس تنہا ناز کو فاسد نہیں  
 فرمایا۔ اور ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ سے حدیث ابی بن کعب مرفوع روایت کی کہ تنہا ناز سے ایک مرد کے ساتھ ادلی ہے  
 اور ایک کے ساتھ سے دو کے ساتھ ادلی ہے اور جعفر زبیدی نے ہودہ اسد تعالیٰ کے نزدیک محبوب ہے اس سے معلوم ہوا کہ تنہا  
 جواز ہے لیکن جماعت چونکہ شعائر اسلام سے ہے تو وہ سنت مؤکدہ ہوئی۔ ابن الہمام میں نے رد کردیا کہ جماعت چونکہ افعال ناز  
 میں سے نہیں ہے تو نفس ناز صحیح ہو جاوے گی لیکن ترک واجب کا گناہ ہوگا لیکن صحت فی الجملہ کو ایک دقیق طول کلام میں بیان  
 کیا ہے اور ظاہر کلام میں شیخ ابن الہمام کا بیان بجانب وجوب ہے اور اسی پر محمول کیا تو علیہ السلام الجفاء کل الجفاء و الکفر والنفاق  
 میں جمع منادی اسد منادی الی الصلوٰۃ فلیہیحیہ یعنی جفاکاری پوری جفاء اور کفر و نفاق یہ کہ جو اسد تعالیٰ کے منادی کو سننے کو وہ  
 ناز کی طرف بلاتا ہے پھر جواب نہ دے۔ رواہ احمد والطرانی۔ اور طبرانی کی ایک روایت میں ہے کہ مومن کے واسطے بدعتی جہاد  
 سے یہ بہت ہے کہ مؤذن کو سننے کے ناز کے واسطے پکارتا ہے پھر جواب نہ دے۔ اقوال پہلے گذرا کہ جواب دینا بیان اس کے بانی ہے  
 جانا ہوتا ہے مع الاختلاف۔ ابن ماجہ نے حدیث مرفوع روایت کی کہ جس نے اذان سننی پھر نہ آیا تو اسکی ناز نہیں مگر بوجہ غلط  
 کے۔ رواہ الحاکم و قال صحیح بشرطہا۔ اور معنی رحمہ اللہ کا بیان قول سنت مؤکدہ کی ترجیح بنا قشہ دلائل وجوب ہے اور نالی کرنے سے  
 اس مقام پر دونوں قول کے واسطے امارات ہیں اور حق یہ کہ قول وجوب کے دلائل اظہر ہیں اور قول سنت کی روایت نوی ہے  
 چنانچہ یہی جملہ متون میں اور خلاصہ محیط اور شرحی کی محیط میں ہے لیکن ہر اراق میں کہا کہ اہل مذہب کے نزدیک قول وجوب  
 راجح ہے۔ نہایت ہی نے کہا کہ جمعہ و عیدین میں جماعت شرط ہے اور تراویح میں جماعت سنت کفایہ ہے اور وتر رمضان میں مستحب ہے  
 و۔ جماعت ایک سے دو پر مع امام کے۔ السراجیہ ت۔ اگرچہ غفلت میں جو۔ السراجیہ۔ یا جن ہو خواہ مسجد ہو یا دوسری جگہ جو  
 و۔ لیکن جمعہ میں تین یا چار امام ہیں انقدوری۔ ایک وقت فریضہ میں اذان و اقامت کے ساتھ کہ جماعت کرنا مسجد محلہ میں  
 کردہ نہ مسجد راہ یا ایسی مسجد میں جسا مؤذن و امام متعین نہیں ہے۔ اور بلا اذان و اقامت بالاجلح کردہ نہیں ہے۔ شرح الجمع  
 حادانی نے کہا کہ مع امام چار ہوں تو گوشہ مسجد میں بالاتفاق کردہ نہیں اور اگر چار مقتدی ہوں یا چوہاں امام تو اصح یہ کہ  
 کردہ ہے۔ انخلاصہ مسجد محلہ افضل ہے یا جامع مسجد دو قول ہیں۔ اور اگر محلہ میں دو مسجد ہوں تو قدیم کو اختیار کرے اور  
 مسادی ہوں تو زیادہ قریب کو لے اور اگر آدمی فقہ سیکھتا ہو تو مجلس اسناد اسکے درس کی یا مجلس عامہ بالاتفاق افضل ہے

ت۔ اگر فقہ میں رات دن مشغول ہو کر جماعت ترک کی تو نجم الائمہ نے کہا کہ اسکی محنت مردود اور لوگ اس سے سکوت کرنے میں  
غیر معذور ہونگے ع۔ کہا گیا کہ مراد یہ کہ کس سے ہمیشہ ترک کرنے لگا۔ م۔ اور یہ بھی نجم الائمہ نے کہا کہ لغت کی تکرار میں معذرت ہوگا  
اور فقہ کی تکرار و اسکی کتابوں کے مطالعہ میں معذرت ہوگا ع۔ یعنی کبھی کبھی ترک ہو جاوے۔ م۔ اگر فقہ میں اشتغال ہو نہ کسی  
اور علم میں تو ترک جماعت میں معذرت ہو ایسا ہی ہنسی نے کہا اور باقی حق سے اسپر جزم کیا۔ و۔ شریح کشا کہ تحقیق یہ کہ جماعت  
واجب یا قریب ہو واجب ہے اور فقہ قدر ضروری تو فرض ہے اور زائد فرض میں نہیں نہ واجب الا انکے سب نے اعراس کیا اور یہی  
شخص پر مشتمل ہوئی ہو اور ہم نے صفت کر دیا کہ قدر اجتہاد فرض کفایہ ہے تو علوم دین سب مساوی ہیں۔ اور ظاہر یہ تفریع  
جماعت کی سنت ہونے پر ہے۔ فانہم۔ رات میں مسجد جاتے کسی کو ڈر لگتا ہے تو بقول شریح الائمہ معذرت ہے۔ واولی الناک  
بالامامہ اعلمہم بالسنۃ۔ ہر شخص جماعت والوں میں سے سنت کا زیادہ عالم ہو وہ امامت کے لیے اہل ہے۔ فقہ۔ یہی  
جمہور کا قول ہے۔ اور سنت یعنی فقہ و احکام الشریعہ ع۔ یعنی فقط احکام نماز۔ النضرات۔ یہی ظاہر ہے۔ البحر۔ بشرطیکہ ابھی طبع  
پڑہ سکتا ہو اسقدر قرأت جس سے نماز جائز ہو یعنی قدر فرض ع۔ اور کہا گیا کہ قدر واجب۔ و۔ اور یہی صحیح ہے۔ کیونکہ  
اولویت کے لیے واجب ترک نہیں ہو سکتا۔ م۔ بلکہ قدر مسنون۔ اخصیہ۔ اعتقاد میں مطلوب نہو۔ النہایہ۔ اگر امام مسجد معمول  
ہو اور کسی کو اسکے اعتقاد میں طعن ہو تو وہ ترک جماعت میں معذرت ہے بخلاف اسکے جیسے افعال مجبور ہوں۔ م۔ اور یہاں اہل  
امام ظاہری نوازش سے پرہیزگار ہو اگرچہ تقویٰ میں دوسرا اس سے بڑھ کر ہو۔ المیض۔ اگر علم نماز میں مجبور ہو لیکن دوسرے علم  
نہ جانتا ہو تو بھی اولی ہے۔ الخلاصہ۔ وعن ابی یوسف اقرأہم۔ اور ابو یوسف کا قول مردی ہے کہ انہیں جو اقرأ ہو اولی ہے۔  
فقہ۔ یعنی بہتر قرأت والا جبکہ قدر ضرورت علم نماز رکھتا ہو۔ فان القراءة لا بد منها۔ کیونکہ قرأت سے چارہ نہیں۔ فقہ  
کہ وہ ایک رکن نماز ہے۔ والحاجۃ الی العلم اذ انابت نائبة۔ اور علم کی حاجت جب ہی کہ کوئی واقعہ پیش آدے۔ فقہ  
یعنی نماز میں غیر معمولی بات تو اسوقت البتہ علم کی ضرورت ہے۔ عینی رحم نے لکھا کہ یہی قول دوسرے اماموں کا ہے۔ لیکن بقول  
القراءة مفتقر الیہا۔ اہم از جانب ابو خیفہ و محمد کہتے ہیں کہ قرأت کی جانب احتیاج۔ لکن واحد۔ البتہ گن کے لیے  
ہر فقہ۔ یعنی قرأت۔ والعلم لساائر الارکان۔ اور علم کی احتیاج سب ارکان کے لیے ہے۔ فقہ۔ لیکن وارد ہوتا ہے  
کہ قدر ضرورت دیگر ارکان کا علم موجود ہے ان جب کوئی غیر معمولی واقعہ ہو تو اسکا علم البتہ نہیں ہے۔ اور جواب یہ کہ مراد قرأت  
و علم میں افضل ہونے کی صفت ہے تو قرأت کا کمال مرد ایک رکن سے تجاوز نہیں ہے اور علم کی تفصیلت تمام ارکان کو حاوی ہے  
بس جیسے یہ تفصیلت ہو وہ قاری سے افضل تو وہی اولی ہوا۔ م۔ فان تساوا و افاقرأہم۔ پھر اگر سب اہل جماعت اس  
علم میں برابر ہوں تو اب انہیں سے جو بہتر قاری ہو وہ اولی ہے۔ لقولہ علیہ السلام۔ بدیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
یوم النجوم اقرأہم لکتاب اللہ۔ قوم کی امامت کرے جو کتاب الہی کا بہتر قاری ہو۔ فان کانوا سوا فاعلمہم بالسنۃ۔  
پھر اگر یہ سب برابر ہوں تو انہیں سے سنت کا زیادہ جاننے والا امامت کرے۔ فقہ۔ فان کانوا فی السنۃ سوا فاقومہم  
بجزة فان کانوا فی الهجرة سوا فاقدمہم سلما و لا یوم الرجل الرجل فی سلطانه ولا یقعد فی بیتہ علی تکرمتہ الا باذنہ۔ پھر اگر سنت  
میں مساوی ہوں تو جو ہجرت (جانب مدینہ) میں مقدم ہو پھر اگر ہجرت میں برابر ہوں تو جو اسلام میں مقدم ہو اولی ہے  
اور نہ امام بن جاوے کوئی مرد دوسرے مرد کا اسکے مقام سلطنت میں اور نہ بیٹہ جادے اسکے تخت پر مگر اسکی اجازت  
کے ساتھ۔ رداء مسلم و الاربعہ۔ اور ابن جہان کی روایت میں بجائے اسلام کے سن ہے یعنی جو سن میں زیادہ ہو ع۔ اس  
حدیث میں اقرأ کو اعل۔ پر مقدم کیا گیا ہے جیسا کہ ابو یوسف و دیگر اماموں کا قول ہے اور امام محمد رحم نے آثار میں یہ جواب  
دیا جو مصنف نے ذکر کیا کہ۔ اقرأہم کان اعلمہم۔ صحابہ میں جو اقرأ تھا وہ اعلم بھی تھا۔ لانہم کانوا یتلقونہ باحکامہ۔

کیونکہ وہ لوگ قرآن کو مع احکام کے نہ سمجھتے تھے۔ سنت تو احکام جاننے میں برابر تھے ہاں قرأت میں ادا بہتر ہونے میں فرق تھا۔ فقہم فی الحدیث۔ تو حدیث میں بہتر قاری کو مقدم کیا گیا۔ ولا کذلک فی زماننا۔ اور ہمارے زمانہ میں ایسا نہیں ہے۔ فقط۔ بلکہ بہتر قاری مرتبہ قرأت سیکھا ہوتا ہے مع احکام۔ فقہمنا الا علم۔ تو ہم نے علم کو مقدم کیا۔ سنت پس اگر سب لوگ علم قرآن میں مساوی ہوں تو انہیں سے بہتر قاری مقدم ہوگا۔ لیکن معنی حدیث خان کا نا سواد فاعلمہما سنتہ کے یہ ہو سکتا ہے اگر سب لوگ جماعت والے قرأت مع علم میں برابر ہوں تو جو سنت کا زیادہ عالم ہو وہ اولیٰ اور اس وقت سنت سے مراد معرفت طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے کیونکہ علم قرآن میں تو برابر ہیں۔ اور حاکم کی صحیح کتاب روایات میں بجا ہے فاعلمہما سنتہ کے۔ فافقہم فقہاً۔ وارد ہے معنی فقہ میں سب سے زیادہ ہو۔ اور ابن اللہ عام رحمہ کو تردد ہوا کہ یہ تو صریح قاری کو نفع پر ترجیح دی گئی ہے اور مترجم کتاب ہے کہ شیخ رحمہ کی نظر فقہ کی اپنے اصطلاحی معنی پر جم گئی تو تیش پید ہوئی اور تحقیق یہ ہے کہ علم سے فقہ عبارت نفوس میں خاص ہے کیا تم کو بیداری نہ تھی جبکہ حدیث میں آیا کہ ہزار بار پڑھنا سے ایک نفع زیادہ سکتا ہو یا ہر شیطان پر۔ کافی اترندی حالانکہ فائدہ تو بدون علم کے ناممکن ہے تو نفع کو عالم پر ترجیح دی پس نفع وہ ہے جو اس علم کے اسرار سے وقوف رکھتا ہو وہ قال ابن مسعود رحمہ۔ اما انکم ان تفقہوا اللہ۔ یعنی خلف الامام جرحنے والوں کو کہا کہ کیا تمہارے فقہ کا وقت نہیں آیا۔ اب معلوم ہو گیا کہ علم سنت ہی حکمت ربانی جو حضرت صلعم نے بتائی اور بدین معنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا علیہم الکتاب والحدیث۔ یعنی رسول انکو تعلیم دینا کتاب کی اور حکمت کی۔ پس کتاب قرآن اور حکمت ہی سنت ہے یا اسکو فقہ کہو۔ کہ وہ میں حکمت ربانی ہے پس طول کلام ابن اللہ عام سب ساقط ہے۔ ہاں یہ دلیل عمدہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض وفات شریف میں حکم کیا کہ مراد ابابکر علیہ السلام یا اس۔ امی لوگوں ابو بکر کو پیام دو کہ وہ لوگوں کو ناز پر حادے۔ حالانکہ ابو بکر رحمہ سے بہتر قاری موجود تھے بدلیل قولہ علیہ السلام اقرأکم ابی یعنی بن کعب یعنی تم سب میں بہتر قاری ابی بن کعب ہے۔ پس اسی وجہ سے کہ ابو بکر رحمہ زیادہ فقہ دانے تھے بدلیل قول ابو سعید رحمہ کہ فلان ابو بکر اعلمنا۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارہ وفات کو سوائے ابو بکر رحمہ کے کوئی نہیں سمجھا اور ابو بکر رحمہ کے رونے پر لوگوں نے جبرت کی تو ابو سعید رحمہ اقرار کرتے ہیں کہ ابو بکر رحمہ ہم سب میں زیادہ عالم تھے۔ مترجم کتاب کو دلیل قوی وجید ہے اور اس میں فقہ مہم ہے کہ وہ کمال علم بعرفان حکمت ربانی تھا اور خبریات مسائل مراد نہیں ہیں اور یہ اظہر من الشمس ہے اور طول کلام کی حاجت نہیں فافہم۔ م۔ خان تساوفا وغیرہ۔ پھر اگر علم و قرأت میں برابر ہوں تو انہیں اور اولیٰ ہے سنت و مع یہ ہے کہ جن حضروں میں شرعاً شبہ ہو اگرچہ انکا ارتکاب جائز ہو تو ان سے بھی پرہیز کرے تو عامہ بساحات سے اسکو اجتناب ہوگا اور نفوس یہ ہر حرام و مکروہ تحریمی سے بچ جاوے۔ لقولہ علیہ السلام من صلی خلف عالم تقی فلکا فاصلی خلف ہی۔ بدلیل اس قول کے کہ جس عالم تقی کے پیچھے ناز پر جمی گویا اس نے نبی کے پیچھے ناز پر جمی ہے حدیث میں ہے کہ کسی نے نہیں پائی جیسے سخاوی رحمہ کو نہیں ملی اور علی قاری رحمہ نے کہا کہ موضوع ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث نہ کہنا چاہیے۔ اگرچہ معنی اس کے مستنبط ہیں کیونکہ عالم وارث زیار ہیں اور وہ کہ عالم بوع ہوں کمال میں پس گویا پیغمبر کے پیچھے ناز پر جمی سادہ ابن اللہ عام و علی نے لکھا کہ حاکم نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کو بھلا معلوم ہو کہ تمہاری ناز قبول ہو تو جو تم میں سے بہترین دے تمہارے امام ہوں۔ یہ روایت اگرچہ ضعیف کہی گئی لیکن بقیہ وغیرہ کی روایات سے مؤید ہے کہ وہ بھی ضعیف ہو تو فضائل اعمال میں ضعیف پر عمل ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث صحیح میں تو بعد اسکے ہجرت کا مقدم اولیٰ ہے جواب یہ کہ ہجرت مذکورہ بعد فتح مکہ کے بالاجماع جاتی رہی اب تو کوئی دارا کفر میں مسلمان ہو تو دارا لا سلام میں ہجرت کرے یا ہجرت کے اعلیٰ معنی جو بدون نقل مکانی کے ہر وقت ہر شخص کو میر میں رکھے جائے

یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ مہاجر کون ہے؟ فرمایا کہ جس نے ہجرت کیا اسکو جسے اللہ تعالیٰ مکروہ رکھے یعنی گناہوں سے  
وخطاؤں کو چھوڑ دیا جیسا کہ صحیح بخاری وغیرہ میں ثابت ہے لہذا ہمارے اصحاب نے حدیث ہجرت میں اسکو قائم کیا اور  
سب سے مقدم اس ہجرت میں جو اربع ہوا اولی ہر م۔ فان تساودا فاسنم۔ پھر اگر امور مذکورہ بالا میں سب برابر  
ہوں تو جو اربعین سے ازراہ سن کے بڑا ہو وہ اولی ہے۔ فت۔ کیونکہ امام نو بارگاہ کبریائی میں قوم کی طرف سے وفد ہوتا ہے  
کافی حدیث الطبرانی والدارقطنی والبیہقی۔ اور جو بزرگ ہیں جو اسی کو حضور میں مناجات و عرض کے لیے مقدم کرنا سنت  
صحیحہ میں ثابت ہے اور سورہ فاتحہ بلکہ مقصود نماز شہادہ و مخرج و دعاء و الحاح ہے۔ م۔ نقولہ علیہ السلام لا بنی ابی طلیحہ۔ بدیل  
قولہ علیہ السلام واسطی ابولیکہ کے دونوں فرزند کے۔ فت۔ نہیں بلکہ جیسا کتاب الزکوۃ میں کہا ہے کہ واسطی مالک ابن عباس  
وآسکے سانحی کے برداشت صحاح ستہ کہ دونوں اذان دینا اور اقامت کرنا۔ ویوکیما اکبر کما۔ اور چاہیے کہ تم دونوں  
میں بڑا اقامت کرے۔ ولان فی تقدیمہ تکتیر الجماعۃ۔ اور اسلئے کہ بزرگ کو مقدم کرنے میں جماعت کی زیادتی ہے۔  
فت۔ اور اوپر گذرا کہ جماعت کی زیادتی اللہ تعالیٰ کے نزدیک محبوب ہے۔ کافی الحدیث۔ اندیز حدیث میں ہے کہ ہم  
سے نہیں جو ہمارے بزرگ کی توقیر نہ کرے۔ توجب اسکو اپنا امام کر لیا تو یہ توقیر کی اور بے ادبی نہیں رہی۔ م۔  
پھر اگر سن میں برابر ہوں تو اخلاق میں بہتر اولی ہے کیونکہ حدیث صحیح ہے کہ خیابکم مسکنہ اخلاقاً۔ یعنی جو کم سن سے خوبی  
اخلاق میں بڑھ سکے وہ بہتر ہیں۔ اور مراد خلق مسنون رہائی ہے نہ لوگوں کی تکلفات شیطانی۔ فاحفظ۔ پھر اگر خلق میں  
برابر ہوں تو حسب میں بہتر مقدم ہو اور اگر مساوی ہوں تو جبرہ کا خوبصورت اولی ہے اور کافی کی یہ تفسیر کہ خوبصورتی جو  
مازہ نجد کی کثرت سے ہو کچھ نہیں ہے بلکہ ظاہری معنی مراد میں پھر اگر خوبصورتی میں برابر ہوں تو نسب میں اشراف مقدم ہے  
اور اگر اس میں بھی برابر ہوں تو قوم کو اختیار ہے یا قرعہ ڈال لین۔ اور کہا گیا کہ مسافر سے مقیم اولی ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ اگر  
فرائض کے وقت تنگ کرنا ہو پس اگر کثرت نہیں ہو تو مضائقہ نہیں اور اگر کثرت سے کرے تو دوسرا اولی ہے مگر جبکہ ایسا شخص ہو  
جسکے پیچھے تبرک جا یا جاوے تو یہی افضل ہے۔ الفتح۔ گھر میں مہمان مع صاحب خانہ میں تو صاحب خانہ اولی ہے مگر جبکہ سلطان  
یا صاحب حکومت یا قاضی ہو تو صاحب خانہ کا ان کو مقدم کرنا اولی اور خود مقدم ہونا جائز ہے۔ مالک مکان و کرایہ دار و مہمان  
جمع ہوئے تو کرایہ پر رہنے والا اولی ہے۔ التاتارخانیہ جیسے انکے لینے والا اولی ہے۔ السراج۔ امام محلہ سے بہتر آدمی مسجد میں اصل  
ہو تو امام محلہ اولی ہے۔ القنبہ۔ آدمی کی امامت گونگون کے لیے باخلاص جائز اور برعکس کو بعض جگہ لکھا کہ ہمارے علماء کے  
مزدبک نہیں جائز ہے اور خواہ بڑا دہنے لکھا کہ خلاص اولی ہے۔ التاتارخانیہ۔ محلہ میں اگر ایک ہی امامت کے لائق ہو تو وہ  
ترک سے گھٹنا نہ ہو گا۔ القنبہ۔ اگر قوم کی امامت کی حالاکہ دے کراہت کرنے میں پس اگر اس میں کوئی فساد ہو یا دسے لوگ  
اولی ہوں تو امام کے لیے امامت مکروہ تحریمی ہے اور اگر وہ مستحق ہو تو قوم کے حق میں کراہت کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ ت۔ واکروہ  
و غیر جائز امتوں کا بیان) ویکروہ تقدیم البعد۔ اور مکروہ ہے آگے کرنا غلام کا۔ فت۔ اگرچہ وہ آزاد کر دیا گیا ہو۔ الخلاصہ  
ق۔ لانه لا یتفرغ للتعلیم۔ کیونکہ وہ سیکھنے کے لیے فراغت نہیں پاتا ہے۔ فت۔ تاکہ ناز کے احکام جانے۔ کراہت تنزیہی ہے۔  
اور اگر خود آگے ہو گیا تو روا ہے کیونکہ جواز اصل ہے۔ کافی الخلاصہ۔ والاعرابی۔ اور مکروہ ہے آگے کرنا اعرابی کا۔ لان الغالب  
فیہم اجماع۔ کیونکہ اعراب میں جماعت غالب ہے۔ فت۔ اور اعراب سے بخوہر ترکمان و کرد و بے پڑھے کنوار ہوتے ہیں۔  
م۔ د۔ جیسے جاٹ و بہت سی قومیں ہیں۔ لیکن خلاصہ میں غلام و اعرابی و فاسق و اندھے و ولد الزنا کی امامت کو جائز کہا ہے  
۵۔ تو ضرور ہے کہ یہ لوگ قدر واجب جانتے ہوں کیونکہ امی کے پیچھے ناز قاری نہیں جائز ہے مگر آگے اپنے مثل اعرابی کی امامت  
کرے۔ م۔ والفساق۔ اور مکروہ ہے آگے کرنا فاسق کا۔ لانه لا یتیم لاهر و بنہ۔ کیونکہ فاسق اہتمام نہیں کرتا اپنے امرد میں

کے لیے۔ ف۔ حتی کہ مالک رحمہ اللہ نے کہا کہ مسکے پیچھے جائز نہیں ہے۔ والاعلیٰ۔ اور کردہ ہر آگے کرنا اندھے کا۔ لانا لا یتوقی  
النجاستہ۔ کیونکہ وہ نجاست کا بجا و نہیں رکھتا۔ ف۔ بوجہ اندھے ہونے کے۔ چونکہ نجاست متعلیٰ ہر لذائذ و بی کرہت ہے  
اور اگر نجاست معلوم ہو تو مقتدی کی ناز جائز ہوگی جبکہ مقدار دم سے تجاوز کرے۔ م۔ امشی جسکو دھو نہ دے موشل اندھے  
کے ہے۔ المنہ۔ لیکن اگر اندھا سب قوم سے اعلم ہو تو وہی اول ہے کیونکہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے عبد اللہ بن ام مکتوم اور  
عقبان بن مالک رحمہ اللہ کو جو اندھے تھے مدینہ میں خلیفہ حبشہ کو لے جاکر دیکھائے اور ایسے ہی غلام کی امامت ہے۔ البدیع مل م۔  
و ولد الزنا۔ اور کردہ ہر آگے کرنا ولد الزنا کا۔ لاد لیس لہ اب یشفقہ فیغلب علیہ الجمل۔ کیونکہ اسکا کوئی باپ نہیں جو  
اسپر شفقت کرے تو اسپر جمل غالب ہوگا۔ ف۔ ہی قول شافعی کا اور ایک روایت مالک سے ہے اور دوسری روایت میں  
کردہ نہیں اور یہی قول امام احمد و ابن المنذر کا ہے۔ م۔ لیکن جمل ہو تو بھی کراہت سے خالی نہیں۔ لان فی تقدیم ہوا لا تغیر  
الجماعۃ۔ کیونکہ ان لوگوں پر پنجون قسم کے آگے کرنے میں جماعت کو نفرت دلاتا ہے۔ ف۔ پس کراہت ہے اور یہ سب ہولت  
کہ ان لوگوں کے سوا سے موجود ہو ورنہ کچھ کراہت نہیں ہے۔ بحث البحر۔ وان تقدیر موا جائز۔ اور اگر یہ لوگ آگے بڑھیں  
تو جائز ہے۔ لقولہ علیہ السلام صلوا خلف کل تبر و فاجر۔ کیونکہ حدیث ہے کہ ہر نیکو کار و بدکار کے پیچھے ناز ہے۔ و۔ ف۔  
اسکو دار فطنی نے روایت کیا اور راویوں کو ثقہ کہا لیکن منقطع ہے۔ پس کراہت نہ کورہ تنزیہی ہے۔ کمانی الجہنی عن الاصل۔ اور حضرت  
ابن عمرؓ دانس وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے حجاج ثقفی کے پیچھے ناز ہے اور حضرت ابن مسعودؓ نے ولید بن عقبہ کے پیچھے  
ناز ہے جس نے ایک رشتہ میں ناز ہے حاتی۔ اور محیط میں ہے کہ فاسق و مبتدع کے پیچھے جماعت کا ثواب ملتا ہے۔ م۔ لیکن متقی  
کے پیچھے جو فضیلت ہے وہ نہ پاویگا۔ الخلاصہ۔ اعتقاد اسلام میں جو فرقہ گراہی میں ہے بن اگر ایسی گراہی ہو کہ کفر تک نہ ہو پھر  
تو ایسے مبتدع کے پیچھے کراہت کے ساتھ جائز ہے ورنہ نہیں جائز ہے۔ الخلاصہ و انبیاء۔ اور یہی صحیح ہے۔ البدیع۔ واضح ہو کہ  
اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنا امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ رحمہ اللہ سے مروی ہے اور اہل قبلہ ہر جسکی نسبت حدیث میں آیا کہ ہمارے ناز ہے  
اور ہمارے قبلہ کا استقبال کیا اور ہمارا دیہہ کھایا۔ اور ثمنی نے کہا کہ جو حق حضرت علیؓ علیہ السلام نے تعلیم کیا اس سے  
خلافت ہو جو شبہ غرضی کے کوئی چیز خواہ اعتقاد ہو یا عمل ہو یا حال ہو پیدا کر کے اسکو دین مراد مستقیم ٹھہرانا بدعت ہے  
اقول پھر اگر اعتقاد وغیرہ صحیح ہو لیکن بعض امور اسنے اعمال خیر کی جس سے ایسے ناکارے جو بدعت ہیں تو ایسے شخص کے  
پیچھے ناز نہ رہا ہونے میں کوئی خلافت میں سے نہیں دیکھا سوائے اس زمانہ کے چند عوام غیر مقلدون کے کہ بلا علم و ثقہ کے  
تکفیر کرے ہیں۔ اور اگر اعتقاد میں خرابی ہو پس اگر مرد ریات کا انکار ہو تو کفر ہے اور اگر اس مسئلہ میں فوج اشکال ہو تو تکفیر  
نہیں جبکہ اصل توحید میں خلل نہ ہو۔ بہرہست مبتدعین کے پیچھے ناز جائز نہ ہونا مروی ہے اور مضافہ نہیں کہ بعض تفصیل ذکر کیا کہ  
ہندو یہ ہیں ہر کوناز نہیں جائز ہے پیچھے راضی کے اور جمعی کے اور قدی کے اور شبہ کے اور جو قرآن کے مخلوق ہونے کا ناکل  
ہے۔ الخلاصہ۔ اور نہیں جائز ہے پیچھے خطابہ کے۔ الفتح۔ راضی سے بیان و فرقہ مراد جس نے صحبت صدیق اکبرؓ ابو بکر رضی اللہ عنہ  
سے انکار کیا۔ خطابہ غالی راضی حتی کہ اپنوں کے لیے جھوٹ و ناسمجی جائز جانتے ہیں لہذا انکی گواہی مردود ہے۔ قدری  
جو اپنے آپ کو قادر کہتے ہیں۔ شبہ جو اللہ تعالیٰ کو مخلوق کے مشابہ کہتے ہیں ہاتھ پاؤں وغیرہ سے م۔ نہیں جائز ہے نالایعہ برقی  
کے پیچھے جو شفاعت کا منکر ہو یا دیدار انہی کا یا صواب قبر کا یا کرام انکا نہیں لاکو کہ وہ کافر ہے کیونکہ یہ امور شائع سے شواہد  
میں۔ اگر کہے کہ یہ عزوجل اپنی عظمت و جلال سے نہیں دکھائی دے گا تو وہ جہل ہے۔ بہرہ نزدیک بخیر دلیل یہ مشکل ہے۔  
اگر کہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ پاؤں ہیں جیسے بندوں کے تو وہ کافر ملعون ہے اور اگر کہے کہ وہ جسم ہے مگر اور کسی جسم کے مانند  
نہیں ہے تو وہ مبتدع ہے کیونکہ اس میں صرف لفظ جسم کا اطلاق و ہم دلاتا ہے تو اسکو منع کر دیا کہ کسی اور جسم کے مانند نہیں ہے تو صرف



ایام رہا جو سب مذاہب پر اور بعض مشائخ نے کہا کہ اس اطلاق میں بھی کافر ہو گا۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ یہ قول اجماع پر اور بدرجہ اولیٰ ایسے مبتدع کی تکفیر ہوگی۔ رد انقض میں سے جس نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو اصحاب ثلثہ رضی اللہ عنہم سے فضیلت دی تو وہ متبع ہوا اگر حضرت ابو بکر صدیق کی خلافت یا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت سے انکار کیا تو وہ کافر ہو گا۔ کذا فی النفع۔ مترجم کتاب کہ شیخ نے شکر خلافت صدیق رضی اللہ عنہ بلکہ خلافت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو کافر لکھا اور شیخ الاسلام یعنی رحمہ نے ذکر کیا کہ غالی رافضی جسکی تکفیر ہو رہی ہے رافضی جو خلافت ابو بکر رحمہ کا شکر ہو اور یہی قول اکثر اصحاب شافعی رحمہ کا ہے اور قتال رحمہ کے اتباع نے کہا کہ ان لوگوں کی تکفیر نہیں ہے اور یہی شافعی کا طاہر مذہب ہے۔ مترجم کتاب کہ اگر انکار خلافت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ پر تکفیر ہو تو پھر فرق نہیں کہ خلافت فاروق رحمہ سے بھی تکفیر ہوگی جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے لکھا ہے لیکن قول یہ ہے کہ جو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی محبت سے شکر ہو کافر ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ اذ یقول لھا جسہ یا عزن اذ یہ۔ میں محبت قطعی ہے تو انکار کفر ہوا مترجم کتاب کہ خلافت مذکور بھی اجماع قطعی ہے تو فرق کرنا مشکل ہے علاوہ بریں آج صفات انہی وغیرہ بھی قطعیات ہیں حالانکہ انہیں تاویل معتبر بھی تو بیان بھی شکرین رد انقض تاویل کرتے ہیں پس شاید کہ اکفار و تکفیر میں فرق ہے اور بحث آدھ گی سم۔ شکر معراج اگر سبحان الذی اسری بعبہ لیلًا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ اذ یہ۔ کا شکر ہو تو کافر ہے یعنی مسجد احرام سے اقصیٰ تک قطعی قرآن ہے اور اس سے اوپر معراج کا شکر مبتدع ہے۔ انخلاصہ۔ میں کتابوں کہ بالانتر بھی مشہور اخبار میں اگرچہ تفاسیل آحاد ہوں۔ کہا اور دنا حامی التفسیر وہ جزم غیر واحد فافہم ہم۔ امام محمد بن الحسن نے ابو حنیفہ و ابو یوسف سے روایت کی کہ اہل الاہوا یعنی بد اعتقادوں کے پیچھے ناز نہیں جائز ہے۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ تکلم کی اقتدار نہیں جائز ہے اگرچہ تکلم حق کرے۔ نفع۔ شکر وہ لوگ جو عقائد اسلام کو دلائل عقلیہ کی ممانعت میں لاتے یا عقلی قیاس و ادلون کے مقابلہ میں اثبات کرتے ہیں۔ و علی ہذا جو کوئی حق کی حفاظت کرے تو وہ شکر نہیں جیسے اکثر بزرگان دین نے اہل الہوا کا قول رد کیا ہے۔ پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ و شافعی سے اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنا بھی مروی ہے اور تکفیر بھی ان مسائل میں مذکور تو ابن الہمام نے توفیق دی کہ یہ معنی کہ جو اعتقاد کیا وہ اعتقاد کفر ہے تو اسکا قائل ایک کفر کا قائل ہے مگر اسکی تکفیر اسوجہ سے نہیں کہ اسنے حد بھر کوشش کی مگر اسکو یہی حق معلوم ہوا پھر شیخ نے کہا کہ انہوں نے تو اسے پیچھے نادر باطل ہونے کا جزم کیا پھر یوں توفیق نہیں بنی ہے اور شاید کہ مراد یہ ہو کہ ناز گو صحیح ہے مگر اس کے پیچھے پڑھنا حلال نہیں ہے۔ ہذا ملخص قولہ فی النفع۔ اور ابن نجیم نے بحر الرائق میں عمدہ کر لیا کہ جن مسائل میں تکفیر کی گئی میں کسی بر نفوی نہ دوں گا۔ مترجم کتاب کہ حق میرے نزدیک و اللہ اعلم بہ کہ حضرت علی اسر علیہ وسلم نے غلبہ کفر زائل کرنے کو جہاد کیا اور کافروں کو اعلان کر دیا کہ مطیع اسلام ہوں تو انکی جان و مال کی حفاظت کی جائیگی پھر بعضے عرب لوگ منافق باطنی اور مسلمان ظاہری تھے اور تمام اصحاب موحسین میں یہ لوگ معروف تھے باوجود اس کے انہیں کفر کا حکم دیکر جہاد نہیں کیا اور انہیں جزیرہ لیا اور اصل مقصود حاصل کہ مطیع اسلام تھے اور اللہ تعالیٰ کی نبردگی کرنے والوں کو ان کے شر و فساد سے امن تھا اور اختلاف و بھٹ کا مزہ انکی خیر خیر ہو تا کہ ظاہری اسلام سے خارج کیے جاتے پس تکفیر نہ کرنے کا مدار تو اسی پر رہا کہ جو حدیث میں وارد ہے کہ جس نے ہماری ناز پڑھی اور ہمارے قبلہ کی طرف رخ کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا تو وہ مسلم ہوا اس کے لیے اللہ تعالیٰ و اس کے رسول کا ذمہ ہے۔ اسی اتباع میں امام ابو حنیفہ و شافعی نے کسی اہل قبلہ کے اسلام سے خارج کرنے کا نفوی نہ دیا لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ در حقیقت مومن ہوں یا نہ ہوں بلکہ اہل اللہ کے نزدیک مراد حدیث یہ ہے کہ جو اسلام اس دین کے ظاہر ضروری ہیں انہیں مخالفت نہ دے اگر بعض اعتقاد میں جہاد دین سے ہونا ضروری ہے کسی فرقہ گراہ نے خلافت کیا تو اب اسکی تکفیر کا نفوی ہوا اور بعض اسد ایسے ہیں کہ کسی ضروری ہونے یا نہ ہونے میں اماں کو اختلاف ہے بلکہ جب

مزدیات دین پر قائم ہر اسکی تکفیر نہیں ہر لیکن یہ اس کے اسلام کا حکم ظاہری ہے نہ باطنی۔ اور بعض امور کے آنکا دین توحید میں سے ہونا یا نہ ہونا ضروری ہے جو ظاہر دین کی ضروریات سے نہ ہوں تو اس کے انکار پر تکفیر ہو لیکن اسی معنی میں کہ یہ فعل کفر ہے اور قائل اس کا قائل کفر ہے جو بوجہ نص مذکور کے ظاہر ضروری نہ ہونے سے تکفیر نہ ہو۔ یہ سب تو بشر مقصود مذکور تھا۔ اب دوسرا مقصود اسلام پر حصول رمضان اسی و معارف حقہ اور منازل عالیہ آخرت میں تو اس کے حاصل ہونے کے لیے طاعات با اعتقادات حقہ میں خمین اعلیٰ ناز ہے اور معلوم ہو چکا کہ مقتدیوں کی طرف سے امام جناب باری تعالیٰ میں وندہ اسکی قرأت مقتدی کی قرأت بلکہ امام حنا میں ہے تو اس واسطے امام وہی ہو گا جو صراط مستقیم و سنت پر قائم ہو پھر اگر وہ نہ ملے تو انتہاء درجہ یہ ہو کہ کسی وہاں تک ہو کہ شوق و محو علی ہو جو ایک قسم کا کفران ہے اور یہ حد تو نہ ہو کہ بالکل کفر اعتقادی ہو تو حسین اعتقادی کفر ہونا زمین اسکو امام کر کے اپنی طرف سے بارگاہ الہی میں لانا نہیں جائز ہے حالانکہ داجر کے پیچھے جائز ہے اور رنج رنجی جو صراط مستقیم و سبل حادہ میں متلافی ہو حق توحید ہے پس مقتد توحید کلخ قطعاً صراط مستقیم ہے اور اعمال تو قطعاً منازل کا زاد ہے اور مقتد خلافت توحید کا رخ مدعی تھا حضرت ہے اگرچہ زاد راہ ظاہر میں کثرت مذہب و مذہب جو۔ اور الحمد واسطے اس کے مقتد کے ہے پس حق مود کے الحمد سدر برحق ہے اور بقال کے اس کے مقتد کے واسطے ہے جیسے نصرانی کی توحید اس کے واسطے جو زعم میں عیسیٰ کا پاب ہے اور یہ اس کے واسطے جل جلالہ کی جناب عظمت کے رائق نہیں ہے اور بیان دقائق علوم و حقائق معارف میں جو آیات و احادیث سے مستنبط ہیں لیکن متفکر و مدکر ضروری ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ دونوں دونوں میں ان ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے حق و حجاز سے خود میں اور مترجم کو تو بھی قسم عطا ہوئی ہے اگر اس نے خطائیں اور فوق کل ذی علم و علم و ان اس کے واسطے ہوا لا علم بالصواب۔ پھر بیان ایک مسئلہ دیگر جو وہ حنفی کا اقتدار کرنا شافعی المذہب کے پیچھے توفیق اقتدیر میں ہے کہ شرائط کے ساتھ جائز و خلو باب الوتر میں لکھینگے۔ یعنی رجم نے بعض کو ذکر کیا اور محصل یہ کہ جن باتوں میں اختلاف ہے مثلاً سوائے راہ پچانہ و پیشاب کے اگر کہیں سے خون نکلا تو ہمارے نزدیک و حور ثوث گیا اور اس پر طہارت فرض ہوئی اور اس کے اجتہاد میں نہیں ٹوٹا پس ایسی صورت میں اگر وہ دھور کر لیتا ہو اور مدنی کو دھور داتا ہو غرض کہ جو واقعہ خلافت میں اگر رعایت نہ رکھتا ہو تو علی الامح اسکی اقتدار جائز نہیں اور اگر رعایت رکھے تو جائز ہے لیکن کفایہ دنیا بہ کجی ناشی سے نقل کیا کہ تب بھی مکروہ ہے اور بجا لائق میں کہا کہ اگر مواقع خلافت میں نگہداشت یعنی معلوم ہو تو مکروہ نہیں اور اگر شک ہو تو مکروہ ہے اور اگر عدم رعایت یعنی ہو تو اقتدار صحیح نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ باب الوتر میں تفصیل آئی ہے۔ اور شافعیہ نے بھی حنفی کے پیچھے اقتدار کرنے میں ایسے ہی شرائط لگائے ہیں حتیٰ کہ علی قاری حنفی رحم نے کہا کہ جس طرح شافعیہ ہمارے ساتھ برتاؤ کریں ہم ان کے ساتھ برتاؤ کریں گے۔ مترجم کہتا ہے کہ میں افسوس و حیرت سے ان اقوال کو دیکھتا ہوں اور جناب باری تعالیٰ جل شانہ سے متحی ہوں کہ ارحم الراحمین مجھے بخشدے اور بعد ہدایت کے نزع علی دیکھی سے بجا کر وہ ایمان پر خاتمہ بخیر کرے۔ رہا کلام اس مسئلہ میں توفیق میرے یہ ہے کہ شمسک و دونوں فریق کا بالکل واحد ہے وہی قرآن وہی حدیث اور صرف خلافت مودا سے اجتہاد ہی میں ہے حتیٰ کہ مغلون برعل واجب ہے اور مودث ثواب اور ہر اجتہاد معتدل خطا و صواب ہے پس کسی حنفی یا شافعی نے سوائے اجتہاد کے عمل کیا تو باطل ہے اور درصورت اجتہاد کے ہر ایک کی نادمی ہے پس مطلقاً ہر ایک کا اقتدار دوسرے کے پیچھے بدون کسی شرط کے صحیح ہے آیا تم نہیں دیکھتے کہ یہی اختلافات صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین میں تھے اور ہر ایک دوسرے کی اقتدار کرتے تھے ان میں کسی سے یہ شرطیں نہیں لگائیں۔ اور دونوں مجتہدین کے طریقہ اجتہاد پر دونوں طرف ادب و اصرار کی جاہلین گذرین اور شیخ امام قطب معروف اسید مجدہ القادر جیلانی رحمہم اللہ نے فرمایا کہ کیا حنفی ہمارا حضرت قطب کی اقتدار مکروہ جاتا ہے پس جب اس بزرگ قطب ربانی کی نادمی قبول ہے تو اس بجا رہے مقتدی کی بھی اس امام کے پیچھے قبول ہوگی اور ہر اس کا مخالفت ہے پس یہ مخالفت سلف صالحین ہے۔ کیا لوگ مودتے نہیں

کہ مومنوں کی جماعت میں جوٹ ڈالنا حرام ہے۔ فاتحوا الدین علیکم تفلحون۔ اور کلام اس میں انتشار اور تباہی کے اور کلام۔ مکروہ ہر امام  
 ہونا غرضی و غیر غرضی ہے اور بائوٹن کا مع۔ اور مرد کا یعنی جبکہ عالم افضل نہ ہو۔ مث۔ اور سفید کا اور خلیج و جسکے اکثر بدن پر برص  
 ہو اور شراب خوار کا۔ اور سعد خوار کا اور خلیفہ دور یا کار اور بنیاد کرنے والے کا یعنی جو مثلاً ضرور وغیرہ میں تکلف کی بناوٹ  
 کرے اور اجرت پر راست کرنے والے کا۔ جن۔ د۔ جسکے ساتھ دین میں خصوصیت ہو اسکو امام نہ بناوین اور وہ مقتدی ہو جا کر  
 تو جائز ہے۔ اور غیرہ میں ہر کہ سیدھے کا کبریا امام ہونا مکروہ ہے اور یہی اصح ہے۔ مع۔ اور سفید کے نزدیک جائز اور اسی کو عام  
 علماء نے بیاہر اور اگر کبرے کا قیام نہ کرے ظہر جو ہوا اتفاق جائز ہے۔ الکفایہ۔ اور اگر امام کا قدم کچ ہو اور بعض قدم پر کھڑا ہو تو  
 رد ہے اور دوسرا بہتر ہے۔ تبیین۔ ولا یطول الا ما یمم الصلوٰۃ۔ اور نہ طول دے امام مقتدیوں کے ساتھ نازک۔ ف۔  
 اصح کہ قرأت سنو نہ سے زیادہ پڑھے یا ضرورت اس سے کم ہمارے لحاظ نہ کرے۔ ابوہریرہ دت۔ لقولہ علیہ السلام من اتم فلما  
 یصل یم صلوٰۃ اضعفہم۔ یہ بیل اس حدیث کے کہ جو شخص امام بنا کسی قوم کا تو ناز پڑھا دے انکو ان میں سب سے ضعیف  
 کی ناز۔ ف۔ اور صحیحین کی روایت میں ہے کہ جو ناز پڑھا دے لوگوں کو تو ضعیف کر دے۔ فان یمم المریض و الکبیر ذالحمی۔  
 کیونکہ ان میں موجود ہے یا ر دوڑ جاو جائز نہ۔ ف۔ اور جب نہ پڑھے تو چاہے جتنی طول دے۔ طول دینا امام کو مطلقاً مکروہ  
 تحوی ہے خواہ قوم ماضی ہو یا تھو کیونکہ مطلقاً ضعیف کا حکم ہے۔ النہر۔ اور تند سنون تطویل نہیں ہے۔ کما فی المصنوع۔ مگر ضرورت  
 کیونکہ ناز فجر میں تل یا محذور بیدار خلق اور قبل یا محذور برب الناس پڑھ کر ختم کیا اور وجہ یہ فرمائی کہ طفل کا روناسکر خوف فرمایا  
 کہ اسکی مان فتنہ میں نہ پڑے۔ مع۔ حاصل یہ کہ امام پر اپنے مقتدیوں کی رعایت لازم ہے اور اس میں کچھ خلاف نہیں۔ مع۔  
 ویکرہ۔ اور مکروہ ہے تحوی۔ ف۔ و۔ للنساء۔ عورتوں کو۔ ان یصلین و حدہن۔ یہ کہ ناز پڑھیں اکیلیاں یعنی مردوں  
 سے الگ ہو کر۔ بالجماعۃ۔ جماعت کے ساتھ۔ ف۔ خواہ فرض ہو یا نفل و تسامح ہو۔ لانہا لا تخلو عن ارتکاب محرم  
 کیونکہ عورتوں کی جماعت ارتکاب حرام سے خالی نہیں۔ ف۔ یعنی ارتکاب مکروہ تحوی سے خالی نہیں۔ و ہو قیام الامام  
 وسط الصف۔ اور یہ مکروہ تحوی ہے کہ قیام ہو گا اس کے امام کا صف کے بیچ میں۔ ف۔ عاقل کہ مواظبت دائی حضرت صلعم  
 کا قیام آگے تھا جو واجب ثابت ہوا ان کے خلاف عورتوں کی امام نہ بیان صف میں کھڑی ہوئی جیسا کہ بعد اسے اسلام  
 میں حکم تھا تا کہ شرمگاہ کا انکشاف نہ ہو۔ فیکرہ کالعرۃ۔ تو یہ نفل مکروہ ہو گا جیسے ننگے مردوں کا حکم ہے۔ ف۔ کہ تنہا  
 پڑھیں در نہ جماعت امام کے توسط سے مکروہ تحوی ہے۔ کما فی الفتح۔ اور ناز جنازہ میں مکروہ نہیں ہے۔ کما فی الفتح۔ بلکہ جنازہ  
 پر عورتیں جماعت سے پڑھیں کیونکہ ناز جنازہ کر مشروع نہیں اور ایک سے فرض ادا ہو جائیگا۔ ف۔ د۔ اور اگر ناز جنازہ  
 میں عورت مردوں کی امام ہو گئی تو فرض ساقط ہو جائیگا اور اعادہ نہیں ہے لیکن اگر مرد امام ہو اور پیچھے مرد و عورتیں مقتدی  
 ہوں اور امام نے عذر سے عورت کو خلیفہ کر دیا تو سب کی ناز فاسد ہو جائیگی۔ د۔ وان فعلین قامت الامام و سئلین  
 اور اگر باد جو دراست تحوی کے عورتوں نے جماعت کی تو عورتوں کی امام اس کے بیچ میں کھڑی ہو۔ لان عاکشۃ رفہ  
 فعلت کذاک۔ کیونکہ ام المؤمنین عائشہ زہ نے یوں ہی کیا۔ ف۔ اب وارد ہوتا ہے کہ بھر مکروہ تحوی کیونکہ ہوئی تو  
 جواب دیا۔ وحمل فعلھا الجماعۃ علی ابتداء الاسلام۔ اور محمول کہا گیا ام المؤمنین کا نفل جماعت کرنے کا ابتداء  
 اسلام پر۔ یعنی بعد کو نسخ ہو گیا۔ ولان فی التقدم زیادۃ الکشف۔ اور اس وجہ سے امام وسط میں کھڑا  
 ہو کہ آگے پڑھنے میں کشف عورت زیادہ ہے۔ ف۔ اور اسکو کہ کرنا جائز تک مکن ہو واجب ہے۔ یہ مشہور ہے کہ امام اگر آگے  
 کھڑی ہو تو دوسرا نفل مکروہ تحوی ہے۔ م۔ اگر امام آگے کھڑی ہوئی تو ناز فاسد ہوئی۔ ابوہریرہ۔ واضح ہو کہ مقتدی  
 اس مسئلہ کی یہ ہے کہ امام شاخصی مع کے نزدیک عورتوں کی جماعت مستحب ہے اور ہمارے نزدیک امام مصنف نے ہدایت

میں صلوٰۃ جلد اول

اسکو کردہ نحوی کہا اور انزاری نے شرح غایۃ البیان میں اسکو بدعت بھی ٹھہرایا لیکن شیخ الاسلام عینی و محقق ابن العلم  
اسکو رد کر دیا اور ملخص یہ کہ ابو داؤد کی حدیث ام ورقم بنت عبد السمین الحارث بن عمر الانصاری رضی اللہ عنہما میں ثابت ہے  
کہ یہ عورت قرآن پڑھی تھی اور حضرت اہلی السمر علیہ وسلم نے اسکے لیے آسکی درخواست پر اسکے دار کا ایک موزن مقرر کیا  
اور اسکو حکم دیا کہ اپنے اہل الدار کی امامت کیا کرے کہ حاکم کی روایت میں ہے کہ نازر الخنف من عبد الرحمن رادی نے  
کہا کہ میں نے اسکے موزن کو بہت بوڑھا آدمی دیکھا اور اسکو شہادت کی بشارت دی تو وہ شہیدہ کلماتی تھی چنانچہ وہ  
زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں اپنے مدبر غلام دونڈی کے ہاتھوں ظلاً شہید ہوئی۔ درواہ الدار قطنی۔ اسکی  
اسناد میں ولید بن جمیع عن عبد الرحمن بن خالد ہی بعض نے کہا کہ ابن جان نے ولید بن غلام کیا اور یہ مرد وہی کیونکہ  
امام سلم نے اس سے حدیث اخراج کی اور یہی کافی ہے اور ابن مسین دعلبی نے اسکو ثقہ کہا اور احمد وابو زرعہ نے کہا کہ ابن  
کچھ مضائقہ نہیں اور ابو حاتم نے کہا کہ صالح الحدیث ہے اور خود ابن جان نے دونوں کو ثقات میں لکھا ہے۔ عبد الرزاق  
وشافعی وابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عورتوں کی امامت کی آنکے بیچ میں سے  
جو کر۔ اور یہی بیات عبد الرزاق نے ابن عباس سے اور ابن عدی نے اساد ثبت الی بکر بن فرغ سے روایت کی۔ اور صحیح  
میں حضرت ام المومنین عائشہ کے واسطے ایک گھل موزن کا ذکر موجود ہے حاکم نے روایت کی کہ حضرت عائشہ رہنے فریقہ  
بن عورتوں کی امامت کی بیچ میں کھڑے جو کر۔ یث بن ابی سلیم رادی ثقہ ہے امام مسلم نے اس سے مفرد روایت کی  
اور بیان بھی ابن ابی شیبہ کی روایت میں ابن ابی لیلیٰ کی متابعت موجود ہے۔ ابن حزم نے سنی میں ذکر کیا کہ حضرت عائشہ  
نے عورتوں کو نماز مغرب جہ قرأت سے پڑھائی اور امام سلمہ رحمہ نے عصر پڑھائی۔ امام محمد نے آثار میں اسناد کیا کہ حضرت  
عائشہ رحمہ رمضان میں عورتوں کو وسط میں کھڑے جو کر نماز پڑھائی تھیں۔ یعنی رح نے کہا کہ وسط میں امام کا کھڑا ہونا  
کے حق میں مکروہ ہے نہ عورتوں کے لیے حالانکہ یہ آثار موجود ہیں اور یہ جو کہا گیا کہ یہ فعل اجتدا سے اسلام کا تھا یعنی نے  
کہا کہ یہ تو احادیث و تراجم سیرت سے ناواقفیت ہے۔ سرحدی نے کہا کہ بعید ہے ایسی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد نبوت  
کے ۱۳ سال مکہ میں رہے۔ کمار واہ البخاری و سلم۔ پھر مدینہ میں حضرت عائشہ کو شش سال نکاح میں لیا پھر جب نو برس  
کی ہوئیں تو زفات میں لیا اور آپ کی حیات میں ۹ برس رہیں پس امامت کرنا بعد بلوغ کے ہوا تو یہ اجتدا سے اسلام  
کا فعل کہاں سے ہو گا۔ کہا گیا کہ مراد یہ کہ نسخ ہے اور ابن الہمام ذہبی نے رد کر دیا کہ روایت حاکم و محمد کی حدیث ام ورقم  
ابو داؤد وغیرہ کی یہ سب نسخ کی نفی کرتی ہیں اور کہا کہ نسخ بھی صحیح طور پر کوئی متبع نہیں ہے اور اگر ہم مان لیں کہ وہ جو  
حدیث میں آیا کہ عورت کی نماز تعریبت میں زیادہ محبوب ہے۔ یہ نسخ ہی تھی تو بھی اس سے سنت ہونا نسخ ہوا اولاً اس  
مکروہ تحریمی ہونا ثبوت نہیں ہوتا بلکہ غایت مکروہ تنزیہی و خلاف اولیٰ جو پھر ابن الہمام نے کہا کہ ہم پر کچھ مضائقہ نہیں کہ ہم اپنا بھی  
مذہب ہیں یعنی عورتوں کی جماعت مکروہ تنزیہی ہے کیونکہ مقصود توف کا اجتماع ہے چاہے جان ہو۔ انتہی مافی الفتح۔ اور شاہ کل  
رحم نے اعتراض کیا کہ اگر عورتوں کی جماعت مشروع ہوتی تو اسکا ترک مکروہ ہوتا۔ یعنی رح نے رد کر دیا کہ ہر مشروع کا ترک مکروہ  
نہیں اور یہ تو مستحب تھا پس ترک مکروہ نہیں ہے۔ بین کتابوں کہ ترک خود ثبوت نہیں بلکہ ظاہر حدیث ام ورقم رضی اللہ عنہا  
تو بقدر معمول ہے نہ ترک۔ پھر مترجم کتاب کہ صحیح قول مذہب میں بھی یہی کہ جماعت عورتوں کی بلا کراہت جائز ہے اگرچہ خلاف  
اولیٰ ہے بدلیل آنکہ امام محمد نے آثار میں بعد ذکر اثر عائشہ رحمہ کے کہ رمضان میں عورتوں کی امامت کرتی تھیں۔ یوں کہا  
قال محمد لا یجہن ان قوم المرأة۔ یعنی محمد کتاب کہ ہم کو خوش نہیں آیا کہ عورت امام بنی۔ یہ میری ہے کہ اسکو خلافت اولیٰ قرار دیا  
اور کہا کہ یہی قول ابو ضیفہ ہے اور خلاصہ میں کہا کہ صلح میں فرادی افضل۔ یعنی عورتوں کا تھا ایک ایک نماز پڑھنا افضل ہے

یہ منکر ہے کہ جماعت کردہ بسین بلکہ خلافت افضہ ہے پس جب روایت مذہب موافق روایت ہے تو اسی پر اعتماد ہے پس صحیح حکم مذہب میں یہ کہ عورتوں کی جماعت جائز ہے اور انہیں جو عورت امام ہو وہ وسط میں کھڑی ہو اور اولیٰ یہ کہ عورتیں ہمسایہ پر حین اور شافعی رحم کے نزدیک اولیٰ آنکی جماعت ہے اور ترجمہ کتاب کہ ایک گھر میں عورتیں زمانہ صحابہ رحم میں ہوتی تھیں گرمی کے لیے کہ امام المومنین صدیقہ نے رمضان میں جماعت کی پس باقی ایام میں ترک اولیٰ پر محمول کرنے سے یہ بہتر ہے و لیکن شاید کہ رمضان میں عورتوں کو تراویح پڑھنے پر آمادگی کے لیے ایسا کیا ہو۔ فاسد تعالیٰ اعلم۔ م۔ عورتوں کا حاضر ہونا مردوں کی جماعت میں اگرچہ بعد و بعد و وعظ ہو مطلقاً مکروہ تحریمی ہے اسی پر فتویٰ ہے است الکافی وغیرہ۔ اور ابن العمامہ نے بوڑھی بھویں عورتوں کو استثناء کیا۔ د۔ ایک کوٹھری میں عورتوں کے واسطے مرد کا امام بننا جبکہ دوسرا مرد نہ ہو اور نہ مرد کی ذی رحم محرم مانند بن وغیرہ کے ہو اور نہ مرد کی جو رو یا باندی ہو تو مکروہ تحریمی ہے اور اگر عورتوں کے ساتھ میں ان مذکورہ میں سے کوئی ہو یا مسجد میں امامت کرے تو مکروہ نہیں ہے۔ البھر۔ و لیکن ہند یہ میں ہر کہ مرد کی امامت عورت کے لیے جائز جبکہ امامت کی نیت کرے مگر خلوت میں نہ ہو اور اگر امام خلوت میں ہو پس اگر امام ان سب عورتوں یا بعض کا محرم ہو تو امامت جائز اور مکروہ ہے۔ لہذا میں شرح الطحاوی۔ اور عورت کا مقتدی ہونا مرد کے ساتھ ناز جمعہ میں صحیح ہے اگرچہ امام نیت نہ کرے اور یہی عیدین میں اصح دل ہے۔ التخلاص۔ ومن صلی مع واحد اقامہ عن یمنہ۔ اور جو مرد کہ ایک مذکر مقتدی کے ساتھ ناز پڑھے تو اسکو اپنے دائیں کھڑا کرے۔ فت۔ یعنی اپنے برابر۔ اگرچہ غفلت میں ہو یہی مختار ہے۔ المحیط۔ اور شافعی رحم کے نزدیک کچھ پیچھے رہنا صحیح ہے۔ یہ خلافت ظاہر ہے۔ لحدیث ابن عباس۔ بدلیل ابن عباس رحمہ حدیث۔ فت۔ کہ میں اپنی خالہ ام المومنین بیوہ کے بیان رات سو یا پس حضرت علی السدیہ وسلم رات کو اٹھے تاکہ رات کی ناز پڑھیں پس مشکیزہ سے وضو کیا اور کھڑے ہوئے تو میں نے بھی اٹھ کر اسی طرح وضو کیا اور آپ کے دائیں کھڑا ہو گیا تو آپ نے میرا سر پکڑ کر پیچھے سے لگا کر دائیں پر کھڑا کیا۔ رواہ الائمہ السنۃ۔ ع۔ فائدہ علیہ السلام صلی بہ۔ پس حضرت علی السدیہ وسلم نے ابن عباس کے ساتھ ناز پڑھی۔ و اقامہ عن یمنہ۔ اور اسکو دائیں پر کھڑا کیا۔ فت۔ اور ابن عباس اس وقت غفلت میں تھے اور اس نکتہ سے دائیں اپنے برابر ظاہر ہے۔ م۔ ولایتاخر عن الامام۔ اور یہ مقتدی اپنے امام سے کچھ نہیں پیچھے رہے گا۔ فت۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ المحیط۔ اور اعتبار اثری کی برابری کا جزئیہ بیون کا۔ کامرہ۔ اور اگر قدم مقتدی کا اکثر حصہ آگے بڑھ گیا تو اسکی ناز فاسد ہو گئی۔ شاید اسی احتیاط سے پیچھے رہنا بہتر ہے۔ وعن محمد بن یسوع اصابعہ عند عقب الامام۔ اور امام محمد رحم سے مردی کے مقتدی اپنی انگلیوں کو امام کی اثری کے برابر رکھے۔ فت۔ جیسے حوام میں اسی پر عمل شائع ہے۔ ع۔ والا اول ہو الظاہر۔ اور ہول ہی ظاہر ہے۔ فت۔ یعنی ظاہر حدیث ہے با ظاہر الروایۃ ہے۔ م۔ وان صلی خلفہ او فی یسارہ جائز۔ اور اگر اس ایک مقتدی نے امام کے پیچھے یا دائیں ناز پڑھی تو جائز ہے۔ فت۔ یعنی ناز فاسد نہ ہوگی۔ وحوشی لانه خالف السنۃ۔ اور وہ اسارت کرنے والا ہوا کیونکہ اسنے سنت کے خلاف کیا۔ فت۔ بعض شائع کے مریع کردہ کہا اور یہی صحیح ہے۔ البدائع۔ اور اگر ایک عورت ہو تو وہ قطعاً پیچھے کھڑی ہوگی۔ د۔ اگر ایک مرد اور ایک عورت ہو تو مرد کو دائیں پر اور عورت کو پیچھے کھڑا کرے۔ المحیط۔ وان ام انہیں تقدم علیہا۔ اور اگر امام ہو تو مذکورہ کا تو دونوں پر تقدم ہو۔ فت۔ اگرچہ دونوں میں سے ایک غلط ہو۔ المحیط۔ یہ حضرت عمر رحم سے آثار میں مروی ہے۔ وعن ابی یوسف قیو سطما۔ اور ابو یوسف رحم سے روایت ہے کہ امام دونوں کے بیچ میں ہو جاوے۔ ونقل زکک عن ابن مسعود۔ اور ایسا منقول ہے ابن مسعود رحم سے۔ فت۔ ابن مسعود نے خود یوں کیا تھا۔ رواہ سلم۔ ولنا انه علیہ السلام تقدم علی انس و التیم۔ اور جاری دلیل یہ کہ حضرت علی السدیہ وسلم آگے کھڑے ہوئے تھے انس و تیم پر۔ فت۔ یعنی انس بن مالک رحم پر اور تیم یعنی ضمیر بن سعد



انجیری پر۔ فت۔ اور ان دونوں کے پیچھے انس کی ماں ام سلمہ جگام بلکہ تھا کھڑی ہوئی۔ عین صلی بہما۔ جبکہ وہ  
 کے ساتھ ناز پرچی تھی۔ فت۔ یہ اسوقت کہ ام سلمہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کی اور اپنے گھر بلا یا تھا۔ کہ  
 فی الصحاح الاسنن ابن ماجہ۔ فهذا للافضلیتہ۔ تو یہ طریقہ واسطے افضلیت کے ہے۔ فت۔ کیونکہ نفل مبارک حضرت  
 ہے۔ والاثر۔ اور اثر یعنی جو ابن مسعود رحمہ سے مروی ہے وہ۔ دلیل الا باقرہ۔ دلیل بطلان ہونے کی ہے۔ فت۔ اور  
 نفل ہے کہ ابن مسعود نے تنگ جگہ میں پڑھی ہو۔ اگر کہا جاوے کہ یہ نفل جماعت ہے۔ قول نفل بلا اذان واقامت  
 جماعت جائز ہے بلکہ یہ ظاہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سب کو بلا کر ناز کی جماعت کی چنانچہ صحیح میں ہے کہ تم لوگ کھڑے  
 ہو کر پڑھو۔ م۔ اگر دو سے زائد ہوں تو امام کا وسط میں ہونا مکروہ تحریمی ہے۔ فت۔ اگر دو مرد ہوں اور ایک عورت تو مرد  
 سے پیچھے عورت ہو۔ المبحث۔ کافی حدیث انس رحمہ۔ امام نے شروع کیا اور دائیں ایک مرد مقتدی تھا پھر دوسرا آگیا  
 مقتدی کو اپنی طرف کھینچ کر دونوں امام کے پیچھے ہو گئے تو شیخ ابو بکر طرخان نے کہا کہ کچھ فساد نہیں۔ المبحث۔ اور یہی صحیح  
 التاثر خانیہ عن الغابیہ۔ اگر خود امام آگے بڑھ گیا اگرچہ موضع سجود سے نکل گیا تاکہ دونوں مقتدی برابر ہو گئے تو بھی  
 فساد نہیں۔ المبحث۔ متعلقہ نہیں کہ امام کہنے کے بعد اپنے کندھے کا وہ خالی جگہ نہ چھوڑ دے۔ البھر۔ امام محراب میں ہونے اور ادر  
 مائل۔ المبحث۔ اور امام کے قریب اہل فضل و علم ہوں۔ شرح الطحاوی۔ پھر امام کے دائیں۔ المبحث۔ افضل صفت اول پھر  
 آخر تک۔ دوسری صفت کو بجا کر اول کی خالی جگہ بھرے۔ الغنیہ۔ امام کے برابر ایک اور بھی صفت بالا جماع کردہ  
 شرح الارشاد۔ صفت۔ اصح یہ کہ ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ میرے نزدیک کردہ ہے کہ امام بن السارنہین کھڑا ہو یا ناویہ یا ناہیم  
 بن کہ خلاف عمل سلف ہے۔ الدرایہ نفع۔ صفت کے پیچھے نہ جائز ہے اگر مکروہ بدلیل حدیث البخاری عن ابی بکرہ رحمہ اور امام  
 کے نزدیک فساد ہے کیونکہ حدیث ابو داؤد و الترمذی و ابن جہان بن اعادہ کا حکم دیا۔ نفع۔ ولا یجوز للرجال ان یقفوا  
 بامرأة اوصی۔ مردوں کو ردائیں کہ عورت باطل کی اقتدار کریں۔ اما المرأة۔ عورت کی اقتدار جائز نہ ہو  
 لقولہ علیہ السلام اخروہن من حیث اخرہن النساء۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ موخر کرد عورتوں  
 جان کہ انکو اندر تعالے نے موخر کیا۔ فلا یجوز تقدیمہا۔ تو عورت کا مقدم کرنا ردائیں ہے۔ فت۔ اور یہی حکم خشکی کا  
 د۔ مترجم کتابہ کہ بیان مذہن مقام ہیں۔ اول تو حدیث کا اثبات سدوم اسکے ہی معنی ہونا۔ سوم اس حدیث سے فرضیت  
 ثبوت حتی کہ خلاف اسکے جائز نہ ہونا اور ہر ایک میں اشکال ہے چنانچہ اول تو شارحین متفق ہیں کہ یہ حدیث مرفوع نہیں  
 حضرت ابن مسعود رحمہ کا قول ہے جو عبد الرزاق نے بھر طرائی مع نے روایت کیا۔ اور ممکن ہے کہ کہا جاوے کہ یہ قول حکم  
 مرفوع ہے۔ دوم معنی اسکے لفظ حیث برہن جو یعنی مکان ہے اور چونکہ کسی جگہ میں موخر کرنا عورتوں کا مشروع نہیں سوائے  
 کے تو معلوم ہوا کہ نماز میں عورتوں کی جگہ موخر ہے اور اعتراض کیا گیا کہ حیث علت کا بیان مقول ہے یعنی جیسے اللہ تعالیٰ  
 عورتوں کو والی و سلطان ہونے دگوا ہی و میراث میں موخر کیا ہے یعنی گریبا ہر تم نماز میں موخر کھو اور اسوقت میں موخر  
 مستحب ہوئی۔ سوم بقرہ تسلیم معنی اول کے یہ تو خبر واحد ہے جو حدیث مرفوع بھی نہیں تو اس سے فرضیت کہاں ثابت  
 ہوگی۔ انزاری مع نے کہا کہ خبر مشورہ ہے اور قول امام مضعف ہے بھی یہی کہا ہے لیکن اعتراض ہوا کہ خبر مرفوع ثبوت نہیں تو  
 ثبوت ہونا کہاں سے ہوا۔ نجفی میں کہا کہ اس مسئلہ میں اجماع مجتہدین سے استدلال کیا جاوے لیکن ابن جریر و غیرہ  
 حدیث کی اہمیت تک تراویح میں جائز رکھی ہے۔ حرج کتابہ کہ میرے نزدیک وجہ استدلال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا  
 علنا المستقدمین شکر و قد علنا المستأخرین۔ اور یہ معنی خاص ہیں جو علم انہی میں مقدم و موخر کے لیے معلوم ہیں اور صحیح  
 میں باسانید صحیح ابن عباس رحمہ سے مروی ہے کہ بت خوبصورت حدیث شامل ناز ہوئی تو بیٹے براہ نقوی ہاگے بڑھ گئے

بجائے اُن کے دیکھنے کو پھرنے تو یہ آیت نازل ہوئی پس معلوم ہوا کہ یہ نماز میں ہر اب جو علم انہی میں مقدم و متاخر کا محل ہے  
 حدیث سے بیان ہوا تو صحیحین کی حدیث میں آئینہ صغیر کا بیان ہے یعنی اپنی صفیں اپنے موقع و شان سے ٹھیک کر دے  
 دوسری حدیث صحیح میں اول مرد پھر عطا پھر عورتیں اس طرح آپ نے صغیر و تافیر کی تو یہ بیان اس آیت کے  
 کا ہے۔ غرض اب احادیث کا بیان آتا ہے۔ اور اصول میں مقرر ہوا کہ علم آیت مجمل کا بعد بیان کے آیت ہی کی طرف منشا  
 ہے اگر جیسے صحیح الامامین و ضروریین چارم سرحدیث سے نکلا مگر فرض علی قرار پایا پس اسی طرح بیان ہر ایک کا مقام و محل جو حدیث  
 میں بیان ہوا وہ آیت کی طرف منسوب ہوا تو علم انہی میں مقدم صفت مردوں کی اور مؤخر عورتوں کی ٹھہری پس ہی فرض ہے  
 کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول اسی کا حوالہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جہان عورتوں کو مؤخر رکھا ہے یعنی حکم آیت تو ہم اُسکی فرمانبرداری کر دے اور  
 مؤخر رکھو پس اگر اپنے محل سے اٹھو ہٹا باحتی کہ مقدم کو مؤخر اور برعکس کیا تو ناز فاسد ہوگی اور یہ ہستدلال لطیف ہے کہ لیس  
 العالمین پس اسکو شکوک کے ساتھ بنا اور یاد رکھنا چاہیے اسباب صحیح ہوا یہ قول کہ۔ فلا یجوز لتقدیمہا۔ پس عورت کو مقدم  
 اجائز نہیں ہے۔ ف۔ یون ہی غشی کا حکم ہے کہ اُسکی امامت مردوں اور اپنے محل غشی کے لیے نہیں جائز ہے۔ الخلاصہ۔  
 غشی کے عورت یا مرد ہونے میں شناخت مشکل ہو تو عورتوں کی امامت اسکو روا ہے بشرطیکہ مقدم ہو اور اگر وسط میں ہو تو  
 مردوں کی ناز فاسد ہوگی۔ محیط السرخسی۔ واما العصبی۔ رہا بیان امامت طفل کا۔ فلا نہ مقتضی۔ تو اس سبب سے  
 علی امامت نہیں جائز کہ وہ تو نقل ادا کرنے والا ہے۔ ف۔ کیونکہ طفولیت سے اس پر ناز فرض نہیں تو اسکا بڑھنا نقل ہے  
 مرد بالغ کی ناز بلکہ عورت بالغہ کی بھی ناز فرض ہے۔ م۔ فلا یجوز اقتداء المنقرض بہ۔ تو جائز نہیں اقتداء اُسکے ساتھ  
 ہے شخص کا جو فرض ادا کرتا ہے۔ ف۔ تو بالغ مرد عورت کی فرض ناز اُسکے پیچھے نہوگی بلکہ اُنکی نقل شرع کرنے سے جب  
 اتالی ہو تو نقل میں بھی اقتداء درست ہوگی اور بیان آتا ہے۔ م۔ ہاں اگر اپنے مثل اطفال کی امامت کرے تو جائز ہے۔ الخلاصہ۔  
 مثل ہمارے فرض میں مذہب اوزاعی و ثوری و مالک و احمد و اسحق کا ہے اور امام شافعی کے نزدیک طفل کی امامت فرض  
 صحیح ہے مگر مجہد میں دور و تدین میں اور دلیل اُنکی حدیث عمر بن ابی سلمہ ہے کہ میں نے جب یاسات برس کی عمر میں رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم کی امامت کی۔ کہانی البخاری۔ خطابی رحم نے کہا کہ حسن رحم اس حدیث کی تضعیف کرتے اور ایک بار کہا کہ جوڑو اسکو  
 بھ کھلتی چیز نہیں ہے اور ابو داؤد نے کہا کہ امام احمد نے فرمایا کہ میں نہیں جانتا کہ یہ کیا ہے شاید عمر بن ابی سلمہ کے فعل کی حقیقت  
 جرمین ہو چکی اور کہا کہ اکابر صحابہ رحم نے اس سے مخالفت فرمائی ہے مجب ہے کہ شافعیہ نے اکابر صحابہ حتیٰ کہ ابو بکر صدیق و عمر فاروق  
 و افعال کو حجت نہیں لیا اور حجت لیا تو ایک طفل چھ سات برس کے فعل کو جو اجماعی طرح فرائض و ضرور ناز جاننے کا سن بزرگین  
 میں۔ رہا یہ کہ منقرض کی اقتداء تو طفل مقتضی کے پیچھے نہیں جائز ہے پس کیا طفل کی اقتداء جائز ہے تو فرمایا۔ و فی التراجع  
 السنن المطلقة۔ اور تراویح و سنن مطلقہ میں۔ جو زمشائخ طبع۔ اسکو مشائخ طبع نے جائز رکھا۔ ف۔ سنن مطلقہ  
 انما جو فرائض کے ساتھ ساتھ یومیہ میں اور ایک روایت پر ناز عیدین بھی سنت ہے اور در تریبول صاحبین اور ناز کسبت  
 سوف و استقار بقول صاحبین رحم۔ ف۔ اور ظاہر سنن مطلقہ قید نہیں ہے بلکہ جملہ نوافل میں اگرچہ کسی وقت کے ساتھ  
 سنت نہیں مشائخ طبع جائز جانتے ہیں۔ ل۔ انکا تباہ صلوٰۃ منقونہ ہے اور صلوٰۃ منقونہ وہ نماز کہ گمان و ظن کیا گیا  
 ہے واجب الذمہ ہوئے کا پس ادا کرنی شرع کی گئی پھر در بیان میں کچھ فساد آگیا تو ٹوٹ گئی پھر ظاہر ہو گیا کہ وہ تو ذمہ  
 جب نہ صحیح تو کیا شرع کرنے کی وجہ سے اُسکا قضاء کرنا واجب ہے اور حکم یہ کہ قضاء نہیں واجب ہے مگر زفر رحم کے نزدیک  
 جب ہے۔ پھر اگر بالغ آدمی ناز منقونہ پر نقل بنا کر کرے تو جائز ہے۔ مشائخ طبع نے کہا کہ طفل تو شرع کرنے سے ذمہ  
 و جالی ہے اور ناز منقونہ ذمہ نہیں ہوتی تو جیسے منقونہ پر نقل بنا کر کرنا واجب ہے ایسی ہی طفل کی ناز پر نقل بنا کرنا بھی

اقتدار کر کے ادا کرنا روا ہے۔ یعنی الفتح۔ ولم یجوزہ مشائخنا۔ اور ہمارے مشائخ بخارا واداروا الثمر نے اسکو جائز نہیں کیا۔  
 ومنہم من حقق الخلاف فی النفل المطلق بین ابی یوسف و بین محمد۔ اور ہمارے مشائخ میں سے بعض نے ابو یوسف  
 و محمد کے درمیان نفل مطلق کی صورت میں اختلاف متحقق کیا۔ فت۔ یعنی غیر موت نفل میں نفل کی اقتدار کر کے صورت میں  
 مسائل مرویہ سے نکالیں جسے یہ نکلا کہ ابو یوسف و محمد رحمہما ہم اس مسئلہ میں اجتہادی نظریں مخالفت ہیں حتیٰ کہ امام محمد کے نزدیک  
 جواز نکلا اور ابو یوسف کے نزدیک عدم جواز۔ والتمنا۔ اور مختار واسطے فتویٰ کے۔ قول ابو یوسف ہے کہ۔ انہ لا یجوزہ۔ فت۔  
 بطل نہیں جائز ہے۔ فت۔ لداخل مطلقہ میں بلکہ بقول جمہور مشائخ بخارا نہیں جائز ہے۔ اقتدار۔ فی الصلوٰۃ کلہا۔ نام  
 نازون میں۔ فت۔ وہ نفل مطلق ہو یا موت ہو اگرچہ ناز جنازہ ہو۔ م۔ ہی اصح ہے۔ البطل۔ ہی ظاہر البرادہ ہے۔ البطل  
 لان نفل البصی دون نفل البائع۔ کیونکہ نفل مطلق کی کثرت نفل بائع سے ہے۔ فت۔ یعنی نفل مطلق پر تو بائع مطلق کی  
 اقتدار بھی اس کے ساتھ جائز نہیں کیونکہ نفل کی نفل بھی بائع کی نفل کے برابر نہیں بلکہ کمتر ہے۔ حیث لا یلزمہ القضاء  
 بالافساد بالاجماع۔ کیونکہ بالاتفاق اگر نفل اپنی ناز کو جو نفل پر فاسد کر دے تو نفل پر اسکی قضاء واجب نہیں ہے۔  
 فت۔ کیونکہ اس وقت تو نفل پر کچھ وجوب ہی نہیں ہے حتیٰ کہ ناز ہی فرض نہیں ہے بر خلاف بائع کے کہ وہ اپنی نفل پر  
 کرے تو اس کے ذمہ قضاء کرنا واجب ہے تو ثابت ہوا کہ نفل بائع سے بھی نفل کی ناز کمتر ہے تو پھر بائع اپنی نفل کو مقتدر  
 بن کر کیونکہ نفل کی ضمانت میں دیگا اور حال یہ کہ۔ ولا یمس القوی علی الضعیف۔ نہیں بنا دیکھائی ہے فتویٰ کی ضیافت  
 فت۔ لیکن نفل واجب الذمہ کی بنا جو صلوٰۃ منظونہ غیر واجب الذمہ پر روا ہے تو ناز نفل اس کے نفل نہیں پس قیام  
 مع الغارق ہے کیونکہ ناز نفل تو ہر صورت سے ضیافت ہے۔ بخلاف المنطون فانہ مجتہد فیہ۔ بر خلاف ناز منظونہ  
 کہ ناز منظونہ ایسی شان پر ہے کہ اس میں اجتہاد کو دخل ہے۔ فت۔ حتیٰ کہ زفر فرم کے نزدیک اسکا قضاء کرنا بعد فاسد کو نہ  
 واجب ہے تو یہ فتویٰ ٹھہری بہ نسبت ناز نفل کے کہ اسکی قضاء بالاجماع واجب نہیں ہے۔ اور طفولیت ایک امر ہے جو کہ  
 خواہ مخواہ موجود رہیگا جب تک بلوغ نہ ہو تو بائع کی ناز اس سے تعدد ہوگی بر خلاف منظونہ کے کہ غن تو درمیان میں  
 عارض پیدا ہو گیا۔ تو منظونہ ناز پڑھنے والے امام کے پیچھے نفل والے نے اقتدار کی تو تعدد ہو سکتی ہے خصوصاً بظنا  
 اجتہاد زفر فرم کے۔ فاعتبر العارض۔ پس اعتبار کیا گیا عارض یعنی ظن۔ عدما۔ معدوم۔ فت۔ یعنی مقتدی کے وقت  
 میں۔ کیونکہ مقتدی نے تو امام کی ناز کو اس پر واجب الذمہ جان کر اقتدار کی اور امام کو ظن پیدا ہو گیا پہلے نہ تھا تو اب بھی وہ امام  
 کے حق میں رہا اور مقتدی کے حق میں معدوم اعتبار کیا گیا خصوصاً بظنا اجتہاد زفر فرم کے کہ کثرت نزدیک امام پر ظن ہو یا نہ ہو  
 فاسد کرنے پر قضاء واجب ہے تو معلوم ہو گیا کہ ناز منظونہ پڑھنے والے کے پیچھے نفل کے مقتدی کا اقتدار صحیح ہو جاتا ہے کیونکہ نفل  
 کا اتحاد ہو جاتا ہے کہ دونوں پر وجوب بزرگ مقتدی ہے۔ اور بائع مطلق کا اقتدار نفل کے پیچھے نہیں ہو سکتا کیونکہ نفل کی ناز تو ہر حال  
 میں نفل پر کسی اعتبار سے واجب نہ ہوگی تو اتحاد ہوگا۔ م۔ بخلاف اقتدار البصی بالبصی۔ بر خلاف اس کے نفل کا اقتدار  
 کرنا نفل کے ساتھ۔ فت۔ کہ وہ صحیح ہے۔ لان الصلوٰۃ متحدہ۔ کیونکہ ناز دونوں کی متحد ہے۔ فت۔ اسلئے کہ جیسے اس نفل  
 پر ویسی ہی اس نفل پر۔ قول اس سے معلوم ہوا کہ نفل اگر نفل پڑھا ہو تو دوسرا نفل فرض دینی میں اسکی اقتدار کر کے کیونکہ  
 فرض دینی بھی اس نفل پر۔ م۔ بیان تریب منوف جامع و لیصف الرجال۔ اور صف باندہین مردوں۔ فت۔  
 یعنی امام کے پیچھے پلے مردوں کی صف باندہین شروع ہو۔ ثم البصیان۔ پھر لڑکے۔ فت۔ جو کہ آخر بیچ سے مرد ہیں  
 اور اگر عقبہ ہوں مثلاً غشی ہو کہ جس کے مذکر و مؤنث دونوں کی طاعت ہے تو دے بعد لڑکوں کے صف باندہین مردوں  
 پہلے۔ م۔ ثم النساء۔ پھر صف باندہین عورتیں۔ لقولہ علیہ السلام لیبیینی شکم اولوالا حلام والتمی۔ یہ بیل

قول حضرت علی الصریح وسلم کہ قریب زمین کھسے تم میں کے صاحبان اسلام نہی فتنہ احلام جمع علم لغیر عاربہ نقطہ و جرم دم  
وہ چیز جو سونے والا دیکھتا ہی اسی سنی میں نہا حضرت یوسف علیہ السلام کے شاہ مصر کے خواب کو اس کے ارکان دولت نے علم  
کہا۔ کمانی قولہ تعالیٰ و انحن بنا و ایل الاحلام بیا لیلین۔ لیکن غالب احتمال اس کا خواب کی دولت بلوغ کی چیز میں ہر تو شاید مراد  
بیان ہی کہ صاحبان احلام یعنی بالغ لوگ۔ اور نہی جمع نسیہ ن ۶ ی ۶۔ مخیم نون رفتح یار۔ یعنی عقل تو معنی یہ کہ صاحبان نہی  
یعنی صاحبان عقل۔ خلاصہ یہ ہوا کہ حضرت علی الصریح وسلم نے اپنے قریب بالعون عاتلون کا حکم دیا۔ م ۶۔ ابن سعد و زہری  
کہا کہ حضرت علی الصریح وسلم نے فرمایا یلین منکم ادوا لہ احلام و انشی ثم الذین یونہم۔ یعنی تم میں سے صاحبان علم و عقل کھسے  
لے ہوں پھر وہ لوگ جو ایسے لوگوں سے ملتے ہوئے ہوں۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و الترمذی و ابن ماجہ۔ مردوں میں سے  
اہل نقد و علم تو زیادہ عاقل ہیں و س بالکل محاذی امام ہونگے پھر ان سے کم درجہ بدرجہ بھڑانگے بعد اطفال ہیں جو نہ کہ قسم میں  
بعد ان کے مرتبہ ناقصات عقل ہیں۔ پس یہی ترتیب صفوں میں ہر لیکن جیسے مردوں میں زیادہ نقیہ بھڑانے کم مخلوط  
صف میں ہیں یوں ہی مرد و عورتوں کی صف علیحدہ ہو جائے کہ مقصود یہی ہر لہذا زلیعی رحمہ نے فرمایا کہ حدیث سے  
تو مرد مردوں کی تقدیم نکلتی ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ حدیث ابوالکرم سے اسناد لال ہو سکتا ہے کہ حضرت علی الصریح وسلم  
لوگوں کی صف بناتے تو مردوں کو رکوں کے آگے صف میں اور رکوں کو پیچھے اور عورتوں کو رکوں سے پیچھے کرتے۔  
رواہ الحارث فی مسند۔ میں لکھا ہوں کہ قولہ تعالیٰ لقد علنا المستقدمین شکم و لقد علنا المستأخرین الایہ سے میں نے ہر ایک کے لیے  
مقام معلوم مفروض ہوا بیان کر دیا اور معمول شوارث مع احادیث کے اسکا بیان کافی ہر داسر تعالیٰ ہوا علم ہم۔ ولانی المحاذیہ  
مفسدہ فیوخرن۔ اور چونکہ عورت کی محاذیہ مرد سے مفسد نماز ہر لہذا عورتیں مؤخر کجا دین۔ فتنہ اور ابن الہمام رحمہ نے  
بعد بحث استقرار کے نکالا کہ وجہ فساد نماز کی ثبوت نہیں بلکہ جو محل مفروض تھا اسکا ترک کرنا مفسد نماز ہے۔ پھر صنف رحمہ نے  
مسئلہ محاذیہ کو ذکر فرمایا بقول۔ وان حاذیہ امرأة۔ اور اگر محاذی ہو گئی مرد سے کوئی عورت۔ فتنہ اور یہ اسطرح  
کہ ہر ایک کے واسطے جو صف و مقام مفروض ہو وہ چھوڑ دیا۔ م۔ و ہما مشترکان فی صلوۃ واحدة۔ اور حال یہ کہ دونوں  
مرد و عورت ایک ہی نماز میں شریک ہیں۔ فتنہ یعنی ایک ہی نماز کے تحریم و ادار میں خواہ حقیقہ یا ظہا شریک ہوں۔  
فسدت صلاتہ ان لومی الامام امامتھا۔ تو مرد کی نماز فاسد ہو جائیگی بشرطیکہ امام نے اس عورت کی امامت کی نیت کی ہو  
فتنہ کیونکہ نیت امامت سے عورت محل اقتدار میں آئی اور مرد کے واسطے وہ مقام مفروض نہیں رہا تو فاسد ہوئی اور  
اسکی توضیح مع شرائط کے ہم آئندہ ترجمہ کریں گے۔ اور یہ مسئلہ دلیل استحسان پر بخلاف قیاس ہے۔ م۔ والقیاس ان لافسد  
و ہو قول الشافعی رحمہ۔ اور دلیل قیاس یہ ظاہر کرتی ہے کہ مرد کی نماز بھی فاسد نہ ہو اور یہی شافعی رحمہ کا قول ہے۔ اعتبارا  
بصلاتہا حیث لا تفسد۔ برقیاس عورت کی نماز کے کیونکہ عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ فتنہ یعنی بالاتفاق تو مرد کی  
بھی فاسد نہ ہوگی۔ وجہ الاستحسان ماروینا۔ اور وجہ دلیل استحسان کی وہ حدیث ہے جو ہم روایت کر چکے۔ فتنہ یعنی  
افردہن من حیث آخرہن اسر۔ اور اس حدیث سے فرضیت کا ثبوت ہو سکتا ہے کیونکہ۔ انہ من المشاہیر۔ یہ حدیث تو  
احادیث مشہورہ میں سے ہے۔ فتنہ جو قطعی اللہ لالہ ہوتی ہیں۔ پھر مرد ہی کی نماز خاص کر ایسے فاسد ہوں کہ جو مخاطب  
ہو و نہا۔ مرد ہی اس علم کا مخاطب ہے نہ عورت۔ فتنہ یعنی مردوں کو حکم ہے کہ تم عورتوں کو مؤخر کرو۔ نیکون جو التارک  
نفرض المقام۔ تو مرد ہی مقام مفروض کا ترک کرنے والا ٹھہرا۔ فتنہ صلاتہ دون صلاتھا۔ تو مرد کی نماز فاسد ہو جائیگی  
نہ عورت کی۔ کا لاموم جیسے مرد مقتدی۔ فتنہ جہا فرض مقام بھیجے امام کے ہو۔ اذ انقدم علی الامام۔ جب وہ امام  
ہے؟ گے ہو جاوے۔ فتنہ اہما بنا فرض مقام چھوڑے تو اسکی نماز فاسد ہو جاتی ہے پس یوں ہی جب عورت کے مقام

نرمی مقام چھوڑیگا تو فاسد ہو جائیگی پھر یہ سب اس وقت کہ عورت کے واسطے فرض تمام و شرکت نماز فریضہ قرار پادے اور  
امام کی نیت امامت پر موقوف ہے۔ وان لم یؤامتا لم یضر۔ اور اگر امام نے عورت کے امام ہونے کی نیت ہی نہ کی تو پھر  
عورت کی محاذاتہ مرد کو کچھ مضر نہوگی۔ ولا یجوز صلوتہا۔ اور عورت کی نماز جائز نہوگی۔ لان الاشتراک دونہما لا یثبت  
عندنا۔ کیونکہ نماز میں شرکت ہونا بدون نیت امامت کے ہمارے نزدیک ثابت نہوگا۔ خلافاً لا فرج۔ بخلاف قول زفر  
کے۔ وفت کیونکہ زفر رحمہ کے نزدیک عورت کا اقتدار صحیح ہونا کچھ امام کی نیت پر موقوف نہیں رہتا ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ موقوف  
ہے۔ الا تری انہ یلزمہ الترتیب فی المقام۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ امام پر لازم ہے ترحیب کرنا ہر ایک کے کھڑے ہونے کے  
مقام کا۔ وفت بدلیل روایت مذکور حسین امیر عورتوں کے مقام کی لازم کی گئی دلیکن جب ہی یہ ہوگا کہ وہ قبول کرے۔  
فیتوقف علی التزامہ۔ تو یہ بات امام کے لزوم قبول کرنے پر موقوف رہیگی۔ وفت۔ اور یہ قبول بہ نیت ہے۔ کا لا اقتدار۔  
جیسے اقتدار کرنے کا حال ہے۔ وفت کہ مقتدی کا اقتدار کی نیت کرنا شرط ہے کیونکہ اسی سے وہ اپنی نماز کو امام کی ضمانت دے گا تاکہ  
امام کی کسی حرکت سے نماز میں نقص و ضرر پیدا ہو تو مقتدی کی قبولیت و ضمانت ہی سے اس پر لازم آوے۔ اسی طرح امام کی نیت  
تاکہ عورتوں سے اگر کوئی ضرر ہو تو امام کا قبول کیا ہوا اس پر لازم آوے حتیٰ کہ کسی عورت کو اختیار نہ رہا کہ جس مرد کی نماز چاہے  
بگاڑ دے اس طرح کہ اس کے برابر جا کر کھڑی ہو جاوے بلکہ امام اگر عورت کی نیت کرے پھر عورت بڑھکر امام کے برابر کھڑی ہوگی  
تو امام کی نماز فاسد ہوگئی۔ م۔ وانما یشرط نیتہ الامامۃ۔ اور امامت کی نیت کرنا امام کا جب ہی شرط ہے کہ۔ اذا ایتمت  
محاذیہ۔ جب عورت مقتدی بنے امام کی محاذیہ ہو کر۔ وفت۔ تو امام کی نماز جب ہی باطل ہوگی کہ امام نے نیت کی ہو۔ اور  
اگر امام کے پیچھے کھڑی ہوئی تو دو صورتیں ہیں اول یہ کہ کسی مرد مقتدی سے محاذی بنکر کھڑی ہوئی دوم یہ کہ نہیں۔ اگر محاذی  
مرد ہوئی تو صحیح ہے کہ بدون نیت امام کے وہ عورت مقتدیہ نہوگی۔ م۔ وان لم یکن یخبرہا رجل۔ اور اگر عورت کے پیچھے  
ہیں یعنی محاذی کوئی مرد نہو۔ فقیہ روایتان۔ تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ وفت۔ کیونکہ ما فضل تو عورت محاذی نہیں ہے  
پس اسکی ذات سے کوئی فساد نہیں مگر احتمال ہے کہ وہ آگے بڑھکر محاذیہ ہو جاوے پس احتمال کا اعتبار وقوع پر کر کے نیت  
شرط ہے اور عدم اعتبار پر شرط نہیں ہے اگر وہ ہم ہو کہ شرط ہونے کی روایت پر اس صورت اور اول صورت میں کیا فرق ہے جواب  
دیا کہ۔ والفرق۔ اور فرق در بیان اول صورت اور دوم صورت کے۔ علی احدیہما۔ بنا بر دوم صورت کی ایک روایت  
کے جس میں بھی نیت شرط ہے یہ ہے کہ۔ ان الفساد فی الاول لازم۔ نماز کا فساد اول صورت پر لازم ہے۔ وفت۔ یعنی جبکہ عورت  
کسی مرد کے محاذی کھڑی ہوئی تو بالفعل فساد واقع ہے۔ و فی الثانی محتمل۔ اور دوسری صورت میں فساد کا احتمال ہے  
و فت۔ تو محتمل کو واقع پر قیاس کر کے نیت شرط ہے حتیٰ کہ اگر اعتبار نہ کریں تو نیت شرط نہیں ہے جیسا کہ دوسری روایت ہے  
یہ تو ترجمہ نے سمجھا اور یعنی رحمہ نے صورت اول میں اور دوم کی روایت عدم شرط میں فرق قرار دیا لیکن میرے نزدیک  
اس میں القیاس نہیں ہے فافہم۔ م۔ ومن شرائط المحاذاتہ ان تكون الصلوۃ مشترکہ۔ اور جبکہ شرائط محاذاتہ کے مفہوم  
یہ ہے کہ نماز مشترکہ ہو۔ وان تكون مطلقہ۔ اور یہ ہے کہ نماز مطلقہ ہو۔ وفت۔ پورے ارکان کی نہ نماز حجازہ جس میں پورے ارکان  
جس میں ہیں۔ وان تكون المرأة من اہل الشهوۃ۔ اور یہ ہے کہ عورت اہل شہوت سے ہو۔ وان لا يكون ینہما حائل۔  
اور یہ ہے کہ مرد و عورت کے درمیان کوئی چیز حائل نہو۔ وفت۔ ان سب شرائط کے وجود پر نماز فاسد ہوگی۔ لائہما۔ کیونکہ  
محاذاتہ تو۔ عرفت مفیدہ بالنقص۔ نماز کی مفید جانی گئی ایسے نقص سے جو۔ بخلاف القیاس۔ برخلاف قیاس ہی  
و فت۔ تو جس صورت سے نقص میں ہر اسی صورت پر مفید رکھی جاوے گی۔ فیراعی جمیع ماورد بہ النص۔ پس روایت مذکور  
جائیگی تمام ان امور کی شک سے نص وارد ہوئی۔ وفت۔ کیونکہ قیاس کو بالکل دخل نہیں ہے۔ واضح ہو کہ مسئلہ محاذاتہ میں



اول شریعت میں۔ الاول۔ یہ کہ محاذات مرد و عورت میں جو پس اگر مرد کے بجائے لڑکا ہو یا عورت کے بجائے لڑکی ہو یا مرد کے محاذی طفل خوبصورت ہو تو ناز فاسد نہوگی۔ علی الاصح۔ ث۔ اور اگر خوشی مشکل ہو تو مفسد نہیں۔ التاتارخانیہ۔ الثانی۔ محاذیہ عورت مشتہاتہ ہو۔ کہا گیا کہ نو برس کی ہو اور اصح یہ کہ سن بلوغ تک پہنچی ہوئی تو مطلقاً مشتہاتہ ہو اور مردوں کے قابل طاع ہونے کا اعتبار ہے۔ نزع۔ سن کا اعتبار نہیں علی الاصح۔ تبیین۔ اگرچہ بالفعل بوجہ بڑھاپے کے قابل شہوت نہ رہے بلکہ قابل نفرت ہو۔ الکفایہ۔ ع۔ خواہ یہ عورت لٹنڈی ہو یا آزادہ خواہ جو رو ہو یا اجنبیہ ہو یا مان بہن وغیرہ محرم ہو۔ ع۔ ث۔ ث۔ یہ کہ عورت عاقلہ ہو۔ ع۔ جسکی ناز صحیح ہو تو مجنونہ مفسد نہیں۔ الکافی۔ عینی نے کہا کہ یون ہی مرد معتہ کا اعتبار نہیں دلیکن مترجم کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے۔ م۔ الرابع۔ دونوں کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو مانند استوانہ کے۔ ع۔ الکافی۔ اور مؤانی بقدر انگلی کے ہو۔ تبیین۔ اور ادنیٰ اسکی مؤخرۃ الرجل یا مقدمہ کے برابر ہو۔ المحیط۔ یا اتنی جگہ قالی ہو کہ اس میں ایک مرد کھڑا ہو جاوے۔ التحریۃ۔ تبیین۔ یا دونوں میں سے کوئی چوتھرہ پر ہو اور دوسرا بچے ہو اور اور دو کان بقدر قامت الرجل ہو۔ المحیط۔ والمفید۔ الخامس۔ محاذات میں اعتبار ساق و ٹخنہ کا ہے یعنی دونوں کا ساق و ٹخنہ محاذی ہو جاوے تو مفسد ہے یہی صحیح ہے۔ تبیین۔ کہا گیا یہی اصح ہے۔ ع۔ اکثر قدم کے محاذات مفسد ہے مختصر المحیط۔ ابوالیث نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ السادس۔ اصل ناز شروع و سجود والی ہو۔ اگرچہ کسی غدر سے اسکو اشارہ سے اور کرتے ہوں یہی محاذ مطلقہ ہے پس ناز جنارہ میں محاذات مفسد نہیں ہے۔ السابع۔ یہ محاذات ایک رکن کامل میں ہو۔ اور مختصر المحیط سے نکلا کہ ابو یوسف کے نزدیک مقدار رکن کافی ہے اور امام محمد کے نزدیک ادا ہونا شرط ہے پس اگر ایک عورت نے کبیر تحریمہ تو مردوں کی ایک صف میں باندھا پھر بڑھ کر رکوع دوسری صف میں کیا پھر بڑھ کر سجدہ تیسری صف میں کیا تو اس نے ہر صف میں سے اپنے دائیں دایمن دیکھے واسے ایک ایک مرد کی ناز فاسد کر دی۔ کافی المحیط۔ ایک عورت اپنی صف کو چھوڑ کر مرد کی صف میں جا کر صرت میں مردوں کی ناز فاسد کرتی ہے دائیں واسے دایمن واسے دیکھے واسے کی اگر ہو اور اس سے زیادہ کی فاسد نہیں کرتی اور اسی پر فتویٰ ہے۔ التاتارخانیہ۔ اور اگر دو عورت ہوں تو ایک دایان دایک بایان اور دیکھے والوں کی فاسد کر نیکی اور اگر تین کی حاجت ہو تو دایان دایک اور پچھلے تین میں آخر صفوں تک اور اور یہی جو اب الظاہر ہے۔ تبیین۔ الثامن۔ امام نے عورت کے امام ہونے کی نیت کی ہو یا عورتوں کی امامت کی نیت ہو اور اگر بون نیت کی کہ عورتوں کی امامت کرتا ہوں سو اسے ایسی عورت کے جو میرے یا کسی مرد کے محاذی ہو جاوے تو اس صورت میں عورت کی محاذات مفسد نہیں ہے۔ شمس الائمہ نے کہا کہ اگر ہم نیت بشرط نہ کریں تو ہر عورت جب چاہے مرد کی ناز فاسد کر دے اور اسلاف نے مفسد نہیں اگرچہ کتاب البسوط میں مطلقاً مذکور ہے کہ جمعہ و عیدین میں عورت کی اقتداء مرد کے ساتھ جائز ہے لیکن اکثر مشائخ کے نزدیک یہ محمول ہے کہ جب امام نے نیت عورتوں کی کر لی ہو۔ اور بعض مشائخ نے فرائض و قیام میں اور جمعہ و عیدین میں فرق کیا ہے۔ اور مختصر المحیط میں ہے کہ عورتوں کی نیت کا اعتبار شروع کے وقت ہے نہ اس کے بعد اور عورتوں کا وقت نیت موجود ہونا شرط نہیں۔ التاسع۔ دونوں کا اشتراک۔ اگر ایک مرد و عورت نے تیسری رکعت میں امام کی اقتدار کی پھر انکو حدیث ہو انود وضو کو گئے پھر اگر پڑھنے لگے اور عورت اسکی محاذی ہو گئی پس اگر عورت تیسری و چوتھی رکعت امام میں محاذی ہوئی جو ان دونوں کی پہلی و دوسری ہے تو مرد کی ناز فاسد ہوگی اور اگر دونوں رکعتیں پڑھ کر اپنی تیسری و چوتھی میں جا کر عورت محاذی بنی تو مرد کی ناز فاسد نہوگی۔ الذخیرہ۔ غرض کہ جو ناز یہ دونوں اپنے واسطے ادا کریں اس میں فساد نہیں اور جن میں حکما جس امام کا بیجا ہو تو محاذات فاسد ہے۔ کافی تبیین العاشر۔ جیسے مکان واحد ہونا شرط ہے کہ دونوں زمین پر یا دونوں چوتھرہ پر ہوں ایسی ہی جہت متحد ہونا شرط ہے اور جہت کا مختلف ہونا جوت کعبہ کی ناز میں یا نہ ہو

ع  
شرعی حکم ہے  
مرد و عورت دونوں کے  
میان میں ہونا  
شرعی حکم ہے  
مرد و عورت دونوں کے  
میان میں ہونا

رات کی تحری کی ناز میں ہوگا۔ انہیں۔ اگر امام نے شروع کرنے میں عورتوں کی نیت کی پھر امام سے دو ایک قدم آگے بڑھ کر  
 ممکن نہوایا کرابت دیکھی تو عورت کو اشارہ سے پیچھے جانے کو حکم دیدے پس عورت پرتاخیر واجب ہر اگر نہ کرے تو عورت کی نیت  
 فاسد ہوگی نہ مرد کی۔ کما فی الذخیرہ والمیخت۔ اور حاصل مسئلہ یہ ہر کہ محاذی ہونا عورت کا جو شہادہ ہو چکی اور اسکی امامت کی  
 نیت ہو گئی مرد کے ساتھ ناز مطلقہ کی ایک رکن میں در حالیکہ دونوں تحریمہ وادار میں مشترک ہوں مع اتحاد مقام دین کے ہر  
 اسی چیز کے حامل ہونے یا جاہ خالی ہونے کے ناز مرد کی مفید ہر۔ کما فی الفتح۔ ویکرہ لمن حضور الجماعات۔ اور مکروہ ہر عورتوں کی  
 جماعتوں میں حاضر ہونا۔ یعنی اشواب۔ مراد مصنف رحمہ کی جوان عورتیں ہیں۔ فس۔ یعنی وہ عورتیں جسے جماع کی رغبت میں  
 لما فیہ من خوف الفتنة۔ کیونکہ انکی حاضری میں فتنہ کا خوف ہر۔ فس۔ لہذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے منع فرمادیا اور جب حضور  
 نے حضرت ام المومنین صدیقہ زہرا سے شکایت کی تو حضرت ام المومنین نے بھی فرمایا کہ اگر حضرت علی الصلی اللہ علیہ وسلم اب جیسی نازیبا  
 دیکھتے تو جیسے بنو اسرائیل کی عورتیں ممنوع ہوئیں تم بھی منع کیجاہیں ہم۔ ولا باس للعجوز ان تخرج فی الفجر والمغرب والعشاء  
 وریضاقہ نہیں کہ بوڑھیاں نکلیں فجر میں دغیر وعشاء میں۔ ونداعند الی حنیفۃ۔ ایدیہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہر فس  
 کہ میں ہی اوقات میں نکلیں۔ وقال لا یخرجن فی الصلوات کلما۔ اور صاحبین نے کہا کہ عجز عورتیں نام نہادوں میں نکلیں  
 لانه لا فتنۃ لقلۃ الرغبۃ فلا یرہ۔ کیونکہ عجز میں فتنہ نہیں بوجہ کم رغبتی کے تو انکا نکلنا مکروہ نہیں۔ کما فی العید۔ جیسے عبد بن  
 فس۔ باتفاق نکلنے کا جواز ہر حالاکہ وہ دنت روز روشن ہر۔ ولہ ان فرط الشبق جالب۔ ایدیہ ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ فتنہ  
 شہوت باعث جماع ہر۔ فتقع الفتنة۔ تو فتنہ واقع ہوگا۔ فس۔ مگر جبکہ فاسق لوگ ہوں۔ غیر ان الفساق انتشار ہم فی  
 الظہر والعصر والمجتمۃ۔ بات اتنی ہر کہ فاسق لوگ جھٹکے پھرتے ہیں ظہر عصر وجمعہ کے اوقات میں۔ فس۔ تو ان اوقات میں  
 عجز نہ نکلیں۔ امانی الفجر والعشاء ہم ناموں۔ ہر فجر وعشاء کے وقت میں دسے سوتے ہوئے ہیں۔ و فی المغرب بالطعام  
 مشغولون۔ اور مغرب کے وقت دسے کھانے میں مشغول ہوتے ہیں۔ فس۔ تو ان میں اوقات میں فاسقوں سے اس  
 ہر پس بوڑھیاں ناز کو نکلیں۔ رہا بعد کا قیاس تو وہ ٹھیک نہیں۔ والہجہانہ۔ اور جہانہ یعنی شکل۔ متسعة۔ وسیع ہوتا ہر۔  
 فیکفنا الاعتزال عن الرجال فلا یرہ۔ پس وسیع میدان میں عجز کو ایک طرف ہونا مردوں سے ممکن ہر قوعید میں انکا  
 جانا مکروہ نہیں ہر۔ فس۔ حدیث میں ہر کہ ست منع کرد اسر تعالے کی باندیوں کو اسر تعالیٰ کی مسجدوں سے۔ اور اند اسکا  
 ابن عمر رحمہ وغیرہ رضی اللہ عنہم مردی ہر اور یہ از قبیل انتشار حکم محمول ہوا کیونکہ فجر کی کثرت ہو گئی چنانچہ صحیح ہوا کہ حضرت صلعم  
 فرمایا کہ کوئی عورت جس نے فجر کیا تو وہ ہمارے ساتھ عشاء کی ناز میں حاضر نہو۔ کما فی الفتح۔ اور عورتوں کے نطر دغیرین کی مذمت  
 کو خود حضرت علی الصلی اللہ علیہ وسلم جماعت صحابہ رحمہ نے بیان فرمایا چنانچہ مترجم نے تفسیر کے پارہ ۱۸۔ بیان اظہار زینت میں احادیث  
 کو ذکر کر دیا ہر اور صحیح میں حضرت صدیقہ زہرا سے مردی ہر کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیکھتے جو آپ کے بعد عورتوں کے احادیث  
 کیا ہر تو انکو مسجد سے روک دیتے جیسے بنو اسرائیل کی عورتیں روکی گئیں۔ ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا  
 کہ عورتوں کی بہتر مسجد انکی کوٹھریوں کے قریب ہیں۔ رواہ احمد۔ متاخرین مثل شیخ کا فتویٰ مجاز کو بھی جہا اوقات میں منع ہر ہر کہ  
 فساد کھلا ہوا ظاہر ہر۔ الکافی۔ ایدیہی فتاویٰ ہر۔ انہیں۔ ایدیہی معتد ہر کہ عجز حسین کچھ بھی رمق ہو منع کیا دسے سوئے ایسے  
 عجز کے جو بالکل فانیہ ہر۔ الفتح۔ اور جو دلیل مصنف نے ذکر فرمائی وہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں رواج ہوگا اد اب نہ اوقات  
 روزانہ میں ہر اور نہ عید گاہ میں ہر۔ ام۔ اور جب ناز کے لیے نکلنا ممنوع ہو جائے دغیر وطم میں بدرجہ اولیٰ ممنوع ہر۔ مع  
 ولا یصلی الطاہر خلف من ہو فی معنی المستحاضۃ۔ اور ناز نہ پڑے جو پاک ہر جیسے ایسے شخص کے جو مستحاضہ کے معنی میں  
 ہر۔ فس۔ جیسے وہ جکے پیشاب جاری ہونے کا مرض ہو یا دائمی نکسیر اور بتنا جواز ہم اور جب کویت چٹنے درج ہوئے

مرض ہو۔ اور مراد یہ کہ ایک ناز کا وقت بدون اس حدیث کے نہ گذرے تو وہ معذور ہے پس اس کا خود اگرچہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک طہارت ہے لیکن حکمی تو جس میں نمونے سے وہ ظاہر نہیں کہلا تا پس خلاصہ یہ ہوا کہ ظاہر مرد معذور مرد کے پیچھے نہ پڑے۔ ولا اظاہرہ خلف المستحاضہ۔ اور نہ ظاہرہ عورت کے پیچھے مستحاضہ عورت کے پڑے۔ وفت۔ یہ اس وقت کہ وضو میں یا اس کے بعد عند موجود ہو اور نہ طہارت کامل ہے۔ الزاہدی و قد مر۔ معذور کی اقتدار اس کے مثل عند واسے کے پیچھے جائز ہے اور اگر عند مختلف ہو تو نہیں جائز ہے۔ ابیہین۔ اور اگر امام میں دو عند ہوں مثلاً ریح نکلا و زخم جاری تو اس کے پیچھے ایک عند واسے مثلاً ریح واسے کی نہیں جائز ہے البوہرہ۔ کیونکہ مقتدی نسبت امام کے تندرست ہے۔ لان الصبح اقوی حالاً من المندور۔ کیونکہ تندرست کا حال بہ نسبت معذور کے اقوی ہے۔ وفت۔ تو اقتدار میں صبح کا اپنی ناز کو معذور امام کی ضمانت میں دینا ہوا۔ وانشی فی ضمن ما ہو فوقہ۔ اور معلوم کہ کوئی چیز اپنے سے مافوق کو ضمن نہیں ہوتی۔ والا امام ضامن۔ حالانکہ امام ضامن ہے۔ وفت۔ جیسا کہ حدیث میں آیا۔ اور معنی یہ نہیں کہ امام مقتدی کی ناز کا ذمہ دار ہے یعنی مکلف بلکہ۔ یعنی ضمن صلاۃ صلوۃ المقتدی۔ باین معنی کہ امام کی ناز ضمن ناز مقتدی ہے۔ وفت۔ تو ناز مقتدی سے کمزور ہو کر اس کو ضمن نہیں ہو سکتی ہے بلکہ مخرج کتاب کہ یہ فیصلہ دیکھا جیسا کہ فتح القدیر میں کیا لیکن شرح کتاب کہ معذور کے حق میں صحت ناز مقتدی کی رائے پر بھی ہے وجوب ناز مخرج پر تو امام کی صبح ناز ضمن مقتدی کی صبح ناز کو ہو گئی لہذا مسئلہ ہے کہ اگر مقتدی کو امام سے ایسی بات معلوم ہوئی جو امام کے رخصت میں مفید ناز ہے جیسے عورت کو جھونا اور ذکر جھونا وغیرہ اور امام کو اپنا حال دریافت نہیں ہے تو مقتدی کی ناز کا کٹ مشایخ کے قول پر جائز ہے اس کی وجہ یہ کہ مقتدی کی رائے میں امام کی ناز جائز ہے اور اس کے حق میں اسی کی رائے معتبر ہے تو واجب ہوا کہ یہی کہا جائے کہ اس کی ناز جائز ہے اور یہی اصح ہے۔ کافی ابیہین۔ اور شافعی کے نزدیک اصح قول میں معذور کے پیچھے صبح کی ناز جائز ہے۔ اور یہی امام زفری کا قول ہے کیونکہ اس نے حکم کی فراہم داری کی ہے۔ کافی ابیہین۔ لیکن کراہت طلب ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ولا یصلی القاری خلف الامی۔ اور نہ پڑھے قاری پیچھے امی کے۔ وفت۔ یہی ائمہ باقیہ کا مذہب ہے۔ مع۔ اور جس کو قرآن کی ایک آیت یاد ہو وہ اقتدار نہ کرے پیچھے اسکے جس کو ایک آیت بھی یاد نہ ہو۔ ت۔ اسی کو امی کہتے ہیں اور نہ اقتدار کرے امی کسی گونگے کا کیونکہ امی تحریر پر قادر ہے۔ النبیط الذخیرہ۔ اور وضع ہو کہ ان سب کا برعکس جائز ہے۔ ولا الکفشی خلف العاری۔ اور نہ اقتدار کرے لباس والا پیچھے نکلے کے۔ وفت۔ یعنی جیسا کہ واجب ذکر ہوا ہے۔ مخرج کے پیچھے نہ پڑے۔ نقوۃ حالہا۔ کیونکہ قاری و کفشی کا حال بہ نسبت امی و عاری کے قوی ہے۔ و یجوز ان یؤتم التیمم التوفیقین۔ اور جائز ہے کہ تیمم کرنے والا امامت کرے وضو والوں کی۔ ونباعند ابی حنیفہ والی یوسف۔ اور یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ وفت۔ اور یہی جمہور فقہار سلف و خلف کا اور نیز ائمہ ثلاثہ کا قول ہے۔ مع۔ وقال محمد بن یحییٰ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ لانه طہارت ضروریہ۔ کیونکہ تیمم تو طہارت ضروریہ ہے۔ وفت۔ یعنی جب پانی نہ ہو تو خشک ہے۔ والطہارۃ بالماء اصلۃ۔ اور پانی کے ساتھ طہارت کرنا اصلی ہے۔ ولہا انہ طہارۃ مطلقہ۔ اور شیخین کی دلیل یہ کہ تیمم طہارت مطلقہ ہے۔ وفت۔ یعنی جب اس کی طہارت ہو تو مطلق ہے نہ مانند طہارت مستحاضہ کے بعد بوت۔ لہذا لا یتقدر بقدر الحاجۃ۔ اسی واسطے وہ قدر حاجت تک مقد نہیں ہے۔ وفت۔ بلکہ شراب طور پر اگرچہ دس سال تک ہو۔ اور حدیث عمر بن العاص کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو کو ایک شکر پر سردار کیا جب لوگ واپس آئے تو آپ نے عمروؓ کا حال پوچھا تو گون سے کہا کہ نیک سیرت رہا لیکن ایک رذر بکوحات جناب میں ناز پڑ جائے پس حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمروؓ سے پوچھا تو عمروؓ نے کہا کہ میں سردی کی رات میں محکم ہو گیا پس خوفناک ہوا کہ اگر نہاؤں تو ہلاک ہوں تا پس میں نے قول اللہ تعالیٰ لا تقوا بائع

الی التکذیب۔ پھر صاحب بن بن نے تیم کر کے انکو ناز پر حائاتی پس حضرت علی ہادی علیہ السلام نے ہم فرمایا اور کہا کہ۔ یا ایک من فقیہ عمر  
بن العاص اور لوگوں کو اعادہ ناز کا حکم نہیں دیا۔ ورواہ ابوداؤد و ابنخاری تلمیذا اور اصل یہ کہ شیخین کے نزدیک تیم خلیفہ  
بانی کا ہے اور امام محمد کے نزدیک خلیفہ و ضرور کا ہے اور شاید کہ مراد امام محمد رحمہ کی خلافت افضل سے مانعت ہے۔ واصلہ اہل علم سے۔  
تساری کی اقتدار چھوڑ کر امی یا اخرس نے تنہا پھر ہی تو علی الصبح جائز۔ المجمع ت۔ اصح یہ کہ فاسد ہے اور قاری جو از مسجد  
یا دروازہ پر ہو تو مسجد میں ناز امی بالاتفاق جائز۔ قاری دوسری ناز میں ہو تو امی کو بلا انتظار تنہا پھر یسا بالاتفاق جائز  
ہے۔ ن۔ ہدیل کی اقتدار سوار سے نہیں جائز۔ المخلصہ۔ تندرست جس نے اپنے کپڑے کی نجاست نہ دھوئی ہو۔ مبتلی  
بحدث و ائمہ کے ساتھ اقتدار نہیں صحیح ہے۔ جوامع الفوائد۔ قاری نے امی کا اقتدار کیا تو ناز شروع ہوئی حتیٰ کہ تفسد سے  
وضو نہ ٹوٹا۔ ف۔ اور نفل کی قضاء لازم نہ آئی۔ یہی صحیح ہے۔ فیض علیہ محمد فی الاصل۔ المبیط۔ ان مسائل میں اصل یہ ہے کہ  
امام کا حال اگر مقتدی کے مثل یا بڑھکر ہو تو نفل کی ناز جائز ہے اور اگر حال مقتدی سے گھٹکر ہو تو امام کی ناز صحیح اور مقتدی کی  
فاسد ہے۔ المبیط۔ باستثنا سے دو صورت کے کہ امام امی اور مقتدی قاری ہو یا امام گونگا، مقتدی امی ہو تو امام کی ناز بھی صحیح  
نہیں ہے۔ قاضی خاں۔ خواہ گونگے کو اپنے پیچھے امی ہو یا اور امی کو قاری ہو یا معلوم ہو یا نہ ہو۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ النہایہ۔  
اور واضح ہو کہ امی نے یا گونگے نے جب جماعت کی رعیت کی تو ایسا حکم ہے ورنہ تنہا امی و گونگے کی ناز جائز ہے۔ غنی الصبیح کافی  
المجمع۔ یا فاسد ہے۔ علی الاصح۔ کافی النہایہ۔ اور کلام آما ہے۔ م۔ و یوم المالح الفاسلین۔ اور امامت کرے مسیح کرنے والے  
دھونے والوں کی۔ ف۔ یعنی موزون پر مسیح کرنے والے پانوں دھونے والوں کی امامت کرے۔ م۔ بلا خلاف ہے۔  
لان الخلف مانع سرائیۃ الحدیث الی القدم۔ کیونکہ موزہ تو حدث کے قدم تک سرایت کرنے سے روکنے والا ہے۔ ف۔  
تو حدث سے بیرون کی طہارت نہ ٹوٹی۔ م۔ و اصل بالخلف یزید المسح۔ اور جو کچھ موزہ میں داخل کر گیا اسکو  
دور کر دیتا ہے۔ ف۔ تو موزہ والے کی طہارت مثل دھونے والے کے باقی ہے۔ م۔ بخلاف المستحاضۃ لان الحدیث  
لم یعتبر زوالہ شرعاً قیامہ حقیقہ۔ برخلاف مستحاضہ کے یعنی جسکے پیچھے اقتدار بوجہ معذور ہونے کے نہیں جائز  
ایسے کہ حدث ایسی چیز ہے کہ شرعاً اسکا زوال معتبر نہ ہوا باوجود اسکے درحقیقت قائم ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ معذور  
حدث درحقیقت قائم ہے تو شرع کے باوجود حدث کے معذور رکھا ہے نہ آنکہ حدث کو زائل قرار دیا ہو۔ شاید جو لوگ معذور  
کے پیچھے پاک کا اقتدار جائز رکھتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ گو حدث حقیقہ زوال نہ ہو مگر ظاہر ہے تو امامت رد ہے۔ واصلہ  
م۔ قصد کی ٹہنی پر اور حیرہ پر مسیح کرنے والا مثل موزہ پر مسیح کرنے کے ہے۔ المخلصہ و المبیط۔ ع۔ و یصلہ انتقام خلیفہ  
القاعد۔ اور ناز چڑھے کھڑا ہو یا لا پیچھے بیٹھنے والے کے۔ ف۔ یعنی جو بیٹھنے والا کہ رکوع و سجدہ کرتا ہو ورنہ اشارہ کرنا والے کے  
پیچھے نہیں جائز ہے۔ و قال محمد لایجوز و ہوا لقیاس بقوۃ حال القام۔ اور امام محمد نے کہا کہ قاعد کے پیچھے قائم کی اقتدار نہیں  
جائز و اوقیاس یہی ہے کیونکہ قائم کا حال قاعد سے قوی ہے۔ ف۔ بلکہ حدیث صحیح میں ہے۔ و اذا صلی جالساً فسلوا جلوساً۔ یعنی جب امام  
بیٹھے پڑھے تو ہم بھی بیٹھے پڑھو۔ و سخن ترکناہ بالنص۔ اور ہم نے قیاس کو بقاء نص کے ترک کر دیا۔ و ہوا مروی۔ اور نص وہ حدیث  
جو روایت کی گئی کہ۔ ان النبی صلعم صلی آخر صلاتہ قاعد اس رسول اللہ صلی نے پڑھی اپنی آخر نماز بیٹھے۔ ف۔ یعنی سب سے آخر نماز  
کے روز بیٹھے پڑھا۔ و القوم خلفہ قیام۔ اور قوم آپ کے پیچھے کھڑی تھی۔ ف۔ اسطرح کہ ابو بکر دم جو پہلے پڑھا رہے  
آپ کی اقتدار کرنے لگے اور باقیوں نے ابو بکر دم کی اقتدار کی۔ پھر اسکے بعد دو شنبہ کی صبح کی ناز آپ نے ابو بکر دم  
پیچھے پڑھے۔ کہ انص۔ البیہقی اور دونوں حدیثیں صحیح ہیں۔ بخاری رحمہ نے اپنی اسناد شیخ حیدری رحمہ سے  
کیا کہ حدیث انص صلی جالساً فسلوا جلوساً۔ مسیح ہے کیونکہ آخری نفل وہ تھا جو نہ کر ہوا۔ م۔ پھر مشائخ نے تصریح کی کہ

اگر کسی رکن پر کھڑے قادر ہو اگرچہ تکبیر تحریمہ ہو تو واجب ہو کہ اسکو کھڑے ادا کرنے اور نص مذکور سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے تکبیر کو مولد ازراہ دلیل ہی قوی ہو کہ ایسے امام کے پیچھے کھڑے جائز ہیں جس نے تحریمہ کھڑے باندھ کر قعود کیا ہو اور یہی مذہب امام احمد رحمہ اللہ کا ہے۔ **فصل الفتح**۔ تو بھر وجہ توفیق یہ عمدہ ہے کہ حدیث اولیٰ صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت کہ امام نے بیٹھے تحریمہ باندھا ہو تو لوگ بھی بیٹھیں۔ اور فسوخ نہیں ہے۔ فانعم والحمد اعظم سم۔ پھر جو ذکر ہو اگر لوگ نماز ابو بکر رحمہ اللہ کی اقتداء کرتے تھے معنی یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تکبیر کو ابو بکر رضی اللہ عنہ جو آنحضرت مسلم کے پہلو میں بیٹھے حضرت لوگوں کو سنانے تھے۔ درایہ میں ہے کہ اس لئے نکلا کہ جمعہ وعیدین میں جو تکبیر ہوتے ہیں جائز ہیں بجز ضرورت تکبیر صحیح لفظ کے ساتھ سنانا۔ ورنہ ہمارے زمانہ میں جو لوگ چیتے اور ابوبکر کے رد و نون ہمزہ سے مکررے ہیں تو بعید نہیں کہ حاجت سے زائد آواز لگانا جلتا ہوا جو مفید نماز ہے۔ **فصل الفتح**۔ پھر نص مزبور میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر حضرت ابو بکر تھے اور باقی صفات پیچھے تھیں تو شاید عذر قرار دیا گیا کیونکہ ابو بکر رحمہ اللہ بڑھاتے تھے کہ حضرت مسلم نے تشریف فرما ہو کر امامت فرمائی ورنہ مشائخ نے بلا خلاف اسکو مکروہ کہا ہے۔ پھر بیان یہ مسئلہ نکلا کہ اگر امام بڑھاتا ہوا اور اعلیٰ امام اگر امام اول کا امام ہو جادے بشرطیکہ رکعت نہ ہو تو رد اسے گرہین نے یہ جزئیہ کسی کتاب میں نہ پایا۔ م۔ **و یصلی المومی خلف مثله**۔ اور پڑھے اشارہ کرنے والا اپنے مثل اشارہ کرنے والے کے پیچھے۔ **فصل**۔ اگرچہ امام بیٹھے اشارہ کرتا ہو اور مقتدی کھڑے اشارہ کرتا ہو کیونکہ یہ کھڑا ہونا کچھ رکن نہ رہا بلکہ اسکو ترک کر کے بیٹھ جانا اولیٰ ہے۔ **فصل**۔ پس جائز ہے۔ **لاستوائتھانی الحال**۔ کیونکہ حالت میں دو کون برابر ہیں۔ **فصل**۔ اور حالت ہی کی برابری معبر ہے۔ **کمانی المحیط**۔ الا ان یومی المومئ قاعد او الایام مضطجعا۔ مگر آنکہ مقتدی بیٹھے اشارہ کر سکتا ہو اور امام بیٹھے بیٹھے۔ **فصل**۔ تو اقتدار نہیں جائز ہے۔ **المحیط**۔ یہی مختار ہے۔ **التبیین**۔ اور نہیں مختار ہے قول نمازی کہ یہ بیٹھوں اماموں کے قول پر علی الاصح جائز ہے۔ **لان القعود معتبر**۔ کیونکہ یہ قعود تو معبر رکن ہے۔ **فیثبت بہ القوة**۔ تو اسکا ساتھ حال مقتدی کو قوت ثابت ہوگی۔ **فصل**۔ تو اسکو اقتدار کرنا روا نہوا سم۔ **ولا یصلی الذی یرکع** ولسجد خلف المومی۔ اور نہیں اقتدار کرے جو رکوع و سجد کر سکتا ہے پیچھے ایسے شخص کے جو رکوع و سجد کو اشارہ سے ادا کرتا ہو۔ **لان حال مقتدی اقوی**۔ کیونکہ مقتدی کی حالت اقویٰ ہے۔ **فصل**۔ بہ نسبت امام کے۔ **وفیه خلافت زفر**۔ اور اس میں زفر رحمہ اللہ کا خلافت ہے۔ **فصل**۔ کہ آگے نزدیک جائز ہے۔ جیسے شافعی کا قول۔ **ع**۔ امام بیٹھے رکوع و سجد کرتا ہو اور پیچھے ایک جماعت کھڑے اشارہ سے رکوع و سجد کرتے ہیں تو جائز ہے اور اگر امام بھی اشارہ سے رکوع و سجد کرتا ہو تو بھی جائز ہے۔ اگر امام کھڑا رکوع و سجد سے پڑھے اور پیچھے کچھ لوگ ایسے ہیں اور کچھ لوگ بیٹھے رکوع و سجد اور کچھ اشارہ سے کرتے ہیں اور کچھ بیٹھے اشارہ سے ادا کرتے ہیں تو سب کی نماز جائز ہے **مین الذی فرغ**۔ **ولا یصلی المفترض خلف المتفعل**۔ اور نہیں پڑھے جو فرض ادا کرتا ہو پیچھے نفل پڑھنے والے کے۔ **فصل**۔ یہی روایت مالک ہے در روایت احمد دآنکے مذہب میں مختار اکثر اصحاب ہے اور یہی قول سید بن المسیب و نخعی و زہری و حسن و ابو قلابہ و یحییٰ بن سید و انصاری اور یہی قول مجاہد و ہرواتی طاؤس کا ہے۔ **لان الاقتدار بناء**۔ کیونکہ اقتدار کرنا بناء ہے۔ **فصل**۔ یعنی ایک وجودی چیز ہے یعنی مست چیز نہیں ہے تو فرض میں اقتدار یہ کہ مقتدی اپنے فرض کو امام کے فرض میں اقتدار کے طور پر بنی کرے۔ **و وصف** **الفرضیۃ معدوم فی حق الامام**۔ حالانکہ امام کے حق میں فرضیت کا وصف نہ ادا ہے۔ **فصل**۔ کیونکہ وہ نفل پر صلا کرتا ہے اور اقتدار کا وصف موجود کس چیز سے ملا دیا۔ **فلا یحقق البناء علی المعدوم**۔ تو بناء کرنا معدوم پر تحقیق نہ لگا **فصل**۔ تو ثبوت ہوا کہ نہیں اقتدار کرے غیر فرض کے یعنی پیچھے متفعل کے۔ **ولا من یصلی فرضا خلف**



من یصلیٰ فرضاً آخر۔ اور نہیں اقتدار کریگا جو ایک فرض پُر حتمی ہے اس مرد کے جو دوسرا فرض پُر حتمی ہے۔ وفت  
 کیونکہ مقتدی میں جو وصفت فرضیت ہے وہ امام میں اگرچہ موجود ہے لیکن موافقت ندارد ہے۔ لان الاقتدار مشترک  
 و موافقت۔ کیونکہ اقتدار تو شرکت و موافقت دونوں ہے۔ وفت۔ کچھ خالی شرکت نماز کے افعال میں نہیں ہے۔ وفت  
 من الاتحاد۔ تو ضرور ہوا اتحاد۔ وفت۔ یعنی اتحاد نماز فریضہ تاکہ تحریمہ میں شرکت اور افعال میں موافقت نہیں  
 ہو۔ اور مقتدی کی طرف سے امام ضامن ہوا سطح کہ مقتدی کی نماز کی صحت امام کی ضمانت میں ہو۔ م۔ حاصل آئمہ  
 دونوں کی نمازوں کا اتحاد شرط ہے تو اقتدار صحیح ہوگی ورنہ نہیں پس مصلیٰ انظر کی اقتدار مصلیٰ العصر سے اور آج کے  
 مصلیٰ العصر کی اقتدار کل کی قضا سے عصر یا جمعہ پُر حتمی دالے کے پیچھے اور برعکس نہیں جائز ہے۔ محیط السرخسی ص ۱۰۸  
 اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ وفت۔ نذر نماز دالے کی اقتدار دوسرے نذر نماز دالے سے نہیں جائز مگر جبکہ دونوں  
 نذر بالکل متحد ہوں۔ محیط السرخسی۔ اور اگر دو مردوں میں سے ہر ایک نے دو رکعت نفل پُر حتمی کی قسم کھائی تو ہر ایک  
 کی اقتدار دوسرے کے پیچھے جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ کیونکہ بیان قسم جو یہی ہونا مراد ہے تو نماز دالے اصل نفل رکعتی تو مسلم  
 ہوا کہ ہر حاجت کی اقتدار دوسرے حاجت کے پیچھے جائز ہے۔ وفت۔ اور اسی وجہ سے حاجت کی اقتدار نذر کرنے دالے  
 کے پیچھے جائز ہے نہ عکس۔ محیط السرخسی۔ اور طواف کے بعد جو دو رکعت پُر حتمی جانی ہیں تو انکا سبب طواف ہے پس  
 طواف ایک مرد کا دوسرے سے جدا ہے تو نماز طواف میں اقتدار بھی جائز نہیں ہے۔ وفت۔ اگر نفل میں دو آدمی مشترک  
 ہوئے پھر امام نے فاسد کی توقفا میں دونوں کا اشتراک جائز ہے اور اگر تنہا ہر ایک نے فاسد کر کے قضا میں جماعت  
 چاہی تو نہیں جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ اور دوسرے نذر کنندہ کے پیچھے بھی نہیں پُر حتمی ہو سکتے ہیں۔ اگر دونوں نے فریضہ  
 عمر میں ایک نے دوسرے کی امامت کی مگر دونوں نے امامت ہی کی نیت کی تو نماز جائز ہے کیونکہ ہر ایک نے گواہی  
 منفرد نماز کی نیت کی اور اگر ہر ایک نے دوسرے کی اقتدار کی نیت کی تو فاسد ہے۔ وفت محیط السرخسی۔ سنت بعد انظر  
 پُر حتمی دالے قبل انظر کے سنتین پُر حتمی دالے کی اقتدار کی تو جائز۔ الخلاء۔ اور سنت بعد عشاء میں تراویح  
 پُر حتمی دالے کی اقتدار جائز ہے۔ نفع۔ اور وتر میں جبکہ اعتقاد بقول ابی حنیفہ ہے اسکا اقتدار ایسے شخص کے ساتھ جس کا  
 اعتقاد بقول صاحبین ہے جائز ہے مع۔ یعنی جو وتر کو واجب جانے وہ وتر سنت جانے دالے کا اقتدار کرے تو جائز ہے  
 اور باب الوتر میں آریگا۔ م۔ بالجملہ اتحاد شرط ہے اسی وجہ سے مقرر کی اقتدار مفضل یا دوسرے مقرر کی کے پیچھے  
 نہیں جائز ہے۔ م۔ وعند الشافعی رحمہ اللہ فی جمیع ذلک۔ اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اقتدار ان سب صورتوں میں  
 درست ہے۔ وفت۔ یعنی مقتدی رکوع و سجود کرتا ہے اور امام اشارہ کرتا ہے اور دونوں مسئلہ مقرر کی مقتدی کے۔ لان الاقتدار  
 عندہ ادار علی سبیل الموافقة۔ کیونکہ اقتدار امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ادار کرنا بر سبیل موافقت ہے۔ وفت  
 یعنی افعال میں موافقت ہو۔ پس گویا اُن کے نزدیک ہر شخص اپنی نماز میں منفرد ہے اور جماعت صرف اسی قدر  
 کہ افعال جو ہر ایک ادا کرتا ہے وہ ایک ساتھ ادا کریں۔ وعندنا معنی التضمن مراعی۔ اور ہمارے نزدیک کسی شخص  
 کے مرضی میں۔ وفت۔ یعنی ہمارے نزدیک موافقت مذکور کے ساتھ اقتدار اور بھی مرضی ہے کہ مقتدی کی نماز میں امام کی نماز کے داخل ہونے کا  
 امام کی نماز فاسد ہونے سے نماز مقتدی بھی فاسد ہے اور امام کی نماز بہت خوب ہونے سے مقتدی جو تنہا بدیانت تھا امام کی نماز کے ضمن  
 میں یہ نماز بہت خوب پاکیا اور دلیل ضمانت امام کی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلعم نے فرمایا۔ امام ضامن المؤمنین الخ۔ واد  
 اہل بدو وائترندی۔ اور حدیث صحیح ہے خاتمہ آگے بیان آتا ہے پھر اجماع یعنی نہیں کرتا قوم کی نماز کا کفیل ذمہ دار وجوب واد میں امام  
 ہے کیونکہ ہر شخص پر نماز خود فرض ہے تو یہ ضمانت نماز کے صحیح ہونے و فاسد ہونے میں ہے۔ پھر امام شافعی رحمہ اللہ اس مسئلہ میں کہ مقتدی

از فضل کے پیچھے جائز ہو وہ حدیث پر حسین معاذ رضی اللہ عنہ ناز عشا میں سورہ بقرہ کی طول قرات کرتے اور بعض قوم نے شکایت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رحمہ کو ملامت کی کہ کیا تو فقہ برپا کرتا ہو اور اوسط سورتیں مفصل کی تمہیں کر دین۔ پس واقع ہو کہ صحیحین میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ معاذ رضی اللہ عنہ ناز عشا کو حضرت صلعم کے ساتھ بڑھکر اپنی قوم میں واپس جا کر انکو بھی ناز پڑھاتے۔ فقہ مسلم۔ اور بخاری کا لفظ یہ کہ واپس جا کر انکو ناز فرماتے پڑھاتے۔ وجہ استدلال یہ کہ ناز خود فرض پڑھ کر جب ملامت کرتے تو فضل ہوتے اور قوم مقرض ہوتی تھی تو مستحسن نہیں اقتدار فضل کے پیچھے درست ہے۔ لیکن پوشیدہ نہیں کہ نص خلافت قیاس پر تو اسی صورت پر منحصر ہوگی اور اسی قسم سے دوسری روایت اعرابی کی جسکے واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی اس پر مدغم کرے تو ایک صحابی رحمہ نے اسکو ناز پڑھا دی تو یہ عین فرضہ میں ہے اور اس سے ثبوت نہیں ہوتا کہ اگر نرا بیچ پڑھتا ہو یا کوئی شخص چار نفل پڑھتا ہو تو اسکے پیچھے ایک شخص فریضہ عشا ادا کرے کیونکہ حاجت ادا کی بدون اتحاد نیت ناز واحد کے ثبوت نہیں ہوتی ہے۔ پھر ہمارے علماء رحمہ نے اس استدلال میں بحث کی کیونکہ حدیث تو کچھ اس واسطے بیان نہیں ہوئی کہ فضل کے پیچھے اقتدار مقرض جائز ہے بلکہ وہ تو اس مراد کے واسطے بیان ہوئی ہے کہ اہم کو مقتدیوں کی رعایت کے خلاف طول قرات ممنوع ہے جیسے معاذ رحمہ کرتے اور منع کیے گئے۔ اب ہمارے علماء نے کہا کہ معاذ رحمہ آیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دست میں آیا کرتے تھے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم نہ تھا۔ پھر اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم نہ تھا تو کیا آپ نے مقرر فرمایا تھا یا نہیں۔ پھر مقرر کرنا کیا بوجہ نادانستگی قوم کے تھا یا بطور معرفت تھا۔ اور واضح رہے کہ اگر حدیث اسی مقصود کے واسطے ہوئی تو اگرچہ وہ قیاس کے خلاف ہوئی وہاں قیاس شریک کیا جانا جیسے امام مہتمم اور مقتدی کھڑے ہوئی صورت میں کیا گیا تھا۔ چونکہ حدیث کا مقصود یہ نہیں بلکہ حدیث سے اشارہ دیا جاتا ہے اور وہ بھی اس طرح کہ حضرت کو جب معاذ رحمہ کا طول قرات کرنا معلوم ہوا تو آپ نے انکو تخفیف کا حکم دیا۔ اس سے نکلا کہ آپ نے انکو دونوں جگہ پڑھنے سے منع نہ کیا۔ اب کلام یہ ہے کہ منع نہ کرنا اس رعایت میں مذکور نہیں ہے اور شاید آپ نے منع کر دیا ہو بلکہ دوسری روایت سے ثابت ہے چنانچہ معاذ رضی اللہ عنہ کی شکایت جس شخص نے کی تھی انکا نام سلیم رضی اللہ عنہ ہے آئیے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگوں کے سو جانے کے بعد معاذ رحمہ ہمارے پاس آتا ہے اور ہم دن بھر کام میں تھکے ہوئے رات میں سو جاتے ہیں پس وہ ناز کی اذان دیتا ہے تو ہم نکلنے میں تودہ ہم پر ناز کو طول دیتا ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رحمہ کو فرمایا کہ تو فقہ برپا کرنے والی امت ہو جا۔ یا تو میرے ساتھ ناز پڑھ اور یا تو اپنی قوم پر تخفیف کر۔ رواہ الامام احمد۔ شیخ الاسلام عینی وابن العلام رحمہ نے کہا کہ یہ دلیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نہیں جانتے تھے اور آپ نے دو باتوں میں سے ایک بات کی اجازت دی کہ یا تو آپ کے ساتھ پڑھے یعنی بھر قوم کے ساتھ نہیں اور یا تو ہم کی امامت کرے تو میرے ساتھ نہیں۔ پس حقیقت کلام قیاس امر سے مانع ہے کہ جب معاذ رحمہ آپ کے ساتھ پڑھے تو قوم کی امامت نہ کرے۔ مترجم کتابہ کہ ظاہر شکایت قوم کی یہ تھی کہ اول تو معاذ رحمہ آپ کے ساتھ عشا پڑھ کر دیر میں جاتا ہے کہ جب ہم لوگ دن کے تھکے سو جاتے ہیں اور اسپر زیادتی یہ کہ ہم جمع ہوئے تو نرات طویل کر دیتا ہے پس حضرت نے جو کچھ معاذ رحمہ کو ارشاد فرمایا اسکے سنی میں وہ احتمال میں آدہل یہ کہ یا تو میرے ہی ساتھ ناز پڑھ اور قوم کی امامت چھوڑ دیجئے۔ اور یا نہیں چھوڑتا ہے تو تخفیف کر۔ لیکن یہ معنی ایک نوع مجازی ہیں اور علاوہ اسکے قوم کی ایک شکایت منع نہ ہوتی اور معاذ کا عشا پڑھ کر دیر میں جانا۔ دوسرے معنی یہ کہ یا تو میرے ہی ساتھ پڑھ تو امامت چھوڑ دے اور یا امامت اختیار کر تو قوم کے ساتھ تخفیف کر۔ یہ معنی حقیقی ہیں اور اس جامع کلام میں دونوں باتیں آگئیں یعنی یہ کہ میرے ساتھ پڑھے تو امامت

بھڑدوم یہ کہ است کرتو بھی تخفیف کے ساتھ کہ اس صورت میں قوم کی بھی دونوں شکایتیں رفع ہوئیں۔ اگر کہا جادے  
 پھر اس صورت میں محفل پر ترک است اسوجہ سے ہو کہ عشاء پڑھ کر جانے تک محفل قوم انتظار نہیں کر سکتی ورنہ اگر محفل  
 پیچھے فرض نہ ہوتی تو منع کرنا لازم تھا اور جب منع نہ کیا تو جواز ہوا۔ جواب یہ ہے کہ منع کرنا دو طرح اول یہ کہ کلام کو اسی مقصود کے  
 کہا جادے اسطرح کہ محفل کے پیچھے فرض نہیں ہوتی تو تم است نہ کرو۔ ظاہر ہے کہ یہ طول کلام چاہتا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کے شانہ جلیلہ بلکہ معجزات سے ہے کہ آپ کو جامع الکملات ہوئے تھے تو آپ نے مختصر و حرف میں منع بھی کر دیا اور معاذ  
 کے متعلق مقاصد کو اور قوم کے مطالب کو انھیں دو حرف میں ختم کر دیا کیونکہ جب آپ نے یہ فرمایا کہ یا میرے ساتھ پڑھ یعنی یہ  
 قوم کی است نہ کرو اس سے دونوں مطلب نکل آئے کہ اس فعل سے منع کیا اور معاذ رحمہ کو اجازت بھی دی کہ جیسے آپ کے  
 ساتھ نماز پڑھنا اختیار کرے۔ حق یہ ہے کہ منع تو موجود ہے اب کلام اس میں کہ منع کی علت یہ تھی کہ عدم جواز اقتداء سے منع فرض متعلق  
 یا نہ تھی تو ظاہر ہی منع پر عمل ہو گا جب تک کہ کسی دوسری دلیل سے منع فرض لا اقتداء متعلق معلوم نہ ہو۔ اگر کہا جادے کہ جواز  
 نہ ہوتا تو قوم کو اعادہ نماز کا حکم دیتے جواب یہ کہ نص کو اس سے کچھ تعلق نہیں کیونکہ یہ تو اس واسطے بیان ہی نہ تھا بلکہ تعویض فرض  
 سے مانعت میں ہے۔ لہذا علماء نے کہا کہ نفس روایت سے شافعی رحمہ کا استدلال نہیں بلکہ اس روایت میں معاذ رحمہ کو منع  
 کرنا نہ کر نہیں تو اس سے جواز نکالا ہے پس جب ہم نے دوسری روایت سے منع کو ثابت کر دیا تو استدلال جاتا رہا دوسرا  
 جواب علماء نے یہ دیا کہ شاید معاذ رضی اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے فعل کی نیت سے پڑھنے ہوں کیونکہ نیت کا حال  
 کیونکہ معلوم ہو۔ رد کیا گیا کہ معاذ رحمہ یہ فیصلت کیوں چھوڑنے کو فرض کو قوم کے ساتھ رکھتے۔ اس کا جواب شیخ تقی الدین شافعی  
 نے دیدیا کہ یہ وہم ہے کیونکہ است مقررہ حکم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فواہر داری خود میری فیصلت ہے اور وہم مذکور تو دینہ کے  
 جملہ ساجد کے اماموں پر اصرار ہے۔ کہا گیا کہ امام شافعی رحمہ نے اس حدیث کی روایت میں کہا کہ ہی نہ تطوع و کم فریضہ۔ یعنی  
 معاذ جو قوم کو پڑھانے تو معاذ کی فعل ہوئی اور قوم کی فریضہ ہوئی۔ پس یہ صحیح ہے کہ معاذ کی فریضہ وہ ہوئی جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کے ساتھ پڑھنے تھے۔ شیخ تقی الدین وغیرہ نے رد کر دیا کہ یہ جملہ حدیث کا نہیں ہے بلکہ کسی راوی نے بڑھایا اور جو کہ قلم راویوں  
 نے نہیں ذکر کیا ہے صرف شافعی اپنی روایت میں ذکر کرنے میں تو یہ گمان ہے کہ اسکو شافعی رحمہ نے اپنے اجتہاد سے بڑھایا ہے یعنی  
 نے کہا کہ ابن قدامہ حنبلی وابن تیمیہ حنالی حنبلی نے کہا کہ امام احمد نے اس جملہ کو ضعیف کیا ہے۔ پھر اس پر حدیث جابر بن عبد  
 یہ وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ ذات الرقاع میں لشکر کے ایک گروہ کو تازخون دو رکعت پڑھائیں پھر دوسرے  
 کو دو رکعت پڑھائیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار جوئیں اور قوم ہر ایک کی دو رکعت ہوئیں اور صلوۃ المسافر  
 ہمارے نزدیک دو ہی رکعت ہیں تو دوسرے گروہ کو متقل ہو کر فرض پڑھائی اگرچہ شافعی رحمہ کے نزدیک مکمل فرض ہیں۔ علماء  
 نے جواب دیا کہ یہ اس وقت تھا کہ فریضہ دوم مرتبہ پڑھنا مداتھا پھر اسکو اسناد کے ساتھ روایت کیا کہ لوگ ابتدا میں فریضہ کو  
 دوم مرتبہ پڑھتے تھے یہاں تک کہ مانعت کر دی گئی۔ اور ایسا ہی مطلب نے ذکر کیا۔ پھر یہ منسوخ ہوا بحدیث ابن عمر رحمہ کہ حضرت  
 نے یہی کر دی کہ کوئی فریضہ دن میں دوم مرتبہ پڑھا جادے۔ شیخ تقی الدین ابن دقیق العبد رحمہ نے اعتراض کیا کہ یہ تو احتمال پر  
 منسوخ ہے۔ جواب دیا گیا کہ علماء نے اس نے ایک نفع اجتہاد سے ترجیح دیکر اسکو منسوخ پر محمول کیا اور یہ صحیح بلکہ واجب ہے کیونکہ نص  
 صحیح منارض میں جانا تک ممکن ہے ترجیح دیا جادے اور وہ بیان منسوخ ہی پر محمول کرنے سے ممکن ہے اور جب ہم یوں کہیں کہ  
 ایک نص سے اباحت نکلتی ہے اور دوم سے حوت تو جانب حوت کو ترجیح ہے تو یہ بھی یہی معنی کہ براح منسوخ ہے اور یہ بات صحیح  
 نصوص سے ثابت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے ایک زمانہ کے بعد لوگوں کو تازخون ایک ہی ایک رکعت  
 کر کے پڑھائی اور در بیان میں ہر گروہ کو نماز کے شافی افعال کرنے پڑے پس اگر اقتداء سے متقل بمنقرض روایتی ثابت

ہر گروہ کو پوری ناز پڑ جاتی ہے۔ منع۔ واصل المنفصل خلف المنعروض۔ اور اقتدار کر کے منفصل پیچھے منعروض کے۔ وفت  
اگرچہ فرض پڑھنے والا اخیر کی دو رکعتوں میں قرأت نہ کرے۔ اتنا ہر جائزہ۔ لیکن اصح قول یہ کہ اخیر کی دونوں رکعتوں میں  
فاتحہ واجب ہے جیسا کہ معنی سے درمختار نے لیا تو اگر منعروض نے قرأت نہ کی تو نماز واجب الاعادة ہے۔ م۔ اور اگر تنفیل نے اقتدار  
توڑ کر پھر اسی فرض میں منعروض کی اقتدار اس نیت سے کی کہ توڑنے سے جو اسکے ذمہ نفل لازم آگئی وہ ادا ہو جاوے تو قضاء  
ہمارے نزدیک جائز ہے۔ الکافی ۶۔ لان الحاجة فی حقہ۔ کیونکہ حاجت تنفیل کو۔ الی اصل الصلوۃ۔ اصل ناز کی ہے  
وہو موجود فی حق الامام فتحقق البناء۔ اور یہ امام کے حق میں ہو جو ہر توبہ اور اقتدار ٹھیک ہو جاوے گی۔ ومن اقتدی  
بامام ثم علم ان امامہ محدث اعاد۔ اور جس نے اقتدار کی کسی امام کے ساتھ پھر جانا کہ اسکا امام محدث تھا تو نماز اعادہ  
کرے۔ فسط۔ اور اگر قبل اقتدار کے جانے تو بالاجماع اقتدار کرنا نہیں جائز ہے۔ ن۔ پھر جب بعد اقتدار کے صحت امام  
معلوم کیا تو نماز کا افتقاد ہی نہوا تو اعادہ باعتبار ظاہر کے کہد یا۔ مط۔ اور وجہ اس میں یہ کہ مقتدی کی ناز ضمن میں ناز امام کے  
تھی تو بطلان ظاہر ہے برخلاف اصول شافعی رحم کے کہ ہر ایک کی ناز علیحدہ ہے تو ان کے نزدیک ناز مقتدی صحیح ہو جائیگی  
اور ہم کہتے ہیں کہ امام اہل مقتدی دونوں کی ناز باطل ہے۔ نقولہ علیہ السلام من ام تو ماتم ظہرانہ کان محدثا و جذبا اعاد  
مصلاتہ و اعادوا۔ بدلیل قول علیہ السلام جس نے امامت کی کسی قوم کی پھر ٹھکانا کہ وہ محدث یا جنب تھا تو اپنی ناز اعادہ کرے  
اور مقتدی لوگ اپنی نازین اعادہ کریں۔ و فیہ خلاف الشافعی بنار علی ما تقدم۔ اور اس میں شافعی مع ماطلات ہر ہزار  
اسکے جو گذرا۔ ف۔ کہ شافعی رحم کے نزدیک اقتدار تو مرتبہ غیر کے افعال کرنے میں خود اپنے افعال کرنے کو موافق کر دے  
اور یہ نہیں کہ غیر کی ناز پر اپنی ناز مبنی کرے۔ و نحن نحبر معنی التضمن۔ اور ہم نفس کے معنی مغیر کہتے ہیں۔ ف۔ کہ اقتدار  
بنار غیر کی ناز پر۔ و ذاک فی الجواز و الفساد۔ اور یہ نہیں تو جائز ہونے و فاسد ہونے میں ہے۔ ف۔ پس اگر حدیث  
میں ام تو ماتم صحت کو پہنچے یا اسکے مانند توجہت کافی ہے۔ ورنہ معنی نفس ثبوت ہون تو کافی ہیں۔ واضح ہو کہ حدیث مذکورہ  
غریب ہے۔ ص۔ ز۔ لیکن امام محمد رحم نے آثار میں ابراہیم بن یزید المکی سے روایت کی کہ علی بن ابی طالب کرم الصرد جہ نے  
ایسے شخص کے حق میں جس نے حالت جنابت میں قوم کو ناز پڑھائی ہو فرمایا کہ وہ خود اعادہ کرے اور قوم اعادہ کریں۔  
عبد الرزاق نے ابراہیم بن یزید المکی کی اسناد سے خود حضرت علی رحم کا امامت حالت جنابت کا واقعہ روایت کیا۔ کافی  
الیعنی والفتح۔ شرح کتبا ہے کہ ابراہیم بن یزید مذکور کہ متروک الحدیث ہے پس اسناد صحیح نہیں۔ م۔ اولی یہ تھا کہ امام مصنف  
حجت لینے اس حدیث سے جو ابو داؤد الترمذی نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
فرمایا۔ الامام ضامن والمؤمن مؤتمن اللهم ارشد الائمة واغفر للمؤذنین۔ یعنی امام مقتدیوں کی ناز کا ضامن ہے اور مؤذن انکا  
امانت دار ہے الہی الامون کو ارشاد ہدایت فرما اور مؤذنوں کو بخشد ہے۔ اس حدیث میں منصوص ہے کہ امام ضامن ہے اور یہی  
نہیں کہ قوم کی نازین ادا کرنے کا ذمہ دار ہے سوائے قوم کے کیونکہ ناز ہر شخص پر خود واجب ہے تو ضامن ہوا کہ قوم کی نازوں  
کی صحت و فساد کا ذمہ دار ہے اور بالاجماع جب کوئی محدث یا جنب ہو تو اسکی نسا باطل ہے پس وہ جنکی نازوں کا ضامن نہ  
انکی نازین بھی فاسد ہوں۔ یہی مطلوب تھا۔ اعتراض ہوا کہ اس حدیث کی اسناد میں اضطراب ہے۔ جواب یہ کہ امام احمد  
نے اس حدیث کو عبد الغزیز بن محمد من سیل بن ابی صالح من ابیہ من ابی ہریرہ رحم فرموداروایت کیا اور یہ اسناد صحیح  
ہے۔ نتیجہ میں کہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں قریب چوتھ حدیثوں کے اسی اسناد سے روایت فرمائی ہیں۔ اعتراض ہوا کہ  
امام داؤد کہ حضرت علی اللہ علیہ وسلم ناز مجرمین داخل ہوئے پھر لوگوں کو اشارہ کیا کہ اپنی جگہ ٹھہرو پھر آگے اذہاب کے  
سرے پائی چلتا تھا پس انکو ناز پڑھائی پھر جب فراغت ہوئی تو فرمایا کہ میں بھی بشر ہوں اور میں جب تھا۔ اسکی اسناد

صحیح ہے پس اگر اس حالت میں تکبیر تحریرہ منع نہ ہوتی تو کھڑے رہنے کو کہوں گے۔ جواب یہ کہ اول تو ہر مریض نہیں کہ وہ تکبیر باقی رہی ہو کیونکہ حدیث میں ہے کہ واپس ہو کر تکبیر لے۔ دوم ابن سیرین کی روایت میں ہے کہ ہاتھ سے اشارہ کیا کہ اپنی جگہ بیٹھ جاؤ اور صحیح مسلم میں ہے کہ اگر اپنے معالیٰ پر کھڑے ہوئے پس قبل تکبیر کے آپ نے یاد کیا آخر تک۔ جب حال ہے کہ خالی تکبیر پر ہستہ مال وہ بھی ثابت نہیں تو کھڑے نہ ہوگی پس صحیح ہمارا کہ اعادہ واجب ہے۔ امام برہانہ کہ جب ہر قوم کو اپنی جنب یا محدث ہونے سے آگاہ کرے جائیگ مگر ہر خواہ زبانی یا خط یا الہی سے ہی صحیح ہر بشر ایک مقتدی نہیں معلوم ہوئی ورنہ امام پر لازم نہیں۔ البحر عن معراج الہ سایہ۔ یون ہی اگر کسی رکن یا شرط کو فوت کیا ہو تو اعادہ واجب ہے۔ دوسرا امام نویری اللہ ہو جائیگا اور مقتدیوں کے نزدیک اگر وہ عادل یا زعم صدق ہو تو اعادہ واجب ورنہ مستحب ہے۔ دوسرا اگر مدت تک ناز پڑ جائے پھر کما کر من سے بغیر وضو یا مع نجاست مانع ناز پڑ جائے تو مقتدیوں پر اعادہ واجب نہیں کیونکہ قاسق کا قول قبول نہیں جیسے اُس نے کہا کہ میں تو مجوسی تھا تو بھی اعادہ نہیں کیونکہ کفر کی تصریح ہے پھر اس شخص کا حکم قریب کا ہے تو اس پر اسلام کے لیے جبر کیا جائیگا اور سخت تفسیر و جاتیگی۔ یعنی ع۔ اگر مجوسی یا قاسق لا ابالی ہو اور احتمال ہو کہ اُس نے احتیاط پر ہنگامی کے طہیر کیا تو لوگ اپنی تائید پھرین۔ یون ہی اگر کہا کہ میرے کپڑے میں نجاست تھی۔ اٹھا دیا۔ یعنی مجھے معلوم نہ تھا حتیٰ کہ عمدہ ایسا نہیں کیا۔ ام۔ اور یہی حکم ہے اگر ظاہر ہو جاوے کہ امام کا فر یا مجنون یا محدث یا خشی یا امی تھا یا بغیر تحریر یا محدث یا جب پڑ جائے۔ ابیہین۔ واضح ہو کہ مجنون جسا جنون مطبق ہو اُسکی اقتدار دست نشہ کی اقتدار نہیں صحیح ہے اور اگر کبھی جنون دیکھی اتفاق ہو تا جو زمانہ اتفاق میں اُسکی اقتدار صحیح ہے۔ قاضی خان۔ خواہ اتفاق کا وقت معین ہو یا نہ ہو۔ یہی روایات ظاہرہ و مختار فقیر ابو الیث ہے۔ التاخر خانہ۔ و اذا صلی امی بقوم یقرءون و یقوم امیین۔ اور اگر امام کی امی نے ایک قوم قاریوں کی اور ایک قوم امیوں کی۔ فہم یعنی امی امام ہوا اور اُسکے پیچھے کچھ لوگ قاری ہیں اور کچھ امی ہیں۔ فصل اسم فاسدہ عند ابی حنیفہ۔ نواب حنیفہ رحم کے نزدیک ان سب کی ناز فاسد ہے۔ و قال صلوة الامام و من لم یقرء تاممہ لانه معذور ام تو ما معذورین۔ اور صاحبین نے کہا کہ امام کی ناز اور شخص کے قاری نہیں ہونگی ناز پوری ہو کیونکہ ایک معذور امی نے ایک قوم معذورین کی امامت کی۔ فہم اور یہ بات اتفاق صحیح ہے۔ فصار کما اذا ام العاری عراہ و لایسین۔ پس ایسا ہو گیا جیسے امامت کی ننگے ننگوں اور ستر ڈھکے ہون کی۔ فہم کہ اس محدث میں بالاتفاق ننگے امام اور ننگے مقتدیوں کی ناز جائز ہے اور ستر ڈھکے ہون کی فاسد ہے۔ انظر ص ۴۰۔ اسی طرح یہاں بھی امی امام اور امیوں کی جائز اور قاریوں کی فاسد ہونی چاہیے۔ اقول بلکہ دونوں میں فرق ہے اس لیے کہ امام اگر ڈھکا ہوا کیا جاوے تو اُسکے ڈھکے ہونے سے مقتدی کا ڈھکا ہونا ہوگا بخلاف اُسکے اگر قاری امام کیا جاوے تو امام کی قرأت وہی مقتدی کے واسطے قرأت ہو جاتی ہے لہذا امام مصنف نے دلیل امام غنیمت لکھی کہ۔ ولہ ان الامام ترک فرض القراءۃ مع القدرۃ علیہا تفقد صلاۃ۔ اور امام جم کی دلیل یہ ہے کہ اس سبب میں امام یعنی امی نے ترک کیا فرض قرأت کو باوجود قدرت قرأت کے تو امام کی ناز فاسد ہو گئی۔ فہم ترجمہ سب کی ناز فاسد ہو گئی۔ و ہذا۔ اور یہی بات کہ امی امام نے فرض قرأت کو مع قدرت ترک کیا۔ لہذا مقتدی بالقراری کون قرأتہ قراءۃ لہ۔ اس لیے ہے کہ اگر امی نہ کہ اگر کسی قاری مقتدی کی اقتدار کر لیتا تو قاری کی قرأت ہی قرأت ہو جاتی۔ فہم۔ اور یہ اقتدار کر لیتا اُسکے اختیار میں تھا تاہم اپنے اختیار سے قرأت مجبوری ورنہ قاری کی قرأت امی کی قرأت ہو جاتی نہ خلافت ملک المستلزم۔ بخلاف اس مسئلہ۔ فہم یعنی ننگے و ستر ڈھکے کے واسطے امام اور اُسکے خلیفہ کے۔ فہم جیسے مخرج نے چند دفعہ میں و چند مدتوں کے امامت کی ہدایت کر کے دیکھے۔



چند اشارہ کرنے والوں و چند قدرت والوں کی است کی جہن امام کی قوت مقتدی میں نہیں آتی۔ لان الموجود فی حق  
 الامام لا یكون موجوداً فی حق المقتدی۔ کیونکہ ان مسائل میں جو بات کہ امام کے واسطے حاصل ہو وہ مقتدی کے لیے  
 موجود ہو جائیگی۔ و فت۔ تو مشرّف کے ہاتھ پرست کو امام کرنے سے مقتدی کے حق میں شرع نے یہ حکم نہیں دیا کہ مقتدی کا سر  
 ٹوٹ کر گیا یا رکھی و سجدہ ادا ہو گیا۔ پس اس فرق کے ساتھ ایک گادو سرے پر قیاس صحیح نہیں ہے۔ پھر اگر کہا جادے کہ  
 جب قاری کی وجہ سے امی کو قرات کی قدرت ہوئی ہو تو لازم آتا ہے کہ امی کی گنجی نازی درستی مستحکم ہو سوائے قاری کے پیچھے  
 حالانکہ تمنا یا یہ مسئلہ ہے کہ۔ و لو کان الامی یصلی وحده۔ اگر ایسا ہو کہ امی تنہا ناز پڑھتا ہے۔ و القاری وحده۔ اور  
 قاری تنہا ناز پڑھتا ہے۔ جاز ہو اصحیح۔ تو جائز ہے ہی حکم صحیح ہے۔ و فت۔ پھر کیونکہ امی کی ناز با قرات جائز ہوئی کیونکہ  
 قاری کے پیچھے اقتدار کرتا تو قرات حاصل ہو جاتی جواب یہ کہ اس صورت کی کوئی روایت ابو حنیفہ رحمہ سے نہیں ہے۔  
 کما فی شرح الطحاوی ت۔ پھر مشائخ نے اختلاف کیا بعض نے اس صورت میں بھی امی کو قرات پر قادر سمجھا تو کس کی  
 امی کی تنہا ناز فاسد ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ امی کو قاری کی جماعت سے قدرت ہے اور امی پر واجب نہیں کہ جان  
 قاری جو تلاش کرے تو جب جماعت نہ ہو تو امی کو قدرت نہ ہوئی پس اسکی ناز صحیح ہے۔ لایزالہ لم یظہر منہا رجعت فی الجماعۃ  
 کیونکہ امی و قاری دونوں سے جماعت کرنے کی رغبت ظاہر نہ ہوئی۔ امام مصنف نے اسی کی تصحیح کی۔ لیکن اگر قاری نے  
 شرعی کی پھر امی آیا اور اقتدار نہ کی تنہا پڑھ لی تو صحیح ہے کہ اسکی ناز فاسد ہے۔ النہایہ۔ پھر کلام الفتح والنبایہ بیان مطرب  
 ہے اور ترجمہ کے نزدیک تحقیق یہ کہ جن مشائخ کے نزدیک جماعت واجب ہے تو امی پر جماعت کا حکم متوجہ ہے اور اس صورت  
 میں امی کو اسکے ضمن میں قدرت ہے پس تنہا اسکی ناز نہ ہوگی اور جن مشائخ کے نزدیک جماعت واجب نہیں جیسے امام  
 تو پھر قدرت جب ہوگی کہ رغبت جماعت متحقق ہو اسی واسطے عدم رغبت کی توجہ کی ہے پس تنہا اسکی ناز صحیح ہو جائیگی  
 تا فہم۔ اور ترجمہ نے یہ کلام کسی سے نہیں پایا۔ فاسد تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ہم۔ اگر کسی نے ناز کا تحریر یا نہ تھا اس نیت  
 کے ساتھ کہ کسی کی امامت نہ کر دے گا پھر اس سے کسی نے اقتدار کر لیا تو صحیح ہے۔ ت۔ اگر امی کے جوار میں کوئی قاری ہو  
 امی پر اسکی طلب یا انتظار واجب نہیں کیونکہ اس پر اسکی کوئی روایت نہیں تاکہ لازم ہو اور قدرت تو جب ہی ثابت ہوتی ہے  
 کہ قاری حاضر مطاع ہو۔ الا انی شاید مطاع سے مراد واجب جماعت ہے۔ و اسرا علم۔ م۔ فان قرار الامام فی الاولیٰ  
 ثم قدم فی الاخرین امیا۔ اگر امام نے اولیٰ کی دونوں رکعتوں میں قرات کر دی پھر اخیرین کے واسطے ایک امی کو  
 خلیفہ کر دیا۔ و فت۔ خواہ دونوں یا ایک میں حتیٰ کہ مغرب کی ایک ہی رکعت اخیر کے لیے امی کو خلیفہ کر دیا مثلاً امام کو  
 حدت ہوا اس کے محاذی ایک شخص تھا اسکو خلیفہ پڑھا دیا اور محدث روایت مذہب یہ کہ اخیرین میں قرات نہیں ہے  
 تو بھی حکم یہ ہے کہ۔ فسدت صلواتہم۔ سب مقتدیوں کی ناز فاسد ہو جائیگی۔ و فت۔ جیسے کسی غفل یا عورت کو خلیفہ کرنے  
 سے فاسد ہوتی ہے۔ و قال ازفر لا تقصد لتادی فرض القراۃ۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ نہیں فاسد ہوگی کیونکہ  
 فرض قرات ادا ہو گیا۔ و فت۔ اور اخیرین میں قرات فرض نہیں بلکہ مستنون ہے تو اس میں امی و قاری برابر ہے۔ ولما  
 ان کل رکعت لموۃ حقیقۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہر رکعت حقیقۃ ناز ہے۔ فلا تملو عن القراۃ اما تحقیقاً او تقدیراً  
 تو قرات سے خالی نہ ہوگی خود قرات تحقیقاً ہو یا تقدیراً ہو۔ و فت۔ چنانچہ اولین میں تحقیقاً ہے اور اخیرین میں تقدیراً  
 ہو جہ حدیف کے کہ اولین کی قرات دہی اخیرین کی قرات ہے پس جبکہ اخیرین میں تقدیراً قرات واجب ہے تو امی  
 خلیفہ کے حق میں ضرر یہ تقدیر ہی قرات تقدیر کرنا ہے۔ و لا تقدیر فی حق الامی لانہ امام الابلتہ۔ حالانکہ  
 وہی کے حق میں قرات کا تقدیر کرنا بھی نہیں کیونکہ اس میں اہمیت ہی نہیں ہے۔ و فت۔ اور تقدیر کرنا تو وہی مجبور ہے حالانکہ

مکن بھی ہو۔ اور امام کی قراءت جو امی مقتدی کی قراءت تو تقدیر نہیں بلکہ بوجہ ولایت کے ہر کما فی الکافی۔ اگر ہم اخیر میں قراءت نہ سمجھا واجب کہیں تو فساد خوب ظاہر ہو۔ وگذا علیٰ ہذا تو قدمہ فی التمشد۔ ادیون ہی اسی بنا پر ہو اگر امام امی کو تشد میں خلیفہ کر دیا۔ فت۔ باین طور کہ سجدہ سے سر اٹھا کر حدیث ہو گیا پس امام نے امی کو خلیفہ کر دیا تو نمازنا سدا بخلافتہ زفر کے۔ اور اگر امام بقدر تشد کے بیٹھ چکا پھر حدیث ہوا اور اسنے امی خلیفہ کیا تو بالاجل نماز پوری ہو گئی۔ ذکرہ فخر الاسلام اندر سی صبح ہر صبح۔ (الفروع) مقیم کا مقتدی ہونا مسافر کے ساتھ وقت کے اندر اور خارج وقت کے صبح ہو اور مسافر کا اقتدار مقیم کے ساتھ صرف وقت کے اندر صبح ہو۔ مقیم نے عصر کی دو رکعت میں کہ آفتاب غروب ہو گیا پھر مسافر نے اگر اسی عصر میں اقتدار کیا تو صبح نہیں ہو۔ المخلصہ۔ امام فخری نے ذکر کیا کہ امی پر واجب ہو کہ دن رات کوشش کر کے استفادہ قرآنی سکھے کہ جس سے نماز جائز ہوتی ہو اور اگر تصور کیا تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک معذور نہ ہوگا۔ ہند اور یہی قول ائمہ ثلثہ ہر صبح۔ پھر قدر واجب کے لیے بھی کوشش کرے ورنہ گنہگار ہوگا۔ فت۔ اور نہیں صبح ہر وقت راکرنا مسبوق کے ساتھ مسبوق کا۔ قاضیخان۔ اور نہ لاحق کا لاحق کے ساتھ اور نہ آخر کے ہوسے کا سوار کے ساتھ۔ المخلصہ۔ اور نہ اشغ کے پیچھے جو بعض حرمت نہیں نکال سکتا اگر اس کے مثل اشغ کا اقتدار اشغ کے پیچھے روا ہو بشرطیکہ جماعت میں کوئی ان حرمت کا اہل کرنے والا نہ ہو اور اگر ہوا تو اشغ کی امامت سے قوم و اشغ سب کی نماز فاسد ہوگی۔ اور جو شخص کہ وقت کی جگہ وقت نہ کرتا اور بے جگہ وقت کرتا ہر یا پڑھتے وقت تنہا بہت کرتا ہو یا وہ ت کو یا ت کو کئی بار نکالتا ہو تو انکو امامت نہیں کرنا چاہیے اور جو شخص مشقت کے ساتھ صبح حرف نکالے تو اسکی امامت مکروہ نہیں ہو۔ المجلد۔ اگر امام کے کچھ دن کے پیچھے جیسی تصویریں ہوں یا انگوٹھی یا دم پر جھوٹی تصویر ہر وہ مسائل نہیں ہو۔ قاضیخان۔ امام کا اقتدار کیا اور گمان ہو کہ یہ اصلی ہر نہ خلیفہ پھر خلیفہ نکالتا تو جائز اور اگر اصلی امام کا اقتدار کیا اور وہ خلیفہ ہو تو نہیں جائز۔ جیسے امام کا اقتدار کیا اور گمان ہو کہ یہ بدتر پھر خالد نکالتا تو روا ہو اور اگر زید کا اقتدار کیا اور وہ خالد نکالتا تو نہیں۔ کما فی العنری۔ جار مقام میں امام کی متابعت نہ کرے اول جبکہ امام کوئی سجدہ ناکرے دوم کبیرات العیدین میں اگر امام نے جو پرزہ بارہ کیا تو جانشک حدیث و اقوال صحابہ میں آیا ہو متابعت کرے پھر اگر امام اس سے بھی زائد کرے تو متابعت نہ کرے۔ سوم اگر نماز جنازہ میں جار سے بڑھاوے تو متابعت نہ کرے۔ چارم اگر جو بھی رکعت میں قدر تشد کے بعد سو سے کھڑا ہو گیا تو متابعت نہ کرے پھر اگر امام نے پانچویں کا سجدہ کرنے سے پہلے خود کیا تو امام کے ساتھ سلام پھیرے اور اگر پانچویں کا سجدہ کر دیا تو مقتدی سلام پھیر دے اور اگر امام قدر تشد سے پہلے کھڑا ہو گیا حتیٰ کہ پانچویں کا سجدہ کر دیا اور مقتدی نے تشد پڑھ کر سلام پھیر دیا تو بھی سب کی نماز فاسد ہو گئی۔ نو چیزیں ہیں کہ اگر امام نہ کرے تو بھی مقتدی بجا لاوے۔ ۱۔ نفع العیدین وقت التخریبہ ۲۔ نکیر رکوع ۳۔ تسبیح رکوع ۴۔ تسبیح سجود ۵۔ سمع ابدا لمن حمد یعنی مقتدی ربنا لک الحمد کہے اگرچہ امام تسبیح نہ کہے۔ ۶۔ سجدہ کے جھکنے کی تکبیر۔ ۷۔ قراءت تشد ۸۔ سلام۔ ۹۔ تکبیر تشریق۔ المخلصہ و خزائن الفقیہین مع۔ امی جبکہ قراءت نہیں آتی ہو تو کیا وہ نماز میں بقدر قراءت کے قیام کرے تو امام غیر الدین نے کہا کہ نہیں اور لاحق جو بلا قراءت کے پڑھتا ہو اسکا بھی حکم شافی میں یہی مذکور ہے۔ اشغ۔ واضح ہو کہ مقتدی میں قسمن میں تدک و حق و متبوق پس مدک وہ مقتدی جس نے شروع سے آخر تک نماز کو امام کے ساتھ پایا ہو۔ وہ مقتدی کہ شروع سے امام کی اقتدار کی مگر اسکی کل رکعات یا بعض رکعات تمام کے ساتھ سے ہندرجوٹ گئیں خواہ یہ قدر خود حق میں ہو جیسے حدیث یا غفلت یا نیند اور خواہ شروع ہی جیسے نماز خوف میں اول گروہ نے امام کے ساتھ شروع کر کے ایک رکعت پڑھی پھر دشمن کے مقابلہ میں جا کھڑا ہوا اور دوسرے گروہ نے اگر دوسری رکعت پڑھی تو پہلا گروہ لاحق اور دوسرا گروہ متبوق یا جیسے مقیم نے مسافر کے پیچھے رہا بھی نماز پڑھے تو اخیر کی دو رکعتوں میں غنڈا لاحق ہو۔ مگر خواہ یہ قدر امام کی طرف سے بیعت ہو

وہ مقتدی کہ شروع سے امام کی اقتدار کی مگر اسکی کل رکعات یا بعض رکعات تمام کے ساتھ سے ہندرجوٹ گئیں خواہ یہ قدر خود حق میں ہو جیسے حدیث یا غفلت یا نیند اور خواہ شروع ہی جیسے نماز خوف میں اول گروہ نے امام کے ساتھ شروع کر کے ایک رکعت پڑھی پھر دشمن کے مقابلہ میں جا کھڑا ہوا اور دوسرے گروہ نے اگر دوسری رکعت پڑھی تو پہلا گروہ لاحق اور دوسرا گروہ متبوق یا جیسے مقیم نے مسافر کے پیچھے رہا بھی نماز پڑھے تو اخیر کی دو رکعتوں میں غنڈا لاحق ہو۔ مگر خواہ یہ قدر امام کی طرف سے بیعت ہو



تو شدہ اور کرنے کو کھڑا ہو جاوے الوجودی فکر درسی۔ اور اگر قدر شدہ تعدہ کرنے سے پہلے کھڑا ہو گیا تو جائز نہیں ہے اور اگر مسبوق قبل سلام امام کے فانع ہوا اور سلام میں امام کی متابعت کی تو اسی پر فتویٰ ہے کہ اسکی نماز فاسد ہوگی۔ **الخلاصہ** وہ نماز نجلہ یہ کہ اخیر شدہ میں امام کی متابعت کرے پھر مختار یہ کہ التبعات کے بعد اشد ان لا الہ الا اللہ۔ مکرر پڑھا کرے۔ بیانیہ اور صحیح یہ کہ التبعات اسقدر آہستہ پڑھے کہ سلام امام کے وقت ظنی ہو۔ قاضی خان **الخلاصہ** الوجودی الفتح۔ از انجلہ اپنی تنہا نماز میں جو سو کرے یا پھر سجدہ سو ہی ہی مختار ہے۔ کافی التفسیر۔ واجباً ہر۔ اور اگر گمان کیا کہ مجھے امام کے ساتھ سلام کرنا واجب ہے سلام کیا تو نماز فاسد ہو گئی التفسیر۔ از انجلہ یہ کہ مسبوق اپنی اول نماز تھا اور اگر تاہر قرأت کے حق میں اور آخر نماز اور اگر تاہر حق نشدہ میں۔ حتیٰ کہ اگر نماز مغرب کی ایک رکعت پائی تو وہ کھڑا ہو کر ایک رکعت کے بعد تعدہ کرے پھر دوسری رکعت کے بعد تعدہ کرے تو اس کے تین تعدہ ہو گئے اور دونوں میں سے ہر رکعت میں فاتحہ و سورہ پڑھے حتیٰ کہ اگر کسی میں قرأت جموڑی تو نماز فاسد ہو گئی۔ **الخلاصہ**۔ یعنی مسبوق جو نماز تنہا پڑھنے کھڑا ہو تاہر وہ اسکی اول نماز ہی قرأت کے حق میں حتیٰ کہ مغرب کی ایک رکعت جو امام کے ساتھ پائی وہ مسبوق کی تیسری رکعت ہے تو کھڑا ہو کر دونوں رکعتیں مع فاتحہ و سورہ پڑھنا واجب ہو حتیٰ کہ اگر کسی میں بالکل قرأت نہ کرے تو نماز فاسد اور اگر قدر واجب نہ پڑھے تو نماز کا اعادہ واجب ہے یہ تو قرأت کے حق میں ہے اور تعدہ کے لحاظ سے مسبوق اخیر نماز اور اگر تاہر حتیٰ کہ مغرب کی جو رکعت امام کے ساتھ پائی وہ پہلی شمار ہوئی پھر مسبوق ایک رکعت پھر پڑھ کر دو رکعت کے بعد تعدہ کرے پھر تیسری رکعت پھر پڑھ کر تعدہ اخیرہ کرے پھر حق قرأت میں یہ تیسری نہیں بلکہ دوسری ہے اسلئے کہ مغرب کی تیسری رکعت میں موافق مذہب کے قرأت فرض ہیں بلکہ افضل ہے اور بیان قرأت فرض رکھی گئی ہے۔ اور اگر ظہر یا عصر یا عشاء یعنی رابعی میں سے ایک رکعت پائی تو مسبوق کھڑا ہو کر ایک رکعت مع فاتحہ و سورہ پڑھ کر تعدہ کرے پھر ایک رکعت مع فاتحہ و سورہ پڑھے پھر وہ بھی رکعت میں اسکو اختیار ہے اگرچہ قرأت کرنا افضل ہے۔ **الخلاصہ**۔ اور اگر امام نے چار رکعتوں کے پہلے دو گانہ میں قرأت جموڑی نہ کی وہ اسکو دوسرے دو گانہ میں قضا کرتا تھا پھر مسبوق نے دوسرے دو گانہ میں پا کر اقتدار کر لی تو جب تنہا کھڑا ہو کر باقی پڑھے تو اس میں قرأت کرے حتیٰ کہ اگر ترک کر لیا تو اسکی نماز فاسد ہوگی الوجودی فکر درسی۔ مترجم کتاب کہ فاسد ہونے کا حکم مشکل ہے اسواسلئے کہ انتہاء یہ کہ مسبوق نے اپنی اول دو گانہ میں قرأت کی دیکھ کر دو گانہ جو امام کے ساتھ پایا اس میں امام کی قرأت مقتدی کی قرأت ہو گئی تھی مگر آئندہ کہا جاوے کہ اخیرین محل قرأت ادا نہیں ہیں۔ دنیہ مافیہ قتال ہے۔ **از انجلہ** مسبوق اپنے امام کی متابعت سجدہ سو میں کرے اور سلام و کبیر تشریف ادا تبیہ حج میں نہ کرے پھر سلام و تبیہ میں متابعت کی تو نماز فاسد ہو گئی اور تکبیر میں اگر اپنے کو مسبوق جان کر متابعت کی تو نماز فاسد ہوگی اسی طرح شمس الائمہ سرخسی نے یہ لکھا ہے التفسیر از انجلہ اگر امام کو سجدہ تلاوت یاد آیا اور اسنے قضا کرنے پر عود کیا پس اگر مسبوق نے اپنی رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو تو رکعت کو نیست کر امام کی متابعت کرے اور امام کے ساتھ سو کا بھی سجدہ کرے پھر باقی پڑھنے کو کھڑا ہو اور اگر امام کی متابعت نہ کر لیا تو نماز فاسد ہوگی اور اگر اپنی رکعت کا سجدہ کرنے کے بعد متابعت کر لیا تو نماز فاسد ہوگی دین ہی ایک روایت ہے اور اگر متابعت نہ کر لیا تو بھی کتاب الاصل کی روایت پر فاسد ہوگی۔ **الفتح** ابدائع شرح المطاہدی المصنعات و شیع البسوط للسرخسی **الخلاصہ** السراج۔ اہ سجدہ صلا تہ میں بھی یہی حکم ہے اصل یہ کہ تنہا کے موقع پر اگر متابعت کر گیا ہو یا متابعت کے موقع پر تنہا کر گیا تو اسکی نماز فاسد ہو جائیگی۔ کافی البحر۔ واضح ہو کہ اگر امام دومین اختلاف ہوا امام نے کہا میں نے چار پڑھیں اور تو نے کہا میں پڑھیں پس اگر امام کو یقین ہو تو اعادہ نہ کرے ورنہ قوم کا قول قبول کرے۔ اگر قوم میں اختلاف ہو تو اسی نوعی کا قول یا جائز گاہ کے ساتھ امام ہے اگرچہ امام کے ساتھ ایک ہی ہو۔ **الخلاصہ**۔ اور اگر امام نے نماز تیسری

و اسی قوم نے اسکا اقتدار کیا تو اقتدار صحیح ہے۔ المیض۔ اور اگر قوم میں سے ایک کو یقین تین کا اور ایک کو یقین چار کا ہے اور امام و قوم تردد میں ہیں تو امام و قوم پر کچھ واجب نہیں ہے۔ المخلصہ۔ اور امام پر اعادہ بھی مستحب نہیں ہے مگر جس شخص کو کمی کا یقین ہے اس پر اعادہ واجب ہے۔ اور اگر امام کو تین رکعت کا یقین ہو اور ایک کو پوری ہو جانے کا یقین ہو تو امام پر مع قوم اعادہ واجب ہے سوائے اسکے جسکو یقین تمام ہے کہ اس پر اعادہ نہیں۔ المیض۔ اگر ایک کو نقصان کا یقین اور امام و باقیوں کو شک ہو پس اگر وقت باقی ہو تو اعادہ مستحب ورنہ کچھ واجب نہیں اور اگر دومر و عادل یقین کے ساتھ نقصان کی خبر دین تو اعادہ واجب ہے۔ المخلصہ۔ ایک امام ٹپھا کر چلا گیا پھر قوم میں بعض نے ظہر کا اور بعض نے عصر کا دعویٰ کیا پس جو وقت ہو وہی ناز ہے اور اگر وقت مشتبہ ہو تو دونوں طریق کی ناز جائز ہے۔ کما فی التعلیہ۔ مترجم کتاہر کہ اس میں شک نہیں کہ وہ ایک ہی ناز ہے اور دونوں کا جواز ظاہر متعلق بحکم ہے اور صورت یہ کہ مثلاً دو شخصوں میں سے ایک نے اس ناز کی نسبت ظہر کی قسم کھائی تھی اور دوسرے نے عصر کی اور مغرب کے وقت اختلاف ہوا تو مشتبہ وقت کی صورت میں دونوں کی قسم سچی ہو جانے کا حکم ہو گا۔ ہا اراہ دیانت تو ظاہر یہ کہ اعادہ کرین فانہم دامہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ و رہا بیان مانع اقتدار کا لفظے اقتدار صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اگر امام و مقتدی کے درمیان اتنا راستہ ہو جیسے گاڑی دگٹھے گزر جاتے ہیں تو مانع نھت اقتدار ہے ورنہ نہیں۔ المخلصہ و قاضیخان۔ بشرطیکہ راستہ پر موقوف متصل نہ ہوں اور اگر متصل ہوں تو اقتدار صحیح ہے۔ پھر راہ پر ایک مرد ہو تو اس سے اتصال ہوگا اور تین ہوں تو بالاتفاق صفت متصل ہے اور دو ہوں تو بقول ابو یوسف متصل و بقول محمد رحم نہیں۔ المیض۔ اور اگر امام راہ پر اور چھپے قوم بھی راہ پر طول میں صفت بستہ ہیں پس اگر امام اور صفت کے درمیان گاڑی گدنے کی مقدار راہ ہو تو انکی ناز جائز اور یہی اعتبار صفت اول و دوم کے درمیان و آخر صفت ایک ہے۔ قاضیخان۔ یہ دونوں میں مانع استقدر فاصلہ ہے جیسے دو صفت سادین اور مصلیٰ سے حید میں فاصلہ ناند کچھ مانع نہیں اگرچہ اس میں دو صفت یا زیادہ سادین اور مصلیٰ جنازہ میں مشائخ کا اختلاف ہے اور نوازل میں اسکو شل مسجد کے قرار دیا ہے۔ المخلصہ۔ اگر امام و مقتدی کے درمیان بڑا دبا حائل ہو تو مانع ہے۔ بڑا دبا وہ کہ جس سے بدون کشتی و پل وغیرہ کسی علاج کے گد متقدر ہو۔ شرح الطحاوی سیاح میں در بیان کشتیان و نادرین چلین پس اگر چھوٹا ہو کہ اس میں کشتی و نادر نہ پٹے تو اقتدار کو مانع نہیں اور یہی مختار ہے۔ المخلصہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ جو ابراہیم غلطی۔ یوں ہی اگر جامع مسجد میں ہو تو نواہی حکم ہے۔ قاضیخان۔ اور اگر دریا سے گلاب پر پل ہو اور امام ایک طرف اور صفت دوسری طرف گد درمیانی پل پر صفتیں متصل ہوں تو اقتدار صحیح ہے۔ پھر میں آدمیوں کی بالاجماع صفت اور ایک آدمی کی بالاجماع صفت نہیں اور دو آدمی میں وہی اختلاف ہے جو راہ میں گذرا۔ اگر امام و مقتدی کے درمیان حوض یا تالاب ہو پس اگر اس قدر ہو کہ ایک جانب کی نجاست گرنے سے دوسری جانب نہیں ہو جاوے تو مانع ہے ورنہ نہیں۔ المیض۔ اگر امام کے پیچھے پوری صفین حد تون کی اسکے پیچھے مردوں کی صفین ہوں تو استحساناً ان سب صفین کی ناز فاسد ہے۔ المیض۔ اگر تین عزمین ہوں تو ظاہر الروایۃ میں مردوں کی اول صفت سے لیکر آخر تک صفین کے تین تین مردوں کی نازین فاسد ہونگی۔ قاضیخان امام و مقتدی میں بڑی دیوار حائل ہے اگر ایسی ہو کہ امام تک پہنچنے سے مانع ہو تو اقتدار صحیح نہیں خواہ حال امام مشتبہ رہے یا نہیں۔ سوائے غیرہ۔ اور اگر مانع وصول نہ ہو اسطرح کہ دیوار چھوٹی ہو یا بڑی میں چوڑے سوراخ ہیں تو اقتدار صحیح ہے اور اگر تنگ سوراخ مانع وصول ہوں و لیکن امام کے دیکھے سننے میں کچھ اشتباہ نہیں ہوتا تو اقتدار جائز ہے اور یہی صحیح ہے اور اگر چھوٹی دیوار امام تک پہنچنے سے مانع ہو مگر امام کا حال منفی نہیں رہتا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اقتدار جائز ہے اور یہی صحیح ہے۔ المیض۔ اور اگر دیوار میں مددہ مسدود ہو تو مختلف و در طول ہیں۔ کما فی المیض السرخسی۔ اور مسجد اگرچہ بڑی ہو اس میں کوئی ناسلحہ



مانع اقتدار نہیں ہے۔ اوجیز۔ حتیٰ کہ امام محراب میں اور مقتدی انہما سے مسجد پر ہو تو بھی جائز۔ شرح الطحاوی۔ اگر مسجد سے متصل اپنے گھر کی محبت پر کھڑا ہوا تو اقتدار جائز نہیں اگرچہ امام کا حال مشبہ ہو۔ قاضی خان والخاصہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر اس دیوار پر ہو جو مسجد کے گھر کے درمیان ہے اور حال امام اس پر مشبہ ہو تو اقتدار جائز ہے۔ اگر مسجد سے خارج ایک چوڑی پر ہو متصل مسجد پر کھڑا ہوا تو اقتدار جائز بشرطیکہ وہاں تک مفصل متصل ہو۔ الخصاصہ۔ اگر مسجد کی محبت پر ہو جس کا دروازہ مسجد میں ہے اور امام مسجد میں ہو پس اگر حال امام میں اشتباہ نہیں پڑتا تو جائز درجہ نہیں۔ قاضی خان۔ اور اگر محبت کا دروازہ مسجد میں ہو لیکن حال امام میں اشتباہ نہیں پڑتا تو بھی روا ہے اور یوں ہی اگر ایسی حالت کے ساتھ میزبانی سے امام مسجد کا اقتدار کیا تو جائز ہے۔ الخصاصہ۔ اب نماز میں حدیث ہو جانے کا بیان ہے۔

### باب الحدیث فی الصلوٰۃ

من سبقہ الحدیث فی الصلوٰۃ۔ جس شخص کو سبقت کرے حدیث نماز میں۔ انصرف۔ وہ بھرجا دے۔ فان کان اماما اشتغلت۔ پس اگر شخص امام ہو تو اپنا خلیفہ کر دے۔ و تو ضا۔ اور خود وضو کرے۔ و نبی۔ اور بار کرے۔ و فی۔ یعنی جس مقام تک نماز ہو چکی تھی اسی پر بانی کو مبنی کر کے تمام کرے یعنی اگر چاہے تو ایسا کرنا جائز ہے۔ واضح ہو کہ من کا لفظ مرد و عورت اور امام و مقتدی و مفرد سب کو شامل ہے۔ سبقہ الحدیث۔ میں و اشارہ میں۔ اول یہ کہ حدیث کا خود بلا اختیار کسی کی سبقت کرنا چاہیے تب یہ حکم ہے۔ دوم اس حدیث یعنی حدیث خاص جو موجب وضو ہے لہذا آگے لیا کہ تو وضو کرے۔ انصرف کو مقدم کرنا اشارہ ہے کہ فوراً بھرجا دے بدون تاخیر استعجال کے کہ کوئی رکن ادا ہو سکے۔ نبی میں کسی جگہ کی خصوصیت نہ کی تو یہ امام کے لیے ہر درجہ مقتدی کا حکم آتا ہے اور ہر ایک اشارہ کے ساتھ مسائل میں خلیفہ توضیح آتی ہے حتیٰ کہ جواز بار کی تیرہ شرطیں مذکور ہیں جسے ساتھ بنا جائز ہے۔ م۔ والقیاس ان یستقبل۔ اور قیاس یہ تھا کہ وہ از سر نو نماز پڑھے۔ و ہو قول الشافعی۔ اور یہی شافعی رحمہ کا قول ہے۔ لان الحدیث ینافیہا۔ بدین دلیل کہ حدیث تو نماز کی منافی ہے۔ والشی۔ اور پانچ واسطے وضو کے۔ والانحراف۔ اور تخریج سے نفرت ہو جانا۔ یفسد انہما۔ یہ دونوں نسل نماز کو فاسد کرتے ہیں۔ فاشبہ الحدیث العمد۔ تو یہ حدیث مشابہ ہو گیا حدیث عمد کے۔ و۔ اور حدیث عمد میں بالاتفاق بنا جائز نہیں۔ بمانک کہ امام شافعی رحمہ کی دلیل ہے۔ اور جواب اسکا یہ کہ ہاں قیاس ہی ہو لیکن ہم نص کے آگے قیاس کو ترک کرتے ہیں۔ ولنا قولہ علیہ السلام۔ اور ہمارے جہت قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ من قار اور عفت او اندی فی صلاتہ فلیکصرف ولینو ضا ولین علی صلاتہ ما لم یسلم جسکے ترجمہ ہوتی یا مسیر جھوٹی یا ندی لعل آئی نماز میں تو وہ بھرجا دے اور وضو کرے اور بار کرے اپنی نماز پر جب تک کلام نہ کیا ہو۔ و۔ حدیث نو اتقوا وضو میں گذری اور دارقطنی نے سرسل کو صحیح کہا پس یہ حدیث مرسلہ تو بلا کلام صحیح اور مرسل ہمارے وجہ ہر حال کے نزدیک محبت ہے اور ابن ماجہ نے اسمیل بن عیاش عن ابن جریج اسکو متصل روایت کیا اور اسمیل کی روایت ابن جریج وغیرہ اہل الشام سے صحیح ہے چنانچہ تقریب میں بھی اقرار کیا تو یہ روایت حسن مرفوع متصل ہے۔ م۔ وقال علیہ السلام اذا صلی احدکم فقا اور عفت فلیضع یدہ علی فہ و یقدم من لم یسبق لشیء۔ زبلی یعنی نے کہا کہ یہ لفظ عربی بن و لیکن ابو داؤد و ابن ماجہ نے ام المؤمنین عائشہ سے مرفوع روایت کی کہ انا صلی احدکم فاحدث فلیاخذ باخفہ ثم یحضر۔ یعنی جب تم میں کوئی نماز پڑھے پس حدیث ہو جاوے تو چاہیے کہ اپنی ناک پکڑے بھروسہ جاوے حال نماز ہو یعنی روکام کرے ایک تو ناک پکڑے دوم بھرے لیکن ناک پر ہاتھ رکھے ہونے بھرجا دے۔ اور دارقطنی رحمہ نے حدیث علی کریم علیہ السلام۔ نہ کا قول روایت کیا کہ جب کوئی ادا کرے تو م کی پھر اپنے پیٹ میں ترا قرا دے یعنی پیٹ کی

حکمت سے ریح نکلنا معلوم کرے یا کسر چھوٹے یا تو پاؤں سے تو اپنی ناک پر کپڑا رکھ لے اور قوم میں سے ایک کا ہاتھ پکڑ کر اُسکے آگے کر دے۔ طبرانی نے ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جو اپنے پیٹ میں تھرا فریاد دے تو پھر کر وضو کرے۔ بالجملہ حدیث اسماعیل بن عیاض متصل ورنہ بلا خلاف مرسل صحیح حجت ہر اور مانند قول حضرت علی رضی اللہ عنہ کے جو دارقطنی نے روایت کیا ہر ابن ابی شیبہ نے حضرت ابوبکر الصدیق و علی بن ابی طالب و سلمان فارسی و عبد اللہ بن عمر اور عبد اللہ بن مسعود رحمہم سے روایت کیا اور دوسروں نے مثل اسکے حضرت عمر و عثمان و ابن عباس و انس رضی اللہ عنہم سے روایت کیا حتیٰ کہ بعض نے کہا کہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہر اور نووی رحمہ نے تمام کو شش سے مرتبہ مسور بن مخرمہ کا خلاف نکالا اگر صحیح ہو۔ اور ابن ابی شیبہ وغیرہ نے ائمہ تابعین میں سے علقمہ و طاؤس و سالم و سعید بن جبیر و شعبی و ابراہیم نخعی و عطاء و کحول و سعید بن السیب و حسن بصری رحمہم اللہ تعالیٰ سے روایت کیا اور مثل ہمارے مذہب کے قول اور زاعمی و ثوری و ابن ابی لیلیٰ و سلیمان بن یسار و ابوسلمہ بن عبد الرحمن ہر بس یہ ایک اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم و کثرت سے تابعین و فقہاء کا یہی قول ہے۔ شافعیہ نے اعتراض کیا کہ علی بن طلق رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جب کوئی تم میں سے گوز کرے اپنی ناز میں تو پھر کر وضو کر کے ناز کا اعادہ کرے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن حبان و اسمین اعادہ کا حکم ہے۔ جواب یہ کہ اسمین تو بعد وضو کے ناز کی طرف اعادہ کا ذکر ہے اور یہ بیان نہیں کہ جب ناز کی طرف عود کرے تو بنا کرے یا از سر نو استقبال کرے۔ بر تقدیر تسلیم اگر اسکے یہی معنی ہوں کہ از سر نو پڑھے تو بنا کرے مانع نہیں ہر جو دوسری حدیث سے اور اجماع صحابہ رحمہم سے ابھی نبوت ہوا اور ہم بھی کہتے ہیں کہ از سر نو پڑھنا افضل ہے۔ علاوہ بریں ابی نعیم نے کہا کہ یہ حدیث علی بن طلق کی صحت کو نہیں پہنچتی کیونکہ اسمین سلم بن سلم الخنفی ابو عبد الملك مرد مجول ہے۔ اعتراض ہوا کہ ابن عباس رحمہ نے بھی مرفوعاً ناز میں رفات کی صورت میں استقبال صلاۃ یعنی از سر نو پڑھنا روایت کیا۔ رواہ الطبرانی و الدارقطنی و ابن عدی۔ جواب یہ کہ اسکی اسناد میں سلیمان بن ارقم راوی کو بخاری و احمد و ابو داؤد و اور نسائی وغیرہ نے شروک کیا اور بر تقدیر تسلیم یہ کہ از سر نو پڑھنا افضل اور بنا جائز ہے۔ اعتراض ہوا کہ مؤطا و سنن ابو داؤد میں وہ حدیث ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد کبیر تحریمہ کے یاد کیا کہ جب میں توجا کر نہا کر امانت کی۔ اسمین کسی کو خلیفہ نہ کیا۔ جواب یہ کہ صحیحین کی حدیث ابوبکر برہ میں مرجع ہے کہ ناز شروع نہیں کی تھی پھر نہا کر واپس آکر کبیر کہی اور خود ابو داؤد کی ایک روایت میں ہے کہ پس ہم منتظر تھے کہ آپ کبیر کہیں پھر آپ نہ صرف ہو گئے اور بر تقدیر شروع کے یہ شروع کچھ نہوا کیونکہ طہارت نہ تھی علاوہ بریں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے ناز سبحان اللہ لہذا لوگون کو انتظار کرنے کو کہا جبکہ دیر نہ تھی ہاں دیر میں البتہ اجازت دی ہے جیسے ناز ظہر میں ہوا تھا۔ کافی الصحیح۔ الحاصل جب خود حدث ہو جاوے تو خلاف قیاس کے بدلیل مخصوص و اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم بنا جائز ہے اور قیاس اسمین شروک ہے۔ اگر کہا جاوے کہ اگر عذر حدث کر دے تو اسکو بھی بے اختیار حدث میں لاق کر دے۔ جواب یہ کہ۔ البلوی فیما یسبق۔ ابتلا تو ایسی حدث میں ہے جو بے اختیار سبقت کرے۔ دون مایعہ۔ نہ اسمین جسکو عذر آکرے۔ فلا یطعن بہ۔ تو عذر ہی لاق نہوگا بے اختیاری سے۔ فس۔ علاوہ بریں یہ حکم تو خلاف قیاس ہے تو جن چیزوں سے حدث ہوتا ہے اسمین تک بے اختیاری کی صورت میں رہیگا اور عذر کی حرکت تک متعدی نہوگا۔ م۔ والا استنبات افضل۔ اور از سر نو پڑھنا افضل ہے۔ تحریر عن شہبہ الخلفاء۔ تاکہ شبہ خلاف سے احتراز ہو جاوے۔ فس۔ کیونکہ اجماع اتوری ہے خبر الواحد سے۔ یعنی رحمہ نے عذر میں کیا کہ بنا کر نے پر تو صحابہ رحمہ کا اجماع ہے اور خلاف قیاس میں صحابہ رحمہ کا قول مثل نص کے ہے۔ اور امر حدیث مؤید انتہی نعمان منرجم کتاب ہے کہ اجماع صحابہ رحمہ جو از پر ہے کیونکہ مرجع اس کا نرمی ہے اور حدیث علی بن طلق رحمہ استنبات بر محمول تو وہ

ہو ایل لعی افضل جہا بہ دن لحاظ خلافت کے اور نیز بنا کی شرائط متعدد ہیں خلی رعایت میں تصور کا احتمال ہر فالہم۔ م۔ جس  
واضح ہو کہ جائز بنا کی بہت شرطیں ہیں اور تمام بیان مسئلہ یہ ہے کہ بنا کا جواز مرد و عورت کو یکساں ہے۔ المیخت۔ اور جس رکن  
میں حدث ہوا اسکو شمار نہ کرے بلکہ اسکا اعادہ واجب ہے۔ الہدایۃ الکافی۔ اور استیناف افضل ہے۔ الہدایۃ المتون۔ اور  
یہ امام و مقتدی و منفرد سب کے حق میں ہے۔ وقیل المنفرد یستقبل۔ بعض شاخ سے کہنا کہ معرفہ کوئے سر سے بڑھنا  
افضل ہے۔ والا امام و المقتدی مبنی۔ اور امام و مقتدی کو بنا کرنا افضل ہے۔ صیانتہ تفضیلۃ الجماعۃ۔ تاکہ جماعت کی  
نصابت محفوظ رہے۔ و۔ حالانکہ یہ جب ہی ہوگا کہ لاحق کے طور پر بنا کرے۔ م۔ کہا گیا کہ اگر امام و مقتدی کو عجت  
دیگر مل سکتی ہو تو استیناف افضل ہے اور اگر نہ مل سکتی ہو تو بنا افضل ہے اور قادی میں اسی کو صحیح کہا گیا ہے۔ الجواب۔ رہا یہ کہ  
بنا با استیناف بعد وضو کے کس جگہ کرین کیونکہ جانتک چلنا جھڑنا کم ہو وہ لازم ہے نذر فرمایا۔ والنفر وان شاد امام  
فی منزله وان شاد عادالی مکانہ۔ منفرد مختار ہے کہ چاہے بنا کر کے دین تمام کرے جان وضو کیا اور چاہے اپنی  
جگہ لوٹ آوے۔ و۔ حتی کہ لوٹنے کی حرکت رفتار اسکو مضر نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے۔ م۔ م۔ بلکہ رجوع افضل ہے۔ الکافی  
والمقتدی یعود الی مکانہ۔ اور مقتدی لوٹ آوے اپنی جگہ۔ و۔ یعنی اسپر بھی حتماً لازم ہے۔ الفتح۔ اگرچہ وہ امام  
محدث ہو جس نے خلیفہ کر دیا۔ الصد۔ الا۔ باستثنائے وضو تو ان کے ایک تو۔ ان یکون امامہ قد فرغ۔ ب۔ کہ اسکا  
امام قانع ہو چکا ہو۔ و۔ نواب و ثنائی و تہذیب و لیکن جواز اسواسطے کہ تمام نماز تمام واحدین جو مانند منفرود کے  
اولا یکون مینہا حائل۔ یا نہ ہو در میان امام و اس مقتدی کے کوئی حائل۔ و۔ یعنی دوسری صورت یہ کہ مقتدی  
نے جان وضو کیا وہاں سے امام کے ساتھ اقتدار کرنے میں ایسی کوئی چیز در میان میں حائل نہ ہو جو مانع اقتدار ہے جیسے  
چوڑا سستہ و بڑا دیواریار بلند بغیر کھڑکیوں وغیرہ کے چنانچہ بیان اوپر ہو چکا تو جب مقام وضو سے اقتدار صحیح ہو  
تو دین سے بنا کرنا جائز ٹھہرا پس صفت میں آنا حتی نہوا۔ شرائط بنا متعدد ہیں ایک یہ کہ جو حدث ہوا وہ موجب وضو  
ہو اور ایسا نہ ہو کہ شاذ نا در واقع ہو تاکہ اور سادی ہو کہ اس حدث یا اس کے سبب میں بندہ کا کچھ اختیار نہ ہو۔ نفع الجسر۔  
اگر شاذ نا در الواقع ہو جیسے توندی سے پانی جاری ہونا تو اس میں از سر نو پڑھے اور بندہ سے مراد یہ کہ مخلوق کا اختیار  
نہو پس اس شرط پر چند مسائل نکلتے ہیں۔ م۔ چنانچہ اگر خود حدث ہوا بلکہ مصلی نے عمدہ آگوز کر دیا۔ یا کسی پھوڑی یا پٹخان  
یا پیشاب نکال دیا تو نماز جاتی ہے۔ یہی اسپر بنا جائز نہیں ہے اور اگر عمدہ حدث نہ کیا بلکہ خود حدث ہو گیا پس اگر یہ حدث موجب  
فصل ہو جیسے کسی عورت کو دیکھ کر انزال ہو گیا تو بھی نماز گئی اور بنا نہیں کر سکتا اور اگر موجب وضو ہو تو دیکھا جاوے  
کہ اگر کسی آدمی کے نعل سے ہی تو بھی بنا نہیں کر سکتا۔ خلافاً لابی یوسف کذا فی الاختصاص۔ اگر مصلی کو کسی نے غلہ یا گدلی یا  
بجرا یا پتھر وغیرہ مار کر زخمی کر دیا یا مصلی کے پھوڑے کو دبا دیا حتی کہ خون وغیرہ نکل پڑا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے قول پر  
بنا نہیں کر سکتا۔ شرح الطحاوی۔ اور اگر نہ بھر کے نو کی پس اگر بدون قصد ہو تو وضو کر کے بنا کرے جب تک  
کلام نہ کیا ہو اور اگر قصد کر کے نو کی تو بنا نہ کرے۔ المیخت۔ سبب حدث غیر کے اختیار سے اس طرح کہ جیسے مصلی کے اوپر  
جھٹ سے کوئی ڈھیلا پتھر ٹخنہ وغیرہ گرا کہ خون نکال دیا پس اگر اوپر کسی آدمی کی رفتار وغیرہ کے سبب سے یہ ہوا تو بنا  
کرنا نہیں جائز ہے بخلاف ابو یوسف رحم۔ اور اگر کسی آدمی کی رفتار وغیرہ کی باعث سے نہیں گرا تو بعض شاخ نے کہا کہ  
اختلاف ہے حتی کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک بنا نہیں جائز اور یہی صحیح ہے۔ اگر درخت سے پھل گرا کہ زخمی کیا تو بھی  
یہی حکم ہے اور اگر مصلی کے پاؤں یا سجدہ کرتے ہوئے پیشانی میں کانٹا لگا بغیر قصد اور خون بہا تو بنا نہیں ہے اور اگر  
دوبور سے لگا کہ خون نکلا تو بھی بنا نہیں ہے۔ اگر مصلی کے چھینکنے یا کھنکھارنے کے زور پڑنے سے ریح نکل گئی تو بنا نہیں

اور یہی صحیح ہے۔ انطریقہ۔ اگر عورت کی گدھی بغیر اس کے قصد کے خود بخود گری جو کہ ترنھی تو بالاتفاق وہ بنا کر سکتی ہے اور اگر اسکی حرکت دینے سے گری ہو تو طرفین کے نزدیک بنا نہیں ہے۔ تبیین۔ اگر مصلی کے دل سے خون بہا تو وضو کر کے بنا کرے اور اگر آسنے پھوڑا ہو یا گھٹنے پر تھکا کہ رکوع یا سجود میں اس پر دباؤ دینے سے بننے لگا تو بجز حدث عمد کے ہر کہہ بنا نہیں کر سکتا۔ المحیط۔ اگر مصلی نماز میں بغیر نشہ وغیرہ کے بیوش ہو گیا یا مجنون ہو یا قفقہ مارا تو وضو کر کے نئے سرے پڑھے بنا نہیں۔ اسی طرح اگر نماز میں سو گیا جس سے اختلام ہوا تو استحساناً بنا نہیں ہے۔ اگر مصلی کے کپڑے پر ایک دم سے زیادہ پیشاب کی پھینٹیں اتر کر پڑیں پس آسنے پھر کر دھویا تو ظاہر الروایۃ میں بنا نہیں ہے۔ شرح الطحاوی۔ دوسری شرط۔ یہ کہ حدث ہونے ہی پھر جاوے۔ حتی کہ اگر حدث کے بعد کوئی رکن ادا کیا یا اتنی دیر ٹھہرا کہ کوئی رکن ادا ہو جاوے تو ناز فاسد ہو گئی۔ اگر وضو کے لیے جاتے پڑھا یا آتے ہوئے پڑھا صحیح یہ کہ جانے دانے دونوں پڑھنے میں ناز فاسد ہوگی۔ ہوالاصح۔ مگر سبحان اللہ پڑھنے اور لا الہ الا اللہ پڑھنے سے بنا کا جواز اصح قول پر باقی رہتا ہے۔ تبیین۔ اگر رکوع میں امام کو حدث ہوا اسنے رکن ادا کرنے کے طور پر سمع اللہ من حمدہ کہا۔ یا سجود میں ہوا اللہ سر اٹھانے میں اسی قصد سے ادا کر کے سب کی ناز فاسد ہوئی۔ نص علیہ المنتقی۔ اور اگر ادا سے رکن کا قصد نہ کیا ہو تو امام سے دور دینے میں الکافی ایک میں فسلا اور دوم میں نہیں۔ اور وجیز کروری میں روایت اول یعنی فساد پر اعتماد کیا۔ م۔ تیسری شرط یہ کہ بعد حدث ہو جانے کے بعد کوئی فعل جس سے ناز فاسد ہوگی ہر نہ کرے سوائے ان افعال کے جنکی ضرورت ہے یا ضروری کے تابع یا تہمہ ہیں۔ چنانچہ اگر حدث کے بعد اسنے کلام کسی طرح کر دیا یا عمد آفقہ مار دیا یا کچھ کھایا پیا اور مانند اسکے تو بنا جائز نہیں رہی۔ البدائع۔ اگر وضو کے لیے کنوین سے پانی بھرنے کی ضرورت پڑی تو جائز ہے۔ البدائع۔ یون ہی اگر رسی لانے کی ضرورت ہوئی۔ لیکن مضمرات میں کہا کہ صحیح یہ کہ کنوین سے پانی بھرنے میں بنا باطل اور خلاصہ میں کہا کہ یہی مختار ہے۔ م۔ اور اگر شرمگاہ کھول کر استنجا کیا تو بنا جائز نہیں۔ البدائع۔ یہی ظاہر المذہب ہے۔ تبیین۔ ابو علی نسفی رحم نے کہا کہ اگر ضرورت سے کہ شرمگاہ کھولے تو بنا جائز ہے۔ النہایہ۔ یہی شبہ ہے مگر قیاس عورت۔ م۔ عورت نے اگر ذراع کو وضو کے لیے کھولا تو بنا باطل ہوئی۔ یہی صحیح ہے۔ پھر ذراع ہو کہ وضو کو پورے فرائض و سنن کے ساتھ پورا کرے یہی اصح ہے۔ تبیین۔ اور بعض نے کہا کہ بعد ضرورت صرف فرائض پر اکیبار پر کفایت کرے۔ م۔ ان اگر چار بار دھو دے تو بنا باطل ہوئی۔ اثنائہ خانہ۔ نزدیک پانی جو پڑ کر دوڑ گیا اگر جو لکھ ہو یا فرق طیل قدر دو صفت کے ہو تو بنا جائز ہے اور زیادہ میں نہیں۔ الخلاصہ۔ جیسے حوض کے موضع وضو کو بلا عذر مجتہد کو دوسری طرف گیا۔ اور اگر جگہ تنگ وغیرہ کا عذر ہو تو بنا جائز ہے۔ الوجیز۔ اگر وضو کر آیا بدنی قیام ناز کے ادا کیا کہ مسجھول کیا پھر جا کر مسجھ کیا تو بنا کرے اور اگر ناز کو کھڑا ہو گیا پھر یاد کیا تو بنا باطل ہوئی۔ الخلاصہ۔ اور اگر کپڑا بھول کر آٹھانے لگا تو بنا باطل ہوئی۔ اثنائہ خانہ۔ مسجد میں ایک برتن میں پانی ہے اس سے وضو کیا اور ایک ہاتھ سے برتن اٹھائے ہوئے ہا سے ناز تک گیا تو بنا باطل ہوئی۔ المحیط۔ اگر پانی بھر برتن دو ہاتھوں سے اٹھایا تو بنا باطل ہے۔ الوجیز۔ مصلی کے کپڑے کو نجاست تک گئی پس اگر اسی وقت اتار دینا ممکن ہو یا میں عود کہ دوسرا کپڑا یا کراسی دم اتار دیا تو کافی ہے اور اگر اسی دم نہیں اتار سکتا پس اگر کپڑے میں کوئی رکن ناز ادا کر دیا تو بالاجمل ناز فاسد ہو گئی اور اگر ادا نہ کیا و لیکن اتنی دیر کر دی کہ رکن ادا ہو جاوے تو فاسد نہیں اگرچہ بہت دیر ہو جاوے تو اگر دوسرا کپڑا یا لیکن اسی دم نہیں اتار دیا اور نہ کوئی رکن ادا کیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ناز فاسد ہوگی۔ المحیط۔ جو تھی شرط یہ کہ بعد حدث مذکور کے اسکا حدث سابق عود نہ کرے۔ لہذا۔ جیسے میزدن پر مسجھ کیے تھا پھر ناز میں حدث ساوی ہوا اور وضو کرنے گیا وہاں اتنی دیر ہوئی کہ درمیان وضو میں مسجھ کی مدت پوری ہو گئی تو اسے ناز پڑھے یہی صحیح ہے۔ اور جیسے منیم کو ناز میں حدث

کے بعد پانی مل گیا اور جیسے ستخانہ کے جس وقت کا وہ نور کیا تھا بعد حدث کے وہ وقت نکل گیا۔ محیط السرخسی۔ پابندی وقت نکل گیا تو بنا باطل ہوئی۔ التا مار خانہ۔ غرض کہ ہر سجدہ اور وقت نکل گیا۔ م۔ جبکہ ہر سجدہ کرنا والے کا بعد حدث کے زخم اچھا ہو گیا تو بنا نہیں۔ التا مار خانہ۔ پانچویں شرط یہ کہ بعد حدث مذکور کے اسکو اپنی قضاء نماز یاد نہ آوے ورنہ حالیکہ وہ صاحب ترتیب ہو۔ البحر۔ اقول اور ترتیب بیان عند سے ساقط بھی ہو ورنہ اگر تنگی وقت کی وجہ سے ترتیب ساقط ہو تو بار آنا کچھ مفہوم نہیں اور بنا جائز رہی۔ م۔ چھٹی شرط یہ کہ امام کسی ایسے کو خلیفہ نہ کرے جسکی امامت بیان درست نہ ہو۔ عورت و نہ بنا رہی۔ البحر۔ بلکہ سب کی نماز فاسد ہوگی۔ اگر عورت یا طفل یا محدث کو خلیفہ کرے۔ م۔ واضح ہو کہ بعد حدث کے گھر کا دروازہ کھول کر دروازہ کھول کر اگر چہ رون کا غوث ہو تو دروازہ بند کرے ورنہ نہیں۔ التا مار خانہ۔ اگر حدث سے اس کے کپڑے کو نکاست لگی اسکو دھو یا تو بنا کرے اور اگر نجاست خارج سے ہو یا حدث و خارج دونوں سے ہو تو بنا نہیں اگرچہ دونوں ایک ہی جگہ ہوں۔ التیسین ت۔ الحاصل یہ شرائط مفصل کر کے تیرہ شمار کیے گئے۔ اول حدث مساوی ہو۔ دوم بدن مصلی سے خارج ہو۔ سوم موجب غسل ہو۔ چارم نادرا لوقوع نہو۔ پنجم حدث کے ساتھ رکن ادا نہ کرے۔ ششم۔ آمد رفت میں رکن ادا نہ کرے۔ ہفتم نفل منافی نماز نہ کرے۔ ہشتم غیر ضروری جسکے نہ کرنا گنجائش ہو نہ کرے۔ نہم بغیر عذر کا تندرہ از دحام وغیرہ کے توقف نہ کرے۔ فوراً پھر جادے۔ دہم حدث سابق کا فوراً نہ یازدہم ترتیب والے کو قضاء نماز یاد نہ آوے۔ دوازدہم مقتدی اپنی جگہ کے سوا ادا نہ کرے یعنی سوا اسے وہ دونوں مذکورہ کے۔ سیزدہم خلیفہ ایسا نہ کرے جو لائق نہیں ہو۔ فہم۔ یہ سب اسوقت کہ نماز میں حدث ہو گیا بعد کو پھرا ہو۔ اور اگر حدث کا غوث ہو کہ وہ نماز سے پھرا بعد اس کے حدث ہو تو ظاہر الروایۃ میں بنا جائز نہیں ہو۔ ت۔ بنا کر نا مثل فرائض کے نماز جنازہ میں بھی جائز ہو مگر خلیفہ کرنے میں اختلاف ہو۔ مختصر البحر المحیط۔ ع۔ پھر نماز میں خلیفہ بنانا ہر ایسی صورت میں جائز ہو جس میں امام کو بنا کر یا جائز ہو اور جان بنا نہیں وہاں خلیفہ بنانا بھی نہیں۔ اور جو شخص اجتہاد میں امام کے بجائے امام ہو سکتا تھا وہ حدث بنا میں خلیفہ ہو سکتا ہو اور جو اجتہاد میں اس امام کا امام نہ تھا وہ خلیفہ بھی نہیں ہو سکتا۔ المحیط۔ یعنی اعتبار امام کا ہر نہ تو م کا حتی کہ امام قاری اور جماعت امی ہوں تو جماعت کا امام انہیں کا امی ہو سکتا ہو مگر امام کا خلیفہ نہیں ہو سکتا ورنہ نکل کی نماز فاسد ہوگی۔ م۔ خلیفہ بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ پیچھے ہٹے کھڑا بنا ہوا ناک اپنے ہاتھ سے دابے ہوئے جو دم دلاوے کہ گویا اسکی نکیر چھوٹ گئی یہی سنت ہے۔ ت۔ اور اپنے متصل اگلی صف سے اپنا خلیفہ آگے بڑھاوے مگر کلام کے ساتھ نہیں بلکہ اشارہ سے۔ التیسین۔ خلیفہ کا کپڑا اور محراب کی طرف کھینچے۔ التلاصق۔ خلیفہ بنانا امام محدث پر واجب نہیں ہو مگر بطلا استحقاق خلیفہ بنانے کا اسی کو ہریم۔ اور امام محدث کو اختیار ہے کہ جب صحرا میں یعنی میدان میں جماعت پڑھاتا ہو تو خلیفہ بنادے جب تک صفوں سے تجاوز نہ کر گیا ہو اور جب مسجد میں ہو تو جب تک مسجد سے نکل نہ گیا ہو۔ التیسین ت۔ مسجد سے نکل کر نہیں خواہ باہر صفیں ملی ہوں یا نہ ہوں۔ یہ شیخین کا قول اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ اور مسجد سے خارج شخص کا خلیفہ بنانا صحیح نہیں اور قوم کی نماز تو شیخین کے قول میں فاسد ہو گئی اور امام کی نماز بھی اصح روایت بر فاسد ہوئی قاضی خان والی تفسیر۔ مسبق کو خلیفہ بنانا نجاست سے اور مسبق کو جاسیہ کہ قبول نہ کرے اور اگر قبول کر لیا تو رد ہے۔ التفسیر۔ یعنی جانتک امام ہو چکا ہو اس سے آگے نام کرے جب سلام پڑھوے تو مد رک کو آگے کرے کہ وہ سلام پھیر دے۔ امداد پھر مسبق اپنی نماز پوری کرے۔ م۔ اور اگر اپنے سلام پڑھوے تو پھر تفسیر مار دیا یا بعد احدث یا کلام کیا یا مسجد سے نکل گیا یعنی منافی نماز نفل کیا تو اسی کی نماز فاسد ہو گئی اور قوم کی نماز تو پوری ہو گئی اور پلا امام پس اگر وہ فارغ ہو گیا ہو یعنی وہ لاق ہو گیا تھا تو بعد



عمارت کے چھوٹی ہوئی پوری کر کے سلام کے موقع پر آگیا ہو تو اسکی ناز بھی پوری ہو گئی اور اگر خانہ نہیں ہو تو اسی  
یہ کہ اسکی ناز بھی ناسد ہوئی۔ الدایہ۔ بھر اگر خلیفہ کو امام کی حالت ناز سے آگاہی ہو تو ہلانے کی ضرورت نہیں۔ انا ناز خانہ  
اور اگر آگاہی نہ ہو تو اشارہ سے جلاوے اسطرح کہ ایک رکعت باقی ہو تو ایک انگلی اور دو ہون تو دو انگلیاں اشارہ کرے  
اور سجدہ تلاوت کے لیے زبان و پیشانی پر انگلی رکھے اور سہو کے واسطے دل پر۔ انگلی پر۔ سجدہ نازی کے لیے ایک باقی  
تو پیشانی پر ایک انگلی ورنہ دو انگلیاں۔ جامع الفقہ۔ رکوع باقی ہو تو ہاتھ گھٹنے پر رکھے اور قرات باقی ہو تو ہاتھ منہ پر  
رکھ کر اشارہ کرے۔ ابھر۔ اگر کلام کے ساتھ خلیفہ کیا تو کل کی ناز ناسد ہوئی خواہ عمدہ ہو یا سہو یا جلاوے۔ چار رکعت والی ناز  
میں ایک نے اگر دوسرے کا اقتدار کیا اور امام کو حدیث ہو گیا اُسے اسی مقتدی کو خلیفہ کیا حالانکہ اسکو نہیں معلوم کہ کس قدر  
چرچی ہو تو خلیفہ چار رکعت پڑھے اور احتیاطاً سب رکعت میں قعدہ کرے۔ قاضیخان۔ اگر لاق کو خلیفہ کیا تو وہ قوم کو اشارہ  
کردے حتیٰ کہ جو اس پر ناز ہو وہ پوری کرے پھر قوم کو ناز پڑھاوے اور اگر اسے یوں نہ کیا بلکہ امام کی ناز پوری کر دی  
حتیٰ کہ سلام تک نوبت آئی پھر اسے مددک کو اپنی جگہ کر دیا جس نے سلام پھیر دیا تو ہمارے نزدیک جائز ہے۔ المصنعات  
یعنی بعد سلام کے لاق اپنی ناز پوری کر لے۔ امام محدث اپنی امامت پر ہی بابتک کہ مسجد سے باہر ہو جاوے یا  
کسی کو خلیفہ کرے جو اسکی جگہ کھڑا ہو جاوے اس نیت سے کہ لوگوں کی امامت کرے یا قوم کسی کو خلیفہ کرے۔ بھر اگر  
انہیں سے کوئی بات ہوئی حتیٰ کہ امام محدث نے گوشہ مسجد میں وضو کیا اور لوگ منتظر رہے پھر اگر اسے لوگوں کے ساتھ  
ناز تمام کی تو ادا ہو گئی۔ المیہ۔ اگر امام کی مسجد سے خارج ہونے سے پہلے کوئی مرد خود آگے بڑھ گیا تو جائز ہے۔ قاضیخان  
اگر دو مرد آگے بڑھے تو کہا گیا کہ جسکی اتباع اکثر دن نے کی وہ صحیح اور دوسرا ناسد ہے اور اگر دونوں کے مقتدی برابر ہوں  
تو ناسد ہے۔ البین۔ اور اصرار یہ کہ دونوں فرق کی ناز ناسد ہے۔ المصنوع۔ اگر ایک ہی مقتدی ہو تو بدین کعبین و نیت  
کے وہ امامت کے واسطے متعین ہو جائیگا۔ البین۔ اقوال بشرط آنکہ وہ لائق خلافت ہو۔ م۔ امام کو حدیث ہو گیا اور  
اسکے مسجد سے باہر جانے سے پہلے کسی نے اسکا اقتدار کیا تو صحیح ہے اگرچہ امام محدث نے انصراف کر لیا ہو۔ اگر بعد  
خلیفہ کرنے کے امام محدث کے ساتھ کسی نے اقتدار کیا تو باطل ہے۔ م۔ ناز خلیفہ صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ امام کی مسجد  
سے باہر جانے سے پہلے خلیفہ محراب امام میں پہنچ جاوے۔ عن وغیرہ۔ مسافروں نے مسافر کا اقتدار کیا اسکو حدیث  
ہو اُسے یقیم مقتدی کو خلیفہ کیا تو مسافر امام محدث پر چار رکعت لازم نہیں اور اگر مسافر کو خلیفہ کیا اُسے اقامت کی نیت  
کر لی تو قوم پر چار رکعت کا امام لازم نہیں۔ بحیط السخری۔ یہ سب تو واقعی حدیث کی صورت میں ہے۔ ومن ظن انہ  
احدیٰ فخرج من المسجد۔ اور جس نے گمان کیا کہ اسکو حدیث ہو گیا پس وہ مسجد سے خارج ہو گیا۔ ثم عسلم انہ  
لم یحدث۔ بھر اسکو معلوم ہوا کہ حدیث نہیں ہوا تھا۔ فت۔ مثلاً گمان ہوا کہ نظر آتا ہے مسجد سے نکل گیا بھر  
ظاہر ہوا کہ نہیں اُتر اُتھا۔ استقبال الصلوٰۃ۔ تو وہ نئے سرے ناز پڑھے۔ فت۔ خواہ خلیفہ کیا ہو یا نہیں سوال  
لم یکن خرج من المسجد۔ اور اگر وہ مسجد سے باہر نہ ہوا ہو۔ فت۔ کہ اسکو حدیث نہ ہونا ظاہر ہو گیا۔ یصلی بالقی۔  
تو باقی ناز پڑھے۔ فت۔ بدلیل استحسان۔ وایقیناً فیما الاستقبال۔ اور قیاس و دونوں صدقوں میں  
یہ کہ نئے سرے پڑھے۔ و ہور وایتہ عن محمد۔ اور یہی امام محمد کا قول مردی ہے۔ لوجود الانصراف من غیر عذر  
کیونکہ تدریج سے نہ پھر ناز میں بغیر عذر تحقیقی پایا گیا۔ فت۔ خواہ رفتار قبل کی طرف نہ کیے ہوئے ہو یا پٹو کیے  
ہو یہی ظاہر الدایہ پر مع بر خلاف اسکے جب کہ در حقیقت حدیث ہو کر عند تحقق ہوا تو اس صورت میں ہوجہ نص کے  
خلافت قیاس۔ لہذا انصراف غصہ نہ ہوا۔ وجہ الاستحسان انہ انصراف علی قصد الاصلاح۔ وجہ استحسان کی یہ کہ

مصلیٰ مذکور اصلاح کی نیت سے پھرتا تھا۔ فس۔ تو یہ پھر ناسفہ نہیں۔ الا تری انه لو تحقق ما توہمہ بنی علی صلاتہ  
 کیا تو نہیں دیکھتا کہ اگر وہ متحقق ہوتا جو اس نے توہم کیا تھا یعنی حدیث واقعی ہوتا تو وہ اپنی ناز پر بنا کرتا۔ فالحق قصد  
 الا اصلاح بحقیقہ۔ نو اصلاح کا قصد بھی حقیقی اصلاح کے ساتھ حق کیا گیا۔ فس۔ مگر یہ بات مسجد کے باہر نکل جانے میں  
 نہیں ہر جگہ۔ مالم یختلف المکان بالخروج۔ جب تک جگہ نہ بدلے ہو مسجد سے نکل جانے کے۔ فس۔ کیونکہ جگہ  
 بدلنا تحریر کو باطل کرتا ہے اور جب تک جگہ متحد ہے تحریر باقی ہے و علیٰ ہذا اگر غازی نے دشمن آجانے کا گمان کر کے رخ پھیرا  
 حالانکہ دشمن نہ تھا تو اس کی ناز باطل نہ ہوگی جب تک اپنے مقام سے خارج ہو جاوے۔ جامع الترمذی ص ۷۰ وان کان  
 استخلف فسد۔ اور اگر اس موسم نے کسی کو خلیفہ بنایا تو ناز فاسد ہو گئی۔ فس۔ اگرچہ جگہ سے تجاوز نہ کیا ہو۔ و  
 لانہ عمل کثیر من غیر عذر۔ کیونکہ یہ بلا عذر کے عمل کثیر ہے۔ فس۔ کہا گیا کہ خلیفہ بنانے میں فساد کا حکم بقول صاحبین ہے۔  
 متفرقات ابو جعفرین لکھا کہ خلیفہ نے اگر رکوع تک پڑھی تو فاسد ہوئی اس سے قبل۔ اور ابن ساعد نے امام محمد سے روایت  
 کی کہ خلیفہ اگر مقام امام میں کھڑا ہو گیا تو فاسد ہو گئی اگرچہ کوئی رکن ادا نہ کیا ہو۔ اگر قوم نے خلیفہ بنایا تو امام کے سوا اسے  
 انہیں کی ناز فاسد ہوئی۔ الفتح۔ و ہذا بخلاف ما اذا ظن انه افتح علی غیر وضوء۔ اور یہ پھر گمان اصلاح پر بخلاف  
 ایسی صورت کے کہ اس نے گمان کیا کہ اس نے بغیر وضوء ناز شروع کی ہے۔ فس۔ یا نوزہ پر مسح کیے تھا اس نے مدت کدڑ جانے کا  
 گمان کیا یا تیمم کیے تھا اس نے سرابد کھلے آب گمان کیا یا ناز ظہر میں اس کو گمان ہوا کہ میں نے ناز پڑھ نہیں پڑھی ہے یعنی ترتیبی  
 واجب ہے یا اس نے کپڑے پر سرخی دیکھ کر نون گمان کیا۔ تبیین۔ فالنظر۔ پس اس نے رخ پھیرا۔ تم علم انہ علی وضوء۔ پھر  
 جانا کہ وہ وضوء پر ہے۔ فس۔ اور گمان غلط تھا۔ حیث تفسد۔ تو ناز فاسد ہوگی۔ وان لم یخرج۔ اگرچہ وہ مسجد سے  
 خارج نہ ہو۔ لان الا لفراف علی سبیل الرقص۔ کیونکہ یہ پھر نا بطور رقص ہے۔ فس۔ یعنی ناز کو جوڑنے کے طور پر پھر  
 نہ ہر سبیل اصلاح۔ الا تری انه لو تحقق ما توہمہ لستقبل۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ اگر وہ بات واقع میں متحقق ہوتی جس کا  
 گمان کیا تھا تو اسے ناز پڑھتا۔ فس۔ تو اسی گمان پر پھر بھی تھا برخلاف صورت اول کے کہ اس میں رقص نہیں بلکہ بنا ہے  
 فہذا هو الحرف۔ پس ہی دونوں میں اصل ہے۔ فس۔ جسے فرق ظاہر ہے۔ حاصل یہ کہ جو گمان ایسا ہے کہ اس نے بطور ترک  
 و رقص کے پھرنا تو وہ نفع ہے اور جس گمان نے یہ نہیں کیا تو اس میں دیکھا جاوے کہ اگر مسجد سے خارج نہیں ہوا تو بنا  
 کرے اور اگر خارج ہوا تو تحریر کوٹ گیا۔ م۔ پھر دار و بیت اور مصلیٰ عید اور مصلیٰ جنازہ کا حکم مسجد کا ہی سوا ہے  
 عورت کے کہ وہ اگر اپنے مقام ناز سے باہر ہوئی تو ناز فاسد ہو گئی۔ تبیین۔ و مکان الصفوف فی النصح  
 کہ حکم مسجد۔ اور صواری میں صفوں کی جگہ کے واسطے مسجد کا حکم ہے۔ و لو تقدم قدامہ۔ اور اگر وہ آگے کی طرف پڑھا ہو  
 فس۔ پس اگر آگے سر ہو۔ فالجہ المستتر۔ تو حد ستر ہے۔ فس۔ حتیٰ کہ اگر ستر سے تجاوز کر گیا تو ناز فاسد ہو گئی  
 وان لم تکن۔ اس اگر آگے سر نہ ہو۔ فمقدرا الصفوف خلفہ۔ تو بقدر اسی صفوں کے صفوں کے۔ فس۔ حتیٰ کہ اگر پیچھے  
 صفیں بائیں گزرتی ہوں تو آگے کی حد بھی بائیں گزرتی کہ اس سے تجاوز میں ناز فاسد ہوگی اور اسی پر تبیین المتعلقین میں  
 جزم کیا اور یعنی میں بھی مذکور ہے لیکن ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ جب ستر نہ ہو تو وجہ یہ ہے کہ اسکے سجدہ گاہ کو حد قرار دیا جاوے  
 کیونکہ امام اپنے حق میں منفرد ہے اور منفرد کا یہی حکم ہے۔ اقول اسی کی پھر اوراق و مدد مختار میں تبعیت کر کے اسی پر اعتماد کیا  
 شرح کتبہ کہ پھر پیچھے کی حد میں بھی یہی دلیل جاری ہے کہ امام اپنے حق میں منفرد ہے اور حق میرے نزدیک ہے کہ منفرد کی ادا تمام  
 ہے جیسا کہ اصول میں مفسر ہے تو جماعت کا اس پر قیاس کرنا درست نہیں ہے چنانچہ اشارہ فرمایا کہ۔ وان کان منفردا۔ اس اگر  
 گمان کرنے والا مصلیٰ ایک منفرد ہو۔ فوضع سجودہ من کل جانب۔ تو حد اس کا تمام سجدہ ہر طرف سے سنت حتیٰ کہ

دائیں بائیں دیکھتے ہوئے کسی قدر حدی - کثانی محیط - پس اگر سفر پر قیاس کریں تو چھپے بھی صفوت تک حد نہ ہونا چاہیے بعد اسی دلیل سے کہ امام اپنے حق میں سفر ہی حالانکہ بالاتفاق چھپے کی حد صفوت تک ہونا - امام رحم سے مخصوص کر دی ہے پس اعتماد اسی پر ہے جو امام مصنف رحم نے ذکر کیا - م - وان جن - اور اگر مصلیٰ مجنون ہو گیا - ف - خواہ امام ہو یا مقتدی یا مفرد ہو - او نام فاحتم - یا سوکر محکم ہو گیا - او اعمی علیہ - یا اسبر اغار طاری ہو گیا - استقبال - تو نماز کو نئے سرے پڑھے - بشرطیکہ تشدد کی مقدار نہ مٹھا ہو - ف - اغار ایک رمز ہے کہ دماغ میں سر دگاڑے ملغم کے بھرنے سے پیدا ہوتا ہے - یعنی روح داغی کی راہیں بند کر کے حس و حرکت و حواس کو معطل کر دیتا ہے - اطباء کا قول ہے - م - متکلیں کے نزدیک اغار ایک سوہر جہ انسان پر طاری ہوتا ہے اس حالت سے کہ اعضاء میں فنور آجاتا ہے برخلاف جنون کے کہ وہ فساد و زوال عقل ہے لہذا کہا گیا کہ انبیاء علیہم السلام پر اغار ہو سکتا ہے جنون محال ہے - ع - بالکل اگر نماز میں حضور ٹوٹ جانے کا حکم ہو جنون یا غالی اختلام یا اغار سے ہو تو بنا نہیں جائز بلکہ از سر نو پڑھے - م - لائے بندر وجود بندہ العوارض - کیونکہ ایسے عوارض کا وجود نادر ہوتا ہے - ف - اور غنا زناد کی وجہ سے ایک عام بلوی ہوا - م - فلم یکن فی معنی ما ورد فیہ النص تو یہ عوارض یعنی ان عوارض کے ہونے جتنے ساتھ نص وارد ہے - ف - یعنی ریح و نور و کسیر و ندی کہ بخلا وقوع نادر نہیں بلکہ اکثر ہوتا ہے لہذا حدث نادر الوجود میں بنا نہیں ہے - م - و کذا تک اذا قمتہ - اور یوں ہی اگر اپنے قمتہ مار دیا - ف - تو بنا نہیں - کیونکہ نص کے عوارض تو بے اختیاری ہیں بخلاف قمتہ کے - لائے بمنزلہ الکلام - کیونکہ قمتہ بمنزلہ کلام کے ہے و هو قاطع - اور کلام ناز کا قاطع ہے - ف - تو قمتہ قاطع ہوا پس بنا رو انہوی - پھر یہ حکم اس وقت کہ مقدار تشدد بیشعہ سے پہلے ایسا واقع ہوا اور اگر بعد تشدد کے ہو تو اسکی نماز تمام ہے - ع - وان حضر الامام عن القراءة - اور اگر امام ممنوع و بند ہو جاوے قرات سے - ف - مطلقاً حتی کہ ایک آیت بھی نہ پڑھے سکے مگر بدن اسکے کہ بھول کر امی ہو جاوے بلکہ بسبب خجالت وغیرہ کے قرات نہ کر سکے - مقدم غیرہ - پس اپنے دوسرے کو آگے کر دیا - اجزاہم عند ابی حنیفہ - تو کافی ہے جماعت کو نزدیک امام ابو حنیفہ کے - ف - اور یہی قول امام احمد رحم کا ہے - مع - و قال لا یجزم - اور صاحبین کہ انکو یہ کافی نہیں ہے - ف - یہ شہور قول ابو یوسف کا ہے برخلاف المصنف کے کہ حسین ابو یوسف کا قول ابو حنیفہ رحم کے ساتھ ذکر کیا - مع - لائے بندر وجود وہ فاشبہ البخاتہ - کیونکہ ایسا واقعہ نادر الوجود ہے تو مشابہ جنب ہو جانے کا ہو گیا پھر صاحبین کے نزدیک جب خلیفہ نہیں کر سکتا تو امی کی طرح بدن قرات تمام کرے بشرطیکہ ایون کا امام ہو - ن - ف - غلیہ ایسا من کہا کہ یہ سوہر اور صحیح مذہب صاحبین کا یہ کہ وہ از سر نو نماز پڑھے جیسا کہ فقہ الاسلام نے شرح جامع الصغیر میں تصریح کر دی ہے - مع - میں کتابوں کہ امام مصنف نے بھی اسی طرف اشارہ کیا جبکہ دلیل میں اسکو جنابت کے مشابہ قرار دیا حالانکہ جنابت میں از سر نو پڑھنے کا حکم ہے - م - ولہ ان الاستحلاف بعلل العجز - اور امام ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ کہ خلیفہ بنانا بوجہ عجزی کے ہوتا ہے - و ہو ہنا الزم - اور وہ اس صورت میں خوب لازم ہے - والعجز عن القراءة غیر نادر - اور قرات سے عاجز ہونا کچھ نادر الوقوع نہیں - ف - کیونکہ اکثر اوقات بوجہ شرم وغیرہ کے قرات سے بند ہو جاتا ہے غلطی یا بخت یا تو اسکا الحاق جنابت کے ساتھ ہوگا - ف - ہاں اگر بند ہونا اسوجہ سے ہو کہ وہ بھول کر امی ہو گیا تو ہاں لا جامع خلیفہ نہیں کر سکتا صحیح بہ شیخ الاسلام ابو المیر رحم - مع - ولو قرأ مقدار ما یجوز بہ الصلوۃ - اور اگر اپنے قرات استقام کر لی کہ جب کے ساتھ نماز جائز ہو جاتی ہے - ف - وہ ایک آیت ہے - کا صرح بہ ہر اسی ذیہ - ل - لا یجوز بالاجماع - تو خلیفہ کرنا بالاجماع نہیں جائز ہے - لعدم الحاجة الی الاستحلاف - کیونکہ خلیفہ کرنے کی حاجت نہیں ہے - ف - اور اگر اس صورت میں خلیفہ بنایا تو ناسد ہو گئی - محیط - کیونکہ یہ عمل کثیر ہے - د - پھر خدا جائز کی تفسیر ایک آیت جیسا

مذکور ہو اٹھ نالی ہو کیونکہ پوری فاتحہ مع تین آیت کے علی الاصح واجب ہے جسکے ترک پر نقص موجب اعادہ ہے اور ایک آیت پر  
 انقصار کرنا گناہ۔ شاید کہ غدر کی جہت سے قدر آیت کافی ہو۔ فافہم۔ وان سبقتہ الحدیث بعد التمشد توضحاً و سلم۔  
 اور اگر مصلی کو بعد تشہد کے حدیث ہو گیا تو وضو کر کے سلام دیوے۔ فت۔ اگرچہ فرض پورا ہوا لیکن واجب باقی ہے کہ  
 لان التسلیم واجب فلا بد من التوضی لیباقی بہ۔ کیونکہ سلام دینا واجب ہے تو وضو کرنا ضرور ہوا کہ سلام کو لاوے۔  
 فت۔ کیونکہ بغیر طہارت کے نماز کی تحلیل نہیں ہوگی۔ وان تعد الحدیث فی ندہ الحالۃ۔ اور اگر بعد تشہد کے اس نے  
 عمدۃ حدیث کر دیا۔ او تکلم۔ یا عمدۃ کلام کر دیا۔ او عمل علانیۃ فی الصلوٰۃ۔ یا عمدۃ کوئی ایسا کام کیا جو نماز کے منافی ہے۔ مثلاً  
 صلاتہ۔ تو اسکی نماز پوری ہو گئی۔ فت۔ ختم ہو گئی اگرچہ سلام واجب ترک ہوا یعنی اب وضو کر کے سلام واجب  
 نہیں ہو سکتا۔ لانه تعذر الجہاد لوجود التقاطع۔ کیونکہ قاطع پائے جانے کی وجہ سے بنا کرنا متعذر ہے۔ لکن لا اعادة  
 علیہ۔ لیکن اس پر نماز کا اعادہ نہیں ہے۔ لانه لم یبق علیہ شی من الارکان۔ کیونکہ اس پر ارکان میں سے کوئی چیز نہیں باقی رہی  
 فت۔ اور تحلیل اسکی عمدی فعل سے ہو گئی اگرچہ بلفظ سلام واجب تھی۔ لیکن اس سے اوپر کے ارکان میں کچھ نسا نہیں ہونا  
 اور ظاہر حدیث ابن مسعود رحمہما اللہ جہن تشہد ختم کر کے فرمایا کہ تیرا کھڑا ہونے کا جی چاہے تو کھڑا ہو۔ یہ بھی اسی کو مقتضی ہے فافہم  
 فان راہی التیمم لما فی صلاتہ۔ اگر تمیم نے دیکھا پانی کو اپنی ناز میں۔ فت۔ قبل تشہد کے درجہ ایک اسکو استعمال کی  
 قدرت اور پانی کافی عمارت ہے اور پٹنے کا گمان غالب ہے۔ بطلت۔ تو اسکی نماز باطل ہو گئی۔ یعنی بالاجماع۔ وقد مر فی قبل  
 اور یہ مسئلہ پہلے گذر چکا۔ فت۔ یعنی تیمم کے بیان میں۔ اقول حاصل یہ کہ تمیم نے ناز میں پانی ایسی صفات کے ساتھ دیکھا کہ  
 اسکا تیمم ٹوٹ گیا۔ تو یہ حدیث ایسا نہیں کہ اس پر بنا کر رکے بلکہ نماز باطل ہو گئی۔ نہایت میں کہا کہ اسوجہ سے کہ تیمم خلیفہ سے مقصود  
 نماز پورا ہونے سے پہلے اصل یعنی پانی پر قدرت ہو گئی۔ اور حدیث سابق ظاہر ہونے سے قابل بناء نہ رہی بخلاف اس کے  
 اگر تمیم کو حدیث ہو واجب وہ پھر تو اسے پانی یا باتواب وضو کر کے بنا کر رکے کیونکہ بیان حدیث کے بعد اسے پانی پایا تو  
 پانی سے ظہور حدیث نہوا اور مسئلہ اول میں پانی ہی سے حدیث سابق ظاہر ہوا ہے۔ اقول صحیح یہ کہ دونوں مسئلہ میں نماز باطل  
 ہے کچھ فرق نہیں چنانچہ آگے آتا ہے۔ شرح اکثرین ہے کہ اگر تمیم امام کے پیچھے مقتدی متوضی ہو اور اسے پانی دیکھا تو اسکا اعتقاد  
 ہوا کہ میرے امام کو پانی پر قدرت ہے تو اسکی نماز صحیح نہیں پس جب یہ اعتقاد کیا تو مقتدی کی اقتدار و نماز باطل ہوئی۔ ہاں امام  
 پس اگر اسکو پانی معلوم نہوا تو اسکی نماز و حقیقت پوری رہی۔ کذا فی الفتح۔ اگر مسافر تمیم نے ناز میں کسی کے پاس  
 پانی کافی دیکھا کہ گمان یا شک کیا کہ نہیں دیکھا مگر مانہ تو ذکر اسے اشارہ سے انکا پس اگر اسے نہ دیا تو تمیم باقی ہے۔ کما صرح  
 بہ الصد۔ پھر اس صورت میں نماز باطل ہونے کی وجہ ظہور حدیث سابق نہیں بلکہ اسکا شک مؤثر ابھر کر رک کے ہر جہت کہ  
 اگر وہ پانی دیتا تو از سر نو پڑھتا پس ایسا ہو گیا کہ تمیم نے سراپا کو پانی سمجھ کر شہد پیرا کہ اسوقت از سر نو لازم ہے چنانچہ قول میں غن  
 انہ احدث الخ کی شرح میں گندا۔ اور اسی وجہ سے اگر نہ دینے کے شک میں اسے نماز پوری کر لی پھر اٹھا اور نہ دیا تو نماز  
 پوری ہو گئی۔ کما ذکر الصد عن الزیادات۔ اس سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف رحمہما اللہ نے جو مسئلہ ذکر کیا وہ تو دو قیدوں پر ہے  
 اول یہ کہ تمیم نے پانی دیکھا اسطرح کہ اسکو قدرت استعمال کی حاصل ہو گئی یا اسے نماز کے رخ سے شک پھر لیا۔ ان قیدوں  
 پر قرینہ یہ کہ مسئلہ کو بناء جائز ہونے کی ذیل میں ذکر فرمایا پس وہ شک پھرنے پر نہ تمام کرنے پر فاحفظہ فانہ صالح عزیر  
 لایکا ویوجد من غیر فی فافہم۔ فان راہ بعد ما فقد قدر التمشد۔ اور اگر تمیم نے پانی دیکھا بعد بقدر تشہد مٹنے کے  
 فت۔ تو نماز باطل ہونے میں امام و صاحبین کا اختلاف ہے اور یہ بارہ مسئلہ بیان مذکور میں سب بن ختم النجیات  
 یا قدر النجیات مٹنے کے مراد ہیں۔ اول یہی کہ تمیم نے قدر تشہد مٹنے کے بعد پانی دیکھا اور اس کے لانی استعمال پر قادر

دوم۔ اوکان باسما۔ یادہ مزد پر مع کرنا لانا۔ فاقضت مدۃ مسح پس اسکے مسح کی مدت گزرتی۔ ف۔ بعد قدر تشدد بخشنے کے اور اسکے پاس پانون دھونے کی قدر پانی بھی موجود ہو تو امام کے نزدیک نماز باطل و صاحبین کے نزدیک تمام ہے۔ اور شرح اکثرین جو کہ اگر پانی نہیں پایا تو بنا بر قول امام رحمہ کے بعض نے کہا کہ نماز باطل نہوگی اور بعض نے کہا کہ باطل ہو جائیگی۔ اور کہا کہ اگر حدث ہو پھر وضو کرنا گیا اور اٹھنا سے وضو میں مدت مسح تمام ہوئی تو نماز باطل نہوگی بلکہ وضو کر کے پانون دھونے اور نماز پر بنا کر کہے کیونکہ اسکو مرت پانون دھونا بے حدت سے لازم آیا جو فی الحال مرت اسکے پانون میں حلول کر گیا تو ایسا ہوا کہ گویا فی الحال اسکو ایک حدت ہو گیا۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ وہ بنا نہیں کر سکتا بلکہ از سر نو پڑھے کیونکہ انقضاء سے مدت کوئی حدت نہیں بلکہ اس سے وہ حدت ظاہر ہوگا جو شرع نماز سے پہلے غسوب ہو تو گویا اسے بلا طہارت شروع کی پس ایسا ہوا کہ گویا تمیم کو حدت ہوا اور وہ وضو کرنے گیا تو وہ پانی پایا چنانچہ وہ بنا نہیں کر سکتا بلکہ از سر نو پڑھے بدیل مذکورہ بالا۔ اور جیسے مستحاضہ کو نماز میں حدت ہوا پھر وضو کرنے سے پہلے اس نماز کا وقت نکل گیا تو وہ بنا نہیں کر سکتی ہے۔ ف۔ مسئلہ سوم۔ اوخلع خفیہ لعل لیسیر۔ یا بعد قدر تشدد کے دونوں مونے نکالے خفیہ عمل کے ساتھ۔ ف۔ یعنی دونوں مونوں میں سے کوئی مزد نکالا۔ اور عمل خفیہ سے اس طرح کہ ڈھیلے سے تو ہاتھوں کی ضرورت نہ پڑی مرت پانون کے اشارہ سے کوئی ہاتھ نکل گیا یعنی قدم کا اکثر حصہ نکل آیا حتیٰ کہ دونوں کو اتار کر پانون دھونا لازم آگیا حالانکہ نماز سے ابھی نکلا نہیں ہے۔ تو امام کے نزدیک باطل و متنا کے نزدیک تمام ہے۔ اور عمل خفیہ کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر عمل کثیر سے نکالے تو عمل کثیر خود نماز سے خارج کر دیتا ہے تو گویا بعد نماز سے خارج ہوا ہے جو کہ بعد قدر تشدد کے ہر نماز میں کثیر سے بالاجماع نماز تمام ہو جائیگی۔ مع ف۔ وغیرہ مسئلہ چہارم۔ اوکان ایسا۔ یا مصلیٰ ہی تھا۔ ف۔ جو نماز پڑھتا تھا۔ یا بیع۔ یا بیون دہانے مانند گامی امام تھا۔ البتہ یہی۔ ف۔ علم سورۃ۔ پس اسنے کوئی سورہ قرآنی سیکھ لیا۔ ف۔ بعد قدر تشدد کے تو نماز باطل۔ عند الامام لا عندہما۔ اور مراد سورہ سے مقدار جواز قرات ہے اور وہ امام رحمہ کے نزدیک ایک آیت ہے۔ مع۔ اور تعلیم سے یہ مراد کہ بلا اختیار کسی پڑھنے والے سے سننے اور بغیر حفظ کرنے کے اسکو حفظ ہو گئی یا بھولا ہوا تھا اب یاد آگئی تو امام کے نزدیک باطل و صاحبین کے نزدیک تمام ہے۔ اور اگر اسنے تعلیم کیا یعنی خفیہ میں یہ فعل کیا کہ بعد قدر تشدد کے سورہ اپنے فعل اختیاری سے سیکھا تو یہ فعل کثیر متانی نماز کے ہے پس بالاتفاق نماز تمام ہو جائیگی۔ البتہ یہی۔ مع۔ اور اگر یہ مصلیٰ کسی فارسی کے پیچھے پڑھتا ہو تو بھی عامر مشائخ کے نزدیک فاسد ہوگی اور بعض کے نزدیک نہیں فاسد ہوگی اور ابو الہیثم نے اسی کو لیا۔ البتہ یہی۔ اور یہی صحیح ہے۔ الظہیر یہ۔ مسئلہ پنجم۔ او عریانا فوجد ثوبا۔ یا مصلیٰ نہ لگا پڑھتا تھا پس اسنے کپڑا پایا۔ ف۔ جو ایسا ہو جس میں نماز جائز ہے حتیٰ کہ نماز سے مانع نہجاست نہو یا ہو تو اسکے پاس دوسرے کرنا والی چیز پانی وغیرہ ہو یا یہ چیز نہ ہو مگر چارم یا زاید پاک ہو۔ البتہ یہی۔ میں کتنا ہوں بلکہ سوائے کپڑے کے جوڑھا کتنے والی چیز پاوے اسی حکم میں ہے بنا بر آنکہ شرط نماز میں گذرا۔ بالجملہ اس مسئلہ میں بھی بطلان و تمام کا امام و صاحبین میں خلاف ہے۔ مع۔ مسئلہ ششم۔ او مویا۔ یا مصلیٰ اشارہ سے رکوع و سجود کرنے والا تھا۔ فقد رعلی الرکوع و السجود۔ پھر بعد قدر تشدد کے قادر ہو گیا رکوع و سجود پر۔ ف۔ تو اختلاف ہے۔ مسئلہ سہم۔ او تذکر فاسیۃ علیہ قبل ندہ۔ یا قدر تشدد کپڑے لینے کے بعد مصلیٰ نے یاد کیا فقضاء نماز کو جو اس پر واجب القضاء ہے اس نماز سے پہلے کی۔ ف۔ مثلاً نماز طہرین بعد قدر تشدد و حیو کے یاد آنا کہ فجر قضاء ہو گئی تھی حالانکہ ترتیب کی فرضیت سے وہ اول پڑھنی چاہیے ہے۔ اور ننگے وقت یا جو نمازوں کی کثرت وغیرہ سے ترتیب اسکے ذمہ سے ساقط بھی نہیں ہوتی تھی۔ تو اختلاف مذکور ہے۔ مع۔ اگر تقدی کو اپنی فائتہ یاد آئی تو فقط اُسی کی نماز فاسد ہوگی۔ البتہ یہی۔ مسئلہ ششم۔ او احدث الامام الفاری فاستخلف امیسا۔ یا بعد قدر تشدد کے امام فارسی کو حدت ہوا پس اسنے اُمی کو خلیفہ کر دیا۔ ف۔ تو اختلاف ہے اور شون میں یہی مذکور ہے اور فخر الاسلام نے اختیار کیا کہ بالاجماع نماز فاسد نہیں ہے اور کافی میں لکھا کہ یہی اصح ہے اور عدم فساد کشف الغوامض و مبوطین مذکور ہے

وہاں تک کہ نماز باطل ہو جائے



مع دم۔ مسئلہ نم۔ او طلعت الشمس فی البصر۔ یا فجر میں آفتاب طلوع ہو گیا۔ فتنہ۔ بعد قدر تشدد کے تو اختلاف ہو جاتا ہے۔ اگر یہ سے خارج نہیں ہوتا۔ اور یوں ہی جبکہ نماز عیدین میں آفتاب ڈھل گیا ہو یا قضاء پڑھنے والے پرچین اوقات حرام میں سے کوئی وقت آگیا۔ در مسئلہ دم۔ او دخل وقت العصر و ہوئی الجعۃ۔ یا داخل ہو گیا عصر کا وقت در حالیکہ وہ نماز جمعہ میں ہے۔ فتنہ۔ بعد قدر تشدد کے۔ تو اختلاف ہے۔ بنا بریں کہ اگر یہ جب ہی تصور ہے کہ آخر وقت ظہر کا ایک مثل سایہ تک ہو جیسا کہ صاحبین کا قول ہے۔ اقول یہ مسئلہ بھی دلیل ہے کہ امام رحم نے دخل کے قول سے رجوع کر لیا۔ پھر کہا گیا کہ جمعہ کی قید اتفاق ہے اور ظہر میں بھی حکم ہے اور کہا گیا کہ نہیں بلکہ یہ حکم صرف جمعہ میں ہے اور ظہر میں اس کے خلاف ہے۔ وغیرہ۔ اور یہی اظہر ہے۔ مسئلہ بازو دم۔ او کان ماسحا علی الجبۃ فسقطت عن برد۔ یا وہ شخص مصلی جبیرہ پر مسکے تھا جو بعد قدر تشدد کے اچھا ہونے سے گر پڑا۔ فتنہ۔ کیونکہ بغیر محنت کرنے سے طہارت زائل ہوگی۔ مسئلہ دوازدہم۔ او کان صاحب عذر فالقطع عذرہ۔ یا مصلی شخص معذور تھا جسکو بعد وضو کے عذر جاری ہوا تھا پھر نماز میں بعد قدر تشدد کے اسکا عذر منقطع ہو گیا۔ فتنہ۔ یعنی وہ عذر ہی جائز ہوا تو اختلاف ہے۔ لیکن عذر منقطع ہونا دوسری نماز کے کمال وقت گزرنے پر معلوم ہوا۔ کالمستحاضۃ ومن معناہ۔ جیسے عورت مستحاضہ یا جو شخص مرد و عورت کے مستحاضہ کے معنی ہو۔ فتنہ۔ جیسے جس آدمی کو پیشاب جاری یا بیٹ یا زخم یا سوراخ یا دائمی نکسیر جاری ہونے کا عذر ہو جس پر اگر نماز ظہر میں مثلاً بعد قدر تشدد کے یہ عذر جاری ہوتا منقطع ہوتا تو نماز ختم کے بعد دوسری نماز عصر کا پورا وقت دیکھا جاوے اگر اسوقت کے اندر عذر مذکور جاری ہوا تو انقطاع ظہر کا کچھ اعتبار نہیں اور نماز صبح رہی اور اگر عصر میں پورے وقت منقطع رہا تو نماز ظہر میں بعد قدر تشدد کے منقطع ہوا تھا اسکا حکم مثل تمام مسائل مذکورہ بالا کے یہ کہ۔ بطلت الصلوۃ۔ نماز باطل ہوئی یعنی فرضیت نہ رہی۔ فتنہ۔ اور یہاں چند مسائل دیگر زائد کیے گئے ہیں ایک یہ کہ قدر غفو سے زائد نجاست لگے کپڑے میں نماز پڑھنا تھا پھر قدر تشدد کے بعد اسکو ایسی چیز پانی وغیرہ میرائی جس سے نجاست زائل کرے۔ دوم نماز فجر ظہر کرتا تھا تو اسپر وقت زوال بعد قعود کے آگیا اور یوں ہی ہر قضا میں وقت مکروہ آنا۔ جیسے وقت عصر میں قضا سے ظہر پڑھنا تھا کہ بعد قعدہ کے عروہ آیا۔ سوم یہ کہ کوئی سر کھلے نماز پڑھتی تھی کہ بعد قعدہ کے آزاد کی گئی تو اگر فوراً اُسی وقت اُسے سر نہیں ڈھکا تو امام رحم کے نزدیک نماز فاسد ہے اور صاحبین کے نزدیک تمام جیسا کہ امام ابی حنیبلہ رحم نے ذکر کیا ہے۔ ان مسائل میں بعد قدر تشدد کے یا سہو میں کوئی بات عارض ہوئی تو مصلی کی نماز اور امام ہو تو مقتدیوں کی نماز بھی باطل ہو جائیگی۔ اگر اُسے سلام پھیر دیا اور اسپر سجدہ ہو میں پھر کوئی بات عارض ہوئی پس اگر سجدہ کے سجدہ کیے تو نماز باطل ہوگی ورنہ نہیں اور اگر مقتدیوں کے امام سے پہلے بعد قدر تشدد کے سلام پھیر دیے پھر امام کو کچھ عارض ہوا تو اسی کی نماز گئی اور قوم کی نہیں جیسے قوم نے سجدہ ہو میں شرکت نہ کی ہو اور امام کو کچھ عارض ہوا تو فقط امام کی نماز باطل ہوگی۔ انہیں۔ اور اگر بعد سلام کے یا دیکھا کہ اسپر سجدہ تلاوت یا قرات تشدد ہے تو وغیرہ میں کہا کہ کتاب میں مذکور نہیں لیکن انہیں مسائل سے ہونا چاہیے اور اگر سلام کے بعد سجدہ صلاۃ یا دیکھا پھر قضا میں سجدہ کے اندر سجدہ یا دیکھا تو بالاتفاق اُسکی نماز فاسد ہوگی کیونکہ اسوقت اسپر ایک رکن نماز باقی رہا تھا جب ہی اُسے سورہ سکہ یا سورہ۔ بالکل حکم نہیں ہے کہ ان مسائل میں بنا نہیں بلکہ نماز باطل ہو گئی۔ فی قول ابی حنیفہ رحم۔ امام ابو حنیفہ رحم کے قول میں۔ فتنہ۔ یعنی فرض نہیں رہی۔ وقال لانت صلاتہ۔ اور صاحبین رحم نے کہا کہ مصلی کی نماز پوری ہو گئی۔ فتنہ۔ کیونکہ قعدہ اخیر کے بعد واقع ہوا اور نفع القدر میں صاحبین کو مرجع اور شرط تلامذہ میں اظہر سمجھرایا ہو اور مترجم کتاب کہ متون میں مذکور ہونا روایات کی تصحیح ہے یعنی ان مسائل میں امام رحم کی روایات تو یہی صحیح ہیں کہ نماز فاسد ہوگی پس ترجیح نفع القدر کے معنی یہ ہونے کہ جب دلیل قول صاحبین مرجع ہے لیکن مترجم کو ہنوز

یہ فرد ہے کہ ترجیح بخیر و بدیہ کی کیونکہ امام رحمہ کی دلیل ان مسائل میں ہنوز متفق نہ ہوئی یعنی خاصہ ہوا کہ امام رحمہ کی دلیل  
 کیا ہے حتیٰ کہ امام صنعت نے لکھا۔ قیل الاصل فیہ ان الخروج عن الصلوٰۃ یصنع المصلیٰ فرض عند ابی حنیفہ نہیں  
 بفرض عند ہما۔ کہا گیا کہ اصل اس باب میں یہ کہ ناز سے باہر ہونا مصلیٰ کے اختیاری فعل سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک فرض ہے  
 اور صاحبین کے نزدیک نہیں فرض ہے۔ فاعتراض ہذا العوارض عندہ فی ہذا الحالہ کا اعتراض ہاں فی خلال الصلوٰۃ۔  
 پس ان عوارض کا پیش آنا جو ہر مسئلہ میں جدا جدا نہ ہوے ہیں بعد تعدد اخیر کے امام رحمہ کے نزدیک جیسے درمیان ناز  
 میں پیش آنا۔ و۔ یعنی تعدد اخیر کے بعد بھی ہنوز ناز میں ہر خارج نہیں ہوا تو یہ عوارض درمیان ناز میں جاری ہوے  
 پس مفید ہیں۔ و عند ہما کا اعتراض کیا بعد از تسلیم۔ اور صاحبین کے نزدیک بعد تعدد اخیر کے آنگا پیش آنا کو با بعد سلام  
 پھرنے کے پیش آنا ہوا۔ و۔ تو مفید نہ ہوئے یہ اصل ابو سعید بروہی رحمہ نے لکالی اور غامض شاخ اسی پر ہیں۔ و۔ لہذا  
 ماروینا من حدیث ابن مسعود۔ دلیل صاحبین کی وہ حدیث ابن مسعود ہے جو پہنے روایت کی۔ و۔ یعنی قولہ اذا قلت  
 تبارک و تعالیٰ یا نقدت صلاک۔ یعنی جب تو نے یہ کیا یا یہ کیا تو میری ناز پوری ہو گئی۔ ان ثنت ابی تقوم نعم۔ اگر حیراجی جائے  
 آٹھنے کو تو آٹھ کھڑا ہو آخر تک۔ چنانچہ تشدد وغیرہ میں مفصل مذکور ہوئی ہے۔ وجہ استدلال خاصہ یہ کہ ان مسائل میں تعدد  
 اخیر کے بعد ان عوارض کا ذکر ہے اور تعدد اخیر پر ناز تمام ہو گئی تو بعد تمام ہونے کے باطل ہونا تصور نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے  
 تحریر کیا الکبیر و تحلیلہا تسلیم۔ بھی حدیث ہے اور معلوم ہو چکا کہ کبیر تحریر داخل ناز نہیں ہے یوں ہی تحلیل تسلیم بھی داخل ناز  
 نہیں پس نقدت صلاک سے جو امور کہ مابین تحریم و تحلیل کے ہیں وہ تمام ہوے۔ یہ ہیں اگرچہ تحریم کا صفات ایہ نہ ہے نہ ہو  
 اور اصل یہ کہ صفات اپنے صفات ایہ سے خارج ملائے ہو تو ناز سے تحریم و تحلیل خارج رہی۔ پس ناز تمام ہونے سے ہنوز  
 تحلیل تمام نہ ہوئی اسی واسطے حدیث میں آئندہ کھڑا ہونا و بیٹھنا کوئی ایسا فعل تحلیل کرنے والا نہ کہ ہوا ہے فافہم۔ م۔ ولہ اسلایہ  
 اوار صلوٰۃ آخری الا بالخروج من ہذا۔ اور امام رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ مصلیٰ کو اسکان نہیں دوسری ناز اور اگر کرنے لگا رہی طرح  
 کہ وہ اس موجودہ ناز کے احرام سے باہر ہو۔ و۔ جیسے حج کے احرام سے نکل کر دیگر امداد منوعہ کی حلت ہوئی ہے۔ پھر  
 دوسری ناز اور اگر نافرہ ہے تو موجودہ ناز سے نکلنا بطرمدت فرض ٹھہر کیونکہ اسی سے دوسری نافرہ کا توصل ہے۔ م۔  
 و لا یتوصل الی الفرض الا بہ یکن فرضا۔ اور جو چیز ایسی ہو کہ اس کے بغیر کسی فرض تک توصل نہ ہو تو وہ چیز بھی کرنا فرض  
 ہوگی۔ و۔ تو ناز موجودہ سے نکلنا فرض ہوا۔ نظیر اسکی یہ کہ زید پر نفقہ فرض ہے اور وہ بغیر لمائی کرنے کے نفقہ نہ پا دیکھتا تو  
 اسپر کمائی کرنا فرض ہو گا خواہ تجارت سے یا جاد وغیرہ سے۔ اور جیسے ناز میں رکوع و سجود فرض ہیں ولیکن رکوع سے جب تک  
 منتقل نہ ہو تب تک سجود نہیں ادا کر سکتا لہذا ناز میں ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونا فرض ہے یہاں اگر یہ  
 فی نفسہ رکن نہیں مگر فرضیت کی وجہ سے اسکان میں شمار ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ یہ نکتہ شیخ ابو منصور الماتریدی رحمہ سے منقول  
 ہے۔ اگر وہم ہو کہ بعد تعدد اخیر کے اگر مرد کے ساتھ عورت محاذی ہو جاوے تو بالاتفاق ناز تمام ہو جاتی ہے حالانکہ مصلیٰ مرد کی طرف  
 سے کوئی فعل تحلیل نہیں پایا گیا۔ جواب یہ کہ محاذات خود دونوں طرف سے ہوتی ہے اور عورت کی طرف سے ابتدا کی حرکت  
 البتہ پائی گئی پھر جب وہ مقابل دین یا بائیں ہوئی تو یہ اس کے محاذی اور وہ اسکی محاذی ہو گئی پس فعل پایا گیا۔ یعنی  
 قولہ ثنت۔ اور ثنت جو حدیث میں آیا ہے اس کے معنی۔ قاربہ التمام۔ تمام ہونے کو لگ گئی۔ و۔ جیسے حج میں وقف  
 عرفہ کو فرمایا کہ من وقف بعرفہ فقد تم حجہ۔ جس نے عرفہ کا وقف کر لیا تو اس کا حج تمام ہو گیا۔ حالانکہ بالاتفاق ابھی بعد عرفہ کے  
 طواف زیارت نافرہ باقی رہتا ہے۔ محصل کلام یہ ٹھہرا کہ بعد تشدد کے ایک فرض باقی رہا وہ تحلیل ہے اور تحلیل میں فقط سلام  
 واجب ہے یہاں تحلیل تو فرض ہے خواہ بلفظ سلام ہو یا اس کے قائم مقام ہو مگر بلفظ سلام واجب ہے تو اسی تحلیل کو ابو سعید بروہی

خروج بضع المصلی۔ بیان کیا۔ یعنی رم نے کہا کہ واضح ہو کہ عامہ مثل تلخ تو ابو سعید بردی رم کے قول پر مبنی کہ خروج فعل مصلی  
 اس پر فرض ہوا اور مصنف رم کے نزدیک مختار قول کرنی رم پر کہ خروج فعل مصلی ہمارے ائمہ میں سے کسی کے نزدیک فرض نہیں  
 ہوا اور ان محدثوں میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک نازل باطل ہونے کی وجہ تو صرف یہی ہے کہ یہ چیزیں نازل کو متغیر کر دیتی ہیں  
 ع۔ کرنی رم نے کہا کہ تمہوں اماموں میں کچھ خلافت نہیں کہ فعل مصلی کے ساتھ ناز سے خارج ہونا کچھ فرض نہیں ہے اور نہ وہ ابو حنیفہ  
 سے مروی ہے بلکہ شیخ بردی نے اسکو نکالا جبکہ ان مسائل میں ابو حنیفہ کا خلاف دیکھا حالانکہ یہ نکالنا غلط ہے کیونکہ اگر خروج  
 بضع فرض ہوتا تو ایسے فعل سے مخصوص ہوتا جو قربت ہے۔ رہا ان مسائل میں امام کے نزدیک نازل کا بطلان تو صرف ہوجا  
 سے ہے کہ یہ چیزیں درمیان ناز میں واقع ہوئیں کیونکہ اس پر ہنوز سلام دینا واجب ہے اور وہ آخر ناز ہے اسی وجہ سے اگر کثرت  
 کے بعد آخرہ کے بعد سا فریث اقامت کرے تو اسکا فرض متغیر ہو جاتا ہے۔ الفتح۔ حاصل آنکہ ابو سعید بردی دعاۃ کے نزدیک  
 امام ابو حنیفہ کے قول میں خروج بضع فرض ہے اور کرنی دایک جماعت کے نزدیک نہیں اور اسی کو امام مصنف رم نے عقیدہ  
 کیا۔ شرح الکفر للزلیعی دایعنی۔ واکثر کتابوں میں لکھا کہ یہی صحیح ہے پس وجہ فساد امام رم کے نزدیک یہ کہ اثنائے ناز میں یہ  
 افعال واقع ہوئے جو منفسد ہیں لہذا نازل باطل ہوئی۔ اگر کہا جاوے کہ ان مسائل میں سے جس صورت میں کہ قاری امام  
 نے تدریجہ کے بعد امی کو خلیفہ کیا اور خلیفہ کرنا عمل کثیر ہے تو چاہیے کہ ناز سے خارج ہو جاوے اور نہ نازل باطل ہو بلکہ  
 ناقص ہو۔ جواب دیا کہ نہیں۔ والا استخلافت لیس منفسد حتی یجوز فی حق القاری۔ اور خلیفہ کرنا ایسا فعل نہیں  
 جو ناز کو منفسد کرے تاکہ قاری کے حق میں جواز ناز کا حکم ہوتا۔ و۔ اگر کہو کہ پھر کیوں بطلان ناز کا حکم دیا۔ و۔ جواب  
 یہ کہ۔ انما الفساد ضرورة حکم شرعی۔ فساد ناز کا حکم تو صرف اسوجہ سے دیا کہ حکم شرعی اسکو نقضی ہے۔ و۔ کیونکہ اگر  
 خلیفہ کرنے سے فساد ناز آجاتا ہو تو امی کے سواے اگر قاری خلیفہ کرے تو بھی فاسد ہو حالانکہ قاری کو خلیفہ کرنا بلا تعلق  
 جائز ہے تو خلیفہ کرنا جب منفسد نہ ہو تو منفسد امر دیگر ہے وہ ضرورت حکم شرعی ہے۔ و جو عدم صلاحیت الامام۔ اور وہ امر شرعی  
 یہ کہ امام میں صلاحیت امامت نہیں ہے۔ و۔ تو گویا ناز کے بعض حصہ میں تو امام موافق حکم شرعی رہا اور آخر حصہ میں امام  
 مخالفت شروع ہوا جو منفسد ہے تو ناز لا محالہ فاسد ہے جبکہ درمیان ناز میں امام غیر صالح ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک گویا بعد ختم ناز  
 کے امام غیر صالح آیا۔ مع۔ پھر اس مسئلہ میں امام تراشی و ہندوانی و کاشانی رحمہ نے کہا کہ قاری کے امی خلیفہ کرنے میں بالاتفاق  
 ناز جائز ہوگی کیونکہ خلیفہ کرنا بلا ضرورت کے عمل کثیر ہوا۔ کما فی بعضی دفعہ۔ اب بیان اس امر کا رہا کہ مترجم نے دو بار اشارہ کیا  
 کہ ان مسائل میں فرضیت باطل ہونے کا حکم تو سب میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے پھر یا فرضیت نہ رہی تو کیا نفل ہو جائیگی  
 جواب یہ کہ نفل بھی نہوگی سوائے تین مسائل کے ایک یہ کہ جب اس میں اگلی نفل فائتہ یاد آئی۔ دوم جبکہ نفلین آفتاب طلوع  
 ہو گیا۔ سوم جبکہ جمعہ میں عصر کا وقت آگیا۔ ابو ہریرہ ت۔ چارم جبکہ اشارہ والا رکوع و سجود پر قادر ہوا۔ الحامی۔ اور ظاہر ہے کہ  
 میدان میں جب وقت روال آگیا اور قضا میں جب ادقات کر رہے کوئی وقت آگیا تو اس میں بھی نفل ہو جانا چاہیے مگر میں نے  
 جزئیہ دیکھا نہیں۔ الد۔ یہ ظاہر ہے دیکھنے کی حاجت نہیں ہے۔ ح۔ و من اقمہ ی با امام بعد ماضی رکعت۔ اور جس مرد نے  
 اقمہ اور کسی جماعت کے امام سے بعد ازاں کہ امام نے ایک رکعت پڑھی ہے۔ فاحداث الامام۔ پھر امام کو حدیث ہو گیا  
 اقمہ اجزاء۔ پھر امام نے اسی مرد کو خلیفہ کر دیا تو کافی ہے۔ و۔ جبکہ لائق خلافت ہو اگرچہ اسکی ایک رکعت چھوٹے  
 سے مسنون ہے۔ لوجود المشاركة فی التخریج۔ کیونکہ تحریرہ میں باہم شرکت پائی جاتی ہے۔ و۔ اور خلیفہ صحیح ہو نیکی سے  
 ہی چاہیے تھا کہ باہم مشارکت ہو خواہ کمال کہ جو تحریرہ و ادارہ دونوں میں ہے جیسے مدرک میں یا ناقص نقطہ تحریرہ میں جیسے  
 مسنون میں ہے لہذا کہا۔ والاولی للامام ان یقدم مدرک۔ اور امام کو اولیٰ یہ تھا کہ کسی مدرک کو مقدم کرتا۔ لہذا اقدم

علی تمام صلاتہ۔ کیونکہ مدرک کو ناز امام کی تمام کرنے میں پوری قدرت ہے۔ **ف** نسبت مسبوق کے۔ وغیرہ لہذا  
 المسبوق ان لا یقدم لعجز عن التسليم۔ اور اس مسبوق کو جاسیہ کہ خلافت کے لیے آگے نہ بڑھنے یعنی قبول نہ کرے  
 کیونکہ سلام پھیرنے سے عاجز ہے۔ **ف** چنانچہ اگر بڑھ گیا تو وقت سلام کے لامحالہ کسی مدرک کو آگے ودیگا جو قوم کے لیے  
 سلام پھیرے پھر یہ مسبوق اپنی رکعت تمام کر لیا۔ لیکن یہ خلافت ادنیٰ ہے چنانچہ اسکو خلافت قبول کرنا جائز ہے جیسے امام کو خلیفہ  
 بنانا جائز ہے۔ اسی طرح اگر امام نے ناحق کو یا اپنے مسافر ہونے کی صورت میں کسی مقیم کو خلیفہ کر دیا تو بھی جائز خلافت اولیٰ ہے۔  
**ع**۔ **ف**۔ فلو تقدم میتی من حیث انتہی الیہ الامام۔ پھر اگر مسبوق بر وقت خلیفہ بنائے جانے کے بڑھ گیا تو ابتداء  
 وہاں سے کرے جہانگ امام ہو چکا ہے۔ یقیناً یہ مقام ہے۔ کیونکہ یہ مسبوق قائم مقام امام ہے۔ **ف**۔ اور مسبوق کے حق میں  
 خلافت ترتیب ہو جائے اس قدر میں منفر نہیں کیونکہ ترتیب ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے حتیٰ کہ مسبوق بعد سلام امام کے اپنی  
 پہلی رکعات ادا کرنا ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہ ابو یوسف سے منصوص ہے۔ **ع**۔ بان اگر اس مسبوق کو یہ معلوم ہو کہ امام کہاں تک  
 پہنچا اور کیا حالت ہے اور امام نے بتلایا نہیں تو وہ احتیاطاً ہر رکعت پر قعدہ کرے۔ اور اگر دو رکعت کے بعد ملا ہو تو اس پر دو قعدہ  
 لازم ہیں اور اگر امام نے اسکو اشارہ کیا کہ میں نے پہلی دو رکعتوں میں قراوت نہیں کی تو مسبوق اخیر میں قراوت کرے پھر  
 اس پر اپنی دو رکعتوں میں بھی قراوت فرض ہے۔ کما مر من او جز وغیرہ۔ **م**۔ و اذا انتہی الی السلام یقدم مدرک الی سلم بہم۔ اور  
 جب یہ مسبوق ناز امام تمام کر کے سلام تک پہنچے تو کسی مدرک کو بڑھاوے جو قوم کے ساتھ سلام پھیرے۔ **ف**۔ اور  
 مسبوق سلام نہیں پھیر سکتا کیونکہ اسکی ناز ہنوز تمام نہیں ہے۔ فلو انہ صین انکم صلوۃ الامام فقہہ او احدث متعبد  
 او تکلم او خرج من المسجد فسد صلاتہ۔ پھر اگر یہ ہو کہ مسبوق خلیفہ نے جب امام کی ناز تمام کی تو قعدہ مار دیا یا مہاش  
 کر دیا یا کلام کر دیا یا مسجد سے نکل گیا تو مسبوق مذکور کی خود ناز فاسد ہو گئی۔ **ف**۔ اور جس کسی کا حال مثل مسبوق کے ہو  
 اسکی ناز بھی فاسد ہوئی۔ **ت**۔ جیسے کوئی متعبدی اور بھی مسبوق ہو یا امام محدث نے ہنوز اپنی ناز پوری نہ کی ہو۔ **م**۔ و  
 صلوۃ النجوم تامۃ۔ اور متعبدیوں کی ناز پوری ہو گئی۔ **ف**۔ یعنی تمام متعبدی خیموں نے اول سے آخر تک پائی یا سلام  
 کے وقت تک پوری کر لی ہو۔ **م**۔ ہر وقت ان متعبدیوں کے جنگا حال مثل مسبوق کے ہے۔ لان المفسد فی حقہ وجد فی  
 خلال الصلوۃ۔ کیونکہ مفسد ناز کے جو نہ کور ہوئے ہر ایک اس مسبوق کے حق میں آئے در بیان ناز میں پایا گیا۔ **ف**۔ تو  
 ناز فاسد ہوئی۔ **و**۔ فی حقہم بعد تمام ارکانہا۔ اور متعبدیوں کے کون کے حق میں ناز کے ارکان پورے ہو جانے کے بعد  
 پایا گیا۔ **ف**۔ تو انکی نادین پوری ہو گئیں۔ رہا امام اول جس نے حدیث پر خلیفہ کیا تھا تو فرمایا۔ والامام الاول ان کان  
 فرغ۔ اور امام اول کی دو حالتیں ہیں اگر وہ جھوٹی ہوئی مقدار خلیفہ کے پیچھے پوری کر کے قانع ہو گیا ہو۔ لا تفسد صلاتہ  
 تو اسکی ناز بھی فاسد نہ ہوگی۔ **ف**۔ کیونکہ وہ بھی مدرکوں کے مثل ہو گیا اگرچہ در بیان میں لاحق ہوا تھا۔ وان لم یفرغ  
 تفسد۔ اور اگر وہ ابھی قانع نہ ہوا ہو تو اسکی ناز بھی فاسد ہو جائیگی۔ **ف**۔ مثل مسبوق کے۔ **و**۔ ہوا الاصح۔ یہی روایت  
 اصح ہے۔ **ف**۔ اگر یہ صورت خود امام اول سے واقع ہو تو اسکو بیان فرمایا۔ فان لم یجدث الامام الاول۔ اگر  
 صورت ہو کہ امام اول کو حدیث نہیں ہوا۔ **ف**۔ بلکہ اسنے ناز پڑھائی سب رکعات۔ **و**۔ قعدہ قدر التمشد۔ اور قعدہ  
 اخیرہ بقدر تشد کے بیٹھ لیا۔ **م**۔ ثم قعدہ او احدث متعبد۔ پھر اسنے قعدہ مار دیا یا کلاما حدیث کر دیا۔ **ف**۔ بہ دن کلام  
 یا خرج مسجد کے۔ فسدت صلوۃ الذی لم یدرک اول صلاتہ۔ تو فاسد ہو جائیگی نانا یہ متعبدی کی جس نے امام  
 کی اول ناز نہیں پائی ہے۔ **ف**۔ پس جس نے اول سے ناز پائی یعنی مدرک ہے تو اسکی ناز مثل امام کے فاسد نہ ہوگی پس  
 اشارہ کیا کہ سوائے مدرک کے جو متعبدی ہے اسکی ناز فاسد ہوگی تو وہ مسبوق ہو گا یا لاحق ہو گا پس مسبوق کے حق میں

بالاتفاق فاسد ہو اور لاحق کے حق میں بھی صحیح ہے کہ فاسد ہے۔ کمانی اسراج۔ اور یہی صبح جیسا کہ امام مصنف نے اشارہ کیا اگرچہ ظہیر میں  
 علم فساد کو صحیح کہا مگر علم کتاب کے لاحق نے اگر فقہ امام سے پہلے اپنی جھوٹی ہوئی ناز پوری کر لی ہو تو باطلات فاسد نہ ہونا چاہیے۔ غرض  
 ابی حنیفہ رحمہ۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ وقال لا تقصد۔ اور صاحبین نے کہا کہ فاسد نہ ہوگی۔ فتنہ۔ اور اگر ایسا ہوا کہ مسبق نے حکم  
 ہو کر رکعت کو سجدہ تک پڑھ لیا ہو پھر امام نے فقہ کیا تو مسبق کی ناز بھی فاسد نہ ہوگی کیونکہ اسکا منفرد ہونا مؤکد ہو گیا۔ کمانی ظہیر و غیرہ میں  
 ن۔ یہ اختلاف فقہ و حدیث ممدی میں ہے۔ وان لکم اخرج من المسجد لکم تقصدنی قولہم جمیعاً۔ اور اگر امام نے کلام کر دیا یا سجدے کی گئی  
 تو کسی کی ناز فاسد نہ ہوگی یہ بتیوں اماموں کا جامع ہے۔ پس اختلاف صرف فقہ و حدیث ممدی میں ہے۔ لہذا ان صلوة التقدی بنار علی صلوة الامام  
 جواز و فساد۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ تقدی کی ناز مبنی بر ناز امام ہے اور اگر جائز ہونے یا فاسد ہونے کے۔ فتنہ یعنی بالاتفاق۔ اصل ناز پائی ہو  
 چنانچہ حدیث امام صاحبین بیان ہو چکا۔ ولکم تقصد صلوة الامام۔ اور حال یہ کہ امام کی ناز فاسد نہیں ہوتی یعنی کسی صورت میں بالاتفاق  
 حکم اصلوات۔ تو یوں ہی تقدی کی ناز بھی فاسد نہ ہوگی۔ فتنہ حتی کہ فقہ و حدیث ممدی میں بھی۔ و صدار کا سلام و الکلام۔ اور فقہ و حدیث  
 ممدی ہر ایک شل سلام و کلام کے ہو گیا۔ فتنہ جس میں بالاتفاق تقدی کی ناز بھی فاسد نہیں ہوتی ہے۔ مخفی نہیں کہ امام  
 و مسبق میں تمامی و غیر تمامی کا فرق ظاہر ہے۔ ولہ ان التقیة منقذہ للجزء الذی یلایقہ من صلوة الامام۔ اور امام کی دلیل  
 یہ کہ فقہ فاسد کرنے والا ہر اس جزو کا جس سے طاعتی ہو امام کی ناز میں سے۔ فتنہ یعنی امام کی ناز میں سے جس جزو سے  
 فصل فقہ واقع ہو اس جزو کو ہٹنے فاسد کر دیا۔ فیفسد شلہ من صلوة التقدی۔ تو اس جزو کے شل ناز تقدی میں سے  
 فاسد ہوگا۔ فتنہ کیونکہ ناز تقدی مبنی بر ناز امام ہے علی الاصل المذكور۔ اور جب جزو فاسد ہو تو اب باقی ناز کو اس پر بناء  
 نہیں کر سکتے۔ غیر ان الامام لا یتحتاج الی البناء۔ بات اتنی ہے کہ امام کو بناء کرنے کی احتیاج نہیں ہے۔ فتنہ کیونکہ  
 ارکان سب پورے ہو چکے اب تو آخر کا وقت ہے پس امام کی ناز پوری ہو چکی اور اسی طرح مدک تقدیوں کی بھی پوری  
 ہو چکی۔ والمسبوق محتاج الیہ۔ اور مسبق بناء کرنے کا محتاج ہے۔ فتنہ کیونکہ اسکی کچھ ناز اول کی باقی ہے۔ اور یوں ہی  
 جس لاحق نے پوری نہ کی ہو وہ بھی محتاج بناء ہے۔ اور ذکر ہوا کہ جس جزو پر بناء کریں وہ جزو بوجہ فقہ کے فاسد ہے۔ و البناء  
 علی الفاسد فاسد۔ اور فاسد جزو پر بناء کرنا فاسد ہوتا ہے۔ فتنہ نو بناء ممکن نہ ہوئی تو ناز تمام نہ ہو سکی پس ناز فاسد  
 ٹھہری۔ اگر کہا جاوے کہ پھر سی دلیل تو کلام کرنے میں جاری ہوگی تو وہاں کیونکہ بناء ہوگی جواب دیا کہ۔ بخلاف اسلام  
 بر خلاف سلام کے۔ لانه منہ۔ کیونکہ وہ منہ یعنی تمام کرنے والا ناز کا ہے نہ مفرد۔ والکلام فی معناه۔ اور کلام یعنی  
 سلام ہے۔ فتنہ تو کلام بھی تمام کرنے والا ہوا پس جب مفرد نہ ہوا تو بعد کلام کے جیسے بعد سلام کے مسبق بناء کر سکتا ہے  
 اسی وجہ سے اگر امام نے سلام کی جگہ کلام کر دیا تو مدکوں پر لازم ہے کہ وہ سلام کر لیں بخلاف اسکے جب امام نے فقہ  
 یا رو یا قومدین بلا سلام کے اٹھ کھڑے ہوں۔ انفتح۔ مسند۔ و یتقصض و صلو الامام لوجود التقیة فی حرمة الصلوة  
 فقہ مذکور سے امام کا حضور بالاتفاق ٹوٹ جائیگا۔ کیونکہ فقہ حرمت ناز میں پایا گیا۔ فتنہ بدین اسکے تحلیل ہوئی ہو  
 اور ہٹنے فقہ کو نص میں یوں ہی ٹوٹنے والا پایا ہے۔ م۔ ومن احدث۔ اور جس شخص کو حدیث ہوا۔ فتنہ خواہ منفرد ہو  
 یا امام یا تقدی۔ فی رکوعہ او سجودہ۔ خواہ رکوع میں حدیث ہو یا سجود میں۔ تو ضا و نبی۔ تو حضور کرے اور بناء کرے۔  
 و۔ لیکن۔ لا یقصد بالقی احدث فیہا۔ نہ بناء کرے اس رکن کو جس میں اسکو حدیث ہوا۔ فتنہ کیونکہ وہ رکن تو طاعت  
 کے ساتھ ہوا نہیں ہوا۔ لان اتمام الرکن بالاتصال۔ کیونکہ رکن کا اتمام تو اس رکن سے دوسرے رکن کو منتقل ہونے  
 پر ہے۔ فتنہ۔ اور یہ اتصال نرمن ہر جمع۔ ومع الحدث لا یحقق الاتصال۔ اور حدیث ہونے کے ساتھ اتصال منتفی  
 نہیں۔ فتنہ حتی کہ اگر حدیث رکوع میں ہو اور اس سے منتقل ہونے کا قصد کرے تو ناز فاسد ہو جاوے چنانچہ گذر



پس جب انتقال ہو تو دو رکعت ہونے تک تمام نہ ہو۔ فلا بد من الاعادة۔ تو اس رکعت کا اعادہ لابد ہوا۔ فس۔ پس اگر رکوع میں حدث ہوا تھا تو بعد ضرورت کے اگر رکوع کرے۔ ولو كان اما تقدم غيره۔ اور اگر یہ محدث امام تھا جسکو رکوع میں حدث ہوا تھا پس اُسے جھکے ہوئے پھر کر دوسرے کو خلیفہ کر دیا۔ فس۔ تو اس خلیفہ کو از سر نو رکوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ۔ واما المتقدم على الركوع۔ برابر داکر رہے یہ آگے کیا ہو خلیفہ رکوع کی بیات پر۔ لانه يكتفى بالامام بالاستدعاء۔ کیونکہ خلیفہ کو رکوع پورا کرنا استدانت یعنی ہمیشگی رکھنے سے ممکن ہے۔ فس۔ کیونکہ جس فعل پر دوام کیا جاوے اُسکو از سر نو شروع کرنے کا حکم ہو جاتا ہے۔ اصل اس میں قسم کا مسئلہ ہے چنانچہ اگر کسی کے بدن پر کپڑا ہر اسی حالت میں اُسے قسم کھائی کہ میں یہ کپڑا نہ ہٹاؤں گا پس اگر برابر پہنے رہے تو از سر نو پہننے کے حکم میں ہو جائیگا اور وہ جو ٹاپڑ جائیگا اور جیسے ایک جانور پر سوار ہر اسی حالت میں قسم کھائی کہ میں اس پر سوار نہ ہوں گا تو دوام سوار ہی سے جو ٹاپڑ جائیگا۔ مع۔ من جرم کتبا ہے کہ دوام ہمیشگی سے یہ غرض ہے کہ جس قدر دیر میں کپڑا انا رہتا ہوں میں سوار ہی سے اتر جانا ممکن ہوتا ہے دیر نکال کر اس سے زیادہ پہنے رہے یا سوار رہے تو وہ استدانت ہے۔ کما ہذا المصحح فی باب الايمان۔ ولو تذكر وهو راكع او ساجد۔ اور اگر یاد کیا مصلیٰ نے اس حالت میں کہ وہ رکوع کرنے والا یا سجدہ کرنا والا ہے اس بات کو کہ۔ ان عليه سجدة۔ مصلیٰ پر سجدہ باقی ہے۔ فس۔ خواہ مسجد تلاوت یا سجدہ نازی۔ فان خط من ركوعه لجا۔ پس وہ جھکا رکوع سے واسطے سجدہ قضا کے۔ فس۔ یعنی جب رکوع میں یاد کیا اور رکوع سے اُسکی قضا کے واسطے جھکا۔ اور رفع راسه من سجوده فسجد با۔ یا اپنا سر سجود اٹھا کر قضا کا سجدہ کیا۔ فس۔ یعنی جبکہ سجدہ کی حالت میں اُسکو سجدہ قضا یاد آیا اور اُسے سجدہ موجود سے سر کو واسطے قضا کا سجدہ کے اٹھا کر قضا کے لیے سجدہ کیا تو۔ یعيد الركوع والسجود۔ اعادہ کرے رکوع و سجود کو۔ فس۔ یعنی جس رکوع میں یا سجود میں یاد کر کے قضا کا سجدہ کیا ہے اس رکوع و سجود کو استحبنا با اعادہ کرے۔ و ہذا بیان الاولیٰ للتحقیق فی ترتیبہ بالقدرا ممکن۔ اور یہ اولیٰ ہونے کا بیان ہے تاکہ جانک ممکن ہے افعال بترتیب واقع ہوں۔ فس۔ یعنی موجود رکوع سے سجدہ قضا مقدم کرنا ممکن ہے پس مقدم کرنا اولیٰ ہے۔ اور یہ اسی طرح کہ سجدہ قضا کے بعد اس رکوع یا سجود کو جس میں یاد کیا ہے اعادہ کرے اور اس رکوع یا سجود کو شمار نہ کرے اگرچہ درحقیقت تو ہو گیا۔ م۔ وان لم بعد اجزاء۔ اور اگر اُسے رکوع یا سجود کو اعادہ نہ کیا تو اُسکو کافی ہے۔ لان الترتیب فی افعال الصلوٰۃ لیس بشرط۔ کیونکہ نماز کے افعال میں ترتیب کرنا کچھ شرط نہیں ہے۔ فس۔ اگر شرط ہوتی تو البتہ اعادہ واجب ہوتا۔ پھر یہ رکوع یا سجود تو سجدہ قضا کی طرف جانے سے پورا ہو گیا۔ لان الانتقال مع الطهارة شرط وقد وجد۔ کیونکہ منتقل ہونا طہارت کے ساتھ شرط ہے وہ پایا گیا۔ وعن ابی یوسف انه يلزمه اعادة الركوع۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ مصلیٰ مذکور پر اعادہ روع لازم ہے لان التقویۃ فرض عندہ۔ کیونکہ نومہ یعنی رکوع سے سر اٹھانا ابو یوسف کے نزدیک فرض علی ہے۔ فس۔ حالانکہ مسئلہ میں یہ ذکر گذرا کہ رکوع میں یاد کر کے وہ اسی طرح سجدہ میں گر گیا یعنی کھڑا ہو کر سجدہ قضا میں نہیں گیا۔ حتیٰ کہ اگر رکوع سے سجدہ کھڑا ہو کر قضا کا سجدہ کیا ہو تو بالاتفاق اعادہ واجب نہ ہو گا جیسے سجدہ کی صورت مذکورہ میں بالاتفاق اعادہ نہیں ہے۔ المنعرج۔ ومن ام۔ جلا واحدا فحدث وخرج من المسجد۔ اور جس مرد نے امت کی کسی ایک مرد کی سچا امام کو حدث ہوا اور وہ مسجد سے نکل گیا۔ فالما موم امام نوی اولم یختم مرتقدی امام ہے خواہ امام اول نے اُسکی خلافت کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ فس۔ جبکہ صالح امت ہو۔ اور معتقل ہے کہ یہ یعنی ہوں کہ خواہ اس معتقدی نے امام ہونے کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ لمانیہ من حیثانہ الصلوٰۃ۔ کیونکہ ایسا ہونے میں مافلت نماز کی ہے۔ فس۔ شیخ رحمہ نے نماز کو مطلق رکھا تو مراد اس شخص کی نماز رکھی جاوے جسکی نماز بدون خلیفہ مصیبن ہو جانے کے فاسد ہوئی جاتی ہو خواہ وہ

مقتدی نہ ہو یا امام اول جو کیونکہ ایک روایت ہے کہ اگر امام خلیفہ نہ کرے اور نکل جاوے تو اسکی نماز فاسد ہو جائیگی لیکن دوسری روایت فاسد نہ ہونے کی بھی وارد ہے بالجو شک نہیں کہ مقتدی کی نماز تو اس سے بہر حال مراد ہے و امام محدث کی نماز بنا بر ایک روایت کے۔ مع۔ مگر نایہ میں نماز امام مراد رکھی اور بغیرہ ابعد یہی اظہر ہے فالتم مع۔ پھر اگر کہا جاوے کہ امام اول کو خلیفہ معین کرنا لازم ہے جواب یہ کہ۔ تعین الاول۔ معین کرنا امام اول کا کسی خلیفہ کو قطع المزامتہ۔ واسطے قطع کرنے مزامتہ غیر کے ہے۔ ولا مزامتہ۔ اور حال یہ کہ بیان ایک ہی شخص ہے تو کوئی مزامتہ نہیں ہے۔ و تم الاول۔ امام تمام کرے امام اول جسکو محدث ہوا تھا۔ صلاتہ۔ اپنی نماز کو۔ مقتدی یا بالثانی۔ دوسرے کی اقتدار کر کے۔ فتن یعنی اپنا خلیفہ حکمی سمجھ کر۔ کہا اذ استخلفہ حقیقتہ۔ جیسے کہ جب اسکو حقیقت میں خلیفہ کرتا تو اقتدار کر کے تمام کرتا۔ و لو لم یکن خلیفہ الا صبی او امرأة قبل تفسد صلاتہ۔ اور اگر امام محدث کے پیچھے کوئی نہ ہو سو اسے طفل یا عورت کے یعنی جو لائق خلافت نہیں ہے تو کہا گیا کہ امام کی نماز فاسد ہو جائیگی۔ لا شخلاف من لا یصلح للامامۃ۔ بوجہ خلیفہ کرنے ایسے شخص کے جو لائق امامت نہیں۔ فتن یعنی جیکہ طفل یا عورت کے مثل رہ گیا تو حکماً وہی خلیفہ مقرر ہو گیا۔ العناہ۔ اعتراض ہو سکتا ہے کہ حکماً مقرر ہونا نماز کی حفاظت کے واسطے برا در بیان فساد لازم آتا ہے۔ و قبل لا تفسد۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ امام محدث کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ فتن کیونکہ فاسد تو خلیفہ ہو جانے پر ہی وہ بیان نہیں پایا گیا کیونکہ خلافت یا حقیقتہ ہوگی یا حکماً ہوگی بیان دونوں نہیں۔ لاشعہ لم یوجد الا شخلاف قصداً۔ کیونکہ امام کی طرف سے قصد خلیفہ کرنا نہیں پایا گیا۔ فتن پس خلافت حقیقتہ نہ ہوگی۔ و ہو لا یصلح للامامۃ۔ اور جو مقتدی رہا یعنی طفل و عورت تو وہ لائق امامت کے نہیں۔ فتن تو حکماً بھی خلیفہ کرنا نہ ہوا۔ پس امام کی نماز فاسد نہ ہوتی۔ حتی کہ اگر خلیفہ کرے تو بالاتفاق کل کی نماز فاسد ہے تیسرا قول یہ کہ مقتدی کی نماز فاسد ہو جائیگی کیونکہ وہ بلا امام رہ گیا اور امام کی نماز فاسد نہ ہوگی اور یہی صحیح ہے۔ العناہ۔ فخر الاسلام و ترمذی نے اسی کو اصح کہا ہے۔ امام فضاے سفری پر تھا ہر ایک کے ساتھ تقیم نے اقتدا کی یعنی اسی فضا میں۔ پھر امام کو محدث ہوا تو مقتدی امام نہیں ہو سکتا۔ مسئلہ۔ امام کے پیچھے جماعت ہے تو کوئی خلافت کے لیے نہیں ہوگا مگر آنکہ امام کسی کو آگے کرے یا قوم کسی کو بڑھادے یا خود کوئی بڑھادے و لوگ اسکی اقتدا کریں۔ اگر امام نے ایک کو اور قوم نے ایک کو مقدم کیا یا قوم میں سے بعض نے ایک کو اور بعض نے دوسرے کو مقدم کیا تو کل کی نماز فاسد ہو گئی۔ مسئلہ۔ اگر خلیفہ مقرر کرنے سے پہلے امام مسجد سے باہر ہو گیا یعنی حد سے نکلا تو قوم کی نماز فاسد ہوئی اور امام اپنی نماز پر ہے۔ حسن رحم نے کہا کہ روایات شنفہ میں کہ خلیفہ بد دن نیت کے امام نہیں ہوتا۔ واضح ہو کہ مبدوق جو بعد سلام امام کے ادا کرنا ہے وہ اسکی اول نماز ہے اور جو امام کے ساتھ پائی وہ آخر نماز ہے۔ یہی امام مالک و ثوری و احمد کا مذہب ہے اور ابن المنذر رحم نے اسکو ابن عمر و مجاہد و ابن سیرین سے حکایت کیا اور امام احمد نے ابن عباس سے اور شمس الائمہ سرخسی نے حضرت علی رحم سے حکایت کیا۔ نووی رحم نے مذہب شافعی رحم کا اسکے برعکس بیان کیا اور یہی حضرت عمرو علی و ابو الدرداء رحم سے روایت ذکر کی گئی و لیکن ابن المنذر رحم نے کہا کہ ان صحابہ رحم سے یہ کچھ ثبوت نہیں ہے۔ واسطہ تھا لے اعلم۔ اگر مصلی کی کسیر جھوٹی ہو اُسکے رُک جانے تک نہ وقت کرے پھر وضو کر کے بنا کرے۔ د۔

### باب ما یفسد الصلوٰۃ و ما یکرہ فیہا

باب ان چیزوں کے بیان میں جو نماز فاسد کرتی ہیں اور جو نماز میں مکروہ ہیں یعنی جو ایسے افعال کہ بندہ کے اختیاری اختیار میں ہیں نہ حدیث غیر اختیاری قوانین سے نفی کے ساتھ اور غیر نفی کے ساتھ مکروہات کا بیان ہے۔ مع۔ من کل فی صلاتہ عابداً او سائياً بطلت صلوٰۃ۔ جس شخص نے کلام کیا اپنی لازمین خواہ عدا خواہ سواً تو اسکی نماز باطل ہو گئی

فہرست منہات قول و فعل دو قسم میں قول میں سے ایک مفید کلام پر وہ مطلب سمجھانے والی حرفی آواز ہے اور کہیں ایک حرف کا ہی ہوتا ہے جیسے ق۔ یعنی بچا۔ اگر جانور سواری کو ہر کہا یا کہنے کو شلٹا لے لے کہا یا بلی کو بھایا یا اُن جانوروں کو بھگایا ہیں اگر ایسی آواز سے کہ حروف ہجاء موجود ہوں تو مفید ہے اور اگر محض آواز بدون حرف ہو تو مفید نہیں۔ کمانی الذخیرہ۔ اگر کردہ میں ی۔ ایک حرف بے معنی ہو تو کلام نہیں۔ ش۔ بجز ایک حرف یا دو حرف یا زیادہ جو مطلب کو مفید ہوں اس وقت کلام میں کہ ایسے طور پر بولے کہ اس سے نئے جادین۔ اگر نئے جادین میں اگر نئے خود سے تو بھی کلام مفید ہے۔ الجبط۔ اور اگر خود نہیں نئے مگر حرفت کی تصحیح ہو گئی تو مفید نہیں۔ الزاہدی۔ یہ بتا رہا کہ خالی تصحیح حروف سے کلام نہیں ہوتا اور جس قدر مخالفت میں یہ مسئلہ گذر اور قبول کرنی چاہیے کہ تصحیح حروف پر کلام ہو جاوے اور نہ کہ یہ قول بھی قوت رکھتا ہے تو میرے نزدیک فتویٰ میں تامل چاہیے ہم۔ بجز جب کلام ہوا خواہ غیر نے سنا ہو یا خود آئے سنا ہو طبعی الفتویٰ تو وہ مفید ہے خواہ عدا ہو یا سوسے ہو سوائے سلام کے یا سبحان سے جو اجابت سے کہ ناز میں بولنا منع نہ جاتا ہو یا کسی نے اسکو زبردستی مجبور کیا ہو اور اگر ناز میں ایسے طور پر سوا کہ وہ منور نہیں ٹوٹا مگر بول دیا تو بھی مفید ہے کہ مفید ہے۔ الجبط المکمل ص ۷۷ ع ۷۔ اور خواہ کلام نوزا ہو یا بہت ہو خواہ ناز کی درستی کے لیے ہو شلٹا امام سے کہا کہ چار ہو گئیں جبکہ پانچوں کو اٹھاتا تھا۔ یا اس لیے نہ ہو بل مفید ہے جبکہ یہ لوگوں کے کلام سے ہو۔ الجبط ۷۔ جب ناز باطل ہوئی تو از سر نو پڑے مگر یہ اس وقت کہ اخیر فقہاء جہد شدہ بننے سے پہلے ہو۔ ناہیخان۔ بجز اس مسئلہ میں ائمہ فقہاء میں اختلاف ہے۔ خودی رحم نے شرح المذہب میں کہا کہ اگر محمد اکرام کیا ہوں صحت ناز کے تو باجماع ناز فاسد ہے نہ کہ ابن المذہب وغیرہ۔ صحت ناز کے لیے ہو شلٹا امام پانچوں کت کو کھڑا ہوا اور اس کے کت کو لے چار پڑے میں یا اس کے مانند تو بھی مفید ہے اور یہی مجبور فقہاء کا مذہب ہے اور اگر زبردستی مجبور کیے جانے پر وہ شافعی کے نزدیک اچھا ہے کہ فاسد ہے اور اگر مجبور کے بول اٹھا تو مفید نہیں مگر جبکہ طویل کلام ہو اور طویل ہونا عورت سے دریافت ہو لاسا تک رحم کے نزدیک کلام صحت مفید نہیں جیسے زبان چلانا اور نسیان و جل ملق بعد میں اور امام احمد رحم کے مذہب میں کلام صحت میں تین روایات ہیں ایک یہ کہ مفید ہے اور اسی کو قتال رحم نے اُجیلہ کہل کمانی النبی لابن قدامہ۔ اور نعمی تابعی کے نزدیک نسیان سے بولنا مفید ہے اور یہی قول قتادہ بن عامر تابعی کا اور حاد بن ابی سلیمان کا ہے۔ امام احمد رحم سے ایک روایت شل قول شافعی ہوا کہ روایت شل قول ابو حنیفہ رحم۔ امام حنفی نے حرف شافعی رحم کا اختلاف ذکر کیا۔ قولہ۔ خلافاً لشافعی رحم نے الخطاء والنسیان۔ یعنی شافعی رحم نے جو کہ دھول کے ساتھ کلام کرنے میں خلافت کیا۔ و شلٹا کہ طویل نہ ہو کیونکہ طویل عرفاً جو کہ دھول کے سنائی ہے۔ و منفرہ الحدیث المعروف۔ اور طیار امام شافعی کا حدیث معروف ہے و شلٹا گو یا اشارہ کیا کہ حدیث معروف کی وجہ سے امام شافعی رحم نے مجبور ہو کر کلام خطا و نسیان کو مستثنیٰ کیا۔ ابن عباس سے روایت ہے کہ حضرت علی السرخسیہ وسلم نے فرمایا کہ اے اے مروج عن امتی الخطاء والنسیان و ما استکرموا علیہ۔ یعنی اندھوں نے دور کر دیا میری امت سے خطا و نسیان کو اور اس چیز کو جس پر انکو اشکراہ کیا جاوے یعنی زبردستی کرائی جاوے۔ رواہ ابن ماجہ و ابن حبان و الحاکم و ابن عساکر نے بطریق جعفر بن جبرین فرقد۔ اس کے مانند دوسرے صحابی سے روایت کر کے کہا کہ اسی راوی جعفر بن جبرین کی منکرات سے ہے۔ ابن ماجہ نے حدیث ابو ذر رحم سے اور طبرانی نے حدیث ثوبان رضی اللہ عنہما و ابو الدرداء رحم سے مرفوعاً روایت کیا۔ اور ابو نعیم نے طبع میں حدیث ابن عمر سے مرفوع روایت کی اور کہ کہ غریب ہے ابن حبان و حاکم نے اسکی تصحیح کی اور حنفی نے اسکو مرفوع شجر بابا و ابن ابی حاتم نے کتاب اصل میں اپنے والد امام ابو حاتم سے بوجھا تو فرمایا کہ یہ روایات تو یا مرفوع ہیں اور یہ حدیث واسکی اسانید صحیح ہیں۔ پھر بر تقدیر بحث کے اس کے معنی میں بحث کرنا چاہیے تو واضح ہو کہ حدیث کے ظاہری معنی مراد نہیں یعنی یہ مراد ہیں کہ اندھوں نے میری

ہمت سے بھول چوک ماکراہ دور کیا ہر کوئی نہ بھولے نہ چو کے اور نہ کسی پر زبردستی ہو۔ کیونکہ یہ تو مزید ظاہر کہ خود حضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم غلامین بھول گئے تو معلوم ہوا کہ غلط سے حقیقت مراد نہیں ہر جواب حکم مراد ہی یعنی ان تین چیزوں کا حکم  
اٹھا دیا گیا ہر پھر حکم میں دو موزن ہیں ایک یہ کہ دنیاوی اور دہم آخری۔ پس ہم کہتے ہیں کہ دنیاوی حکم اٹھانا بھی مراد نہیں  
کیونکہ اگر ایک نے دوسرے کو خطا سے قتل کیا تو نزال نص سے اس پر دیت و کفارہ واجب ہونا ہر تو معلوم ہو گیا کہ آخرت کا  
گناہ اٹھا دیا گیا جو جواب اگر کسی نے ناز میں ہوئے جو کے کلام کر دیا تو گناہ نہ ہوا لیکن ناز فاسد ہو گئی جیسے بھولے سے  
ناز کا کوئی رکن جو زور سے نوبالاجل ناز فاسد ہوا اور گناہ نہیں جیسے نشانہ سیکھتا تھا اور چوک کر کسی کے گولی لگی تو گناہ  
ہو گا مگر دیت و کفارہ واجب ہے۔ مع۔ ولنا قولہ علیہ السلام ان صلاتنا بذرہ لا یصلح فیہا شی من کلام الناس  
وانما ہی التسلیم والتسلیل وقراءة القرآن۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام ہماری نازیہ اس میں لائق نہیں کچھ بھی ہو گئے  
کلام سے اور یہ تو فقط تسبیح و تہلیل و قرات قرآن ہے۔ فہم۔ امام سلم نے صحیح میں یہ باب باندھا کہ ناز میں کلام کرنا جو ابتدا  
میں جائز تھا پھر منسوخ ہوا۔ اس باب کے تحت میں یہ حدیث سناویہ بن الحکم اسلمی رضی اللہ عنہ سے قول کے ساتھ روایت  
کی اس میں یہ ارشاد موجود ہے جو مصنف رحمہ نے ذکر کیا۔ طبرانی رحمہ کی روایت میں لا یصلح۔ کی جگہ لا یحل مذکور ہے یعنی ہماری  
اس ناز میں لوگوں کے کلام سے کچھ حال نہیں ہے۔ مع۔ تو معلوم ہوا کہ ناز میں لوگوں کا کلام غلیل و کثیر کچھ بھی حلال نہیں  
جس سے احرام ناز ٹوٹ جائے۔ مع۔ زید بن ارقم رحمہ کی حدیث میں ہے کہ ناز میں آدمی اپنے برابر واسے سے باتیں کر لیتا  
بنا تک کہ نازل ہوا تو اللہ تعالیٰ تو مومنین فانیں۔ پس ہم لوگوں کو سکوت کا حکم دیا گیا اور کلام سے منع کر دیے گئے۔  
رواہ البخاری و مسلم۔ اور حدیث ابن مسعود رحمہ بھی صحیح ہے کہ پہلے کلام کیا کرتے جب ہم لوگ جمنہ سے واپس آئے تو غصہ  
ہو گئی۔ کمالی الصحیح۔ اور ابو داؤد کی روایت میں ہے کہ یہ حکم جدید ہوا کہ تم لوگ ناز میں کلام مت کرو۔ ورواہ ابن حبان  
ایضاً مع۔ قول حدیث زید بن ارقم سے معلوم ہوا کہ کلام سے ممانعت مدینہ منورہ میں ہجرت کے بعد ہوئی کیونکہ نزول  
تو اللہ تعالیٰ تو مومنین فانیں۔ لا بالاجماع مدینہ میں ہوا ہے۔ اور حدیث ابن مسعود رحمہ صحیح ہے کیونکہ جمنہ سے واپسی مدینہ میں  
ہوئی ہے۔ اس سے خطابی رحمہ کا زعم غلط نکلا کہ کلام کا حرام ہونا کہ میں جو چکا تھا۔ کیونکہ یہ زعم و صحیح ان احادیث بھولے  
ممانعت ہے۔ بلکہ مدینہ میں بھی کچھ مذہب صلح رہا بنا تک کہ مومنین فانیں کا نزول ہوا۔ لیکن حضرت ابن مسعود رحمہ وغیرہ  
کی ہجرت جمنہ سے واپس آنے سے پہلے ہو چکا۔ لہذا انہ خفیہ نے کہا کہ حدیث ذوالیدین کا وقوع قبل تحریم کلام کے ہوا  
ہر وہ حدیث ہے کہ ابو ہریرہ رحمہ نے روایت کی کہ حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر یا عمر کی ناز پر جاری تو وہی  
رکعتوں پر سلام پھیر دیا پس ذوالیدین نے کھڑے ہو کر کہا کہ یا رسول اللہ کیا ناز کفر ہو گئی یا آپ بھول گئے تو انھوں نے  
صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ کیا ذوالیدین نے سچ کہا تو عرض کیا گیا کہ جی ہاں پس آپ نے دو رکعتیں پڑھیں اور پھر حین اللہ  
ہو کا سجدہ کیا۔ یہ حدیث اصل بخاری و مسلم کی صحیحین میں ہے۔ تو یہ اس وقت تھا کہ جب تک کلام کرنا منسوخ نہ ہوا تھا۔ یہ  
میں دفاع ہے کہ کیا تم نہیں دیکھتے کہ ذوالیدین نے بیان عد کلام کیا لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو مع مانع مانوں  
کے اعادہ ناز کا حکم نہیں دیا۔ یہ کہنا کہ یہ کلام تو اصلاح ناز کے لیے تھا۔ بہت ضعیف ہے اس واسطے کہ اگر صلح ناز میں باتیں ہی  
کرنا رہا ہوتا تو مردوں کو سبحان اللہ اور عورتوں کو ہاتھ پر ہاتھ مارنا کیوں مشروع ہو سکتا۔ یہی دلیل ہے کہ اس وقت کلام  
منسوخ نہ تھا اس لیے کہ ذوالیدین نے تسبیح نہیں کی اور حدیث صحیح میں آیا کہ تصبیح تو عورتوں کے لیے اور تسبیح مردوں کے لیے  
ہے۔ یعنی جب امام مثلاً چار رکعت کے بعد پانچویں کو کھڑا ہونے لگے یا ایک ہی رکعت کے بعد بیٹھنے لگے یا وہی رکعت  
پر سلام پھرنے لگے تو مردوں کی صف میں سے چاہیے کہ سبحان اللہ کہے یا عورتوں میں سے کوئی تصبیح کرے یہی

دائیں ہاتھ کو بائیں کی پشت پراردے تاکہ امام تنہا ہو جاوے کیونکہ قنوت میں تو بالافقان قنوت بنا چاہیے۔ تو جب  
 وہ ابیدین نے یہ نہ کیا تو معلوم ہوا کہ اس وقت کلام ہی منسوخ نہ تھا اور بعد مافت کلام کے تسبیح یا تصبیح کا قاعدہ بطور ہوا  
 بان جان ایک دہم البتہ لوگوں کو ہوا کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما اس وقت ہجرت میں فتح منبر کے وقت ہوا ہر اور حدیث  
 میں یوں آیا کہ صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت ہجرت میں فتح منبر کے وقت ہوا ہر اور حدیث میں یوں آیا کہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 جواب اس دہم کا یہ ہر کہ جو بات اپنے جس کے ساتھ واقع ہوتی ہو اسکو اپنی طرف منسوب کرنا زبان کا صادر ہوا ابو ہریرہ  
 نے اگر یوں کہا ہو یعنی ماوی کا دہم ہو تو مراد ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ ہر کہ ہم یعنی اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جیسے حدیث  
 نزال بن سبرہ رحمہم میں ہر کہ قال لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انا ادا باکم کما ندعی بنی عبدمنات الائم۔ دیکھو نزال رحمہم  
 کہا کہ ہر کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ حالانکہ نزال رحمہم نے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا بھی نہیں پس  
 مراد یہ کہ ہماری قوم کو کما جیسے قول طاؤس رحمہما بھی لاکہ قدم عینا معاذ بن جبل ثم یاخذ من الخضر اوقات شینا۔ یعنی  
 معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ ہم پر سردار ہو کر آئے تو ساگ تر کار یوں سے کچھ زکوۃ نہیں لی۔ مراد یہ کہ ہمارے ملک پر  
 سردار ہو کر آئیے کہ طاؤس تو پیدا بھی ہوئے ہونگے جب معاذ رضی اللہ عنہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن پر  
 بھیجا تھا۔ ذوالیدین کا نام غزالی اور کنیت ابو العزیز ہوا اور متقیین کے نزدیک یہ بعد وفات حضرت سردار عالم صلعم  
 کے زندہ رہا رضی اللہ عنہ۔ اور ذوالشمالین نے البتہ بدین شہادت پائی اسکا نام عمر بن عمر داغرائی ہوا اور حدیث نازح  
 گفتگو کرنے والا یہ نہیں بلکہ اول ہر۔ مع م۔ وارواہ محمول علی رفع الائم۔ اور جو حدیث شافعی رحمہم نے روایت کی وہ محمول  
 ہر گناہ دور ہونے پر۔ فتن یعنی بھول و جوک و استکراہ کے فعل پر اسے تعالیٰ نے گناہ اُسار دیا ہر۔ اقول فعلی بذالک انہوں  
 پر اس سے گناہ ہوتا ہو گا اور ظاہر یہود پر نہ تھا بشرطیکہ یہ حدیث اس امت کی خصوصیات سے جو ادا کر بیانی واقع ہوا ظاہر  
 ہوا کہ اسے تعالیٰ بھول و جوک پر یاخذ نہیں کرتا۔ پھر یہ جواب اس صحت پر ہر کہ حدیث اننا لندفع من ماضی الائم۔ صحیح ہو ورنہ  
 ثبوت ہی نہیں۔ پھر اگر ہم معارض بائیں تو بھی ہم کہتے ہیں کہ ہماری حدیث اصح و اعلیٰ ہر اودہ مرجع افع ہر اودہ رجعت اصل سے  
 کمتر اور مرجع نہیں ہر۔ اگر کہا جاوے کہ ہماری حدیث سے کلام مطلقاً ناجائز نکلا لیکن یہ کیا ضرور ہر کہ اس سے ناز باطل کا ہر  
 ہو جاوے کیا نہیں دیکھتے کہ ترک سودہ ناجائز مفسد نہیں ہر جواب یہ کہ محرم و طیل جمع نہیں ہو سکتی اور کلام کفر حلال  
 قرار دیا تو یہ احرام ناز کو باطل کر دیا ہوا قد غفہ الشیخ ابن الہمام رحمہم۔ بالجو شخص جو گیا کہ ہر کلام جو ذکر مفسد ہر کسی طرح  
 ہو۔ بخلاف السلام ساہیا۔ برخلاف سلام کے یعنی سودا سلام پھر دے۔ فتن تو سلام ہر صحت میں مثل کلام کے  
 نہیں۔ لائے من الاذکار۔ کیونکہ سلام تو اذکار ناز سے ہر۔ فتن حتی کہ التجات میں پھر جاتا ہر گربے موقع نہیں ہر  
 سکتے تو اسکی دو حالتیں ہوتیں۔ فیعبر ذکرانی حالتہ الغسان و کلانی حالتہ العمد لما فیہ من کاف الخطاب۔ تو  
 سلام کو ذکر اعتبار کیا جائیگا حالت نسائی میں۔ اور کلام اعتبار کیا جائیگا حالت عمد میں کیونکہ اس میں کاف خطاب ہر  
 حاصل یہ کہ اسلام علیکم خطاب ہر تو لوگوں کے کلام سے تمہارا کردہ ذکر ناز بھی مع خطاب ہر تو ہم نے دونوں صفوں کو دو  
 حالتوں میں اعتبار کیا اس طرح کہ جب اسے سودا سلام پھر تو بلا قصد کے ایک لفظ زبان سے نکلا ہو ذکر ناز ہر اودہ اپنے کسی  
 سلام کا قصد نہیں کیا تو یہ اسکا کلام نہوا پس مفسد نہیں اور جب قصد سلام کیا تو جو خطاب کیا اسے کلام کیا پس مفسد ہر۔  
 اگر کہا جاوے کہ کلام طیل بھی مفسد کیونکہ قول ہر تو مثل طیل کے مفسد ہو۔ جواب یہ کہ فعل تو آدمی کی حرکت طیل ہر اور  
 طیل سے احتراز ممکن نہیں بلکہ کلام کے کہ کچھ طیل نہیں ہر۔ کما فی الاسرار الشیخ الرادی۔ مع۔ اگر ختم ناز کا سلام میں بلکہ  
 کسی شخص کو سو سے سلام کیا یا جواب دیا تو مفسد ہر خواہ طیل یا طیل حروف خطاب کے یا نہیں۔ ان دہم ہوں نے امام



کے ساتھ سو سلام پھر انفسہ نہیں اور اگر اپنی باقی نماز یاد رکھتا ہو تو نفسہ ہر شریعہ الطحاوی۔ اور اگر اسکو بہ زعم ہر کہ مجھے  
امام کے ساتھ سلام کرنا چاہیے تو عمدی سلام اور نفسہ ہر کہ بنا منع ہر۔ انخلاصہ۔ اگر نقیمت دوسری رکعت پر عشا کو تراویح یا  
انہر کو جمعہ یا اپنے کو مسافر گمان کر کے سلام پھر دیا تو فاسد ہو گئی از سر نو پڑھے اور اگر چوتھی رکعت گمان کر کے دوسری پر  
سلام پھر تو نماز کو پوری کر لے دسو کا سجدہ کرے۔ اتفاقیا خان۔ اور ضابطہ یہ ہر کہ سلام کا سو اگر اصل نماز میں بدو تو نفسہ  
ہر اور اگر وصفت نماز میں ہو تو نفسہ نہیں ہر۔ لمیظ۔ اگر سو کسی کو سلام کرنا چاہا جب اسلام کیا تو یاد آ گیا پس طیک نہیں  
کہا تو بھی نماز فاسد ہوئی۔ لمیظ۔ اگر سلام کے ارادہ سے صاف فہم کیا تو نفسہ ہر۔ اگر ہاتھ کے اشارہ سے جواب سلام دیا یا کسی  
کے کچھ مانگنے پر سر ہلاتے سے ہاں یا نہیں کا اشارہ کیا تو نماز فاسد نہیں۔ انہیں۔ ویکن کردہ ہر۔ شرح الامیر ہفتہ۔ اب کلام  
کے بعض لغویات کو بیان فرمایا۔ بقول۔ فان آن فیما۔ پس اگر ان میں کیا نماز میں۔ او تا وہ۔ یا کہ تا وہ کیا۔ اولی۔ یا رہا  
فار تفع بکاؤہ۔ پس اسکا رد ناکل گیا۔ فسب یعنی غم کے ساتھ صرف آدھو جاری نہیں بلکہ اس سے زیادہ جو بعضی  
ایسے رویا کو اس سے حروف پیدا ہو گئے۔ کافی الفتح۔ علی ہذا کیا خالی حروف کی تصحیح کا ہی ہوئی۔ علی قول الکرمی۔ یا سمع ہذا  
مزد۔ ہر بنا بر قول مختار کے لیکن یہ بیان ممکن نہیں ایسے کہ جسے قصد حروف کا اور کرنا نہیں چاہا اور نہ بلا خلاف نماز فاسد  
ہوئی بلکہ رد نے بن حروف پیدا ہو گئے اور یہ سب ہی معلوم ہو کر آواز دہن سے یا دوسرا کوئی نے یا لوگ سن سکیں ہم۔ انہیں  
یہ کہ آگے اکت زہر اور ہر جزم مع۔ اور آثار غانیہ میں لایا کہ اوہ کے لیکن قول یعنی ہی صحیح ہر اور دہی دوسرے کتب  
میں ہر ہم۔ تا وہ بر وزن تصنع یہ کہ اوہ کہے اور اس میں کئی لغات میں۔ ۱۔ اوہ فتوح جزم واد کسر ہا۔ ۲۔ اوہ التمد  
اور جزم ہا و یعنی داد کو الف کر کے اکت بن ملا کر اکت مدود کر دیا۔ ۳۔ اوہ فتوح واث۔ یہ کسرہ و جزم۔ ۴۔ اوہ التمد سوم کے کر  
بار حذفت۔ ۵۔ اوہ۔ الف مدودہ تشدید واد جزم ہا مع۔ حاصل یہ ہوا کہ اسے نماز میں انہیں کیا تا وہ کا کوئی حفظ کیا یا ایسے  
رویا کہ حروف پیدا ہو گئے تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ۔ فان کان من ذکر النجۃ او ان لم یقطعہا۔ اگر کوئی  
بات بوجہ یا وجہ یا رذخ کے ہوئی تو نماز کو قاطع ہوئی۔ فسب یعنی غم نہیں ہر۔ لاناہ بدل علی زیادہ و تخشوع۔ کیونکہ بہ  
خشوع کی زیادتی پر دلیل ہر۔ فسب پس نمایدتی نسبت بانوف ظاہر ہر اور اگر صریح کنا کہ الهم اذ غلظی النجۃ۔ اسی جیسے جنت  
میں داخل فرما دے یا۔ الهم اجرنی من النار۔ اسی جیسے دوزخ سے نجات دیدے۔ تو نماز قطع نہ ہوئی پس کتابہ میں بدرجہ اولیٰ  
قطع نہوگی۔ مع۔ صورت دوم یہ کہ۔ وان کان من وجع او مصیبتہ قطعہا۔ اور اگر یہ بات بوجہ درد یا کسی مصیبت کے ہو  
تو نماز کی قاطع ہوئی۔ فسب ہی قول امام مالک واحد کا ہر مع۔ لان فیہ اظہار الجزع والتاسفت۔ کیونکہ اس میں جزع  
و تاسفت کا اظہار ہر۔ فکان من کلام الناس۔ تو یہ کلام الناس میں سے ہو گیا۔ فسب جو کہ نفسہ ہر۔ گویا اسے نزع ہوا  
کہا کہ میری مدد کر و مجھ پر نسبت ہر مع۔ اور یہ دوا نہیں ہر جیسے الهم یعنی من الکرب العظیم۔ اسی مجھے رب مصیبت غمیرت نہا  
دیدے۔ کیونکہ در مصیبت سے جلانا اور رونا ہر دون دوا کے معروف ہر تو گویا اسے کہا کہ اے مجھ پر بڑی مصیبت ہر یا دے  
مجھ پر بڑی تکلیف ہر تو یہ بالفردہ نفسہ ہر مع۔ پھر ظاہر کلام میں وہم ہوتا ہے کہ درست اختیار ہی ہو یا بے اختیار ہو نفسہ ہر لیکن  
مجید السرخسی میں کہا کہ اگر درد بیماری میں بے اختیار ہی نکلا تو جائی وغیرہ کے مانند نفسہ نہیں کیونکہ اس سے احترا خارج مکان  
ہر۔ ۲۔ مینی نے اسکو امام محمد کا قول کیا ہر لیکن انہر اس میں اتفاق ہر۔ داسرا علم۔ م۔ شافعی رحم کے نزدیک کسی صورت میں  
نفسہ نہیں مع۔ ظاہر امر اد یہ کہ بے اختیار ہی ہو یا جس صورت میں کہ حروف پیدا نہوں جو دلی حالت کا بیان ہوں کیونکہ  
یہ وجہ بیان ہوئی ہر تو علی ہذا مسئلہ میں اتفاق ہو گا بجم قول مجید السرخسی ناہم۔ م۔ وعن ابی یوسف ان قولہ اوہ  
اور ابو یوسف۔ م۔ سے مروی ہر کہ اوہ کہنا۔ فسب فتوح اکت و جزم ہا۔ لم نفسہ فی النجۃ لیکن۔ نفسہ نہیں و دون حالتوں میں

طحاوی نے کہا کہ اگر کسی کو سلام کرنا چاہا جب اسلام کیا تو یاد آ گیا پس طیک نہیں

خواہ بیا دجنت و دوزخ ہو یا بوجہ درد و مصیبت ہو۔ وادہ نفسد۔ اورادہ نفسد۔ فشد۔ ظاہر امراد یہ کہ ادہ بجات جزع نفسد۔ پس اخلاص صرف آہ بدون المومنین۔ م۔ و قیل الاصل عندہ۔ اور بیان ہوا کہ ابو یوسف کے نزدیک اصل یہ قرار پائی کہ۔ ان الکتب اذا اشتعلت علی حرائق۔ کلمہ جب مشتعل ہو دو حرفوں پر۔ وہما زائدتان ادا حد تھا۔ حالانکہ یہ دونوں حرف یا انہیں سے ایک حرف زائد ہوں۔ تا نفسد۔ تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ فشد۔ بنا بریکہ کثر کلام عرب تین حرف اصلی ہیں۔ وان کا تباہی تین نفسد۔ اور اگر دو حرفی کے، دونوں حرف اصلی ہوں تو نماز فاسد کرینگے۔ فشد۔ ظاہر اسوجہ سے کہ دو ہنر زمین کے ہیں کیونکہ اکثر کو حکم کل۔ م۔ و حروف الزوائد مبعوثا فی قولہم۔ اور زوائد کو اصل لغت کے جمع کر دیا اس قول میں۔ الیوم نساه۔ الف لام می دم تان اس۔ فشد۔ کئی طرح سے مجموعہ ہوا جیسے انسان ہریت۔ غرض ان حروف سے ہر اور یہ لطیفہ کہ لاکر ایک معنی خارج ہوا لایا۔ واضح ہو کہ ان حروف کے زوائد جو سننے سے مطلب نہ کر سوائے الحاق و تفصیل کے باقی جان کہیں کسی کلمہ میں حروف اصیہ پر کوئی زیادتی کیجا دے تو کلام عرب میں قماش سے معلوم ہو گیا کہ حرف انہیں حروف سے زیادتی ہوئی ہے اور یہ مطلب نہیں کہ یہ حروف جہان کہیں ہوں زوائد ہیں صحیح بہ نسبت۔ و مع حاصل یہ لگا کہ ان کے دونوں حرف انہیں حروف سے ہیں تو نفسد نہیں بر خلاف آہ بدائع کہ میں حرف ہو گئے اور سہ حرفی تو مطلقا نفسد ہے جیسے دو حرفی جہا دونوں اصلی ہوں تو نفسد ہے۔ لیکن مخفی نہ رہے کہ اصل اجماعی اس مقام پر یہ کہ جو بات کہ لوگوں کے کلام سے ہو جاوے وہ نفسد ہے تو امام ابو یوسف سے یہ دوسری اصل غیر مناسب ہے کیونکہ یہ پہلی اصل کو توڑتی ہے لہذا امام مہنفق کے کما کہ۔ و نہ الا یقومی۔ اور یہ اصل توت نین پڑتی۔ فشد۔ یعنی قوی نہیں ہے۔ محفل ہو کہ اس کے معنی دو ہنر کورہ ہوا کے قوی نہیں یا یہ روایت با استنباط قوی نہیں ہے۔ لان کلام الناس۔ کیونکہ کلام الناس ہونا۔ فشد۔ یہی نص منصوص نفسد قرار پایا ہے۔ فی متفہم العرف۔ عرف کے باہمی سمجھوتہ میں۔ قمع وجود۔ تابع ہوتا ہے دو باتوں کے پائے جانے کا اول وجود۔ حروف الہجاء۔ کا ہو۔ فشد۔ حتی کہ اگر اصلی کی آواز میں کوئی حرف ہی نہ ہو تو بالاتفاق کچھ بھی نہیں ہے۔ دوم وجود۔ افہام المعنی۔ معنی سمجھانے کا۔ فشد۔ یعنی جو حرف نکلے اُسے کچھ مضمون باہمی سمجھا جاوے حتی کہ اگر کچھ مفہوم ہی نہ ہو یا مفہوم ہو مگر باہمی نہ ہو جیسے اصلی نے خود اپنے آپ کو خطاب کیا ہو یا وہ حمد و ثناء دو عا بہ جناب ہاری نکالے ہو تو وہ نفسد نہیں ہے جو جب یہ اصل ٹھہری کہ حروف ہجاء ہوں و افہام مطلب ہو جاوے تو وہ کلام ہے جو حروف نہ ماندا اصل پر اصل ٹھہرا پہلی اصل کو مضر ہے۔ و تحقیق ذلک فی حروف کلمات زوائد۔ کیونکہ اصل اول یعنی کلام ہونا تو متحقق ہو جاتا ہے ایسے حروف میں کہ دسے سب کے سب زائد ہیں۔ فشد۔ حالانکہ وہ بالضرور کلام الناس ہوتا ہے تو یہ اصل دیگر باطل ہے تو مسئلہ کا اس بنا پر باطل ہے۔ اس تقریر سے شارحین نہایت دغایہ و درایہ و غیرہ کا اعتراض ہی ساکت ہو گیا جو اب منع تقدیر کی حاجت نہ رہی۔ م۔ اگر گناہوں کی کثرت باکر کے تاوہ کیا تو قاطع نہیں۔ اگر روئے بن بغیر آواز کے آنسو بہے تو نفسد نہیں۔ التا مار خانہ۔ نفع نفع۔ یعنی بھلا منقوط بالاجماع نفسد ہے اور اگر وہ سنائی نہ دیا تو نفسد نہیں اگر مکر وہ ہے کیونکہ کلام نہیں ہے مطلقا شخصی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بقول فقہاء ہر ذریعہ جب عمداً اسکو ادا کرنے کے واسطے حروف کی تصحیح کی تو بقول کرمی نفسد ہے اور مترجم نے بیان جبر و اختار میں بحث کر کے ظاہر کیا کہ قول کرمی صحیح ایک قوت رکھتا ہے تو اختیاط ضرور ہے حتی کہ مترجم کے نزدیک اگر آئندہ عمداً نکالنے کا قصد کیا ہو تو فاسد نہ ہونے پر فتویٰ نہ دیا جاوے۔ قتال فیہ۔ م۔ معنی نے سجدہ گاہ کی شئی کو جو ناپس اگر سننے میں نہ آیا تو باہ اتفاق نفسد نہیں ہے۔ اند فروع۔ جیسے سانس باہر لینا لیکن عمداً کر وہ ہے اور اگر سننا گناہ صحیح کا زمین حروف ہجاء پیدا ہوئے تو وہ قاطع نماز ہنر نہ کلام کے ہے۔ اخصاصہ۔ یہی قول امام احمد ہے۔ اور شافعی رحمہ اللہ رد قول میں۔ اور ابن عباس نے نہنے لگا کہ جس نے نماز میں نفع کیا تو اسنے کلام کر دیا۔ رواہ سید بن منصور فی سننہ۔

اسی کے مثل مسجد رحم بن جبر سے روایہ کی۔ اور محیط میں ہر کہ اگر مصلیٰ نے اٹ کھڑا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک مطلقاً مفسد ہے۔  
 اور ابو یوسف کے نزدیک اٹ بدون تشدید نہیں مفسد اور تشدید مفسد ہے یون ہی مشائخ کے نزدیک ہوتا جیسے مع۔ وان  
 تنخج۔ اور اگر مصلیٰ نے تنخج کیا۔ فس۔ تو دو شرط سے مفسد ہے اول یہ کہ۔ بغیر غدر۔ بغیر غدر ہو۔ بان لم یکن مدفعاً الیہ  
 بان طور کہ مدفع الیہ ہو۔ فس۔ یعنی بطور اضطرار کے جو حسین کچھ اختیار نہیں ہوتا بلکہ حالت اختیار ہی کے ساتھ ہو۔ دوم شرط  
 یہ کہ۔ وحصل بہ الحروف۔ اور تنخج اختیار ہی سے محدث پیدا ہو جاوے۔ فس۔ یعنی دو حروف یا زیادہ حاصل تنخج موجب  
 اختیار ہی ہے غدر ہو اور اس سے دو حروف یا زیادہ پیدا ہو جاوے تو یہ بھی ان نفسہ عندہما۔ لائق یہ کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے  
 نزدیک نادر کا مفسد ہو۔ فس۔ اور تنخج یہ کہ اح حاء بے نقطہ کے مع۔ اور اگر تنخج میں حروف ظاہر ہوئے یعنی گامات  
 کرنے کو خالی کھٹار ہو بدون حروف تو بالاتفاق مفسد نہیں لیکن مکروہ ہے۔ ابھر۔ یہ سب اس وقت کہ کوئی غدر یا غرض صحیح نہ ہو۔  
 وانکان بغدر۔ اور اگر تنخج بغدر ہو۔ فس۔ خواہ غدر طبعی کہ بے اختیار اسکی طبیعت تقضی ہوئی یا غدر غرض صحیح مثلاً آقا  
 کو درست یا اچھی کرنا۔ فهو عفو۔ تو یہ عفو ہے۔ فس۔ اگرچہ حروف پیدا ہوں مع۔ کا عطاس و الجشار اذا حصل  
 بہ حروف۔ جیسے چیٹک دنگار جبکہ ہر ایک سے حروف پیدا ہوں تو بھی عفو ہے۔ فس۔ کیونکہ یہ طبعی غدر ہے مع۔ آواز  
 اچھی کرنے کو تنخج کرنا اگرچہ حروف پیدا کرے کچھ مفسد نہیں اور یہی صحیح ہے۔ یون ہی اگر امام نے خطار کی پس تقدی نے تنخج ہو  
 گیا کہ امام متنبہ ہو جاوے تو مفسد نہیں اور غایۃ البیان میں ہر کہ اگر تنخج اسوا سٹے کیا کہ دوسرے کو معاذم ہو جاوے کہ وہ ناز  
 میں ہو تو مفسد نہیں۔ انہیں۔ مع۔ ومن عطس فقال لہ آخر یرحمک اللہ و ہو فی الصلوۃ فسدت صلاتہ۔ اور  
 اگر کسی کو چیٹک ہوئی پس اُس سے مصلیٰ نے کہا کہ یرحمک اللہ حالانکہ وہ ناز میں ہو تو اسکی ناز فاسد ہو گئی۔ فس۔ ہی حکم  
 و دون محیط بن منار ہے۔ ۵۔ لانه یجری فی مخاطبات الناس فلان من کلامہم۔ کیونکہ یہ گفتگو و گون کے مخاطبات  
 میں جاری ہوتا ہے تو وہ اس کے کلام سے ٹھہرا۔ فس۔ یعنی یرحمک اللہ میں خطاب کا کلمات موجود ہے اور لوگوں میں قبول  
 جاری بھی ہے تو وہ کلام الناس ہے نہ صرف اگرچہ حدیث میں حکم ہے کہ برادر مسلمان جب چیٹک لے اور الحمد سر کہے تو ساق ہے  
 جو اہل ایمان سنیں و س کے واسطے یرحمک اللہ کہیں۔ م۔ اگر مصلیٰ نے چیٹک لی اور اپنے آپ کو یرحمک اللہ کہا تو ناز کو کچھ  
 مضر نہیں ہے۔ انھما ۵۔ فہذا من کلام الناس فقال فی قول المصنف رحم۔ بخلاف ما اذا قال العاطس اللہ سامع  
 الحمد سر۔ بخلاف اسکے جب چیٹکنے والے مصلیٰ یا سنتے والے مصلیٰ نے الحمد سر کہا۔ فس۔ تو یہ مفسد ناز نہ ہوا۔  
 علی ما قالوا۔ بنا بر اسکے جو مشائخ نے کہا ہے۔ لانه لم تعارف جوابا۔ کیونکہ الحمد سر کہنا جواب متعارف نہیں ہے۔ فس۔  
 مسجد بن ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے کہ مصلیٰ نے چیٹک میں الحمد سر کیا پس اگر دل میں نہیں بکڑیاں ہوتی تو ناز فاسد  
 ہو گئی۔ انہما یہ مع۔ اگر مصلیٰ نے الحمد سر کہنے میں چیٹکنے والے کا جواب کا ارادہ کیا یا استفہام کا تو صحیح ہے کہ ناز فاسد ہوگی۔ انتراشی  
 ۵۔ اگر مصلیٰ نے خود چیٹکنے میں الحمد سر کہا تو فساد ناز نہیں گرچہ اسے کہ فی ظہر کے یعنی اپنی نفس میں جبرہ لے یعنی بدون بان  
 ہانے کے۔ اور بتبرہ کہ سکوت رکھے۔ انھما ۵۔ بھر صحیح ہے کہ بعد فراغت کے الحمد سر کہے اور اگر تقدی ہو تو پوشیدہ یا علانیہ کسی  
 طور سے بالاتفاق نہ کہے۔ انتراشی۔ اگر مصلیٰ نے چیٹک لی اور خارج سے کسی نے یرحمک اللہ کہا تو مصلیٰ نے آمین کہی  
 تو مصلیٰ کی ناز گئی۔ محیط النہ۔ دو مصلیوں سے ایک نے چیٹک لی باہر سے دوسرے نے یرحمک اللہ کہا تو چیٹکنے والے  
 کی ناز گئی۔ انطیر یہ وقایض خان۔ اور اگر مصلیٰ کو یرحمک اللہ کہا اور دوسرے مصلیٰ نے آمین کہی تو آمین کہنے والے کو مضر نہیں  
 اسراج۔ اگر مصلیٰ کو خوشخبری سنائی گئی اسنے الحمد سر کہ کر جواب کا ارادہ کیا تو ناز فاسد ہوئی اور اگر جواب کا قصد نہ کیا  
 یا یہ انھار کیا کہ میں ناز میں ہوں تو بالاتفاق ناز فاسد نہیں۔ محیط السرخسی۔ وان استفح ففتح علیہ فی صلاتہ نفساً

اور اگر قرآن پڑھنے والے نے جو کہیں ایک گیا اور مصلیٰ سے ملے جا یا پس اسے ناز میں نذر دیا تو مصلیٰ کی ناز فاسد ہو گئی۔  
 اور اگر دوسرا بھی ناز میں ہو تو اسکی ناز بھی فاسد ہوئی۔ ن۔ ع۔ و معناه ان یفتح المصلیٰ علی غیر امامہ۔ اس قول  
 کے معنی یہ ہیں کہ مصلیٰ نے اپنے امام کے سوا دوسرے کو نذر دیا۔ ف۔ کیونکہ امام کو نذر دینے کی صورت ٹھوگی۔ اور  
 غیر امام کا یہ حکم ہے۔ لانه تعلیم و تعلم۔ کیونکہ یہ سکھانا اور سکھنا ہے۔ ف۔ گویا مصلیٰ نے تعلیم دی اور نذر جانے والے  
 نے تعلم لیا۔ فکان من کلام الناس۔ تو یہ کلام الناس سے شمار ہو گیا۔ ف۔ اور ان پر کہ یہ فعل کثیر مراد ہے  
 تو بھی غلط ہے اور شاید اسی جہت سے ایک مرتبہ اس فعل کو فعل ظیل اور کمر کثیر قرار دیا ہے چنانچہ امام مصنف روئے لکھا۔ کہ  
 شرط التکرار فی الاصل۔ پھر امام محمد رحمہ نے اصل یعنی بسوط میں اس فعل کا کمر ہونا شرط کیا۔ ف۔ یعنی جب  
 کمر واقع ہو تو مفسد ہے۔ لانه یس من اعمال الصلوٰۃ فیغنی التقلیل منه۔ کیونکہ یہ فعل کچھ ناز کے اعمال سے نہیں نکلتا  
 تو اس میں تقلیل ضرور ہوگا۔ ف۔ اور ایک بار ایسا کرنا قلیل ہے۔ ولکم بشرط فی الجامع الصغیر۔ اور جامع صغیر میں  
 تکرار شرط نہیں کی۔ لان الکلام بنفسه قاطع وان قل۔ کیونکہ کلام تو بذات خود مفسد ناز ہے اگرچہ قلیل ہو۔ ف۔  
 ہی امح ہے۔ انقاض خان۔ بھی مسح ہے۔ فتح۔ شرح کتاب کہ امام مصنف رحمہ نے خود کسی جانب ترجیح نہیں دی لیکن اشارہ کیا  
 کہ بسوط کی روایت میں اس امر کو بوجہ فعل کثیر کے مفسد قرار دیا ہے اور یہ جب ہی کثیر ہو گا کہ کمر واقع ہو اور جامع صغیر کی تعلیل  
 اس صورت سے کہ یہ فعل نہیں بلکہ قول ہے اور کلام ظیل بھی مفسد ہے۔ شرح کتاب کہ نذر دینے والے اور لینے والے نے صرف  
 قرآن پڑھا اور یہ کسی حالت میں کلام الناس نہ ہو گا بلکہ کلام اتھی ہو تو اسکی یہ توجیہ کرنا کہ وہ بوجہ تعلیم و تعلم کے کلام الناس  
 سے ہو گیا ہے بہت بعید ہے ان پر مسح کہ جب تعلیم و تعلم مقصود ہو تو وہ قرآن کی تلاوت نہ رہا بلکہ ایک فعل ناز میں کیا جا حال  
 ناز میں سے نہیں جو پس اُس کے مفسد ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ فعل کثیر ہو یعنی کمر واقع ہو اور جامع صغیر میں یہ شدم  
 مذکور نہیں تو مذکورہ اصل پر محمول کی جاوے پس اگرچہ قاضی خان نے روایت جامع صغیر کو امح کا لیکن محل نال  
 ہے۔ کما عرفت فانتم م۔ اگر نذر دینے والے نے تعلیم کا مقصد نہیں کیا بلکہ تلاوت کا ارادہ کیا تو مفسد نہیں ہے۔ کما فی محیط الخیری  
 م۔ ظہر لینے والے کو اگر کلام نذر سے چلے یا د آگیا اور اُس نے تلاوت شروع کی تو اُس کی ناز بھی فاسد نہیں۔ کیونکہ بعد نامی  
 نذر کے اسکا یاد کرنا نذر کی طرف منسوب ہوگا۔ قریب بلوغ کا نذر دینا مثل بانغ کے ہے۔ البحر عن الغنیہ۔ الیصل اگر نذر  
 دینا بغرض تعلیم و تعلم کے کلام نہیں بلکہ قرآن ہی رہے لیکن یہ فعل مفسد ہے تو ضرور ہے کہ فعل کثیر کے واسطے کمر ہونا شرط ہو  
 اور اگر یہ کلام ہو جاوے تو کلام ظیل بھی مفسد ہے لیکن قرآن کو اس صورت میں کلام الناس قرار دینا بہت ہی ظلف ہے  
 م۔ اگر خارج ناز سے کسی نے مصلیٰ کو نذر دیا اور اس نے لیا تو مصلیٰ کی ناز فاسد ہوئی۔ الغنیہ۔ جس شخص بانغ کو ناز سکھاتا  
 ہو تو چاہیے کہ فرائض وہ بغیر قرات کے اہم کے ساتھ یا تنہا پڑھ لے پھر کوئی ایسا ناز کی طور پر کھڑا کر کے سکھا دے  
 ورنہ فرائض اس طرح پڑھانے میں فساد ہے۔ م۔ وان فتح فلی امامہ لم یکن کلاما۔ اور اگر مقتدی نے اپنے امام کو نذر  
 دیا تو یہ کلام نہ ہوگا۔ استحضار۔ یعنی یہ حکم نونے کلام کا بدیل استحضار ہے۔ ف۔ ورنہ قیاس میں تو یہ بھی کلام  
 ہونا چاہیے مگر قیاس ترک کیا۔ لانه مخطرات اصلاح صلوٰۃ فکان ہذا من اعمال صلاتہ معنی۔ کیونکہ مقتدی  
 تھا اپنی ناز درست کرنے کی طرف مجبور ہے تو یہ نذر دینا انداء معنی اسکی ناز کے اعمال سے ہو گیا۔ ف۔ اور نازی  
 محل کچھ مفسد نہیں ہے۔ دلیل اس پر ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک ناز میں نے  
 تو آپ پر قرات کا اجناس ہوا پھر جب خانج ہوئے تو ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ کیا تو بارے ساتھ حاضر تھا  
 عرض کیا کہ ہاں تو فرمایا کہ پھر کیون تو نے مجھے فتح نہ کیا یعنی نذر دیا۔ رواہ ابو داؤد و ابن حبان۔ اور انس

سے روایت ہے کہ ہم لوگ زمانہ رسول اصر علی الصریح وسلم میں اماموں کو فقہ دیتے تھے۔ رواہ الحاکم۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ  
 کہ امام جب تجھے فقہ چاہے تو تو اسکو کھلا دے۔ حسن وابن سیرین وعطار سے جواز مذکور ہے اور نافع نے کہا کہ ہم کو ابن عمر رضی اللہ عنہما  
 تائید پڑ جاتی ہے مرد و پر میں نے فقہ دیا تو اسکو لے لیا۔ کافی المصنف لابن ابی شیبہ۔ مع۔ صحیح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کوئی آیت چھوڑ گئے تو بعد فراغت کے کہا کہ تو نے کیوں نہیں فقہ دیا۔ یعنی وغیرہ نے کہا کہ قیاس تو یہ تھا کہ مفسد ہو مگر تو فقہ  
 گویا یہ قول ہے کہ جب تو بیا تک پہنچے تو اسکے بعد یہ آیت ہے پس جب یہ کلام مفسد تو فقہ جو اسکے معنی میں ہے وہ بھی مفسد ہے  
 لیکن حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کے وارد ہونے سے ہم نے قیاس ترک کیا۔ اقول یہ مشکل ہے اس واسطے کہ نازمین جواز کار ہوں  
 انکی دو جہت ہیں تو قرآن میں کلام اتنی ہے اور فقہ ایک نعل ہے کہ قرآن یوں پڑھو۔ پس اونی یہ کہ یہی نعل کثیر ہے بروایت  
 جامع مغیر اور قبیل ہے بروایت مسوط۔ فانہم م۔ بالجملہ امام کو فقہ دینا منصوب تھا جائز بلکہ حکم دیا گیا ہے۔ ونبوی الفتح علی امامہ  
 دون القراءۃ۔ اور مقتدی فقہ دینے میں اپنے امام پر رکاوٹوں دینے کی نیت کرے نہ قراءت قرآن کی۔ فہم اگر  
 نہ ریتہ آیت پڑھنے کے یہ صلاح چاہتا ہے۔ ہوا صحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ فہم اور اسی کو کافی میں اختیار کیا۔ لہذا فقہ  
 فیہ۔ کیونکہ فتح کرنا ایسا امر ہے جس میں اجازت دی گئی ہے۔ وقراءتہ ممنوع عنہا۔ اور مقتدی کا قرآن پڑھنا ایسا امر ہے کہ اس  
 منع کیا گیا ہے۔ فہم اگر ہم کہتے کہ مقتدی قراءت کی نیت کرے تو وار د ہوتا کہ نص قطعی سے مقتدی کو ممانعت ہے اور ایک  
 حدیث خبر الواحد سے تم جواز لگاتے ہو تو وہ معارض نہ ہوگی۔ پس خبر الواحد سے ہم نے فتح کی اجازت ثبوت کی لہذا کہا کہ  
 یہی صحیح ہے۔ پھر پوشیدہ نہیں کہ جواز خلافت قیاس ہے تو بقدر ضرورت محدود رہیگا لہذا فرمایا۔ ولو کان الامام متفلسف  
 الی آیتہ آخری۔ اور اگر ایسا ہوا کہ امام دوسری آیت پر منتقل ہو گیا۔ فہم یعنی جس آیت پر انکا اتحاد نکلی نہیں تو وہ  
 دوسری آیت پڑھنے لگا پھر مقتدی نے فقہ دیا۔ تفسد صلوۃ الفلاح۔ تو فقہ دینے والے کی نافرمانی ہو جائیگی۔ تفسد صلوۃ  
 الامام لو اخذ بقولہ۔ اور اگر امام نے اسکے قول کو لے لیا تو امام کی نافرمانی ہو جائیگی۔ فہم توکل کی لازماً قاسد ہوگی  
 اسکے قول کو لے لیا۔ اشارہ ہے کہ یہ فقرہ اسوقت میں بترکہ قول کے ہو گیا تو نافرمانی ہوگی۔ لوجود التلقین والتلقین من غیر  
 ضرورت۔ کیونکہ مقتدی کا تلقین کرنا اور امام کا تلقین لینا بیان بلا ضرورت پایا گیا۔ فہم تو اسخسان نہ رہا بلکہ قیاس پر وہ  
 کلام مفسد ہوا۔ پھر مغلی نہیں کہ دلیل مذکورہ اسی کو منقوی ہے کیونکہ قدر جواز قراءت کرنے یا دوسری آیت کو منتقل ہونے کے بعد  
 کوئی ضرورت نہیں رہی مگر آنکہ تعلیل مذکور چھوڑی جا دے اور قول کی وجہ سے مفسد ہو بلکہ نقل کی وجہ سے مفسد ہو اور نقل  
 یہ ایک بار پڑو غا ہر کہ مفسد نہ ہوگا اور فقہ دینے کی حدیث بھی مطلقاً جواز کو مفید ہے۔ لہذا محیط میں کہا کہ عامہ مشائخ کے نزدیک مقتدی  
 دینے والے و امام کی نافرمانی حال میں فاسد نہیں ہوگی۔ کافی یعنی دا فتح۔ اور کافی میں ہے کہ صحیح ہے کہ فقہ دینے والے کی نافرمانی  
 کسی حالت میں فاسد نہیں اور امام نے لیا تو اسکی نافرمانی صحیح قول پر فاسد نہیں ہے۔ ہ۔ اور اسی کی تصحیح کا ضحان جامع ترمذی  
 میں ہے۔ کافی یعنی۔ اور تالی پر بھی نہیں کہ یہ مؤید ہے کہ اصل مسئلہ میں تعلیل مسوط نوی ہر نہ کہ جو جامع مغیر کے واسطے نکالی گئی ہے فانہم  
 م۔ ونبی للمقتدی ان لا یجزل بالفتح۔ اور مقتدی کو چاہیے کہ فقہ دینے میں جلدی نہ کرے۔ فہم یعنی فوراً فقہ نہ دے  
 کیونکہ ممکن ہے کہ امام ہی کو اسی ساعت یا د آجاوے تو بے ضرورت امام کے پیچھے قراءت قرآن کرنے والا ہوا محیط السرخسی۔ ولو کان  
 ان لا یجزم الیہ۔ اور امام کو چاہیے کہ مقتدیوں کو فقہ دینے پر لاچار نہ کرے۔ فہم باین طور کہ بار بار دہراوے  
 یا سکوت کرے۔ نفع۔ کیونکہ وہ انکو امام کے پیچھے پڑھنے پر مجبور کرتا ہے حالانکہ وہ کردہ ہے۔ کافی۔ بلکہ رکع اوجاہ لو  
 بلکہ رکع کردہ ہے جبکہ اسکا وقت آگیا ہو۔ فہم یعنی اسقدر پڑھ لیا ہو جس سے نافرمانی ہو جاتی ہے۔ کافی۔ اور وہ  
 ایک آیت قبول ظہر و قیام آیات بقول ما جہن اور مفتی بہ ہے اور بعض روایات میں قراءت استجاب کا ہے۔ کافی یعنی لیکن جامع حدیث



قدر واجب ہوا اور وہ دوسری صورت فاتحہ و تائیدین آیات میں کیونکہ فقہ میں کوئی کراہت تحریری نہیں بخلاف ترک واجب کے  
 کہ وہ مکروہ تحریمی ہے۔ پھر چونکہ مقدار میں روایات مختلفہ ہیں تو امام مصنف رحمہ نے محل کر دیا کہ جب وقت آگیا ہو تو رکوع کر دے  
 اور اگر یہ مقدار نہ ہوئی ہو تو گھما کہ۔ اور منتقل الی آیت آخری۔ یا امام دوسری آیت کو نقل ہو جاوے۔ فقہ یعنی جس  
 آیت پر انکار ہو اسکو جوڑ کر دوسری آیت سے شروع کر دے حتیٰ کہ قرآن میں سے مابعد کسی مقام سے پڑھ دے بہر حال  
 انکو قہر دینے پر لاچار نہ کرے اور اسی کو کافی میں اختیار کیا کیونکہ فقہ میں ظاہری صورت تعلیم و تعلم کی ہر نوکراہت ہر یسنی  
 متربی۔ المیض قاضی خان التمر تاشیخ۔ امام نے اگر ناز سے باہر کسی کا فقرہ یا توکل کی ناز فاسد ہو گئی۔ اگر مقتدی نے کسی باہر کے  
 آدمی سے شکر امام کو فقرہ دیا تو بھی کل کی ناز فاسد ہونا چاہیے۔ اگر امام نے لیا۔ بھر عن الغنیہ۔ اگر کہا گیا کہ بھلا اسے تعالے کے  
 ساتھ کوئی اور بھی اوبیت والا ہے۔ علو اجاب فی الصلوٰۃ بلا الہ الا اللہ۔ پس اگر مصلی نے ناز میں اسکا جواب دے دیا  
 کہ لا الہ الا اللہ۔ فقہ یا کسی کو اجمعی خبر سنائی گئی آئے ناز میں کیا کہ سبحان اللہ یا اللہ اکبر پس اگر اس کلام سے جواب بلا  
 ارادہ نہیں کیا بلکہ حمد کا یا اپنی ناز میں ہونے کا اظہار قصد کیا تو بالاتفاق یہ منفسد ناز نہیں ہے اور اگر اسے جواب کا ارادہ کیا  
 تو کلام منفسد عند ابی حنیفہ و محمد۔ تو یہ کلام ہے جو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک منفسد ناز ہے۔ فقہ و کذا فی الخلاصہ۔  
 وقال ابو یوسف۔ اور کہا ابو یوسف نے۔ فقہ اور شافعی رحمہ نے مع۔ لایکون منفسد۔ کہ یہ کلام منفسد ناز نہ ہوگا۔ و ہذا  
 الخلاف فیما اذا ارادہ جوابہ۔ اور یہ اختلاف اسی صورت میں کہ اس کلام سے مصلی نے کہنے والے کے جواب کا قصد کیا ہو۔  
 لہذا ثناء بصیغۃ ظاہر بغیر یمتہ۔ ابو یوسف رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ صیغۃ یعنی لا الہ الا اللہ و ما عندا کے اپنے صیغۃ یعنی وضع  
 میں ثناء الہی ہے تو جو بدعزم مصلی کے وہ متغیر ہوگا۔ فقہ یعنی وہ اپنے معنی اصلی وضع پر رہیگا اور مصلی نے اپنا قصد و عزم اگر  
 جواب کا کیا تو اس سے وہ ثناء کے معنی سے متغیر نہ ہوگا اور ناز میں ثناء الہی کچھ منفسد نہیں ہے۔ مع۔ ولہذا نہ اخراج الکلام مخرج  
 الجواب۔ اور امام اعظم و محمد کی دلیل یہ کہ مصلی نے لا الہ الا اللہ وغیرہ کو جواب کے طور پر نکالا ہے۔ و ہو محتمل۔ اور وہ جواب کو محتمل  
 بھی ہے فیصلہ جو ابا۔ تو وہ جواب قرار دیا جائیگا۔ فقہ حتیٰ کہ اگر جواب ہونے کی قوت اس کلام میں نہ ہوئی اور سوال دیگر  
 و جواب دیگر اس پر صلاق ہوتا تو منفسد نہ ہوتا۔ کنانی بعض الحواشی۔ توضیح یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ و ما عندا ہے اور جو کوئی توجہ دے جیسے اسکا  
 جواب ہی ہے تو جب ان دونوں میں مشترک ہوا تو اس مقام پر ایک معنی کسی فرقہ سے مقرر کرنا واجب ٹھہرا پس جیسے اس کے قصد  
 کو مخرج جواب قرار دیکر لگے کہ جواب کیا پس یہ کلام صرف جواب ہوا اور ناز میں سوال جواب منفسد ہے۔ مع۔ کا تشبہ جیسے  
 حبس کا جواب۔ فقہ یعنی یہ حرکت اللہ۔ چونکہ جواب ہے تو وہ کلام الناس ہو گیا اگرچہ ذکر الہی ہے۔ مع۔ تو جیسے تشبہ بالاتفاق  
 منفسد ہے ویسے ہی جواب لا الہ الا اللہ اور سبحان اللہ اور اللہ اکبر بھی منفسد ہے۔ مع۔ والا شرجاع غلی الخلاف فی الصحیح  
 اور منہرجع بھی صحیح روایت میں اسی اختلاف پر ہے۔ فقہ یعنی خبر مصیبت کا جواب اس آیت سے انا اللہ وانا الیہ راجعون  
 ابو یوسف کے نزدیک منفسد نہیں اور ان دونوں کے نزدیک منفسد ہے۔ مع۔ غیر صحیح روایت یہ کہ بالاتفاق منفسد ہے۔ غنا یہ۔  
 صدر شہید رحمہ نے کہا کہ یہی ظاہر ہے۔ الخلاصہ۔ اگر کہا جاوے کہ روایت ہے کہ ابن مسعود نے اجازت چاہی اور حضرت معلم ناز میں  
 تھے تو آپ نے پڑھا۔ اوخلو ہا سلام آمین۔ شمس الاممہ سرخی نے جواب دیا کہ شاید حضرت علی اللہ علیہ وسلم اس آیت پر پہنچے  
 ہوں تو آپ نے زور سے پڑھ دی تاکہ آپ کا ناز میں ہونا ظاہر ہو جاوے یا آپ نے ناز کا اظہار کرنے کو پڑھا۔ مع۔ مترجم  
 کے نزدیک جب حدیث ہو تو جواب کی حاجت ہر در نہ نہیں۔ مع۔ اگر بھی نام طالب علم کو کتاب دینا مقصود تھا تو ناز میں اس  
 ارادہ سے پڑھ دیا تو تعالیٰ یا بھی خدا کتاب بقوۃ۔ تو ناز فاسد ہوئی۔ جیسے یوسف نام کو تو تعالیٰ یوسف اعرض عن  
 کو ناز فاسد ہے۔ اگر کسی قسم کی دعا پر مصلی نے آمین کہی۔ تو منفسد ہے۔ مع۔ اگر بچہ نے کانا یا کوئی چھت سے گرا تو مصلی نے

بسم اللہ کہا تو فسد نہیں ہوا اسی پر فتویٰ ہے۔ بحر علی انصاف۔ اسی طرح اگر کوئی ہولناک بات پر تسبیح یا تسبیح یا استرجاع کہ  
تو فسد نہیں ہوا۔ اگر مصلیٰ نے چاند دیکھ کر کہا کہ بلی در یک اسر تو طرفین کے نزدیک فسد ہے۔ اگر قرآن میں کسی آیت وغیرہ  
کو اپنے آپ کو بخار وغیرہ سے پناہ دینے کو پڑھا تو بالاجماع فسد ہے۔ انطیر یہ۔ مریض کو ناز میں ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ کے وقت  
جو شفقت لاحق ہوئی تو اس نے بسم اللہ کہا تو ناز فاسد نہیں اور اسی پر فتویٰ ہے۔ انحضرات۔ شرح جامع صغیر للصدر الشہید  
ہے کہ اگر انامہ وانا الیہ راجعون سے جواب کا قصد کیا تو بالاتفاق ناز فاسد ہے۔ اگر اہم صلی علی محمد یا اللہ اکبر کہیں اگر  
جواب کا قصد نہ کیا تو بالاجماع ناز فاسد نہیں ہے۔ اگر ناز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھائیں اگر دوسرے  
کا جواب نہ تو فسد نہیں ہے اور اگر جواب ہو مثلاً کسی نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک لیا۔ مصلیٰ نے اس کے جواب  
میں درود پڑھا تو فسد ہے۔ اگر کسی نے پڑھا تو اللہ تعالیٰ مالکان محمد اباحمد من رب العالمین آلا یہ۔ اور مصلیٰ نے ناز میں درود پڑھا  
تو ناز فاسد نہیں ہے۔ اگر شیطان کا ذکر پڑھا یعنی قرآن سے اور مصلیٰ نے ناز میں شیطان پر لعنت پڑھی یعنی جس طرح  
قرآن میں وارد ہے تو فسد نہیں ہے۔ اگر ایک نے پکار دیا کہ مات کے واسطے لوگوں کو فاتحہ پڑھ دو پس مسوق نے اپنی ناز  
میں پڑھ دی تو ناز فاسد ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اخصاصہ۔ ایک نے اللہ تعالیٰ کا نام لیا اور مصلیٰ نے جواب میں عزوجل  
کہا تو فسد ہے۔ و۔ غرض کہ ہر قول اگرچہ قرآن کی آیت ہو جب اس سے جواب مقصود ہو ناز فاسد ہوگی۔ ت۔ بعض  
کے مسائل میں صحیح قول امام ابو حنیفہ و محمد لا ہے۔ یعنی۔ اگر نازی نے حالت ناز میں دوسرے کا حکم مانا چنانچہ اس سے کہا  
کہ آگے بڑھ دو بڑھ گیا یا صفت کے رخنہ میں کوئی آیا اور مصلیٰ نے اسکو دست دیدی تو ناز فاسد ہو جائیگی بلکہ چاہیے  
کہ ایک ساعت توقف کر کے اپنے قصد سے آگے بڑھے۔ جامع الرموز عن النبی و۔ مترجم کتائب کہ امت میں گندہ کہ  
تھا صفت کے پیچھے کر وہ ہے تو دوسرے مصلیٰ کو کہیں گے یا امام آگے بڑھ جاوے جبکہ دوسرا مقتدی آجاوے تو یہ  
اپنے اختیار پر ہے اور جبکہ دینا اصلاح ناز ہے پس اصل یہ کہ اصلاح ناز کے جو امور مشروہ ہیں انہیں درحقیقت شایع کی  
فرمانبرداری ہر حتی کہ رخنہ بھرا اور صفت والوں کے لیے باز و نرم و متواضع رکھنا تو یہ کچھ فسد نہیں اور سوائے اسکا  
الجبہ حالت ناز میں کسی کی فرمانبرداری نہیں ہے۔ فاحفظہم۔ اگر قرآن مجید کے نظم کلام کو نقصا غبار پڑھا تو ناز فاسد  
ہے۔ محیط السخسی۔ اگر ناز میں کوئی شعر یا خطبہ بنایا مگر زبان سے نہیں کہا تو ناز فاسد نہیں مگر آسنے پڑا کیا۔ النبی۔ اور  
اگر فکر میں پڑ کر کوئی حدیث یا دآئی یا مسئلہ یا شعر تو مکروہ ہے اور ناز فاسد نہیں۔ السراج۔ مذہب حنبلیہ کے کتاب سرور  
شیخ ابراہیم مطبوعہ مصر میں ہے کہ ہمارے مشائخ میں سے حضرت فوٹ اعظم اسید عبد القادر جیلانی رحم نے کہا کہ استحضار نام  
ناز کے واسطے رکن ہے۔ مترجم کتائب کہ احادیث صحیحہ سے بھی یہی استفادہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ بالجلد الفاظ کہ قرآن میں  
یا شمار میں جب انہیں خطاب کا حوت ہو تو بالاتفاق ناز فاسد ہے اور جب حرف خطاب نہیں پس اگر جواب کا قصد کیا تو  
امام ابو حنیفہ و محمد رحم کے نزدیک فسد ناز میں اور ابو یوسف کے نزدیک قرآن ہونے و شمار ہونے سے اسکا قصد متغیر  
نہ کر لیا تو فسد نہیں۔ یہی اختلاف انامہ وانا الیہ راجعون میں بھی ہے۔ وان ارادہ اعلامہ انہ فی الصلوۃ۔ اور  
اگر ارادہ کیا کہ شمار یا قرآن پڑھنے سے آگاہ کرنا غیر کہ کو کہ میں ناز میں ہوں۔ و۔ یعنی غیر کے جواب کا ارادہ نہیں کیا  
تو فسد بالاجماع۔ تو بالاتفاق ناز فاسد ہوگی۔ نقولہ علیہ السلام اذا نابت احدکم نائبتہ فی الصلوۃ فلیسج  
بدلیل حدیث کہ جب ناز میں تم میں سے کسی کو کوئی واقعہ پیش آدے تو چاہیے کہ تسبیح پڑھ دے۔ و۔ یہ حدیث  
صاح استہ میں ہے اور حدیث میں صحیح ہے کہ تسبیح مردوں کے لیے اور تصبیق عورتوں کے لیے ہے اسی واسطے شیخ ابن العری  
مالکی نے امام مالک کا قول کہ مرد و عورت دونوں کو تسبیح پڑھنا چاہیے ہے رد کر دیا کہ یہ مخالف حدیث اصح و مصلیٰ ہے۔

خطابی رحم نے کہا کہ تصفیق یہ کہ عورت اپنے دائیں ہاتھ کو نیچے کے رخ سے بائیں ہاتھ کی پشت پر مار دے۔ مجھ میں ہر کوئی اگر  
مصلیٰ سے کسی نے اجازت جابی پس اُسے تسبیح پڑھی تاکہ اُسکو آگاہی ہو جو اَدانے کو وہ نماز میں ہر نوکچہ فساد نہیں ہو چکا  
میں ہر کوئی تکبیر کا حکم لیکن مستحب تسبیح پڑے۔ فی البحر۔ اگر اہم بدون قعدہ کے تیسری رکعت کو اتنا کھڑا ہو گیا کہ قیام سے  
اقرب ہو تو مقتدی تسبیح نہ کرے کیونکہ بے نائدہ ہے۔ البدل مع۔ سلسلے سے عورت نے گزرنا چاہا تو مصلیٰ نے سہمان اصر کہا اور ہاتھ  
سے اشارہ کیا تو نماز میں فساد نہیں آیا لیکن تسبیح و اشارہ کو جمع نہ کرے کیونکہ ایک کافی ہے۔ المحیط۔ سونوں کا جواب دیا  
تفہد جواب یا کچھ نیت نہیں ہر تو مفسد ہے اور اگر ارادہ کیا کہ جواب نہیں ہر تو فساد نہیں۔ محیط السرخسی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
کا نام سنکر درود پڑھا تو نماز فاسد اور اگر نماز میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا تو نہیں۔ اگر اسکی زبان بران۔  
درست ہے۔ بجا ہے۔ مانند اسکے یا عربی میں نعم۔ یا فارسی میں آری جاری ہوا اگر اسکی عادت ہو تو مفسد ہر دروزہ عربی میں  
نعم کہنا مفسد نہیں محیط السرخسی۔ یون ہی فارسی میں آری۔ القاضی خان۔ ادھی اردو میں سم۔ اگر فارسی میں دعا و تسبیح  
اسی تو عتالیٰ رحم نے جامع الفقہ میں ذکر کیا کہ ابو یوسف سے فاسد ہونا مروی ہے۔ مصلیٰ نے ہر بار جب یا ایہا الذین آمنوا۔  
پڑھا تو کہا کہ لبیک یا سیدی یعنی حاضر ہوں اسی میرے مالک۔ تو ایک قول میں مفسد اور ایک قول میں نہیں۔ مع۔  
صحیح یہ کہ مفسد نہیں اور بتبرکہ نہ کرے۔ القاضی خان۔ اور اگر حاجی نے اعرام کی حالت میں حج کا لبیک نماز میں کہا تو نماز  
فاسد ہے۔ الخلاصہ۔ ادا اگر ایام تشریف میں تکبیر ادا کر نماز میں کسی تو مفسد نہیں ہے۔ القاضی خان۔ اگر نماز میں اذان کی نیت  
سے اذان دی تو مفسد ہے۔ المحیط۔ اگر دعا کی پس اگر وہ کلام الناس سے ہو جاوے تو مفسد ہر دروزہ نہیں اور اسکی تحقیق  
او پر گند چلی ہر سم۔ امام نے آیت ترغیب یا ترہیب پڑھی پس مقتدی نے کہا کہ صدق اللہ و بلغت رسلاً یعنی اُس نے تم  
کا کلام سنا جو ادا اسکے رسولوں نے حکم ہو چکا دیا تو یہ مفسد نہیں گرا سنے پڑا کیا۔ القاضی خان الظہیر یہ۔ اگر شیطان نے  
دوسرے دیا تو مصلیٰ نے کہا کہ لا حول ولا قوۃ الا باللہ صلی اللہ علیہ وسلم پس اگر یہ امر آخرت میں ہو تو مفسد نہیں اور اگر امر دنیا میں  
ہو تو مفسد ہے۔ التمراشی۔ اگر آخر نماز میں تشہد ببول گیا اور سلام پھیر دیا پھر یاد آیا تو تشہد پڑھنے لگا پھر بول کر نے سے پہلے  
سلام پھیر دیا تو ببول ابو یوسف نماز فاسد ہو گئی کیونکہ تشہد کی طرف عود کرنے سے قعدہ اخیرہ ٹوٹ گیا تھا پھر جب تھوڑا  
پڑھ کر سلام پھیر دیا تو فرض قعدہ جانے سے ناز گئی۔ و ببول امام محمد نماز فاسد نہیں کیونکہ قعدہ کل نہیں کیا بلکہ جس قدر  
تشہد پڑھا اور تشہد کے واسطے محل قعدہ ہے اور کوئی ضرورت قعدہ کی مٹ جانے کی نہیں ہے۔ فتویٰ اسی قول پر ہے۔  
و علیٰ ہذا اگر فاتحہ و سورہ ببول کر چھوڑ گیا اور رکوع کر دیا اور رکوع میں یاد کیا پھر قرات کے لیے کھڑا ہو گیا پھر نام ہو کر  
سجدہ میں چلا گیا تو اس مسئلہ میں کوئی روایت نہیں اور وہی اختلاف مذکور ہونا چاہیے۔ کافی قاضی خان۔ مریض کو  
تھکنے و اُسٹے میں جو شفقت اخ ہوئی ہر وہ بسم اللہ کہتا ہے تو اختلاف ہے اور واقعات میں ہے کہ نماز فاسد ہوگی۔ الظہیر یہ  
ع۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الغفرات ۵۔ اگر بھٹونے کا اور اپنے بسم اللہ کی تو اختلاف ہے اور فتویٰ یہ کہ نماز فاسد نہیں  
کافی انصاف البحر۔ اگر مصلیٰ نے سوائے امام کے کسی سے ولا الفضالین سنکر آمین کہی تو متاخرین کے نزدیک نماز فاسد ہے  
اور ابو حنیفہ سے ایک مخالف مروی ہے۔ فی الذخیرہ۔ اگر خارج نماز کسی کی دعا پڑھ لی نے آمین کہی تو نماز فاسد ہے۔ ع۔  
ومن مصلیٰ رکعت۔ ادا اگر کسی نے پڑھی ایک رکعت۔ فس کسی ناز کی مثلاً۔ من النظر۔ فرض ظہر کی۔ ثم اقع۔ پھر  
اقطع کی۔ العصر۔ فریضہ عصر کی۔ فس۔ در حالیکہ اس پر ترتیب نہیں یا ساقد ہے۔ اواللطوع۔ یا از نفل کی۔ فس۔  
یہ اطلاق اس طرح کہ تکبیر دینے و دون کین خواہ ہاتھ اُٹھائے یا نہیں پس یہ شروع کرنا صحیح ہوا۔ فقہ نقض النظر۔ تو  
اسنے ظہر کو توڑ دیا۔ لا دھج شروع نہ فی غیرہ۔ کیونکہ صحیح ہوا اسکا شروع کرنا غیر ظہر یعنی عصر یا نفل میں۔ فیخرج غنہ۔ تو ظہر سے

باہر ہو جائیگا۔ فس مزجم نے جو قیود مقرر کئے ہیں ان کا بیان یہ ہے کہ فرض ظہر پڑھنے والا افتتاح عصر کرنے سے جب ہی عمر  
 میں داخل ہو سکتا ہے کہ اس شخص پر ترتیب نہ ہو جو چاہے زیادہ قضاء نازوں کے یا نگی وقت یا بھول وغیرہ کے۔ ورنہ  
 جس شخص پر ترتیب لازم ہو وہ ظہر سے نفل ہو کر عصر کی نیت سے داخل عصر نہیں بلکہ داخل نفل ہوگا کیونکہ ظہر سے پہلے  
 اسکی عصر منع نہ ہوگی۔ مع۔ پھر خالی تکبیر کہنے سے عصر میں داخل ہوگا بلکہ نیت بھی ضرور ہے۔ الکافی۔ اور جامع ترمذی وغیرہ  
 میں ہے کہ اسی طرح جس نے نفل شروع کر کے اس سے فرض وغیرہ کی طرف انتقال کیا یا ظہر سے جمعہ کو یا برعکس کیا۔ مع۔ اور  
 یہی تبیین الزمینی میں ہے۔ م۔ پھر منتقل ہونا اگر کسی وجہ پر ہو متحقق ہو جائیگا حتیٰ کہ اگر ظہر کی ناز نہ تھا شروع کی بعد اسکے عت  
 قائم ہوئی تو اہم کی اقتدار کی نیت سے تکبیر کہی تو وہ اپنی ناز ظہر سے خارج ہو کر امام کے ساتھ شروع سے ظہر کی جماعت میں داخل  
 ہو جائیگا اور علیٰ ہذا اگر مقتدی تھا اور اُس نے تنہا ہو جانے کی نیت سے تکبیر کہی یا تنہا پڑھتا تھا اور امام ہونے کی نیت سے تکبیر  
 کہی تو اپنی پہلی ناز سے باہر ہو جائیگا۔ یہ ہمارے نزدیک ہر حتیٰ کہ جو کچھ پڑہ چکا وہ محسوب نہ ہوگا۔ اور امام شافعی و احمد کے نزدیک  
 اگر مشرود نے امام کی اقتدار کی نیت کی تو داخل ہونا صحیح مگر جو پڑہ چکا وہ محسوب ہے اور پہلا تحریمہ کافی ہے۔ مع۔ یہ اس اصل  
 پر کہ امام شافعی رحمہ کے نزدیک امام کی ناز متضمن ناز مقتدی نہیں ہے بلکہ ہر ایک منفرد ہر صرت رکوع و سجود ایک ساتھ کرتے ہیں  
 ولیکن امام احمد رحمہ کے نزدیک یہ اصل معروف نہیں تو اسے یہ روایت محل تامل ہے۔ فامدرا علم۔ بالجملہ ہمارے نزدیک اول  
 تحریمہ کافی نہیں اور جو اس سے پڑھا وہ محسوب نہیں اور منفرد اس تحریمہ سے خارج ہو گیا۔ مع۔ اور اگر تنہا پڑھتا ہو پھر اسکے  
 ساتھ کسی نے اقتدار کی اس جہت سے اُس نے دوبارہ تکبیر کہی تو وہ پہلے تحریمہ پر رہیگا مگر آنکہ اقتدار کرنے والی کوئی عذر  
 ہو۔ مع۔ و کفائی التباہ۔ اگر ظہر کا تحریمہ کیا پھر تکبیر کہنے پر من امام کی نیت اقتدار کی تو اول باطل ہو گئی اور اقتدار صحیح ہوا۔  
 اگر اُس نے گھر میں ظہر پڑھ لیا پھر جا کر جماعت ظہر میں شریک ہو گیا تو پہلے ادائی ہوئی ناز باطل نہ ہوگی۔ الکافی۔ اور معروف  
 مذہب ہمارے نزدیک یہ ہے کہ فرض وہی اول رہی اور جماعت کے ساتھ نفل مع ثواب جماعت ہے اور سنن میں بعض صحابہ  
 نے پوچھے دالے کہ ان دونوں میں کس کو فرض پھر اُسے فرمایا کہ یہ تیرے اختیار میں نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی مشیت میں  
 ہے جسکو چاہے فرض قرار دے۔ تحقیق یہ کہ جو ناز اپنے نفل و شرائط سے ادا ہوئی ہے اللہ تعالیٰ اپنے نفل سے اسی کو نفل  
 حکم قرار دینگا لیکن بندہ کی معرفت میں نوازل فرض ہے اور وہ نفل ہے حتیٰ کہ اسی پر احکام مبنی ہونگے چنانچہ ارشاد ہے کہ ایک  
 دن میں ایک فرض کو دوبارہ مت پڑھو تو دوبارہ فرض نہیں پڑھا بلکہ نفل پڑھی۔ اور اگر قسم کھائی ہو کہ آج ظہر کا فرض  
 بجماعت ادا کرونگا۔ تو اس صورت میں قسم جھوٹی ہو کر کفارہ لازم آویگا قافضہ۔ م۔ ولو افسح الظہر۔ اور اگر شروع کی ظہر  
 فس نیت تکبیر کے ساتھ دوبارہ۔ بعد ماصلی منہا رکعت۔ بعد ظہر کے ایک رکعت پڑھنے کے۔ فس یعنی پہلے ظہر  
 شروع کر کے اُس میں سے ایک رکعت پڑھنے کے بعد پھر دوبارہ اسی ظہر کی نیت سے تکبیر افتتاح کئے بدون اسکے کہ زبان  
 نیت بیان کرے۔ مع۔ فہی۔ تو یہ دوسری ناز۔ ہی۔ وہی پہلی ناز ہے۔ فس یعنی پہلی ناز سے خارج نہ ہوگا۔ و پھر نفل  
 اگر رکعت۔ اور حساب کرے اس رکعت کو جو پڑہ چکا ہے۔ فس حتیٰ کہ اس رکعت کے بعد تیسری رکعت ختم پر قعدہ اخیرہ فرض  
 پڑیگا تو وہ قعدہ کرے اور اگر اس نے رکعت مذکور کو شمار نہ کیا حتیٰ کہ اب سے چار رکعت کے بعد قعدہ کیا تو ناز باطل ہو گئی اور  
 اگر ناز مغرب ہو تو دو رکعت بعد اور فجر ہو تو ایک رکعت بعد قعدہ اخیرہ ہوگا۔ بالجملہ اس رکعت کو حساب کر کے جب قعدہ اخیرہ  
 پڑے تو وہ باقی قعدہ کرے ورنہ ناز باطل ہوگی۔ کفائی یعنی دافع وغیرہا۔ اور حاصل مسئلہ یہ کہ جو ناز شروع کی اگر اس سے عین  
 اسی ناز میں منتقل ہونا چاہا تو منتقل نہ ہوگا۔ م۔ لانه نوبی الشروع فی عین ما ہو قعدہ۔ کیونکہ معلیٰ نے نیت کی شروع کی ایسے  
 فرض میں کہ وہ بعینہ وہی ہے جس میں موجود ہے۔ فلفظ نیتہ و نفی المنوی علی حالہ۔ تو اسکی نیت نہ ہو گئی اور حکم نیت کی ہے

وہ اپنی حالت پر بانی رہا۔ فقہ پھر یہ اس وقت ہر کہ دوبارہ نیت اپنے طور پر یعنی دل سے ہو اور اگر اپنے نیت کو زبان سے ظاہر کیا مثلاً ظہر کی ایک رکعت پڑھ کر کہا کہ نوبت ان اصلی ظہر الیوم الخ یعنی میں نیت کرتا ہوں کہ امروزہ ظہر کو پڑھوں یا مانند اسکے تو جہاں تک پڑھی وہ نوبت جائیگی اور شمار نہوگی۔ کمانی انخلاصہ الکافی۔ اور اصل اس مسئلہ میں یہ کہ جب نیت ایسی چیز کے ساتھ لاقی ہو کہ وہ حاصل نہیں ہو تو نیت صحیح ہے اور اگر حاصل کے ساتھ لاقی ہو تو صحیح نہیں ہے پس اسی اصل پر مسائل نکلنے ہیں۔ ع۔ اگر ظہر چار رکعت پڑھ کر سلام کے بعد یاد کیا کہ سو سے وہ ایک سجدہ چھوڑ گیا پس کھڑے ہو کر اسے از سر نو چار رکعت پڑھ کر سلام پھیرا تو ظہر کا فرض ادا ہوا کیونکہ دوبارہ ظہر میں داخل ہونے کی نیت نہ تھی تو پھر ہی توجب اسے دوبارہ ایک رکعت پوری کی تو فریضہ کو نفل سے غلط کر دیا قبل اسکے کہ فریضہ سے مانع ہو۔ انخلاصہ والیجر۔ مترجم کشاف کہ عوام اکثر ایسا کرتے ہیں کہ اول کائیکہ نہیں کرتے بلکہ از سر نو پڑھتے ہیں یہ نہیں چاہیے اور مسئلہ اس بنا پر کہ سجدہ دونوں فرض میں اور مسئلہ ضروری ہے۔ طبعی غلطی۔ مغرب کی دو رکعت پڑھ کر کے اس گمان سے کہ پوری ہو گئی سلام پھیر دیا پھر کھڑے ہو کر تکبیر کی اس نیت سے کہ مغرب کی سنت پڑھتا ہے پھر سنت کا سجدہ کیا یا نہ کیا ہو بہر حال فرض مغرب فاسد ہو گیا کیونکہ قبل فراغت فرض کے اپنے نفل شروع کر دیا۔ اگر دو رکعت پر سلام کر کے یاد آ گیا کہ پوری نہیں ہوئی ہرگز نادانی سے گمان کیا کہ یہ ناز جاتی رہی تو کھڑے ہو کر دوبارہ مغرب کی تکبیر تحریر کی پھر میں رکعتیں پڑھیں پس اگر اپنے ایک رکعت پڑھ کر بقدر تشدد تعدد کر لیا پھر دو رکعتیں پڑھیں تو فرض مغرب ادا ہو گئی ورنہ نہیں۔ اگر مغرب شروع کر کے ایک رکعت پڑھی پھر گمان کیا کہ اپنے تکبیر تحریر نہیں کی تھی پس دوبارہ تکبیر تحریر کر کے رکعتیں پڑھیں تو اسکی ناز جائز ہوئی۔ اور اگر دو رکعتیں پڑھ کر گمان کیا کہ اپنے تکبیر تحریر نہیں کی تھی پس ابتدا سے شروع کر کے تین رکعتیں پڑھیں تو ناز نہیں جائز ہے۔ کتاب زین میں ہے کہ یہ نیت بعد شروع کرنے کے ایک رکعت پڑھ کر بقدر تعدد کے نہ بچتا ہو تو لازم آدیا کہ تعدد اخیرہ چھوڑ کر او قبل فرض کے نفل میں منتقل ہوا۔ انخلاصہ ۵۔ (مسئلہ مصحف میں سے دیکھ کر ناز میں پڑھنا) اس میں متعدد معتدین ہیں اسطرح کہ پڑھنے والے کو یا نہیں پس دیکھ کر قنوت کی یا حفظ ہے اگر دیکھ کر پڑھا مصحف کو ہاتھ میں اٹھائے ہو یا وہ رحل پر رکھا ہوا ہے۔ پھر جن علماء نے اسکو جائز جانا ہے انکا استدلال بروایت امامت ذکوان رحمہ اللہ امام مصنف رحمہ نے مسئلہ کو امام کے حق میں وضع کیا اور کہا کہ۔ وادفا قرأ الامام۔ اور اگر ناز میں قنوت کی امام نے۔ فقہ۔ اور یون ہی اگر سفر دے قنوت کی۔ من المصحف۔ مصحف میں سے۔ فسدت صلاتہ عند الی خلیفۃ۔ تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اسکی ناز فاسد ہوئی۔ فقہ۔ پس معتد یون کی ناز بھی فاسد ہے۔ شیخ الاسلام مینی رحمہ نے لکھا کہ امام کا لفظ اتفاق ہے قید نہیں اور مفرد کا بھی ہے مگر ہے اور اصل میں امام محمد نے رحلی میں شیخ ابن حزم ظاہری نے کہا کہ یہی قول سید بن المسیب و حسن بصری و شعبی و سلمی رحمہم اللہ ہے۔ ع۔ من کتاہون کہ بی علماء ظاہرہ کا مذہب ہے۔ ع۔ پھر جامع صغیر و مختصر قدوری میں یہ تفصیل نہیں کہ تھوڑے وقت پڑھنے میں حکم جدا ہے مگر بعض مشائخ نے کہا کہ اگر پوری آیت یا زیادہ مصحف سے پڑھے تو امام کے نزدیک مفید ہے اور کم ہو تو نہیں اور بعض نے کہا کہ مقدار فاحشہ مفید ہے ورنہ نہیں۔ ابیہین۔ ع۔ اور ظاہر یہ کہ قلیل و کثیر امام کے نزدیک مفید ہونے و صاحبین کے نزدیک ہونے میں برابر ہیں لہذا امام مصنف نے مطلقاً لکھا ہے۔ اعنایہ۔ و قال لا ہی تامہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ دیکھ کر پڑھنے والے کی ناز پوری ہے۔ لانا عبادۃ انضافت الی عبادۃ۔ کیونکہ یہ ایک عبادت ہے جو دوسری عبادت سے مل گئی۔ فقہ۔ اور یہی قول امام شافعی رحمہ کا بلکہ بلا کر اہل بیت جائز اور قول ایک جماعت کا ہے اور اگر ایسا ہے اسکے اوراق بھی ناز میں ہوتے تو فساد نہیں جیسا کہ نووی رحمہ نے ذکر کیا۔ ع۔ حامل دلیل یہ کہ قنوت ایک عبارت اور مصحف میں نظر کرنا دوسری عبادت ہے اور ناز میں رزق کو غایب و فساد کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور انکا استدلال اس



روایت سے بیان ہوا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا آزاد کیا ہوا غلام ذکوان نام ماہ رمضان میں حضرت ام المومنین کی امامت کرتا اور وہ مصحف سے پڑھا کرتا تھا۔ عفت۔ لیکن اس روایت کی تصحیح چاہیے ہے۔ ایضاً یہ کہ محراب میں لکھا ہوا اور اس پر نظر کر کے تو بالاتفاق مفید نہیں پس قرآن میں نظر کرنا تو مفید نہوار پایہ کہ اسکو اٹھانا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امامہ بنت ابی العاص کو کندھے پر اٹھایا تھا جب سجدہ کرتے تو امار دیتے اور جب کھڑے ہوتے تو جڑ چلیتے تھے پس جب یہ عمل کثیر ہوا تو قرآن اٹھانا بھی محل کثیر ہوا پس کوئی چیز مفید نہیں اور عبادت ثابت تو جائز ہے۔ الا انہ یکرہ لکرا تنہا کہ یہ صورت مکروہ ہے۔ ف۔ کچھ ذاتی کراہت سے نہیں بلکہ۔ لاناہ شبہ بضع اہل الکتاب۔ اسوجہ سے کہ یہ صورت مشابہ ہے اہل کتاب کے طریقے۔ ف۔ چنانچہ اہل کتاب بوجہ حفظ نمونے کے اذکار وغیرہ کو اسی طرح ہاتھ میں لیکر پڑھتے ہیں۔ اور ہم کو یہود کی مشابہت سے صحیح حدیث میں مانعت کی گئی ہے تو جس صورت میں بغیر مشابہت شریعت ہو وہاں مشابہت مکروہ ہوئی پس شافعی کا قول کہ بلا کراہت جائز ہے اس دلیل سے ضعیف ہو گیا۔ لیکن ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک عدم جواز کا استدلال بھی ضعیف ہے چنانچہ فرمایا۔ ولابی حنیفہ۔ اور ابو حنیفہ کے قول کی دلیل اور دوسرے بیان کی گئی۔ اول۔ ان حمل المصحف والنظر فیہ وتقلب الاوراق عمل کثیر۔ یہ کہ مصحف کا اٹھائے رہنا اور اس میں نظر کرنا اور ورق نوٹنا یہ مجبوعہ عمل کثیر ہے۔ ف۔ اور بلا ضرورت ہے لیکن اس تعلیل پر لازم آیا کہ اگر مصحف کو اٹھا کر نہو بلکہ رمل پر رکھا ہو اس میں سے پڑھا جاوے یا محراب پر لکھا ہو اسکو دیکھ کر پڑھے تو ناسد نہوگی۔ الکافی۔ میں لکھا ہوں کہ قصہ امامہ بنت ابی العاص کے اٹھائے کا بھی صحیح طور پر اس تعلیل کو رد کرتا ہے۔ م۔ دلیل دوم۔ لاناہ لطف من المصحف فصار کما اذا لطف من غیرہ۔ یہ کہ مصحف سے پڑھنا اس سے سیکھ لینا تو ایسا ہو جیسے کسی دوسرے آدمی سے ناز میں سیکھا گیا۔ ف۔ اور یہ بالاتفاق مفید ہے تو مصحف سے بھی مفید ہو کیونکہ سیکھنا ناز کے اعمال سے نہیں ہے۔ وظلی ہذا لافرق بین الموضوع والمحمل۔ اور اس تعلیل کے موافق رمل پر رکھے ہوئے قرآن سے پڑھنے اور اٹھائے ہوئے سے پڑھنے میں کچھ فرق نہیں۔ ف۔ کیونکہ سیکھ لینا تو دونوں صورتوں پر لازم اور وہی عفت فساد ہے۔ وظلی الاول یفرقان۔ اور تعلیل اول کے موافق رکھے اور اٹھائے میں فرق ہے۔ ف۔ کیونکہ اسکا مدار تو عمل کثیر پر ہے جیسا کہ گذرا اور حق یہ کہ تعلیل اول کچھ نہیں ہے اسلئے کہ ایک تو اسکا عمل کثیر ہونا محل نظر و مخالفت قصہ امامہ پر دوم یہ کہ عمل کثیر موافق اصل امام رحمہ کے مصلی کی رائے پر موقوف ہے پس تحقق تعلیل دوم ہے کہ مصحف میں دیکھ کر پڑھنے سے لطف لازم آتا ہے اور وہ مفید ہے خواہ مصحف اٹھائے ہو یا رکھا ہو یا محراب پر لکھا ہو لہذا کافی میں لکھا کہ ہر حال میں مفید ہے اور یہی صحیح ہے۔ ۱۔ اگر قرآن حفظ ہو یعنی جو کچھ ناز میں پڑھا ہے وہ اسکو یاد ہو لیکن وہ کہیں گئے ہوئے سے بدون مصحف اٹھانے کے پڑھتا ہے تو مشائخ نے کہا کہ ناز بالاتفاق فاسد نہوگی کیونکہ لطف یا عمل کثیر کچھ بھی نہیں ہے۔ ابیہین۔ اگر ناز میں کسی گئے ہوئے کو دیکھ کر سمجھا تو یہ سمجھا دو طور پر ہے ایک یہ کہ وہ لکھا ہوا قرآن ہو پس اگر اس قرآن کو سمجھا تو کسی کا خلاف نہیں کہ یہ جائز ہے۔ النہایہ۔ و لو نظر الی مکتوب۔ اور اگر نظر کی کسی مکتوب کی طرف۔ ف۔ جو سوا قرآن کے مثلاً کتاب نقد وغیرہ ہو۔ وفہمہ۔ اور اسکو فہم کیا۔ ف۔ حالانکہ ناز میں یہ نسل واقع ہوا لیکن زبان سے کوئی حرکت نہیں کی۔ ج۔ فالصحیح انہ لا یفسد صلوتہ بالاجماع۔ تو صحیح قول یہ کہ اس سمجھنے والے کی ناز بالاجماع فاسد نہوگی۔ ف۔ خواہ خود سمجھ میں آ جاوے یا سمجھنے کا قصد کرنے سے سمجھ جاوے کچھ فرق نہیں یہی صحیح ہے۔ ابیہین۔ بالجہنم سے باخلاف ناز فاسد نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف۔ برخلاف سلسلہ قسم کے کہ وہاں سمجھنے میں صاحبین کا باہم اختلاف ہے اور وہ۔ ما اذا حلف لا یقرأ کتاب فلان۔ صورت یہ کہ قسم کھائی کہ فلان کی تحریر نہیں پڑھوں گا۔ ف۔ مثلاً کوئی شخص دوسرے کا

خط پڑھا کرتا تھا اس نے قسم کھائی کہ اب ظان کا خط نہیں پڑھوں گا پھر اس نے پڑھا نہیں مگر دیکھ کر سمجھ گیا تو اختلاف ہی حیث  
 بحث بالفہم عند محمد۔ چنانچہ امام محمد رحمہ کے نزدیک سمجھ لینے پر حائث ہو جائیگا۔ وفت۔ کیونکہ قسم کا مدار عزت پر ہوتا وہاں  
 حائث ہوگا۔ لان المقصود بنالک الفہم۔ کیونکہ مقصود وہاں خط ظان نہ پڑھنے سے فہم ہے۔ وفت۔ یعنی ظان کا راز اسکی  
 تحریر سے دریافت نہ کرونگا پس جب دریافت کیا تو حائث ہوا اور سلسلہ نماز میں فساد اس بنا پر نہیں ہے۔ اما فساد الصلوٰۃ  
 فبالعمل الکثیر ولم یوجد۔ رہا نماز کا فاسد ہونا تو عمل کثیر پر پردہ پایا نہیں گیا۔ وفت۔ کیونکہ سمجھ لینا عمل حقیقت ہی بکمال  
 ظاہری نہیں ہے بلکہ فساد نماز تو کلام پر ہے اور یہ کلام نہ ہوا۔ اور سمجھنے کو بولنے کا حکم نہیں چنانچہ اگر کسی کی جو روکی پشانی پر  
 لکھا ہو کہ تجھے ظانی ہے۔ مرد نے اسکو پڑھ کر سمجھ لیا تو طلاق نہیں۔ اور اگر بولے تو طلاق پڑ جاوے۔ ل۔ اگر کسی نے توبہ  
 یا زبور یا انجیل سے پڑھا تو سہر حال میں نماز فاسد ہے۔ اتفاقاً نہیں۔ وان مرت امرأۃ من یدی المصلی لم یقطع الصلوٰۃ  
 اگر مصلی کے سامنے کوئی عورت گزری تو وہ نماز کی قاطع نہ ہوئی۔ وفت۔ یعنی مصلی کے سامنے سترہ نہیں ہے یا مصلی دسترو کے  
 بیچ میں ہو کر گزری تو عورت خواہ حائضہ ہو یا نہ ہو مطلقاً کوئی عورت گزرے نماز میں فساد نہ ہوگا۔ اور کتا دگد حاجی نہیں  
 توڑتا۔ یہی جمہور علماء و عامہ فقہاء و خلف و ائمہ کے اتباع کا قول ہے اور کثر علماء سے اسکے خلاف آیا چنانچہ حضرت انس  
 اور کحول و ابوالاحوص و حسن و عمرہ رحمہم اللہ سے مروی ہے کہ کتا دگد نماز کو توڑتا ہے۔ ابن عباس رحمہ سے مروی کہ سیاہ  
 کتا و عورت حائض نماز کو توڑتی ہے اور فقہاء میں سے امام احمد سے مشہور روایت یہ کہ کیزنگ سیاہ کتے کا گزرنا قاطع ہے اور  
 انکھون کا اعتبار نہیں ایک روایت میں گذرنا عورت دگد سے کا بھی قاطع ہے خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو۔ مع۔ امام مصنف  
 نے استدلال کیا۔ نقولہ علیہ السلام لا یقطع الصلوٰۃ مرد شئی۔ یعنی نہیں توڑتا نماز کو گذرنا کسی چیز کا۔ وفت۔ شیخ  
 نووی رحمہ نے شرح صحیح مسلم میں کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ ت۔ میں کہتا ہوں کہ یہ حدیث حضرت ابو سعید خدری و عبد اللہ  
 بن عمر و ابوالاسود انس و جابر رضی اللہ عنہم سے ابوداؤد اور طبرانی و دارقطنی نے متفرق روایات کہیں اور انکے اسانید میں  
 کلام ہے لیکن حدیث انس رضی اللہ عنہ میں جو دارقطنی نے روایت کی ہے ابن ابی حاتم نے کہا کہ اسکی اسناد میں مخبر بن عبد اللہ  
 راوی ہے جسکو ابن عدی نے کہا کہ ثقہ لوگوں سے جموں باتیں روایت کرتا ہے اور اسکی روایات سب بنائی ہوئی و شکرات  
 ہیں اور ابن حبان نے کہا کہ اس سے روایت کرنا حلال نہیں ہے۔ صاحب التلخیص نے اسکو رد کر دیا کہ یہ وہم ہے کیونکہ اسکی  
 اسناد میں جو مخبر بن عبد اللہ راوی ہے وہ مخبر بن عبد اللہ بن حمرہ ہے جس نے خلیفہ عمر بن عبد العزیز سے روایت کی تو  
 اس میں ابن عدی یا ابن حبان کسی نے کلام نہیں کیا بلکہ ابن حبان نے اسکو ثقات میں لکھا اور نسائی نے کہا کہ وہ صالح  
 ہے اور جسکو ابن عدی یا ابن حبان نے ضعیف کہا وہ نہ مخبر بن عبد اللہ کوئی ہے جسکو حاجی کہا کرتے تھے وہ اول  
 مخبر بن عبد اللہ یعنی ابن حمرہ سے پیچھے ہوا اور اس نے مالک بن انس و یث بن سعد وغیرہ سے روایات کی ہیں۔  
 حاصل یہ کہ اسناد میں مخبر بن عبد اللہ بن عمر بن عبد العزیز بن انس بن مالک ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کون کونانا  
 پڑھانے تھے کہ انکے سامنے ہو کر گدھا گزرتا تو عیاش بن ابی ربحہ نے کہا کہ سبحان اللہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام پیرایا  
 تو فرمایا کہ کون تمہارا بیچ پڑھنے والا۔ تو عیاش بن ابی ربحہ نے کہا کہ میں تمہارا رسول اللہ کیونکہ میں نے سنا تھا کہ گدھا  
 نماز کو قطع کر دیتا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا یقطع الصلوٰۃ شئی۔ بالحد اس اسناد سے ظاہر ہے کہ مخبر بن عبد اللہ  
 بن حمرہ راوی ہے جو ثقہ اور اسکا زمانہ عمر بن عبد العزیز کا زمانہ ہے اور مخبر بن عبد اللہ کوئی سردن سجائی نہیں جسکا زمانہ  
 پیچھے ہے مگر کہ اس نے امام مالک وغیرہ سے روایت کی ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ ظاہر یہ ہوتا ہے کہ حدیث مذکور درجہ حسن سے  
 تریہ نہیں ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ وجہ استدلال اس حدیث سے یہ ہے کہ جب کوئی چیز نماز کو قطع نہیں کرتی تو عورت و کتا

وگدہ حاجی قاطع نوکاجیکہ سامنے سے گزر جاوے لیکن اس میں دو وجہ سے اعتراض ہے اول وجہ یہ کہ جو ابن ابیہم رحمہ اللہ نے لکھا کہ یہ حدیث مقابلہ اس حدیث کا نہیں کر سکتی جس میں ان چیزوں سے قطع ناز مروی ہے۔ میں کتابوں کو وہ حدیث ابوذر رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قطع کرتے ہیں مروی ناز کو جبکہ اس کے رد و رد برابر ہو کر وہ کجاہ کے نہ ہو ورنہ گدہ حاجی سیاہ کتا اور آخر میں ہے کہ سیاہ کتا شیطان ہے۔ رد وہ مسلم اور ابو ہریرہ رحمہ اللہ سے مرفوع حدیث کہ قطع کو نہ کرنا ناز کو حدیث و کتا و گدہ حاجی۔ رد وہ مسلم ایضاً۔ حدیث ابن عباس رحمہ اللہ سے مرفوع کہ قطع کرتے ہیں ناز کو حدیث عائشہ رحمہ اللہ۔ رد وہ ابو داؤد و النسائی و ابن ماجہ کا فی البیہ۔ حاصل یہ کہ قاطع بوجہ عورت و سنگ و غیرہ حدیث صحیح مسلم سے ثابت اور قاطع نوکاجی رعایت سے جسکے ثبوت ہی میں حامل ہے تو کیونکر معارضہ ہو گا حالانکہ معارضہ کے لیے مساوی ہونا شرط ہے۔ علاوہ ازیں قاطع حدیث تو صحیح منقطع ہے اور غیر قاطع منقطع نہیں بلکہ مفہوم ہے۔ وجہ دوم یہ کہ بر تقدیر تسلیم ہم کہتے ہیں کہ لا یقطع الصلوٰۃ مردہ فقی۔ عام ہے تو اس سے یہ تین چیزیں خاص کر لی گئیں جو حدیث ابوذر و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما میں قاطع ثابت ہوئیں تو حاصل یہ ہوا کہ کوئی چیز قاطع نہیں سوائے ان تین چیزوں کے پس دونوں حدیثوں پر عمل ہو گیا۔ جواب بطریق تحقیق یہ ہے کہ صحیح مسلم کی حدیث ابوذر و ابو ہریرہ سے بھی واضح و اتومی دوسری حدیث حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی یہ ہے کہ حضرت ام المومنین نے بیان فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ناز پڑھا کرتے اور میں آپ کے رد و عرض میں بیٹھی ہوتی جیسے جنازہ رکھا جاتا ہے۔ رد وہ ابن ماجہ و مسلم۔ اور ایک روایت صحیحین میں ہے کہ میرے پانوں آپ کے سجدہ گاہ پر ہوتے تو جب آپ سجدہ کرتے تو دبا کر اشارہ فرماتے تو میں اپنے پانوں کھینچ لیتی پھر جب آپ کھڑے ہوتے تو پانوں پھیلا دیتی تھی اور اس زمانہ میں گھروں میں چراغ نہ تھے۔ اور ایک روایت میں حضرت ام المومنین نے ہمدانہ کی حالت میں اسی طرح بیان فرمایا۔ بالجوہ تعدد طرق سے یہ حدیث صحیحین و غیرہما میں مروی تو یہ زیادہ واضح و اتومی ہے اور اس سے صحت ثبوت ہوا کہ عورت قاطع ناز نہیں اگرچہ عائشہ ہو اور یہ بالکل محکم ہے یعنی اس میں کسی احتمال کو گنجائش نہیں ہے برخلاف حدیث ابوذر و ابو ہریرہ کے کہ وہ ان قاطع کے معنی میں تاویل ہو سکتی ہے کہ قاطع ناز سے مراد قاطع خشوع ناز ہے چنانچہ حدیث میں یہ بات ظاہر میں مفہوم ہوتی ہے کہ جب عورت نازی کے رد و گزرے تو اس کا دل متشہر ہو گا۔ اور سجدہ و اسرار میں اس میں شیطان کا ہے اور حدیث صحیحین میں ثبوت ہے کہ عورت جب چلتی ہے تو شباطین اس کی تڑپیں کرتے چلتے ہیں مع تفصیل کے جو اہل حدیث میں متعدد روایات سے ثابت ہے اور اس میں تاویل سے ظاہر ہوتا ہے کہ جامع کے سامنے کی عورت یا مفرد کے سامنے اجنبیہ عورت گزرنے میں اور مفرد کے سامنے اس کی شکوہ جو رد گزرنے میں فرق ہے۔ پھر حمار کے واسطے بھی شیطان کا ثبوت ہے اور سنگ سیاہ کے حق میں خود ہی حدیث میں مذکور کہ وہ شیطان ہے۔ معنی یہ نہیں کہ وہی خود شیطان ہے بلکہ مراد ظہور شیطانی ہے اور شاید کہ بصورت کردہ موزی ہو جیسے عورت میں بصورت زینت شہوت ہے۔ پھر قاتل کو بعد اس سمجھ کے یہ جان لینا آسان ہے کہ ناز کی مراد تقسیم پر شیطان کا گزر محال ہے اگر اس کا زہب اور جال جن صورتوں سے بطریق دوسرہ وغیرہ معنی کی رہنمائی کرتا ہے والاں جو ان چیزوں کا گندہ ہے بطریق معنی کے قہر ایک ساجد ہو یعنی سر نہ نہ۔ معنی رحمہ اللہ نے لکھا کہ شیخ نووی رحمہ اللہ نے خلاصہ میں لکھا کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورت قاطع ہونے کو یعنی قاطع خشوع ہونے پر محمول کیا۔ پھر اگر کہا جادو سے کہ یہ عورت عورت کے حق میں ثبوت ہوا تو جواب دیا گیا کہ نہیں بلکہ ابن عباس رحمہ اللہ سے حدیث میں مجدود و داع میں بقام مٹی آپ جماعت سے ناز پڑھتے تھے اور ابن عباس نے صفوں کے سامنے اپنا گدھا چھوڑ دیا اور اس کی پر دہائیں کی گئی۔ ابن ابیہم نے لکھا کہ چونکہ عورت و گدھے کے حق میں یہ ثبوت ہے لہذا امام احمد رحمہ اللہ نے ان دونوں کے قاطع ہونے میں تردد کیا اور سنگ سیاہ کو قطع قاطع ناز ٹھہرایا کیونکہ اس میں کچھ ثبوت خلاف نہیں ہے۔ مترجم کتاب ہے کہ قطع کرنا الی تین چیزیں مذکور نہیں پھر ان میں دو یعنی عورت و حمار کے حق میں

قطع کے معنی قاطع خشوع ثابت ہونے تو سنگ سیاہ کے حق میں اسی قطع کے معنی قاطع صلوٰۃ کیونکہ ہو چکے کیونکہ ایک ہی لفظ سے دونوں مطلب مخالف ایک ہی بولی میں نہیں جائز ہیں جیسا کہ اصول میں ہم نے متحقق کیا ہے تو جب اس حدیث میں قطع کے معنی قطع خشوع ناز کے ہوئے تو عورت و حمار و کلب سب کے حق میں یہی رہے اور کوئی بھی قاطع تحریمہ ناز نہوا۔ بالجملہ احادیث و آثار سب متفق اس معنی کو مفید ہیں کہ مصلی بغیر سترہ کے سامنے سے عورت دکتے و گدھے کے گزرنے سے ناز کا خشوع قطع ہوتا ہے اور تحریمہ ناز کسی چیز کے گزرنے سے نہیں ٹوٹتا۔ الا ان الماراً تم۔ لیکن گزرنے والا گنگار ہے۔ یعنی جب عورت وغیرہ کسی چیز کے گزرنے سے ناز قطع نہوتی تو اس سے یہ لازم نہیں کہ گزرنے والا مختار ہے کہ سامنے سے گزر جاوے۔ بلکہ گزرنے والے کو حلال نہیں کہ وہ مصلی کے سامنے سے جیکہ سترہ نہ ہو جانتک پر اس کے اندر گزرنے سے مکرکب حرام ہو گا خواہ وہ عورت ہو یا مرد ہو کیونکہ مرد اگرچہ قاطع خشوع نہیں ہے لیکن مصلی کے قبلہ پر آنے سے ماضی گنگار ہے بقولہ علیہ السلام لو علم المار بنیدی المصلی ماذا علیہ من الوزر لوقت اربعین۔ بدیل اس حدیث کے یعنی اگر مصلی کے رد پر گزرنے والا جانتا کہ اسپر کیا گناہ پڑتا ہے تو وہ البتہ کھڑا رہتا چالیس تک۔ فت یعنی نہ گزرتا اور چالیس تک کھڑا رہتا اسپر آسان ہوتا۔ ابو انضرادی نے خبر کیا کہ مجھے دریا نلت نہ رہا کہ چالیس دن فرما کے یا چالیس دن یا چالیس سال اور یہ حدیث صحیحین میں ہے اور بزار رحمہ کی روایت میں چالیس خریف مذکور ہے۔ فاسد اعلم۔ لیکن ابن الہمام نے اسکی تصحیح کو موجد کیا ہے۔ م۔ وانا یا تم اذام فی موضع سجودہ علی ما قبل۔ اور گزرنے والا گنگار جب ہی ہو گا کہ جب اول یہ متحقق ہو کہ گزرے مصلی کی جا کے سجود میں بنا بر آئے کہ کہا گیا۔ فت یعنی وہ مقام جس کے اندر گزرنہ حرام ہے اسکی حد یہ بیان ہوئی کہ مصلی کے قدم سے بیکر مقام سجود تک ہے یہی صحیح ہے۔ انہیں۔ اسی کو شمس الاممہ شری و شیخ الاسلام نے اختیار کیا اور اسی پر قاضی خان نے اعتماد کیا ہے۔ ع۔ ہی کافی و خزائنہ دھیرہ میں ہے۔ م۔ اور پھرے شاخ نے کہا کہ حد یہ ہے کہ جب مصلی اپنی نظر اپنے سجود کی جگہ ڈال کر پڑتا ہو تو گزرنے والے پر اسکی نگاہ نہ پڑے۔ الخلاصہ یعنی حد موضع سجود سے بھی آگے دھانک ہے کہ موضع سجود پر نظر رکھنے کی حالت میں جانتک آگے بھی نظر پڑتی ہے پھر جان نہ پڑے دھان گزرنہ نہ نہیں ہے۔ یہ قول فخر الاسلام کا ہے۔ ع۔ اور یہی صحیح ہے۔ الخلاصہ اور یہی صحیح ہے۔ البدل۔ ع۔ اور یہی اشبہ بالصواب ہے۔ النہایہ۔ ظاہر اسی طرف امام مصنف نے لفظ قبل سے اشارہ فرمایا ہے اور عقرب واضح ہو گا۔ م۔ ولا یكون بینہما حائل۔ اور دوم یہ کہ دونوں کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو۔ جیسے سلطان بادشاہ یا سترہ یا آدمی کی پیشہ و بیوی۔ م۔ حتی کہ مسجد مغیرہ میں اگر حائل ہو تو گزرنہ نہیں۔ الا انی۔ و یحاذی اعضاء المار اعضاء المصلی لو کان یصلی علی الدکان۔ اور محاذی ہو جاوے گزرنے والے کے اعضاء نازی کے اعضاء سے اگر وہ چوترا پڑنا پڑتا ہو۔ فت یعنی اوپے پر ہو لیکن قدر قامت نہو حتی کہ نازی کے اعضاء سے گزرنے والے کے اعضاء محاذی ہو جاوے تو گنگار ہو گا چوترا و چھوٹی مسجد میں موضع سجود کا اعتبار نہیں کیونکہ چھوٹی مسجد ایک ہی جگہ کے حکم میں ہے اور اگر بڑی مسجد یا میدان ہو تو اس میں موضع سجود و موضع نظر دونوں قول مذکور ہیں پھر جب اسنے ادبی جگہ ناز پڑھی تو جو شخص چوترا سے نیچے گنوا وہ بلا شک اس کے موضع سجود پر حقیقت نہیں گذرتا تو پہلی روایت پر گنگار نہونا چاہیے اور دوسری قد بر اگر ایسی جگہ گزرنہ مصلی کے موضع سجود پر نظر رکھنے کی حالت میں اسپر نظر پڑتی ہے تو دیکھا جاوے کہ اگر گزرنے والے کے بعض اعضاء مصلی کے بعض اعضاء سے محاذی ہوئے تو گنگار ہو گا ورنہ نہیں۔ الخصاص من الصدر۔ اس سے معلوم ہوا کہ چوترا اگر ابعد راو نجا ہو کہ گزرنے والے کا کوئی عضو محاذی نہو تو کچھ گناہ نہیں ہے اور اگر کسی سوار نے اثر کر جانور کو روانہ کیا اور اس کے اثر میں خود گزرنہ گناہ نہیں ہے۔ یعنی من الترامشی والنہایہ۔ مسجد مغیرہ کہ چالیس ذراع سے کم ہوا ہے ہی مختار ہے۔ ع۔ و یغنی لمن یصلی فی الصحراء ان یتخذ امامہ سترہ۔ اور لائق ہے کہ جو شخص میدان میں ناز پڑے

وہ اپنے آگے سترہ بنا یوں ہے۔ **فت**۔ معنی لائق کے یہ کہ مندوب ہے۔ ابدائع۔ اور امام محمد نے کہا کہ مستحب ہے۔ **فت**۔ لفظ  
 علیہ السلام اذا صلی احدکم فی الصبح او فی العشاء فلیجعل بین یدیه سترۃ۔ کیونکہ حدیث ہے کہ جب کوئی تم میں سے میدان میں نماز  
 پڑھے تو اپنے سامنے سترہ کرے۔ **فت**۔ یہ الفاظ تو غریب ہیں لیکن یہ حکم حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں اسطرح مروی ہے کہ حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب کوئی تم میں سے نماز پڑھے تو اپنے مناجہ پر کوئی چیز کرے پھر اگر نہ پاوے تو عصا کھڑا کرے پھر اگر  
 عصا بھی نہ ہو تو خط کھینچ لے اور مضر نہ دگا جو اسکے سامنے سے گزرے۔ **رواہ** ابو داؤد اور اس باب میں حدیث ابن عمر ابو سعید  
 خدری و سہرہ بن سعد و سل بن ابی حمزہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہے چنانچہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
 فرمایا کہ جب تم میں کوئی نماز پڑھے تو سترہ کی جانب پڑھے اور کسی کو اپنے سامنے گزرنے نہ دے پھر اگر وہ نہ مانے تو اس سے  
 دھاک کرے کیونکہ اسکے ساتھ شیطان ہے۔ **رواہ** ابن جہان والحاکم۔ اور انہی اسکے حدیث ابو سعید خدری مرفوعاً۔ **رواہ** ابو داؤد  
 والنسائی وابن ماجہ۔ مع۔ **ترجم** کتاب ہے کہ حکم حدیث کو استحباب پر محمول کیا لیکن جب گذرگاہ پر بغیر سترہ نماز پڑھے تو غازی  
 کی گنگاری صبح ہے اور ضرور ہے کہ مستند اس میں ہی حدیث ہو تو تحقیق یہ کہ سترہ حکم حدیث واجب ہے لیکن جہان گندہ تو ہم جو  
 وہاں سترہ مستحب از قبیل رفع الکلم برفع العتہ ہے چنانچہ قول مصنف ابعد من لباس بترک الستر الخ اسی کو مؤید ہے اور  
 کیونکہ واجب نہ دگا بلکہ گذرنا حرام یا کردہ بخوبی قرار دیا گیا۔ مع۔ و مقدار با ذراع فصاعدا۔ اور سترہ کی مقدار ایک ذراع  
 ستر پھر چاہے جعفر زباده ہو۔ **فت**۔ لفظ علیہ السلام یعنی احدکم اذا صلی فی الصبح او ان یكون امامہ مثل موخرۃ الرجل  
 یہ دلیل روایت کہ کیا عاجز ہوتا ہے کوئی تم میں جب وہ صبح اور میں نماز پڑھتا ہے کہ اسکے آگے مثل موخرۃ کجاوہ کے ہو۔ **فت**  
 موخرۃ وہ لکڑی جو کجاوہ کے پیچھے بیٹھے والے کے سر کے برابر ہوتی ہے۔ یہ الفاظ غریب ہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے  
 روایت ہے کہ جب تو نے اپنے سامنے مثل موخرۃ الرجل کر لیا تو پھر تجھے مضر نہیں جو تیرے سامنے گزراوے۔ **رواہ** مسلم  
 عن طلحہ مرفوعاً۔ و نحوه عن ابی ذررہ۔ اور صحیح مسلم میں حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 سے سترہ المصلی پوچھا گیا تو مثل موخرۃ الرجل فرمایا۔ **لکافی** یعنی۔ **ترجم** کتاب ہے کہ مثل موخرۃ الرجل اس حدیث میں  
 اس قدر اونچی چیز دلی جو بیٹھے والے کے سر کے معاذی ہو چکے اور یہ ایک ذراع سے زیادہ ہے اور موطا میں لی ابن سعد  
 ذکر کیا کہ سترہ ہونا کافی ہے۔ ذخیرہ میں کہا کہ ستر کا طول ایک ذراع اور موٹائی بقدر انگلی کے ہوتی ہے لہذا امام مصنف  
 نے کہا کہ۔ **وقیل** وغنی ان یكون فی غلط الاصبع۔ اور کہا گیا کہ اور موٹائی میں چاہیے کہ بقدر انگلی کے ہو۔ **لان**  
 ما دونہ لا یجد و لا ناظرین من بعید فلا یحصل المقصود۔ کیونکہ اس سے کم موٹائی تو دور سے دیکھنے والوں کو ظاہر  
 ہوگی پس مقصود حاصل نہ دگا۔ **فت**۔ شیخ الاسلام نے شرح موطا میں حدیث غزہ سے استدلال کیا جو آئی ہے اور کہا  
 کہ غزہ کا طول بقدر ذراع اور موٹائی ایک انگلی برابر ہے۔ **ترجم** کتاب ہے کہ سترہ عصا ہوتا ہے جس کے نیچے طرف کو دھاردار ہو رہی  
 انگلی ہوتی ہے اور بید ہے کہ وہ بقدر ذراع ہو اگرچہ موٹائی ایک انگلی برابر مختل ہے پس موخرۃ الرجل کا اندازہ بہتر ہے اور وہ آدمی  
 کے پیچھے ہونے کے برابر اونچائی ہے۔ لیکن بخاری رحمہ نے تاریخ میں حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مرفوع روایت کی کہ نماز میں آدمی  
 سترہ کرے اگرچہ نیر کے ساتھ ہو۔ یہ بقدر ذراع ہے۔ **والسراج**۔ اگر آدمی قبلہ رخ بیٹھا ہو اسکو سترہ کر لینا جائز ہے اور اگر کھڑا ہو  
 ہو اس میں اختلاف ہے۔ اگرچہ پایہ سواری کو سترہ بنا تو مفاکفہ نہیں ہے۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ اگر اپنی قبائے باز کش رکھ لیا جا  
 ایک ذراع بقدر ہو گیا تو بلا خلاف کافی ہے اور ایک ذراع سے کم میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ **غریب** الروایہ ابو جعفر رحمہ میں ہے  
 کہ شراور یا مثل راستہ کے سترہ نہیں ہے جیسے برا حوض۔ و کذا فی مختصر البحر المحیط۔ اونچی ٹولی و گاؤں کی و نہالی کا سترہ جائز اور  
 مفسدہ میں پاک جانور کا سترہ جائز بخلاف چروگدے کے۔ مرد کی مٹی کا سترہ جائز اور منہ کا منع۔ درہلو میں تردد اور عورت





روایت کی کہ جب کوئی تم میں سے نماز پڑھتا ہو تو کسی کو نہ چھوڑے کہ وہ اس کے سامنے سے گزرے اور اسکو دفع کرے جہاں تک ہوسکے پھر اگر وہ انکار کرے یعنی نہ اسنے تو اس سے قتال کرے کہ وہ تو شیطان ہے۔ رواہ البخاری و مسلم و نحوہ عن ابن عمر رضی اللہ عنہما رواہ مسلم۔ حتی کہ بعضے مشائخ نے کہا کہ اس سے قتال کرنا ہمارا ہے۔ اور شافعیہ کے نزدیک اگر اسکو قتل کر دے تو قصاص نہیں ہے۔ مع۔ اور ہمارے علماء کے نزدیک اگرچہ گناہ نہ ہو لیکن احکام دنیاوی جاری ہونگے۔ پھر دفع کرنا کیونکر تو فرمایا۔ ویدر بالاشارۃ کما فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بولدہی ام سلمہ۔ اور دفع کرے بالشارع جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر دو فرزند ام المومنین ام سلمہ کے ساتھ کیا تھا۔ وفت۔ جب ام سلمہ کے حجر بن نماز پڑھی تھی جیسا کہ ابن ماجہ نے اپنی سنن میں روایت کیا اور کہا کہ اسکا راوی محمد بن قیس وہ عمر بن عبد العزیز کا قاضی ہے۔ اس سے امام مسلم نے تخریج کی ہے۔ مع۔ پھر اشارہ سر یا انگلیاۃ وغیرہ سے ہو۔ الکافی ۱۔ اوید دفع بالتسبیح۔ یا اسکو دفع کرے تسبیح پڑھنے کے ساتھ۔ وفت۔ کہے کہ سبحان اللہ تاکہ وہ ہوشیار ہو جاوے کہ نمازی کے سامنے نہ آوے۔ لہذا روایات میں قیل۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے پہلے روایت کی وفت۔ کہ جب نماز میں کوئی واقعہ پیش آوے تو تسبیح پڑھ دے علی مانی الصالح۔ لیکن یہ مرد کے واسطے ہے اور عورت اپنا دایان ہاتھ بائیں کی پشت پر رکھے۔ ویکرہ الجمع بینہما لان باحدہما کفایتہ۔ اور اشارہ تسبیح دونوں کو ساتھ جمع کرنا مکروہ ہے کیونکہ ایک میں کفایت ہے۔ وفت۔ خواہ اشارہ کر دے یا تسبیح پڑھ دے۔ والحاصل نماز خارجی فعل جب قدر کم سے ضرورت دفع ہو جاوے اسی پر اکتفا کرنا چاہیے۔ (فروع) بیان فضیلت دیگر بانی رہے۔ اول عمل کثیر نفع ہے تفصیل محیط السرخسی۔ اسکو امام مصنف نے صنف ذکر کیا ہے۔ ہم کثیر وہ کہ دور سے دیکھنے والا اس میں شک نہ کرے کہ یہ شخص نماز کے سوا دوسرے کام میں ہے پس یہ نفع ہے اور اگر شک کرے تو نفع نہیں ہے یہی اصح ہے۔ البین بھی احسن ہے۔ محیط السرخسی اسی کو اشارہ شایع نے کیا ہے۔ القاضی خان والخطامہ۔ اگر تلوار پہنے یا تارے یا ایک ہاتھ سے اٹھانے کی چیز اٹھائے یا اٹھل یا کپڑے کو کاڈے پر اٹھایا تو ناسد نہوگی۔ القاضی خان۔ مترجم کتاب کہ پھر قرآن اٹھا کر پڑھنے و ورق گردانی میں نسا ز فاسد ہونے کی علت اسکا برداشت کرنا نہیں ہو سکتا بلکہ تعلم و تفقہ ہے جیسا کہ تنبیہ کی گئی قد ذکر ہم۔ دوم۔ کھانا اور پیاسا ہر ایک نفع نماز ہے خواہ عہد ہو یا غفلت سے ہو۔ القاضی خان۔ نصاب میں ہے کہ نماز سے پہلے کسی نے کھایا یا پیاسا پھر نماز شروع کی اور اس کے منہ میں کھانے یا پینے کی چیز کچھ نفل تھا اسکو نفل گیا تو ناسد نہوگی اسی پر فتویٰ ہے۔ المفہرات۔ اگرچہ شیرینی ہے۔ الخطامہ۔ دانتوں کے درمیان کا طعام نفل گیا تو نفع نہیں اگرچہ نحو و برابر ہو۔ البدائع۔ اور بقالی رحم نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ البرجندی۔ دانتوں کا خون نفل نفع نہیں جبکہ منہ بھر نہو۔ القاضی خان والخطامہ وال محیط۔ اگر نماز میں ایک نفل لیکر منہ میں ڈال کر نفل تو نفع ہے یہی اصح۔ اور اگر شکر ڈالے اور بغیر منہ چلائے اسکی طاعت پیٹ میں جاتی ہے تو نفع ہے۔ الخطامہ۔ یہی مختار ہے۔ الطہیریہ۔ چراغ کی تہی اٹھانا نفع نہیں۔ چراغ میں قبلہ ڈالنا نفع نہیں۔ السراج۔ القاضی خان۔ منہ بھر تو ہو گئی تو طہارت ٹوٹی مگر نماز نہیں ناسد ہے۔ اور اگر منہ بھر نہ ہو تو طہارت و نماز دونوں باقی ہیں۔ اگر منہ بھر نہ ہو تو نفل نفل گیا تو ناسد ہے اور اگر منہ بھر نہ ہو تو بھی بقول محمد رحمہ اور یہی احوط ہے۔ القاضی خان۔ اگر عداۃ کی پس اگر منہ بھر نہ ہو تو نفع نہیں۔ محیط۔ نماز میں جلا پس اگر قبلہ رخ ہو تو نفع نہیں جبکہ نگاتا رہو اور مسجد سے خارج نہو اور اگر صحرا میں ہو تو جب تک منوف سے نہ نکلے۔ النبیہ۔ اگر نماز میں بقدر دو صف کے چلا اگر ایک بار کی ہو تو ناسد ہے اور اگر صف تک چل کر ٹھہر گیا پھر چل کر صف طر کی تو فساد نہیں۔ القاضی خان۔ درمیان ٹھہراؤ بقدر رکعت ہو۔ در۔ امام محمد بن الحسن نے سیر کبیر میں امزق بن جیس سے ذکر کیا کہ اسنے ابو بردہ رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ اپنے گھوڑے کی تہاد پکڑے نماز پڑھتے تھے یا نہ کہ دور کھینچ پڑھیں پھر تہاد انکے ہاتھ سے جھوٹ گئی اور گھوڑا جانب قبلہ رطان ہوا پس ابو بردہ نے یہ دیکھا کہ اسکی تہاد پکڑ لی اور اٹھ پانوں بھر کر باقی دونوں رکعتیں پڑھیں۔ امام محمد نے کہا کہ ہم اسی کو مینے

جب کہ قبلہ کی طرف چھو نہ کرے۔ اس میں کوئی تفصیل قلیل و کثیر کی نہیں لکھی اور اس سے ظاہر ہے کہ قبلہ رخ رہنا کچھ مفید نہیں ہے اور اس اثر کو بخاری رحمہ اللہ نے آدم عن شیبہ عن اوزق بن قیس روایت کیا ہے۔ پھر بہت سے مشائخ نے اس اثر کو بکرا سکی تاویل مختلف طور سے کی کہ ایک دو قدم ہو یا بعد ایک صفت یا در میان میں ٹھہر ٹھہر کر ہو اور مرغینانی رحمہ اللہ نے کہا کہ مختار یہ کہ جب کثیر ہو تو مفید ہے اور رکن الاسلام سعدی رحمہ اللہ نے اپنی اسناد سے نقل کیا کہ اگر غازی یا حاجی یا مسافر طبع ہو تو قبلہ رخ اسکا چلنا اگرچہ کثیر ہو مفید نہیں ہے۔ مع۔ اقول یہ عمدہ ہے کہ اثر میں توافق رہا اور اس واسطے اسکے اختلاف ہے۔ فافهم۔ اور بعض مسائل متعلق علی کثیر کے آویں گے۔ م۔ رفع الیدین سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ ا۔ خلاصہ۔ اسی کو تنویر وغیرہ میں لیا ہے لیکن مرغینانی وغیرہ نے اس قدر عمل کو مکروہ رکھا ہے۔ اور حق یہ کہ مسئلہ مجتہد فیہ میں مطلقاً کراہت نہیں ہے۔ ہوا الحق۔ م۔ سواری کا جانور ایک بانوں کی اثر و حرکت سے چلنا مفید نہیں۔ ا۔ خلاصہ و محیط۔ اور دونوں بانوں سے اگر قلیل حرکت ہو تو مفید نہیں۔ محیط۔ اور یہی وجہ ہے۔ البحر۔ اور اگر بار بار اور کثیر ہو تو مفید ہے اور کہا گیا کہ دو بانوں کی حرکت ایک مطلقاً مفید ہے۔ ا۔ خلاصہ۔ اگر قدرت والے نے قبلہ رخ سے سینہ پھیرا تو نماز کا اور اگر چہ پھیرا تو نہیں بشرطیکہ اسی وقت سیدھا کرے۔ ا۔ ذخیرہ۔ اور اگر بعد رشتہ لگانا حدث ہو تو مسئلہ گذرا۔ م۔ اگر علیہ امام سے آگے بڑھ گیا تو نماز فاسد ہوئی۔ اتقا ضیخان۔ جنگل میں جاے نماز میں قیام کی جگہ سے اتنا پیچھے ہٹا کہ جتنی جگہ میں سجدہ کرتا ہے تو مفید نہیں اور مقدار سجدہ اسکے دائیں و بائیں دیکھتے ہوئے اور اس قدر کو حکم مسجد کا ہے جیسے جانب قبلہ میں ہے تو جب اس سے خارج ہو تو فساد ہوگا ورنہ نہیں اور اگر گرد اپنے خط کھینچ لیا تو اسکا اعتبار نہیں ہے۔ محیط۔ مغرب میں امام جو لوگوں کو نماز رکعت کو کھینچا ہو گیا اور قعدی نے عمدتاً متابعت کی تو قعدی کی نماز فاسد اور اگر امام نے چوتھی رکعت کا سجدہ کیا تو اسکی نماز فاسد ہے۔ م۔ عورت نماز پڑھتی ہے اس کے طفل نے اسکا دودھ چوسا پس اگر دودھ نکلا تو نماز فاسد ہے ورنہ نہیں۔ محیط السرخسی۔ اور اگر میں دفعہ چوسا تو فاسد اگرچہ دودھ نہ نکلا ہو۔ اتقا ضیخان۔ خلاصہ۔ عورت نماز میں ہے اس کے شوہر نے اسکی رانوں کے درمیان ہونے فرج کے لئے تناسل داخل کر دیا تو اسکی نماز فاسد ہوگئی اگرچہ عورت سے تری نہ نکلی ہو اور یوں ہی اگر عورت کو شہوت سے مساس کیا یا شہوت یا بغیر شہوت کے بوسہ لیا تو عورت کی نماز فاسد ہے اور اگر مرد نماز میں ہے اور عورت نے اسکا بوسہ لیا پس اگر مرد نے اسکی شہوت نہیں کی تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ اگر مطلقہ رجسہ کی فرج کو شہوت دیکھا تو طلاق سے رجوع ثابت ہو جائیگا اور نماز فاسد نہیں ہوگی اور یہی مختار ہے۔ ا۔ خلاصہ۔ اگر اپنی نماز میں ایک رکوع یا ایک سجود زیادہ کیا تو ظاہراً روایت میں نماز فاسد نہیں۔ یوں ہی جب دو سجدے یا زیادہ بڑھائے یا دو رکوع یا زیادہ بڑھائے تو فساد نہیں اور اگر نماز پوری ہونے سے پہلے ایک رکعت پوری بڑھائی تو نماز فاسد ہے۔ محیط۔ کسیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانے سے نماز فاسد نہیں یہی مذہب ہے اور منجملہ طہرات نماز کے نجس پر سجدہ کرنا اگرچہ پاک پر اعادہ کرے علی الاصح۔ اور ایک رکن یعنی قدر نہیں تسبیح ادا کرنا یا بعد ادا کرنے کے ٹھہرنا شرعاً مکہ یا نجاست ماندہ کے ساتھ اور نماز پڑھنا ایسے سے ہوئے کپڑے پر جھکا ستر نجس ہے۔ ت۔ کیا مفید میں اختیار شرط ہے تو جہاز یہ میں کہا کہ بان اور طہی رحمہ اللہ نے کہا کہ نہیں۔ د۔ اور یہی صحیح ہے۔ م۔ جو مفید ہے کہ دل سے مرتد ہونا۔ مرنا۔ مجنون ہونا۔ اٹھا ہونا۔ ہر موجب غسل۔ رکن چھوڑنا بغیر قضا۔ شرط چھوڑنا بلا عذر۔ فقہی کا امام سے پہلے رکوع کرنا و سر اٹھانا۔ بان اسکے کہ امام کے ساتھ اعادہ کرے۔ مسبوق کا مفرد ہو جانے کے بعد یعنی رکعت کا سجدہ کرنے کے بعد امام کے سجدہ سے وہ من متابعت کر کے شریک ہونا۔ بعد سلام کے سجدہ مطہرہ یا ملاوت یا ذکر کے اسکو قضا کر کے پھر قعدہ چھوڑنا خوب میں جو رکن ادا کیا اسکو اعادہ نہ کرنا۔ مسبوق کے درمیان نماز میں امام کا تقیہ وغیرہ کوئی فعل منافی نماز و وضو کرنا جو منہم نہیں ہے۔ ازاں مجملہ قرأت میں مفید لانا جنکابیان مفصل گذرا۔ م۔ د۔

فصل۔ بہ فصل کردات نماز کے بیان میں ہے۔ فقہ اسکے ذیل میں عمل کثیر کے بعض مسائل مذکور ہوئے ہیں کہ علی کثیر میں اختلاف داخل ہے اب بکثرت واقع ہوا ہے۔ م۔ ویکرہ للمصلی ان یعیث ثوبہ او یجسده۔ اور مکروہ مصلی کے لیے

کہ جہت کرے اپنے کپڑے باجسم کے ساتھ۔ نقولہ علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ کرہ لکم ثلثا۔ بدلیل حدیث کہ اللہ تعالیٰ نے کرمہ رکھنا تمہارے واسطے تین چیزوں کو۔ ثلثا یعنی ثلث فی الصلوٰۃ وارتفت فی الصوم وارتفت فی القایہ۔ عیث کرنا نماز میں اور رفت کرنا روزہ میں اور نہشتا تمہارے میں۔ رواہ الفضاعی فی مسندہ عن ابن المبارک عن اسمعیل بن عیاش عن عبد السمہ بن یثار عن یحییٰ بن ابی کثیر مرسلاً۔ یعنی فضاعی رحمہ نے مسند میں عبد السمہ بن المبارک سے اسے اسمعیل بن عیاش سے اسے عبد السمہ بن دینار سے اسے یحییٰ بن ابی کثیر سے مرسلاً روایت کی۔ ذہبی رحمہ نے میزان میں کہا کہ یہ اسمعیل بن عیاش کی شکرات سے ہے۔ ابن طاہر نے کہا کہ یہ حدیث مقطوع ہے۔ جواب یہ کہ عبد السمہ بن المبارک ثقہ ثبت بعد الائمۃ الامام ہے اور اسمعیل بن عیاش کی روایت اہل الشام سے صحیح ہے ابن معین نے کہا کہ ثقہ ہے۔ عبد السمہ بن دینار۔ کو ابو علی افشا پوری الحافظ نے کہا کہ میرے نزدیک ثقہ ہے۔ یحییٰ بن ابی کثیر ثقہ ہے جس نے انس زہود کو دیکھا اور کچھ سننا نہیں تو مرسلاً تابعی حجت ہے۔ مع۔ میں کتابوں کہ ضرور یحییٰ نے کسی تابعی سے شکر روایت کی تو بلاشبہ مقطوع ہے۔ م۔ رفت جماع باجوہ عزودت سے خواہش کیا دے۔ ع۔ و ذکر منشا العیث فی الصلوٰۃ۔ اور حدیث میں ان تین چیزوں میں سے ایک چیز نماز میں عیث کرنا ذکر فرمائی۔ ثلث تو عیث کر وہ ٹھہرا۔ ولان العیث خارج الصلوٰۃ حرام فاطنک فی الصلوٰۃ۔ اور اس دلیل سے کہ عیث تو نماز سے باہر حرام ہے پس نماز میں تیرا کیا گمان ہے۔ ثلث یعنی نماز میں بدرجہ اولیٰ حرام ہے۔ ولیکن عینی وغیرہ نے کہا کہ نص میں تو نماز کے اندر عیث کر وہ ہے تو پھر خروج نماز کے تیرا کیا گمان ہے یعنی کر وہ بھی نہیں بلکہ خلاف اولیٰ ہو گا اور نماز سے خارج میں عیث حرام ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ عیث وہ فعل جس میں فرض غیر صحیح ہو۔ مع۔ پھر اگر اس میں کوئی نفع ہو جیسے پیشانی سے حرق با خاک پر چھنا تو یہ عیث نہیں ہے۔ الفتح۔ ولا یقلب لخصا۔ اور لنگر کو نہ روٹے۔ لائے نوع عیث۔ کیونکہ یہ بھی ایک نوع کا عیث ہے۔ الا ان لا یکن من السجود۔ لیکن جبکہ اسکو سجدہ کرنا گنہو۔ ثلث یعنی لنگریوں پر سجدہ کرنے میں مشقت لاحق ہو۔ فیسویہ مرۃ۔ تو ایک مرتبہ برابر کر دے۔ ثلث بھی ظاہر الروایہ ہے اور دومرتبہ کی اجازت غیر الظاہر میں ہے۔ المنیہ۔ اور ایک مرتبہ بھی نہ کرے تو افضل ہے۔ الغلطہ۔ نقولہ علیہ السلام مرۃ یا ابارہ والا قدر۔ یعنی ایک بار ابرہ اور نہ وہ بھی چھوڑ۔ ثلث ان الفاظ سے حدیث نہیں پائی گئی اور یہ مبسوط وغیرہ میں لفظ ذکر کی مناسبت سے عبارت بنائی ہوئی ہے اور معروف ابو ذر رحمہ سے جبکہ لنگر بانی سمیٹنے کا سوال کیا تھا فرمایا کہ واحدہ اودع۔ یعنی ایک بار کر و نہ چھوڑ۔ رواہ احمد و عبد الرزاق وابن ابی شیبہ و صاحب السنن اور اسی کے مثل حدیفہ رحمہ سے رواہ احمد وابن ابی شیبہ۔ اور حقیق رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ مت مسح کر حصا کو درحالیکہ تو نماز میں ہو پھر اگر تو لایہ کرنے ہی والا ہے تو ایک بار۔ رواہ البخاری و مسلم والاربعة مع۔ ولان فیہ اصلاح صلوٰۃ۔ اور اس لیے کہ اس میں مصلیٰ کی ناز کی اصطلاح ہے۔ ثلث جبکہ سجدہ کرنا ممکن نہیں پس ایک بار از ہے۔ ولا یفرق ہاتھ اور نہ چٹکا دے اپنی انگلیاں۔ ثلث اور یوں ہی ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ دایوں میں تشبیک نہ کرے اٹھا بیٹھا۔ اس میں ائمہ اربعہ وغیرہم میں کچھ خلاف نہیں۔ ع۔ نقولہ علیہ السلام لا تفرق اصابعک وانت تصل بدلیل حدیث علی رحمہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو انگلیاں مت چٹکا و درحالیکہ تو نماز میں ہو۔ ثلث۔ رواہ ابن ماجہ اور احمد و ارقطنی نے انس رحمہ سے اور دونوں اسناد مطول ہیں۔ منع۔ بعض کے نزدیک خارج نماز بھی کر وہ ہے۔ شیخ الاسلام۔ اور وجہ کراہت یہ کہ قوم لوط کا فعل ہے۔ تاج الشریعہ۔ مع۔ علی ہذا وجہ کہ امر دینی نہیں تو مشابہت کر وہ تنزیہ ہو گی۔ م۔ ولا یتخصر۔ اور تنخیر نہ کرے۔ ثلث خواہ مرد ہو یا عورت ہو نماز میں ہو یا باہر ہو بالاتفاق کر وہ ہے۔ مع۔ و ہو وضع الید علی الخاضرة۔ اور تنخیر ہاتھ رکھنا خاصہ یعنی کو کہ پر۔ ثلث یہی تفسیر ابن سیرین رحمہ کی ابن ابی شیبہ

روایت کی ہے۔ حدیث میں بھی مراد ہونا صبح ہے۔ لہٰذا علیہ السلام نے ہی عن الاختصار فی الصلوٰۃ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں اختصار یعنی تخفیف کرنے سے منع فرمایا ہے۔ فقہ اس حدیث کو ائمہ اہل سنت نے سوائے ابن ماجہ کے ابن سیرین عن ابی ہریرہ روایت کیا۔ مع۔ ولان فیہ ترک الوضوء المستنون۔ اور اس لیے مکرر کہ اس میں سنت طریقہ کا چھوڑنا لازم آتا ہے۔ فقہ لیکن اس سے کراہت تنزیہی نکلی اور کہا گیا کہ نماز میں تحریمی اور باہر تنزیہی ہے۔ واسطی علم۔ م۔ ولا یطقت۔ اور نماز میں انتفات نہ کرے۔ فقہ گردن موڑ کر۔ المبسوط۔ کہ وہ بافتن اہل العلم مکرر ہے۔ مع۔ لقولہ علیہ السلام تو علم المصلیٰ من نیاجی ما انتفت۔ بدین اس روایت کے کہ اگر مصلیٰ جانتا کہ کس کے ساتھ مناجات کرتا ہے تو انتفات نہ کرتا۔ فقہ بہ الفاظ حدیث کے نہیں وارد ہیں۔ لیکن طبرانی رحمہ اللہ نے اس میں ابو ہریرہ رحمہ اللہ سے مرفوعاً روایت کی کہ جو تم نماز میں انتفات سے کیونکہ جب تک تم میں کا آدمی نماز میں ہے اپنے رب سے مناجات کرتا ہے۔ حضرت عائشہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے انتفات نماز کو پوچھا فرمایا کہ وہ اختلاس ہے کہ اسکو بندہ کی نماز میں سے شیطان ایک لہجہ آواز رواہ البخاری و ابوداؤد و النسائی و احمد۔ حدیث اس میں ہے کہ نماز میں انتفات کرنا ہلاکت ہے پس اگر ضروری ہو تو نفل میں ہو نہ فریضہ میں۔ رواہ الترمذی و حسنہ و صحیح۔ ابو ذر رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ برابر اس سے اپنے بندہ پر نماز میں اقبال فرماتا ہے جب تک وہ انتفات نہ کرے پھر جب انتفات کیا تو وجہ کرم اس سے پھر بقیہ ہے۔ رواہ احمد و النسائی و ابوداؤد و مع۔ و لو نظر بوجہ غیبیہ یمنہ و یسارہ من غیر ان یأوی عنہ لایکرہ۔ اور اگر مصلیٰ نے اپنی آنکھوں کے گوشہ سے دائیں بائیں نظر کی بغیر اسکے کہ اپنی گردن پھیرے تو مکرر نہیں ہے۔ لہٰذا علیہ السلام کان بلا حظ اصحابہ فی صلاتہ بوق غیبیہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں اپنے اصحاب کو اپنی آنکھوں کے گوشہ سے ملاحظہ فرمایا کرتے تھے۔ فقہ چنانچہ حدیث ابن ماجہ و ابن جابر و ترمذی و نسائی و غیرہ میں ثابت ہے۔ مع۔ اور آسمان کی طرف نظر اٹھانا مکرر ہے۔ انیسین و لا یقعی۔ اور اتقاء نہ کرے۔ فقہ کہ وہ جمہور سلف و خلف کے نزدیک مکرر ہے۔ مع۔ ولا یغترشش ذراعاً عیہ۔ اور اپنی بائیں نہ سجدا دے۔ فقہ یعنی حالت سجدہ میں جیسے نوٹری بچھاتی ہے۔ لقول ابی ذر۔ بدیل حدیث ابو ذر رحمہ اللہ۔ فقہ بلکہ حدیث ابو ہریرہ رحمہ اللہ۔ نہائی خلیلی عن ثلث مجھے میرے خلیل نے تین باتوں سے منع فرمایا۔ ان القرآن الدیک۔ ایک یہ کہ جو بیچ مار دن مثل منج کے۔ فقہ یعنی سجدہ اس قدر مخفی کہ جیسے منج جو بیچ مار کر اٹھا لیتا ہے۔ وان اتعی افعار الکلب۔ اور دوم یہ کہ کتنے کی طرح اتقاء کروں۔ فقہ یعنی التجمعات و درمیان دونوں سجدوں کے جھٹک میں۔ وان انترش انترش الثعلب۔ اور سوم یہ کہ ہاتھ بچھاؤں جیسے نوٹری کرتی ہے۔ فقہ رواہ احمد و ابی نعیمی۔ اسکی اسناد میں کلام ہے حتیٰ کہ نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ اتقاء میں کی حدیث صحیح نہیں سوائے حدیث عائشہ رحمہ اللہ کے۔ وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منع فرماتے عقینہ الشیطان سے اور درندہ کی طرح ہاتھ بچھانے سے۔ کما رواہ مسلم عقینہ الشیطان۔ یہی اتقاء ہے۔ والاقعار ان یضع الیقینہ علی الارض و ینصب رقبۃہ نصیباً۔ اور اتقاء یہ کہ رکھ دے دونوں جو تر زمین پر اور کھڑے کرے دونوں کھٹنے۔ ہوا صحیح۔ یہی حدیث میں مراد ہونا صحیح قول ہے۔ فقہ یہی فقہاء کی مراد اور صبح ہے۔ المبسوط۔ نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہی صحیح اور اتقاء کے دو معنی میں سے یہی منوع ہے اور دوسرا اتقاء یہ کہ جو طائوس نے ابن عباس رحمہ اللہ سے روایت کیا کہ دونوں قدموں پر اتقاء سنت انبیاء و مع۔ کما رواہ مسلم۔ منع۔ و دونوں ایڑیوں یا بچھون پر بیٹھنا یا کھٹنے بندہ میں نہ نایب بھی مکرر ہے سزا بدی۔ ولا یروا السلام لبسانہ۔ اپنی زبان سے سلام کا جواب نہ دے۔ لہٰذا کلام۔ کیونکہ یہ کلام ہے۔ فقہ لہٰذا اگر قسم کھائی کہ فلاں سے کلام نہ کروں گا پھر اسکو سلام کیا تو حائث ہو گا۔ اگر جواب سلام دیا تو نماز باطل



ہوگی۔ یہی قول مالک و شافعی و احمد و ابو ثور و اسحق و اکثر ائمہ کا ہے۔ کیا بعد فرغت کے جواب دینا تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک  
 دل میں جواب دیدے و ابو یوسف کے نزدیک نہ دل میں نہ بعد اور محمد کے نزدیک بعد سلام پھیرنے کے اور غلطی و محادی سے  
 ذکر کیا کہ حضرت علی اسیر علیہ وسلم نے بعد حرام کے ابن مسعودؓ کو جواب دیا۔ سلام کرنا مصلیٰ و قاری دو اہل دعا مافی کو مکروہ ہے۔ و  
 ولا سیدہ۔ اور نہ جواب سلام دے اپنے ہاتھ سے سنت یعنی ہاتھ کے اشارہ سے بھی سلام کا جواب نہ دے۔ لازمہ سلام  
 معنی حتیٰ لو صلح بیتیہ التسلیم نفی صلاۃ نہ۔ کیونکہ یہ بھی فی المعنی سلام ہی حتیٰ کہ اگر تسلیم کی نیت سے مصلیٰ کیا تو ناسد  
 ہوگی۔ سنت دینی ہذا اگر اشارہ سے جواب دیا تو فاسد ہونا چاہیے۔ قالہ ایقالی و انصاری۔ زبیری رحمہ نے کہا کہ ہمارے پاس  
 ایک حدیث جیدہ ہے جو ابو داؤد نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی کہ حضرت علی اسیر علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے ناز میں ایسا اشارہ  
 کیا جو نفی کیا جاوے یا جان لیا جاوے تو اسے ناز قطع کر لی۔ ابن ابی حزی نے کہا کہ اسکی اسناد میں محمد بن اسحق و ابو عطفان  
 ضعیف ہیں اور جواب یہ کہ محمد بن اسحق اصح قول میں ثقہ ہے اور ابو عطفان کی ابن عیینہ و نسائی نے توفیق کی امام مسلم نے  
 اس سے اخراج کیا۔ ابن کثیر نے کہا کہ اس حدیث میں قطع ناز سے اگر غشوع کا قطع ہونا مراد ہے تو کراہت تنزیہی ہوگی اور اگر  
 قطع ناز مراد ہے تو معارفہ ہوگا حدیث ضعیف رضی اللہ عنہ سے کہ میں حضرت علی اسیر علیہ وسلم کے پاس گندا اور آب ناز میں تھے  
 پس میں نے سلام کر دیا تو آپ نے مجھے اشارہ سے جواب دیا۔ راوی نے کہا کہ مجھے یہی یاد پڑتا ہے کہ کہا کہ انگلی کے اشارہ سے  
 جواب دیا۔ رواہ ابو داؤد و النسائی و الترمذی و صحیح۔ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ میں نے بلالؓ سے پوچھا کہ آنحضرت صلی  
 کیسے جواب دیتے جب ناز میں لوگ آپ کو سلام کرتے تو بلالؓ نے کہا کہ ہاتھ سے اشارہ کرتے۔ صحیح الترمذی و ابن خزیمہ  
 ابن حبان۔ یعنی رحمہ نے احتمالات پیدا کیے کہ شاید جواب کا اشارہ نہ ہو بلکہ منع کا اور شاید نسخ الکلام سے پہلے جو ابن امام رحمہ  
 نے کہا کہ ہم کو روا ہے کہ ہمارا اشارہ سے جواب مکروہ ہونے کے نقل نمون چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ مصلیٰ کو سلام کیا تو اسے سر یا ہاتھ  
 سے جواب کا اشارہ کیا یا کوئی خبر دی گئی اسے ہان یا نہیں کے لیے سر ہٹا یا یا اس سے پوچھا گیا کہ کس قدر جرمی ہے اس نے  
 انگلیوں سے دہن وغیرہ کا اشارہ کیا تو ناسد نہیں۔ غایتہ ابیان میں نقل کیا کہ مضائقہ نہیں کہ مصلیٰ کے ساتھ کلام کرے اور  
 وہ سر کے اشارہ سے جواب دے۔ و۔ ذخیرہ میں ہے کہ مصلیٰ کو مضائقہ نہیں کہ اسکو سر کے اشارہ سے جواب دے۔ مصلیٰ سے  
 کہا گیا کہ آگے بڑھ پس وہ بڑھ گیا یا کوئی شخص صف کی خالی جگہ میں داخل ہوا تو مصلیٰ نے اس کے واسطے جگہ خالی کر دی تو اسکی  
 ناز فاسد ہو گئی کیونکہ اسے ناز میں سوا سے اسر تعالیٰ کے غیر کی فرمانبرداری کی اور چاہیے کہ ایک ساعت ٹھہر کر اپنی رائے  
 سے بڑھے۔ و پوشیدہ نہیں کہ اہل صف کے واسطے باز و نرم کرنا حدیث و قرآن میں حکم ہے تو غیر کی فرمانبرداری نہیں غرض کہ  
 اصلاح ناز کے لیے تو حکم موجود ہے کیا نہیں دیکھتے کہ امام کی فرمانبرداری واجب ہے پس میرے نزدیک یہ خبر صحیح نہیں یا اسکی  
 یہ تاویل ہے کہ کوئی رئیس مالدار آیا کہ صرف اسکی فرمانبرداری کے واسطے مصلیٰ آگے بڑھا یا ہٹ گیا تو شک نہیں کہ ناز فاسد  
 ہوگی۔ م۔ و لا یرفع الا من قدر۔ اور جازا تو نہیں بیٹھے مگر بندہ۔ لان فیہ ترک سنتہ القعود۔ کیونکہ اس میں سنت  
 قعود کا ترک ہے۔ و۔ اور بعضوں نے جانا کہ شکہرون کی بیٹھک ہونے سے مکروہ ہے حتیٰ کہ خلاصہ میں اسکو خارج ناز بھی  
 مکروہ کہا۔ و لیکن محسن الائمہ سرخسی وغیرہ نے اسکو رد کر دیا کہ حضرت علی اسیر علیہ وسلم کا مصاب کی بیٹھک جازا تو بھی پھر  
 کہا کہ شکہرون کی بیٹھک ہوئی و ابن الہمام نے اسی کی اتباع کی اور حق یہ کہ جو امام مصنف نے کہا کہ سنت کے خلاف ہے  
 چنانچہ صحیح بخاری میں عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ عبد اللہ بن عمرؓ ناز میں جازا تو بیٹھے تو میں بھی بیٹھا  
 اور میں کم سن تھا تو مجھے منع فرمایا اور کہا کہ سنت قعود یہ کہ با بیان بجا دے اور دایان کھڑا کرے تب میں نے عرض کیا کہ  
 آپ جازا تو بیٹھے ہیں فرمایا کہ میرے پانوں مجھے نہیں اٹھاتے ہیں۔ و رواہ مالک و نسائی۔ م۔ و لا یقصر شعرہ۔ اور

بادن کو مقصود نہ کرے۔ وہ ہوا ان مجمع شعرو علی ہامتہ ویشدہ نجیط او یصمغ لیتسید۔ اور غصہ یہ کہ ہاتھوں کو سر پر جوڑنا جمع کر کے ڈور سے سبب بندھے یا گوند سے جوڑا کر دے تاکہ بلند ہو جائیں۔ فقہ دومی انہ علیہ السلام ہی ان یصل الرجل ذہو مقصود۔ کیونکہ مروی ہوا کہ حضرت علی امیر علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ مرد نماز پڑھے اس حال سے کہ وہ مقصود ہو۔ فقہ یہ حدیث ابو رائح زہ سے عبد اللہ بن ابی ہاشم و ابو داؤد و الترمذی نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ اسناد حسن ہے اور حدیث ام سلمہ زہ سے جرانی ماسحق بن مہویہ نے روایت کی اور یہ معنی اہم مسلم نے صحیح میں ابن عباس زہ سے مرفوع روایت کے مع۔ اور انہما لستہ نے حدیث ابن عباس زہ روایت کی کہ امرت ان اسجد علی سبغہ وان لا اکف شملہ ولا ثوبا۔ یعنی مجھے حکم کیا گیا کہ سات اعضاء پر سجدہ کروں اور کف نہ کروں ہاتھوں کو اور نہ کپڑے کو۔ فقہ۔ اور سجدہ یہ کہ بال بھی کھلے ہوئے سجدہ کریں مع۔ یہ مخصوص مرد کے حق میں ہے۔ ولا یکتف ثوبہ۔ اور کپڑے کو کف نہ کرے۔ فقہ۔ باین طور کہ سجدہ میں جانتے وقت آگے یا پیچھے سے پٹرا چنے۔ معراج الدنایہ۔ اور حدیث ابن عباس صحاح استہ کی اسی گزری۔ لا نہ نوع تجبر۔ کیونکہ اس میں ایک طرح کا کبر ہے۔ فقہ۔ اور مضائقہ نہیں کہ کپڑے کو جھٹک دے تاکہ رکوع میں اس کے بدن سے لپٹ نہ جاوے اور مضائقہ نہیں کہ پیشانی سے خاک و تنکے جھاڑ ڈالے خواہ بعد فراغ یا قبل فراغت کے جبکہ اس کو کچھ مضر ہو اور اگر حضرت نو نور بیان ناز میں پوجنا کر اسے ہر نہ بعد کو۔ اتقا ضیخان۔ اور ترک افضل ہے محیط السرخسی اور ناز میں پیشانی سے عرق پوجنا مضائقہ نہیں۔ اتقا ضیخان۔ اصل یہ ہے کہ جو کلام بلند ہو تو مصلی کو اس میں مضائقہ نہیں اور جو مفید ہو وہ کمرہ ہے۔ اتقا صہ۔ ولا یسدل ثوبہ۔ لا نہ علیہ السلام ہی عن السدل۔ اور کپڑے کو بے حریف ڈکانہ جوڑے کیونکہ حضرت علی امیر علیہ وسلم نے سدل سے منع فرمایا ہے۔ فقہ۔ جیسا کہ ابن ماجہ و ابو داؤد و ترمذی و ابن حبان و الاکرم و الطبرانی نے اوسط میں ابو ہریرہ زہ سے روایت کی اور اسناد اسکی حسن ہے۔ کاخفہ یعنی۔ وہ ہوا ان یصل توبہ علی سادہ و کتفہ ثم یسل اطرافہ من جوانبہ۔ اور سدل یہ ہے کہ اپنا کپڑا اپنے سرور کندھوں پر بندھا کر اس کے کنارے اپنے جانب بن ٹنگے جوڑے۔ فقہ۔ اور منہج سدل کے یہ کہ با۔ کو کندھوں پر سادہ بدن اس کے کہ استینون میں ہاتھ ڈالے۔ خواہ نیچے قبض ہو یا نہ ہو۔ اگر فرج کی استینون میں ہاتھ نہیں ڈالے تو مختار یہ کہ کمرہ نہیں۔ بعضرات قینہ میں کہ صحیح یہ کہ خارج ناز سدل کمرہ نہیں۔ البھر علامہ ہونے سے تنگ ناز پڑھی پس اگر کسل سے ہونہ کمرہ ہے اور اگر عاجزی و خشوع سے ہونہ مضائقہ نہیں بلکہ خوب ہے۔ لاند خیرہ۔ اسی قسم سے حضرت جابر زہ کا لباس مشجب برتھا اور تنگے بدن پڑھی عمدہ۔ کافی التجار م۔ اگر قبض موجود ہے اور خالی یا بجا نہ میں پڑھے تو کمرہ ہے۔ اتقا صہ میں کتابوں کو صحیح دی تفصیل علامہ کی ہے۔ م۔ برنس ناز میں کمرہ اور جنگ میں نہیں۔ اتقا مارخانہ۔ کنینون تک استین چڑھائے کمرہ ہے۔ اتقا ضیخان۔ موار کمرہ ہے یعنی ایک کپڑے میں سر سے قدم تک پیٹے اور ہاتھ نکالنے کے واسطے دونوں طرف سے نہ اٹھاوے۔ تبیین ق۔ اور اتقا ضیخان میں کہا کہ موار یہ کہ ذابین بغل کے نیچے سے نکال کر بائیں مونڈھے پر دونوں کنارے ڈالے۔ مترجم کتاب کی حدیث میں یصل منع ہے۔ کافی صحیح البخاری۔ اور وہ ظاہر ایسے طور پر کہ رکوع و سجود میں سر نظر آوے یا نہ دیکھے میں۔ اور کہا کہ یہ اس وقت کہ اذان نہ ہو۔ مع۔ اعتبار کمرہ ہے یعنی سر کے کنارے عامہ ہاندھے اور سر کا بیچ گھٹا رکھے۔ تبیین۔ اور یہ خارج ناز بھی کمرہ ہے سو حکم البھر۔ ہر کارہ ذیل کپڑوں میں ناز پڑھنا کمرہ ہے۔ معراج۔ یعنی جب دوسرے موجود ہوں۔ م۔ کمرہ ہاندھ کر کمرہ ہے اور خلاصہ میں کمرہ نہیں ہے۔ مشجب ہے کہ مرد ازار قبض و عامہ سے اور عورت ازار قبض و عامہ و غنہ سے پڑھے مع۔ حدیث میں ہے کہ جب کوئی تم میں سے جاگی لے تو اپنا ہاتھ اپنے منہ پر دھرے کہ شیطان داخل ہوتا ہے۔ رواہ مسلم۔ مع۔ اور حدیث میں ہے کہ جاگی شیطان سے ہے تو جب آوے تو جانتا ہے جو اسکے اسکو روکے۔ م۔ اور صحیح مسلم میں حضرت عائشہ زہ سے حدیث ہے کہ تار میں ہر وقت حضور طعام کے اور ناز نہیں دیا لیکہ اسکو ضرورت پینا دیا پیشاب دفع کرنے کی ہو۔ عامہ علامہ کے نزدیک سنی یہ کہ

کھانے کی طرف بھوک سے رغبت ہو یا پانکھانہ و پشیاب کی ضرورت ہو تو ایسے وقت نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ مختصر المیحد میں ہے کہ اگر ضرورت کے وقت بعد پانکھانہ و پشیاب کے وضو کرنے میں وقت نکلا جائے تو اسی وضو سے ادا کرے کیونکہ قضاء کے بستر ہر حال میں ٹوپی گر چہ ٹوپی تو اٹھائینا افضل ہے مگر جبکہ عمل کثیر کی ضرورت پڑے۔ د۔ بیہ نظر۔ م۔ دلا یا کل ولا شرب لانه لیس من اعمال الصلوٰۃ۔ اور نماز میں نہ کھادے اور نہ پیے کیونکہ یہ نماز کے اعمال سے نہیں ہے۔ فان اکل و شرب عامدا او ناسیاً فسدت صلاتہ۔ پھر اگر نمازی نے کھایا یا پیسا خواہ عمدتاً یا سہو سے تو اسکی نماز فاسد ہو گئی۔ ف۔ چنانچہ بعض مسائل گذرے۔ لانه عمل کثیر۔ کیونکہ یہ عمل کثیر ہے۔ ف۔ اور سو کا اعتبار نہیں۔ و حالہ الصلوٰۃ مذکرہ۔ اور نماز کی ابتدا یا ودلانے والی یعنی بیداری و بوشیاری کی ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ فعل کثیر مفید نماز ہو لیکن فعل کثیر کی تفسیر میں اقوال میں اور ہر قول پر مسائل متفرع کر کے فساد کا حکم دیا گیا لیکن بعض احوال جو ایک قول پر مفید نماز ہیں وہ دوسرے قول پر مفید نہیں ہیں تو اختلاف شدہ پیدا ہو گیا لہذا اس مقام پر مختصر تفصیل ضرور ہے۔ واضح ہو کہ عمل کثیر و قلیل کی تفریق میں بانی قول میں اول یہ کہ جو کام ازراہ عادت و عادتوں سے ہو اگر تازہ و کثیر و مفید ہے اگرچہ معصی نے ایک ہاتھ سے کیا ہو اس پر ذخیرہ میں تفریع کی کہ اگر فیص پنا یا یا بجامہ باندھا تو مفید اور اگر اتانا تو نہیں۔ اگر دائرہ میں لکھی کرے یا موزہ پہنے یا ساری پر زین لگائے یا آٹا رے یا لگام دے یا شیشی میں سے ہاتھ پر تیل ڈال کر سر میں لگائے تو نماز فاسد ہوگی۔ اجناس میں ہے کہ اگر ادنیٰ کی لگام اتارے یا تھامے رہا یا موزے اتارے درحالیکہ ڈھیلا ہو یا جو تیان آتارین یا فیص و قباہ میں ٹھنڈی دیکھ یا ٹوپی پنی یا آٹا رے یا دروازہ کھولا یا بھیرا یا قفل دکھکا بند کیا یا چراغ میں قبیلہ ڈالا تو مفید نہیں کیونکہ عمل قلیل ہے۔ بعض نے کہا کہ دونوں ہاتھ کا اعتبار ہے اور بعض نے کہا کہ کام کا اعتبار ہے۔ ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر کمان بکرا اس سے تر پھینکا تو نماز فاسد ہے پھر مانی رح نے کہا کہ اگر کمان ہاتھ میں اور تیر دوسرے لگا ہو اسکو پھینکا تو فساد نہیں اور اسی کو شیخ محمد بن فضل نے اختیار کیا ہے۔ قول دوم یہ کہ تین کثیر یا بدیل ایک حسن رح نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ معصی نے اگر دو بار کسی چیز سے پٹکھا کیا تو مفید نہیں اور اگر زیادہ کیا تو مفید ہے۔ اور صد رشید حسام الدین نے کہا کہ اگر بدن میں سے تین بار کوئی جگہ پر دیر کھجلائے تو نماز فاسد ہے اور یہی ذخیرہ میں لایا اور اگر دو بار سے زیادہ بدون پردہ پڑے تو مفید نہیں اور یہی حکم جن مارنے میں ہے اور یہی حکم پردہ پر عین پھر پھینکے و تین بال نوچنے کا جبکہ پردہ پڑے ہو تو مفید ہے۔ کمانی جو مع انفقہ۔ قول سوم یہ کہ عمل کثیر و قلیل کا امداد معصی کی رائے پر ہے اگر رائے کثیر سمجھا تو مفید ہے ورنہ نہیں۔ شمس الائمہ حوالی نے کہا کہ یہ امام ابو حنیفہ کے اصل سے زیادہ موافق ہے جو کہ ایسے احکامات میں معاملہ دالے کی رائے پر چھوڑنے میں ہیں اور اس قول پر استخراج جو تاجر جو کہ ذخیرہ میں مذکور ہے کہ اگر اپنی آستین سے تین بار پٹکھا کیا تو نماز فاسد نہیں اور اگر تین بال تین بار پٹکھرے تو فاسد ہے اور اگر کسی آدمی کو ہاتھ باکوڑے سے مارا تو مفید ہے اور اگر پرند کو پتھر پھینک مارا تو فاسد نہیں۔ اور مسبوط میں ہے کہ اگر جانور کو ایک دو دفعہ مارا تو مفید نہیں اور اگر تین دفعہ مارا تو مفید ہے اور اگر ایک بانوں سے اڑی لگائی مگر مشیہ نہیں تو مفید نہیں اور اگر دو بانوں سے لگائے تو مفید ہے رح میں کتابوں کہ یہ سب اس وقت کہ معصی اسکو عمل کثیر خیال کرے ورنہ کچھ نہیں ہے۔ قول چارم یہ کہ فعل کثیر وہ ہے کہ اس کے کثیر ہونے کا مقصود یہ ہو کہ اس کام کے لینے یا مجلس کرے اور ذخیرہ میں کہا کہ اس پر استدلال کیا ان مسائل سے کہ ایک عورت نماز میں اس کے شوہر نے شہوت سے اسکو مساس کیا یا بوسہ لیا تو اسکی نماز فاسد ہو گئی۔ یون ہی اگر طفل نے اسکی چھانی چوس لی پس اس میں سے دودھ نکل آیا تو نماز فاسد ہے۔ معصی نے ابو یوسف سے روایت کی کہ مباشرت مطلقہ مفید نہیں اور کثیرہ مفید ہے۔ ابن عباس نے ابو یوسف سے روایت کی کہ بوسہ نفی ہے خواہ بشہوت ہو یا بلا شہوت۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر مرد نے عورت کی عورت نے شہوت سے مساس کیا اور مرد نے خواہش نہ کی یا عورت نے بوسہ لیا اور مرد نے نہیں تو مرد کی نماز فاسد نہوگی۔ قول پنجم یہ کہ

دور سے دیکھنے والا شک نہیں کرتا کہ یہ ناز کے سوا سے دوسرے کام میں ہر تودہ علی کثیر فسد ناز ہر اور اگر شک کرے تو فسد نہیں ہر  
مرغبانی رحم نے کہا کہ یہی اصح ہر اور اگر عورت نے اپنے طفل کو اٹھا کر دو دو چلایا یا کپڑا قطع کیا یا اسکو سیا تو یہ سب افعال ہر عمل کثیر میں  
اور اگر عامہ اٹھا کر زمین یا سر پر رکھا یا میں کلمات کہے تو فسد نہیں مگر جہاں کھٹا طویل ہو جو میں کلمات سے بڑھ جاوے اور اگر ہوا پر  
کھٹا جو ظاہر نہیں تو فسد نہیں اگرچہ کثیر ہو۔ کذا فی بعضی۔ بالجملہ اصح قول نجم ہر اور نویر میں اسی پر اعتماد و اتقار کیا کیونکہ اسی کی تصحیح  
داخل ہوئی ہر اور وجہ یہ کہ ناز خود افعال میں اور عذر کی صورت میں افعال زائد ہو جاتے ہیں جیسے حدیث سادی کی صورت میں ناز  
کرنے کے واسطے آمد و رفت کرنا چنانچہ اسکے مسائل گذر چکے تو فارق صرف یہی ہر کہ ناز سے خروج یا بلا طرورت افعال جس سے ناز کے  
سوا سے دوسرے کام میں داخل ہونا ثابت ہو فسد ہر دور نہ نہیں اور صحیح ہر کہ حضرت علی امیر علیہ وسلم نے سیر پر قرأت اور رکوع  
اور نیچے آکر سجدہ کیا اور یہ افعال ناز ہی کے کام میں رہے یا مسجد میں جھرو کا دروازہ بند تھا اور حضرت ام المومنین عائشہ رضی  
عہا عنہا پر دروازہ کھول دیا اور اس سے فساد ہوا پس بسبب فسد نہیں ہر کیونکہ نظر کرنے والا بنا دیکھنے کی صورت لکھا کر کے قطع  
یقین نہیں کر سکتا کہ یہ شخص ناز میں نہیں ہر قائم ہم۔ پھر امام مصنف نے مسائل جامع صغیر شروع کیے۔ ولا باس بان یکن  
مقام الامام فی المسجد وسجودہ فی الطاق۔ اور معارفہ نہیں کہ امام کا مقام مسجد میں ہر اور اسکا سجدہ کرنا طاق میں ہر۔  
امام کا مقام یعنی اسکے قدم۔ اور طاق یعنی محراب پس اعتبار قدم کا ہونا ہر اور جب قدم مسجد میں ہر تو مقتدیوں کے برابر ہر  
اگرچہ سجدہ محراب کے اندر واقع ہوتا ہر۔ لہذا اگر وحشی جانور کا پاؤں حرم کی زمین پر ہو اگرچہ سر باہر ہو اسکے قتل سے محرم  
ہر جہانہ وارد ہوگا۔ اگر قسم کھائی کہ طاق کے گھر میں داخل نہ ہوگا تو قدموں کے سوا سے باقی اعضاء داخل کرنے سے جھوٹا  
نہوگا۔ ویکرہ ان یقوم فی الطاق۔ اور کردہ ہر کہ امام تنہا طاق میں کھڑا ہو۔ فسد یعنی امام کے قدم بھی طاق  
میں ہر یہ کردہ ہر۔ لائنہ شبہ صنیع اہل الکتاب من حیث تخصیص الامام بالمکان بخلاف ما اذا کان سجود  
فی الطاق۔ کیونکہ اس میں حرکت اہل کتاب کی ساتھ مشابہت ہر اس راہ سے کہ امام کی جگہ مخصوص کرنے میں برخلاف  
اسکے جب امام کا سجدہ کرنا طاق میں ہر۔ فسد اور اسکے پاؤں طاق سے باہر ہوں تو مشابہت نہیں ہر۔ اور اصل میں  
مشابہت کی کراہت ہر اسی جہت سے اعتجار کردہ اور تھو بند کرنا کردہ کیونکہ اہل کتاب سے تشبیہ ہر اور یوں ہی راہیں  
راہیں جھٹکنا یعنی جھوٹا کرنا کردہ ہر چنانچہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے منع فرمایا کہ ناز میں مکون کرو اور یہودی کی طرح سے  
مت جھومو۔ اور یہ روایت صحیح ہر۔ بالجملہ امام تنہا طاق میں ہو تو مطلقاً کردہ ہر بوجہ مشابہت کے اور بعض نے کہا کہ وجہ  
کراہت یہ کہ دور کے آدمیوں پر امام کا حال مخفی ہوگا و علیٰ ہذا اگر محراب ایسے طور پر ہو کہ امام کا حال مخفی نہ ہو تو امام کا تنہا  
قیام کردہ نہیں ہی قول طحاوی رحم کا ہر اور سرخی نے کہا کہ یہی اصح ہر۔ ولو ابھی نے طحاوی میں کہا کہ اگر مقتدیوں پر  
جگہ تنگ ہو تو فسد سے امام کا تنہا طاق میں کھڑا ہونا کردہ نہیں ہر۔ ع۔ شبلہ عذر کے ارادہ تعلیم ہر۔ البعد۔ اور یہ قول  
شافعی رحم کا ہر بوجہ حدیث الشہر کے جیسا کہ معنی رحم نے ذکر کیا ہر۔ م۔ ویکرہ ان یکن الامام وحده علی الدکان  
لما قلنا۔ اور کردہ ہر کہ امام تنہا کسی دکان پر ہو بوجہ مشابہت یہود کے۔ فسد اور اگر امام کے ساتھ بعض قوم بھی ہوں تو  
کردہ نہیں ہر یہی اصح ہر۔ محیط السرخسی۔ دکان سے مراد بلند جگہ جیسے پیشین۔ اور مصنف رحم نے اونچائی کی مقدار نہیں  
ذکر کی اس میں اقوال ہیں ۱۔ بقدر متوسط قد آدم ہو اور کم کردہ نہیں۔ ۲۔ محیط دا طحاوی۔ ۳۔ بقدر اونچائی کہ امتیاز ہو۔  
۴۔ بقدر ذراع کے قیاس سترہ کے اور قاضی خان نے کہا کہ یہی برا مقام ہر۔ ع۔ یہی قول مختار ہر لیکن اوجہ قول دوم ہر  
ایسے کہ تعبیر کا اشتباہ کچھ ایک ذراع پر موقوف نہیں بلکہ بقدر امتیاز ہو سکے۔ الفتح۔ لیکن ابن الامام نے اہل مسلم  
میں کلام کیا کہ امام کا امتیاز ہر ایک مقام خاص میں شرعاً متقرر و مطلوب ہر حتیٰ کہ مقدم ہونا اس پر واجب ہر اور محراب تو

زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جتنی چلی آئی ہیں تو بعض بات میں موافقت کچھ نئی بات نہیں ہر تو محراب میں امام کا کھڑا ہونا مکروہ نہ ہونا چاہیے۔ اقوال لیکن امام کا اونچی جگہ رکھنا بلا ضرورت ہر اور اس میں اہل کتاب سے تشبیہ موجود اور آثار صحابہ کے مکتبہ میں چنانچہ ابو داؤد نے ابو سعید و خذیفہ و عمار بن یاسر کا واقعہ حائض میں اسیر اتفاق روایت کیا ہے۔ اگر کہا جادے کے معین میں سہل بن سعد الساعدی رحمہ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منبر پر ناز پڑھنا مروی ہے۔ جواب یہ کہ وہ بطریق تعلیم اور قدرت کے مقام و تعلیم وغیرہ کا استثناء گندہ چکام۔ وکنہ اعلیٰ انقلاب فی ظاہر الروایۃ۔ اور یوں ہی برعکس بھی ہر روایہ میں کردہ ہے۔ فتنہ کہ قوم اونچی پر جو اور امام بھی جگہ جو بدون عمدہ کے۔ اور محمدی نے کہا کہ اس میں اہل کتاب سے تشبیہ نہیں بلکہ مخالفت ہر تو کردہ نہیں اور اسی کو عامرہ مشائخ نے لیا ہر ج۔ امام مصنف نے رد کردیا کہ وجہ بیان تشبیہ اہل کتاب نہیں بلکہ۔ لاناہ از را و بالا امام۔ اسوجہ سے کہ یہ صحت امام کے حق میں تحقیر ہے۔ فتنہ اور ہکو اسکی تکریم معروف ہر لانا ظاہر الروایۃ پر اعتماد کیا۔ اور یہی اصح ہے۔ یہ کراہت اسوقت کہ عند نمودنہ کردہ نہیں جیسے جمعہ میں لوگ اونچے پر کھڑے ہوں۔ ذکرہ شیخ الاسلام ع۔ ولاباس ان یصلی الی ظہر جبل قاعدی تہجدت۔ اور مضائقہ نہیں کہ ناز پڑھے ایسے مرد کی بیٹھ کی طرف جو بیجا باتیں کرتا ہے۔ فتنہ لیکن جب آوازیں استعد بلند ہوں کہ مصلی کو قرات میں نفرت کا غوت ہو تو کردہ ہے اختلاص۔ اور سونے کی طرف ناز بھی کردہ نہیں اگرچہ قاضی خان نے کراہت کا زعم کیا ہے اور شاید یہ خوف مضحکہ ہے جیسا کہ علوم م۔ اور یہی باقی اماموں کا قول ہر ج۔ لان ابن عمر ربا کان یستر بنافع فی بعض اسفارة۔ کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہ بسا اوقات نافع رحمہ کا سر نہایتے بعض سفر میں۔ فتنہ جبکہ کوئی درخت وغیرہ نہ پائے تو نافع کو فرماتے کہ اپنی بیٹھ پھیر دے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ اگر کہا جادے کہ سعید بن منصور نے سنن میں حدیث روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بائیں کر نیوالوں دھونے والوں کی طرف ناز سے منع فرمایا ہے۔ جواب یہ کہ شاید اسوقت کہ آنکی آوازیں بلند ہوں یا سونیوالے سے گوز وغیرہ کی آواز سے مضحکہ پیدا ہو جیسا کہ محیط برہانی میں کہا ہر ج۔ بلکہ ظاہر اس منع تنزیہی ہے۔ اور خطاب رح نے کہا کہ مانعت کی حدیث ابن ماجہ و ابو داؤد وغیرہ کوئی صحت کو نہیں پہونچی اور یہ صحیح ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ناز پڑھتے اس حالت میں کہ حضرت عائشہؓ آگے عزمین میں بیٹھی رہتی تھیں۔ ابن النہام رحمہ نے کہا کہ حدیث کے آخر میں ہے کہ پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وتر پڑھا لیا تو جیسے جگہ دیتے تو میں آپ کے ساتھ وتر پڑھتی۔ یہ دلیل ہے کہ پہلے حضرت عائشہ رحمہ سوتی رہتی تھیں۔ ولاباس بان یصلی وہیں ید یہ مصحف معلق او سیف معلق۔ اور مضائقہ نہیں کہ ناز پڑھے اور اسکے سامنے مصحف ٹکنا یا تلوار لگنی ہو۔ فتنہ اور یہی جمہور کا قول ہر ج۔ لاناہ لا یعبدان و باعتبارہ ثبت الکرانہ۔ کیونکہ مصحف و تلوار کی عبارت نہیں کیجاتی اور عبادت ہی کا اعتبار کر کے کراہت ثابت کیجاتی تھی۔ ولاباس بان یصلی علی بساط قیہ تصادیر۔ اور مضائقہ نہیں کہ ایسے بچھونے پر ناز پڑھے جس میں تصویریں نہ ہوں۔ لان قیہ استمانہ بالصور۔ کیونکہ ایسا کرنے میں تصویروں کی خواری کرنا ہے۔ فتنہ اور ہکو حکم ہے کہ جو جاہل کسی جاندار کی تصویر بنا کر محافت ظاہر کرنے میں ہم ان تصویروں کو خوار تھیں اور انکے ساتھ خواری کا برتاؤ کریں کیونکہ عبرت کے واسطے تو مخلوق الہی بکثرت ہے اور خدا کی نقل امارا اجالت ہے۔ پھر تصویر وہ کہ درخت وغیرہ بے روح کی تصویر بلکہ جاندار کی ہو جیسا کہ بخاری کی حدیث عائشہ رحمہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ م۔ ولایسجد علی التصادیر لاناہ لیشبہ عبادة الصورة۔ اور سجدہ تصویر پر نہ کرے کیونکہ یہ تصویر کی پرستش کے مشابہ ہے۔ فتنہ الحاصل تصویر دار بچھونے پر ناز پڑھے لیکن سجدہ تصویر پر نہ کرے اور تفصیل جامع صغیر میں مذکور ہے۔ واطلق الکرانہ فی الاصل لان المصلی معظم۔ اور کتاب الاصل میں بغیر تفصیل کے تصویریں نفرت پر ناز کو کردہ لکھا ہے کیونکہ جاسے ناز ایک بزرگ چتر پر فتنہ تو تصویر دار خوار بچھونے کو مصلی نہ بنا دے و لیکن تاج الشریعہ نے کہا کہ جامع صغیر کی تفصیل وہی اصح ہے۔ لکھا ہے۔



دیکرہ ان یوں فوقی راسہ فی السقف او بین یدیه او بخذائہ لکھا و پیرا و صورتہ معلقہ۔ اور مکر وہ ہر کہ مصلی کے حصے  
 اور چھت میں یا سانسے یا آگے دائیں بائیں تصویریں ہوں یا کوئی صورت ٹکی ہو۔ فن۔ جو اس کیفیت سے ہو کہ بے تکلف  
 دیکھنے والے کو نظر آوے۔ انفاضخان۔ محدث جبریل انا لاندخل بیتا فیہ کلب او صورتہ۔ بدیل حدیث جبریل علیہ السلام  
 کے کہ ہم داخل نہیں ہوتے ایسے گھر میں جس میں کتا ہو یا تصویر ہو۔ فن۔ رواہ البخاری عن ابن عمر رواہ سلم من حدیث یمنونہ  
 و عائشہ اور بخاری نے زیادہ کیا کہ مراد ایسی مثال جاندار کی جس میں ارواح ہوتی ہر اور حدیث علی بن رضیہ میں جنب زیادہ ہے یعنی جس  
 گھر میں کتا ہو یا جاندار کی مثال ہو یا جنب ہو۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ و احمد و ابن حبان۔ اور حدیث ابو ہریرہ رضی عنہ کہ  
 ہر جبریل علیہ السلام نے کہا کہ مثال کی نسبت حکم دیجیے کہ اسکا سر کاٹ دیا جاوے تو وہ درخت کی بیات ہو جائیگا اور تصویر دار  
 پر وہ کی نسبت حکم دیجیے کہ وہ چاک کر کے دو بچھونے کر دیے جا دیں جو جا بجا آٹھا کر ڈالے و بچھائے جا دیں اور سگ بچہ کی نسبت  
 حکم دیجیے کہ وہ نکال دیا جاوے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ مع۔ میں کتا ہوں کہ بھید و اسرا علم یہ کہ ملائکہ کو یہ چیزیں مغموض ہیں پس  
 حکم اتنی عزوجل براہ تر م فرشتہ ایسی جگہ بھیجے گا نہیں ہوتا مگر بغضب ہوتا ہے پس مثال میں وہ بغضب اسکی تشبیہ بخلق حق عزوجل ہر  
 اور بت مہود بنایا جاتا ہے حالانکہ وہ محض باطل تصور ہے یعنی ہر اور سگ میں عدم مفارقت شیطان حتی کہ سیاہ کتے کو جسم شیطان کہا  
 اور حبیب و جہنماست کے فرشتوں کا موزی ہر بشر طیکہ نجاست اسپر موعنی شلأجب نہیں نہایا و جہنم کے اور تمیم کر لیا و طہارت ہے  
 پس یہ چیزیں کسی فرشتہ کو مانع نہیں ہیں بلکہ ترحم و لطف کے طور پر وہ ان فرشتہ نہیں آتا لہذا علمائے کما کہ جس کو ٹھہری میں یہ چیزیں  
 ہوں تو رحمت کے فرشتہ نہیں آتے اور معنی یہ کہ فرشتہ رحمت کے ساتھ نہیں آتے ہیں۔ جب یہ بات ٹھہری تو ایسے گھر میں ناز مکر وہ ہر  
 جو ملائکہ رحمت سے خالی ہو۔ کذا قبل۔ اور میں گمان کرتا ہوں کہ مومن کے ساتھ ملائکہ شریک ہونے میں تو اسکو ایسی جگہ ناز مکر وہ ہر  
 م۔ و لو كانت الصورة صغيرة بحيث لا تید و للناظر۔ اور اگر تصویر ایسی صغیر ہو کہ دیکھنے والے کو ظاہر نہ ہو۔ فن۔ مگر تکلف  
 انفاضخان۔ دیکرہ لان الصغار جدا لا یبعد۔ تو مکر وہ نہیں کیونکہ بت ہی چھوٹی تصویریں نہیں بوجی جاتی ہیں۔ فن۔ تو  
 بت کے حکم میں نہوگی۔ ت۔ مترجم کتا ہر کہ کیا ملائکہ ایسی صورت میں داخل ہونگے۔ میں نے تصریح نہیں کی تھی اور اظہر یہ کہ نہیں داخل  
 ہونگے پس وجہ کراہت ایک معنی میں باقی رہنا چاہیے غافم م۔ و اذا كان التمثال مقطوع الراس۔ اور جبکہ مثال سرکٹی ہو  
 فن۔ بعض نے زعم کیا کہ سر اور دھڑ کے درمیان جدا کی ہو اور یہ صحیح نہیں بلکہ۔ امی ممحو الراس۔ صحیح یہ کہ اسکا سر ٹا دیا گیا  
 ہو حتی کہ جو مثال بغیر سر کے ہو۔ فلیس تمثال۔ تودہ مثال ہی نہیں ہے۔ فن۔ یا اباعزم شاہ جس کے بغیر زندگی نہیں۔ و۔  
 لانه لا یبعد بدون الراس۔ کیونکہ مثال نہیں بوجی جاتی بدون سر کے۔ فن۔ تو کراہت کی وجہ نہیں۔ ری۔ و صاریکا  
 اذ اصل الی شمع او سراج علی ما قالوا۔ اور ایسا ہو گیا جیسے کسی نے موم ہی یا چراغ کی طرف ناز پڑھی کہ مکر وہ نہیں بنا ہر وہ  
 مشالک کے۔ فن۔ اور یہ واضح ہے۔ خزائن الفتاوی۔ یہی مختار ہے۔ السیوطی و انفاضخان۔ برخلاف اسکے اگر آگ بھرتے نور یا آگیتھی کیونکہ  
 ناز پڑھی تو مکر وہ ہے۔ محیط السرخسی۔ کیونکہ مشابہ فعل مجوس ہر ج۔ بعض کے نزدیک جب نور کا شمع کھلا ہو ورنہ مکر وہ نہیں اور بعض  
 کے نزدیک مطلقا مکر وہ ہے۔ الذخیرہ۔ بخاری رحم نے حدیث کسوف آفتاب ذکر کی جس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد نماز فرمایا کہ  
 میں نے آج کا سانپ نظر نہیں دیکھا کہ مجھے آگ اس دیوار کی دے دکھائی گئی آخر تک پھر سستہ لال کیا کہ آگ وغیرہ کسی چیز کے سامنے  
 ہونے میں کراہت نہیں ہے۔ یہ سستہ لال بھند وجہ صحیح نہیں ازاںجہ یہ کہ کلام تو اس آگ میں جو پستش کیجانی اور حالت مجوس پر  
 طاری ہے اور آتش جنہم غیر محسوس ہے اور جسکو محسوس ہونی اسکے حق میں مغموض ہے اور جابلون کو اس سے طرہ نہیں ہے۔ غافم۔  
 و لو كانت الصورة علی وسادة المقاه او علی بساط مفروش لا یکرہ۔ اور اگر تصویر کسی پڑے ہوئے کیے یا بچھے ہوئے  
 بچھونے پر ہو تو مکر وہ نہیں۔ لانا تہ اس و توطأ۔ کیونکہ یہ بچھنا و روندنا و بچھنا یا جانا ہے۔ بخلاف ما اذا كانت

اوسادہ منصوبہ اوکانت علی الستر۔ برخلات اسکے جب تک کھڑا ہو یا تصویر پر ہو تو کمرہ ہے۔ لائنہ تقسیم کیا۔ کیونکہ یہ تصویر کی تقسیم ہے۔ ف۔ یعنی کوئی بے تقسیم اسکے ساتھ نہیں ہے۔ م۔ وانشد ما کر اتمان کیونکہ امام المصلیٰ پھر سب سے بڑھ کر اہل بیت یہ کہ تصویر مصلیٰ کے سامنے ہو۔ ثم من فوق راسہ۔ پھر اس سے اتر کر یہ کہ سر کے اوپر ہو۔ ثم علی یمنہ ثم علی شمالہ ثم خلفہ۔ پھر چپکے مصلیٰ کے دائیں ہو پھر چپکے چپے ہو۔ ف۔ اور چپے ہونا بھی علی الصبح کمرہ ہے۔ م۔ ولویس تو باقیہ تصاویر پر کمرہ۔ اور اگر ایسا کثیر ایسا جس میں تصویر بن میں تو کمرہ ہے۔ لائنہ شبہ حال الصنم۔ کیونکہ وہ بت اٹھانے والے کے مشابہ ہے۔ والصلوۃ جائزۃ فی جمیع ذلک الاستیصال شرائطہا۔ رہی ناز تو ان سب کمرہ کھڑے بن جائز ہے کیونکہ شرائط ناز سب جمع ہیں۔ ف۔ لیکن خارجی وجہ کمرہ بھی ساتھ ہو کر ادا ہوئی ہے۔ وتعاد علی وجہ غیر کمرہ۔ اور ناز اعادہ کیجائے بر وجہ غیر کمرہ۔ ف۔ بطریق احتیاط جیسے ناز کے کسی واجب ترک کرنے میں ہوتا ہے۔ و ہوا حکم فی کل صلوة ادیت مع اکرانتہ۔ اور یہی حکم ہر ایسی ناز میں ہے جو کراہت کے ساتھ ادا کی گئی ہو۔ ف۔ کہ وہ بے کراہت وجہ پر پھری جائے یہ کلام منظر ہے کہ کراہت مذکورہ کراہت تحریمی ہے کیونکہ نزعہ میں اعادہ نہیں ہے۔ م۔ ولایکرہ تمثال غیر ذی الروح لائنہ لا یبعد۔ اور کمرہ نہیں تمثال غیر ذی روح کے کیونکہ وہ نہیں بوجی جاتی۔ ف۔ اور صحیح مسلم میں ابن عباس نے اپنے معصوم کو منع کیا تو اس نے اپنی روزی اسی پر بیان کر کے غدر کیا تو ابن عباس نے کہہ کر اگر تو لا جبر کرنا تو دقت و جہد چیزوں کو بنا کر فروغ ابوت میں تصویر بن بنا کر وہ ہر ادا ایسے گھروں میں جانا اور منعنا کمرہ ہے۔ تصویر دار کثیر ایسا کمرہ نہیں ہے لیکن تفسیر میں ہے کہ جو شخص تصویر یا کثیر ایسا بنانا ہو اس کی گواہی قبول نہیں ہے۔ جسکے بدن پر تصاویر ہوں اس کی کراہت کمرہ نہیں کیونکہ وہ کپڑوں کے نیچے پوشیدہ ہیں۔ نوادر مشہور میں امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ مستاجر نے رنگ دیکر مزدور کیا کہ آدمیوں کی صورتیں بنادے تو فرمایا کہ خود کی اجرت نہیں کیونکہ معصیت ہے۔ فقاریق میں ہے کہ رنگوں سے تصویر دار بچ کر ادا تو گھر کی قیمت اور خالی رنگ کی قیمت دے۔ بدون تصویر کے مع۔ قبر کی طرف ناز کمرہ ہے اور اگر مصلیٰ قبر کے دریا سے استفادہ حاصل ہو کہ اگر نازی کے سامنے کوئی گزرے تو منع نہ ہو بیان بھی کمرہ ہوگا۔ الحادی تمار حائزہ۔ ولاباس بقتل الحجۃ والعقرب فی الصلوۃ۔ اور مضائقہ نہیں کہ قتل کرے سانپ و بھج کو ناز میں۔ ف۔ نظریہ کہ خواہ ایک ضرب سے مرے یا زیادہ اور خوف ہر یا نہیں مطلقاً اجازت ہے۔ المبسوط۔ اور یہی قول شافعی و احمد کا ہے۔ لقولہ علیہ السلام قتلوا الاسودین ولو کنتما فی الصلوۃ۔ بدیل حدیث کہ قتل کر دو دونوں کا خون کو یعنی سانپ و بھج کو اگرچہ تم ناز میں ہو۔ ف۔ ونبی رواہ الحاكم عن ابن عباس مرفوعاً۔ اور ابو ہریرہ رضی کی حدیث مرفوع ہے کہ قتلوا الاسودین فی الصلوۃ الحجۃ والعقرب۔ قتل کر دو کو ناز میں سانپ و بھج کو۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی دابن ماجہ و ابن حبان و الحاكم و قال الترمذی حسن صحیح۔ ولان فیہ ازالۃ الشغل فاشتبہ و رد المار۔ اور ازارا سوچ سے جائز کہ سین دل کا مشغول ہونا در ہوتا ہے تو گزرنے والے کو دفع کرنے کے مشابہ ہو گیا۔ ولینوی جمیع انواع الیحات۔ اور اس حکم میں تمام اقسام کے سانپ داخل ہیں۔ ف۔ خواہ وہ سپید ہو یا گیسو دار ہو یا کالا ناگ ہو۔ ہوا صحیح لا طلاق ماروینا۔ یہی قول صحیح ہے کیونکہ جو حدیث بننے روایت کی مطلقاً سب کو شامل ہے۔ ف۔ اور اسودین سے مراد سیاہ سانپ نہیں بلکہ یہ فقط عرب کے عرب میں سانپ کو کہتے ہیں خواہ کسی رنگ کا ہو۔ م۔ اور نقیہ ابو جعفر مند دانی نے کہا کہ بے سانپ گھروں میں سپید و گیسو دار رہتے و سیدھے چلتے ہیں و سہ جن میں تو اسکو قتل کرنا باج نہیں جب کہ پہلے یہ نہ کہے کہ تم چلے جاؤ ورنہ ہم مار ڈالیں گے۔ نقیہ ابو جعفر الطحاوی نے اسکو رو کر دیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جن سے عہد امان تھا کہ کبھی امت کے سامنے سانپ کی صورت میں ظاہر نہ ہوں اور نہ ان کے گھروں میں جس میں وہ چلے سونے بد عہد کی تو انکا قتل باج ہو گیا۔ فاضل خان نے کہا کہ ادلی یہ کہ پہلے آگاہ کر دے۔ مرقم کتا ہے کہ جب وہ ناز میں ظاہر ہوتا تو

شیطان کیوں کہ اس وقت کیونکہ اسکو آگاہ کرے۔ اور عینی نے لکھا کہ ابن عباس سے صحیح ہوا کہ حضرت علیؑ علیہ السلام نے فرمایا کہ جس نے سانپوں کو بخوف طلب چھوڑا وہ ہم سے نہیں کیونکہ ہم نے جب سے اسے محارب کیا پھر کبھی مصالحت نہیں کیا۔ یہ شہادہ ہے کہ جب سانپ نے شیطان کی موافقت میں آدم علیہ السلام کو ضرر دیا۔ ویکرہ عدالاسی والتبسیحات ہالیدی فی الصلوۃ اور کردہ ہر شمار کرنا آیتوں و تبسیحات کا ناز میں ہاتھ کے ساتھ۔ وفتہ غیر ناز میں بقول صحیح کردہ نہیں ہے۔ اور ہاتھ کے ہاتھ شمار دینے سے ہے۔ اور رہا پورون سے دبا کر ادا دل سے حفظ کرنا کردہ نہیں۔ کثافی المیطہ والظاہر۔ زبان سے شمار کرنا خدنا ہر۔ المیطہ۔ وکذا تک عدال سور لان ذلک لیس من اعمال الصلوۃ۔ اور یہی حکم سورتوں کے شمار کا ہے اور وجہ یہ کہ شمار کرنا آیات و تبسیحات یا سورتوں کا ناز کے اعمال سے نہیں ہے۔ وفتہ اور یہی ظاہر اردات ہے اور غیر ظاہر اردات میں صاحبین کا اتفاق مروی ہے چنانچہ امام مصنف نے اشارہ کیا۔ وعن ابی یوسف ومحمد۔ اور روایت ہے ابو یوسف ومحمد سے۔ وفتہ یعنی غیر ظاہر اردات میں کہ۔ لا یاس بذلک فی الفرائض والنوافل جمیعاً۔ اسکا مضائقہ نہیں فرائض و نوافل و دونوں میں۔ مراعاة سنتہ القراۃ۔ واسطے نگہداشت سنت قرأت کے وفتہ جو ہر ناز میں شمار نماز میں چاہیں سے ساتھ رک ہے۔ والعلل باجارت ہر سنت۔ اور واسطے عمل کے اس چیز جو سنت میں آئی ہے۔ وفتہ جیسے صلوۃ تسبیح و رکوع و سجود وغیرہ میں دس بار سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ پڑھنا آیا ہے۔ قلنا لیکن ان یعد ذلک قبل الشروع فی تسبیحی عن الحد بعدہ والحد اعلم۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ مصلی کو ممکن ہے کہ اسکو شروع ناز سے پہلے شمار کر لے تو ہمد کے شمار کرنے سے مستغنی ہو گا و حد اعلم۔ وفتہ لیکن مخفی نہیں کہ قرآن مجید میں تو ممکن ہے کہ ایک رکوع سے دوسرے رکوع تک یا شمار ۲۵ آیات تک شمار کر کے ناز میں اسی آیت تک پڑھ دے اور یہ بات صلوۃ تسبیح میں ممکن نہیں ہے تو صحیح جواب دو طرح ہے ایک یہ کہ دل سے یا انگلیاں دبا کر اندازہ کرے لیکن ایضاً میں اسکو بھی دل کا شغل قرار دیا اور جواب دوم یہ کہ اختلاف مذکور فرائض میں ہے اور نوافل میں بالاتفاق شمار جائز ہے جیسا کہ مرغبنانی و محبوبی نے ذکر کیا ہے۔ کثافی ایضاً پس فرائض میں آیات کا شمار اول سے ہمد کر لے اور نوافل صلوۃ تسبیح وغیرہ میں شمار جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ شمار دانہ جو کھری وغیرہ کے دانوں سے بنا جسکو عرف میں سجود یا تسبیح کہتے ہیں اصح قول ہر جائز ہے۔ کما حقہ السیوطی و بسط البصر و اوضح الفاضل الکھنوزی فی الفترۃ یسکن انگلیوں پر شمار سنون و افضل ہے کیونکہ دس مسولات مستطقات ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ (مفروع) مکروہات میں سے شمار کرنا ایسا ریح مذکور جیسے چنانچہ پیشاب روکنا۔ بلکہ جھٹکا۔ دن کثرت کے۔ تبسین۔ کما سنا و کھنکا رنا قصد لا غرض صحیح۔ الزاہدی وغیرہ۔ سوکنا۔ رکوع و سجود اور رکوع سے اٹھنے و دونوں سجدوں کے درمیان طمانیت چھوڑنا۔ شرح المینہ صمیر علی ہدایہ طمانیت واجب ہے یہی صحیح ہے۔ کما حقہ الفتح۔ صفت واسے کھڑے ہونے انہیں ایک کا بیٹھا یا بیٹھے ہونے والے کا کھڑا ہونا۔ المیطہ۔ میں کھتا ہوں کہ یہ کرتے تنزیہی ہو سکتی ہے نہ تحریمی ہم۔ صفت کے پیچھے تنہا کھڑا ہونا جبکہ صفت میں گنجائش ہو اور اگر ہو تو حسن حر کی رعایت میں کردہ نہیں اور اول یہ کہ کسی کو صفت میں سے کھینچ کر اپنے ساتھ کر لے۔ المیطہ فرائض میں سورہ کر کرنا نہ نفل میں۔ قاضیخان۔ آیت کو فرائض میں مکرر کرنا باخیار کردہ ہے اور بھل کر یا بعد رکوردہ نہیں جیسے نفل میں مطلقاً کردہ نہیں۔ المیطہ۔ کردہ ہے کہ عید کی ناز اور ہر اختلاف کی ناز میں مسجد کی سورت پڑھا کر وہ ہے۔ مطلقاً سجود میں جلتے وقت کھٹنے سے پہلے ہاتھ رکھنا۔ اٹھتے وقت پہلے کھٹنے اٹھنا یا بغیر قدر کردہ ہے۔ المینہ۔ صفت قدر ہر مذا حدیث میں دونوں ثابت ہیں اور حق یہ کہ جو انی قوی کے حق میں کردہ تنزیہی اور صیغ کے حق میں سنون ہے ہم۔ خندی کا امام سے پہلے رکوع و سجود میں تسبیح جانا اور امام سے پہلے سر اٹھانا۔ المیطہ اسخسی بقول کردہ تحریمی ہے جو عید کے ہم۔ جبر کرنا بسط و امین کا۔ الزاہدی۔ اقوال جبراً میں جائز ہے اور یہی صحیح ہے ہم۔ نام کرنا قرأت کا رکوع میں سجود و حال کے ہمد کبیر کرنا یا جو ذکر ہو۔ بلکہ کرنا عصارہ بدن قدر کے فرائض میں نہ نوافل میں۔ علی ملاح الزاہدی۔ مصلی کو اٹھانے

پڑھنا جبکہ متعدد ہو نہ کر دہ نہیں۔ محیط السرخسی۔ عامہ سر سے زمین پر یا برعکس۔ السراج۔ عامہ کے سچ پر سجدہ۔ الذخیرہ خاک سے  
چھرہ بچانے کو آستین پر سجدہ۔ البحر۔ خاک سے عامہ بچانے کی جگہ سے کر دہ نہیں۔ انطیرہ۔ سجدہ میں پاؤں ڈھکنا۔ الخلاصہ۔  
دعا سے جنت و پناہ دو رخ ناز فراغ میں گزرتا کو نفل میں دعا ہے۔ المنیہ۔ صاحت لیتا ہر ایک قدم پر۔ انطیرہ۔ گریبی نے شروط  
الصلوٰۃ میں اسکو سنت لکھا ہے میں کتابوں کہ یہی صحیح ہے جیسا کہ نسائی نے ابی سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ خوشبو سونگھنا۔  
الذخیرہ۔ سجود میں انگلیوں کو قبلہ سے نہ ہٹ کرنا۔ قاضیخان۔ کعبہ کی چھت پر ناز پڑھنا۔ سجدہ میں اپنی جگہ خاص کرنا۔ مار خانہ۔ کسی  
آدمی کے شو کبھن ناز پڑھنا۔ رکوع میں کسی کی آیت سے بچا کر طول دینا کہ وہ مجاہد سے۔ مختار الفتاویٰ۔ یتیم میں درم و دینار دینا  
باتمہ میں مال تحاشا۔ قاضیخان۔ سامنے غلبہ نہاست پڑی ہوا۔ محیط السرخسی۔ بغیر عذر کے چند قدم ٹھہرتے چلنا مگر عذر کے ساتھ  
کر دہ نہیں۔ محیط۔ بغیر عذر کے رکوع میں گھٹنے پر اور سجدہ میں زمین پر ہاتھ نہ رکھنا۔ قاضیخان۔ یہ کر دہ تحریری ہے اور علی الاصح مفید  
تائید ہے۔ امام کے پیچھے قرأت کرنا کر دہ ہے۔ الہدایہ۔ سر ڈالنا یا اوپر کھینچنا۔ رانوں میں پیٹ لانا۔ کو بغیر امام کے صوف کھڑی ہونا  
خلافت سنت ہے۔ خزانۃ الفقہ۔ امام کا جلدی کرنا کہ مقتدی سنت پوری نہ کر سکیں۔ المنیہ۔ التجہ۔ کعبان یا بھڑا کھنا مگر ضرورت قلیل  
مار خانہ۔ ہر عمل قلیل بغیر عذر کے کر دہ ہے۔ البحر۔ کمان و ترکش لٹکانے ناز پڑھنا مضائقہ نہیں مگر آتش شغل میں ڈالے۔ السراج  
یہی چنیم و روشد ان دال کا کبھہ و لوار لٹکانے کا حکم ہے بر خلاف بندوق کے ہم غصبی زمین میں ناز جائز لیکن جعفر رضا علیہ السلام  
کے ساتھ ہے اسکا ثواب اور جو بندہ کا حق ہے اس میں غلاب ہوگا۔ مختار الفتاویٰ۔ جو ناز کر اہت تحریری کے ساتھ ادا ہوا اسکا اعادہ واجب  
ہو کیونکہ ہنر نہ ترک واجب ہے اور نہ نثر ہی کے ساتھ ہو تو اسکا اعادہ مستحب ہے۔ (فروع) ناز قطع کرنا جائز ہے جب کہ والدین  
میں سے کوئی اس سے فریاد چاہے نہ قطع بکار نہ ہو کیونکہ قطع ضرورت ہے۔ السراج۔ ذمیرہ۔ یہ فرائض میں بالاتفاق ہے اور نفل میں  
کہا گیا کہ والد کے بکار نہ پر قطع کر دے لیکن ہمارے اصول پر اس میں تامل ہے لیکن فتویٰ اسی پر چاہیے جو کہا گیا ہے میں نے در مختار  
میں بھی دیکھا اور علیہ السلام۔ یوں ہی قطع کرنا روا ہے جبکہ کوئی اجنبی چھت سے گزرا یا آگ میں چلتا یا غرق ہوتا یا اندھا کنوں میں  
گرتا نظر آوے اور دھمکی سے فریاد کرے۔ السراج۔ لائق ہے کہ یہ آسوقت ہو کہ مصلیٰ فریاد ہی کر سکتا ہو۔ قطع کرے جبکہ ایک  
درم قیمت کی چیز چور لے بھاگے یا عورت کی ہانڈی ابل جاوے یا مسافر کی سواری بدک جاوے یا چرواہے کو بھیڑنے کا وقت  
ہو۔ السراج۔ اگر گزرنے آکر کہا کہ مجھے اسلام سکھانا تو فوراً فریضہ بھی قطع کر دے۔ الخلاصہ۔ بعد طلوع فجر کے سوا سب اچھی بات  
کے لایم کرے۔ محیط السرخسی۔ ناز خصوصت کی نیت سے نہ پڑھتی جاوے۔ الخلاصہ

فصل۔ یہ فصل بعض احکام قبلہ و ہمارت و مساجد کے متعلق کا بیان ہے۔ ویکرہ استقبال القبلیۃ بالفرج فی الخلاء۔  
کر دہ ہے سامنا کرنا قبلہ کا فرج یعنی شرگاہ مرد و عورت کے ساتھ ظاہر میں۔ فس۔ یعنی جب پینا نہ یا پیشاب پھرے تو قبلہ کے سامنے  
شرنگا کہ برہنہ کر کے جس کا لٹکانا کر دہ نہ ہوی ہے خواہ میدان میں آئے ہو یا نہ خواہ عمارت یا مکان و آبادی ہو۔ لائے علیہ السلام  
نہی عن ذلک۔ کیونکہ حضرت مصلیٰ اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ والاستدبار بیکرہ فی رواۃ لما فیہ من ترک  
التعظیم۔ اور اس حالت میں قبلہ کی طرف پیٹھ کرنا تو یہ بھی ایک روایت میں امام ابو حنیفہ رحمہ سے کر دہ ہے کیونکہ اس میں بھی ترک  
تعظیم ہے۔ اس سے روایت صحیح ہے۔ د۔ ولایکرہ فی رواۃ لان المستدبر فرجہ عمر موز للقبلیۃ و ما یخط منہ یخط الی  
الارض۔ اور دوسری روایت میں استدبار کر دہ نہیں کیونکہ پیٹھ نہی پھرنے والا اس حال میں ہے کہ اسکی شرگاہ متوازی  
قبلہ سے نہیں اور جو کچھ شرگاہ سے گزرا ہے وہ زمین کی طرف گزرا ہے۔ فس۔ یا پیشاب کی دھار دوسری طرف جاتی ہے ہر حال  
قبلہ ہی نہیں ہے۔ بخلاف استقبال لان فرجہ موز لہا و ما یخط منہ یخط الیہا۔ بر خلاف قبلہ کا سامنا کرنا وہاں  
کے کیونکہ اسکی شرگاہ تو قبلہ کے متوازی ہے اور جو شرگاہ سے پیشاب کرنے میں گزرا وہ قبلہ ہی سے گزرا ہے۔

مکروہ ہے۔ وضع ہو کہ اس مسئلہ میں ہمارے درمیان اختلاف ہے اول یہ کہ سنا کر نامکچھونڈا ہونا دونوں مکروہ ہے خواہ میدان میں ہو یا عمارت میں اور آڑ کا کچھ اعتبار نہیں دلیل اسکی ممانعت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر چنانچہ ابو یوسف، انصاری رضی اللہ عنہ جو بدری صحابی ہیں اور زمانہ خلافت معاویہ میں انتقال فرمایا روایت کرتے ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ انا اہم الناس طغلاً مستقبلاً قبلہ وہ تستدبرہ ما دکن شرقاً وغرباً یعنی جب تم پیچانہ پیشاب کو جاؤ تو قبلہ کا استقبال مت کرو اور قبلہ کا استدبار مت کرو لیکن مشرق یا مغرب کو متہ کرو۔ رواہ الامام مسلم یعنی مدینہ والے مغرب یا مشرق پھر میں اور ہندوستان والے شمال یا جنوب پھر میں۔ ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب ہم لوگ مکہ شام میں داخل ہوئے تو ہم نے وہاں نصرانیوں کے پانخانہ جانب قبلہ بنے ہوئے پائے تو ہم نے انہیں قبلہ رخ سے پھر کر ٹھٹھے اور امیر تعالیٰ سے استغفار کرتے تھے۔ رواہ النسائی وغیرہ یعنی باوجود انحراف کے ڈرتے کہ شاید ایسے پانخانہ میں پھرنا بھی رونا ہوتا تو استغفار کر لیتے۔ م۔ اور یہ مانعت جیسے صحاح شہ میں حضرت ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ روایت ہے اسی طرح حضرت سلمان فارسی سے سوائے بخاری کے باقیوں نے روایت کی اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے سلم و ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ نے۔ یسقل بن ابی یسقل رضی اللہ عنہ سے ابو داؤد و ابن ماجہ نے۔ ایک صحابی انصاری سے موطا میں مالک نے روایات کیں پس حدیث نہایت اعلیٰ درجہ صحت پر ہے اور مفہوم اسکا عام ہے کہ شکل و آبادی و آؤ وغیرہ کسی حالت میں استقبال و استدبار مت کرو خصوصاً جبکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابو یوسف انصاری نے مکہ شام میں اسی پر عمل کیا۔ یہی قول مجاہد و ابراہیم نخعی اور ابو حنیفہ کا ہے۔ پھر اس حدیث کے عموم سے معارض بھی روایات وارد ہیں چنانچہ مروان بن صفوان نے روایت کی کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنا اڈٹ بھٹاکر جانب قبلہ پیشاب کیا تو میں نے کہا کہ کیا اس سے مانعت نہیں ہے فرمایا کہ مانعت تو جب ہی کہ گھلا میدان کچھ آؤ نہوادہ جان میسرے اور قبلہ کے درمیان کوئی چیز آؤ ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ رواہ ابوداؤد و ابن خزیئہ و الحاکم ساسی و شافعی نے اختیار کیا کہ جب آؤ ہو تو استقبال و استدبار کہیں ہو جائز ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ میں ایکسہ و زاپنی میں حلقہ کے گوشے پر چڑھا تو میری نظر ٹپکئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبلہ رخ بیٹھ کے اور شام کی طرف منہ کیے فضاے حاجت میں بیٹھے ہیں۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور طاہر بن جہد انصاری رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استقبال قبلہ سے وقت فضاے حاجت فرمایا تھا پھر آپ کی وفات سے ایک سال پہلے میں نے آپ کو دیکھا کہ آپ قبلہ رخ ہو کر فضاے حاجت فرماتے تھے۔ رواہ ابوداؤد و الترمذی و ابن جابر و الحاکم و الدارقطنی و مسند احمد و صحیح میں کتابوں کہ ان دونوں روایتوں میں احتمال ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل استقبال کا یا استدبار کا ہو جو ضرورت سے ہو چکا ہو یا کوئی باعث ہو اور اسی سے ظاہر ہو کہ مروان بن صفوان نے روایت کی کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کا اجتہاد موجب کہ انہوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ بیت المقدس کی طرف استقبال کیے ہیں تو استدبار کیا کہ مانعت ان عمارتوں میں ہو جو آڑ کے نہیں ہیں۔ اور امام احمد سے مشہور یہ کہ استقبال پر جب منع ہے اور استدبار عمارتوں میں جائز۔ ظاہر ابوجہیمین کی حدیث ابن عمر کے ہے لیکن بعد احتمال مذکور کے حدیث فعلی معارض نہ ہوگی لیکن بیان ایک حدیث دیگر ہے اور وہ حدیث عراق من عائشہ رضی اللہ عنہا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک قوم کا ذکر کیا گیا کہ دسے مکروہ رکھتے ہیں کہ اپنی شرکاء ہوں سے ہلکا سا سا کر بن تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا انہوں نے ایسا کیا ہے میری کھڈی کو قبلہ رخ کر دو۔ رواہ ابن ماجہ و الدارقطنی اور اسکی مسند صحیح ہے۔ پھر میں کتابوں کہ بیان حدیث میں اول یہ کہ حدیث مانعت ہے معنی میں میں ظاہر ہو اور سرچکے واسطے خاص مانعت ہو تو ایسی صورت میں حدیث مانعت نہ ضروری کہ مانع شہرانی جاوے اور معلوم ہے کہ حدیث مانعت اعلیٰ درجہ صحیح پر ہے یہ مانع کسی طرح اسکی برابری نہیں کر سکتا تو مانع نہا پس حکم مانعت عام رہا اور شاید یہی وجہ ہے طریقہ دوم یہ کہ وہ محل ہو یا اسکو عام اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کو مخصوص قرار دینا اصل مانع جاوے جیسا کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جیسا کہ اصول میں اپنے موقع پر مذکور ہے تو اس طریقہ پر حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا بیان پہلی کہ مانعت صحرا و خالی میں ہے یا عمارت ثانیہ اس سے مخصوص ہیں اور متصل ہونے کی وجہ یہ کہ تعداد میں پانخانہ مکروہ میں سے



Marfat.com

خصل نہوں اور نہ مسجد بھری ہو اور اسی طرف امام محمدؒ نے باب الحمد میں اشارہ کیا کہ طاعات و سدا وین اقتدار جائز اگرچہ  
منفوت متصل نہوں اور دار الصیادہ سے بیعت صحیح گریب کہ منقوت دہان تک طحاہین و علیٰ نبذ جود و کائنات باب مسجد پر ہوتی ہیں  
اقتدار صحیح ہر کیونکہ وہ فناء مسجد میں سے متصل مسجد ہیں۔ اتفاقاً خان۔ ویکرہ ان یغلق باب المسجد۔ اور مکروہ ہر کہ مسجد کا  
دروازہ متغیر بند کر دیا جادے۔ لائنہ لیشہ المنع من الصلوٰۃ۔ کیونکہ یہ ناز سے روکنے کے مشابہ ہے۔ فتنہ اور رد گناہی  
مخ۔ وقیل لا باس بہ اذا خیف علی متاع المسجد فی غیر اوان الصلوٰۃ۔ اور کہا گیا کہ کچھ مضائقہ نہیں جبکہ مسجد کے باب  
پر خوف ہو سوائے اوقات ناز کے۔ فتنہ تر متغیر بند کر دے اور یہی صحیح ہے تبہیں منع۔ اور اسکی تدبیر اہل محلہ کے حوالہ  
پر ہے۔ ولا باس بان نقش المسجد۔ اور مضائقہ نہیں کہ نقش کی جادے مسجد۔ فتنہ سوائے محراب و دیوار قبلہ کے نہ  
بالجھن گچ۔ والسلج۔ اور سال یعنی ساکو۔ ومارالندہب۔ اور سونے کے پال کے ساتھ۔ فتنہ یعنی ان چیزوں  
مسجد کی جہت وغیرہ میں نقش کرنا سوائے دیوار قبلہ کے مضائقہ نہیں ہے۔ وقولہ لا باس یسیر الی انہ لا یوجر علیہ لکنہ لا یامر  
اور مصنف کے اس کہنے میں کہ مضائقہ نہیں اشارہ ہر کہ نقش کرنے والے کو اس پر ثواب ہوگا لیکن باس سے گنہگار بھی ہوگا  
فتنہ ہی شمس لائنہ نے کہا ہے۔ اخبار میں وارد ہے کہ مسجد دن کی آرایش قیامت کے آثار سے ہے۔ حضرت علیؓ نے اسی  
آرایش کی وجہ سے ایک مسجد کو بیعہ کیا۔ ولید بن عبد الملک نے مدینہ میں مسجد نبویؐ کی آرایش کے واسطے مال بھیجا تو عمر  
بن عبد العزیز نے اسکو محتاجوں میں خیرات کیا۔ محمد بن الحسنؒ نے ظاہر اس نظر سے کہ مسجد بیت المقدس میں سلیمان علیہ السلام  
نے باقوت و حریت روشن نصب کیا ہے دیگر آرایش کے اور خانہ کعبہ اندر سے قرین مظلہ اور باہر سے دیباچ سے آراستہ ہے اور  
مسجد کی تزئین میں تعلیم ہے۔ پھر کہا گیا کہ باریکی نقش و نگار اور ہموقین ڈانے والی چیزیں مکروہ ہیں اور کہا گیا کہ محراب و دیوار قبلہ میں مکروہ  
ہر ہے۔ کراہت اس پر محمول ہے کہ نقش و نگار میں باریکی وغیرہ ہو خصوصاً محراب کی دیوار میں یا آرائشی ترک ناز کے ساتھ ہو یا زمین شیعہ کو دنیا  
کی باتیں کریں۔ افصح۔ مترجم کو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یاد اہل و خلوص عبادت و رغبت آخرت و خیرات دنیا کا محل مسجد ہے جو امور کہ عبادت  
میں نشاط و ہرجانے والے اور مصلیٰ کو راحت عبادت دینے والے ہیں انہیں مضائقہ نہیں مثلاً سردی سخت سے بچا دے اور سوائے اسکے  
جو امور کہ نقش و نگار و آرایش دنیاوی کی طرف مائل کرنے والے ہیں وہ بلاشبہ مکروہ یا اس سے قریب ہیں حتیٰ کہ عوام جہل مسجد میں  
زینت کا شوق حاصل کریں اور اسی معنی میں انکار سلف مروی ہے یا فائدہ تعالیٰ اعلم بالصواب ہم۔ یہی صورت مصنف پر سونا ہر جانے  
میں ہے۔ ابن الہمام نے بقیاس مسئلہ مذکورہ کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ وقیل ہو قریب۔ اور کہا گیا کہ مسجد کا نقش و نگار کرنا عبادت ہے  
فتنہ کیونکہ اس میں تعلیم ہے۔ اور اگر کہا جادے کہ وہ قریب ہے تو بھی اس سے فقیر کو دنیا دلی ہے۔ ت۔ و ہذا اذا فعل من مال نفسه  
اور یہ مضائقہ نہونا یا مستحب ہونا اسوقت ہے کہ اپنے مال سے ہو۔ یعنی اپنا مال حلال نکادے نہ وہ مال جو مسجد بنانے کے  
نے اسکے معارف پر وقف کیا ہے۔ اما المتولیٰ لفعل من مال الوقت ما یرجع الی احکام البنا و دون ما یرجع الی النقش  
حتیٰ لو فعل الضمین و امرا علم بالصواب۔ رہا متولیٰ تو وہ مال وقف میں سے وہی کام کرے گا جس سے عمارت مضبوط ہو نہ وہ کام  
جو نقش و نگار کی طرف راجع ہو حتیٰ کہ اگر متولیٰ نے ایسا فعل کیا جس کا مرجع نقش و نگار ہے تو وہ قاصر ہوگا۔ و امرا علم بالصواب۔  
فتنہ یعنی متولیٰ کو اپنے مال سے نادان دینا پریگا۔ م۔ شیخ ابو بکر رازی سے مروی ہے کہ ہر سزا میں ظالموں کے خوف سے بچا ہر مال عمارت  
کے استحکام کے بعد زینت میں صرف کر دے تو راجح۔ الکافی۔ اقول یعنی ضامن ہوگا اگرچہ اس سے بہتر و سر کلام ہر ہم۔ مثلاً  
میں سب سے افضل مسجد احکام کہ پھر مسجد نبویؐ پر ہے پھر بیت المقدس پھر تباہ پھر زیادہ قدیم ہو پھر جو سب سے بڑی پھر زیادہ قریب ہے  
پھر مسجد استناد واسطے درس فقہ و حدیث و شریعات کے بالاطاق۔ اور مسجد میں سوال حرام و دنیا مطلقاً مکروہ ہے اور منقطع کردات کے  
مکروہ جانور کا جوہ و حوند حیا یعنی دریافت نہ کرنا سوائے نصیحت کے۔ نواز بلند کرنا۔ وضو کرنا۔ جب مقرر کرنا بجا دے۔ فتنہ

لگانا۔ کنواں کھودنا۔ کھانا دسوا سوا سے متکلف و پردہ سی کے۔ پیاز وغیرہ بدبودار کھا کر جانا۔ بیلج باتین کرنا۔ کسی کو اسکی جگہ سے اٹھانا۔  
روائیں مگر صلی پر جب بگڑے ہو تو روایہ اگرچہ درس دیتا یا قرآن پڑھتا ہو۔ اہل محلہ کو ناز کے لیے دو مسجدوں کو ایک کرنا جائز ہے۔  
مسجد کو پاک کرنے کے لیے اباہل و کبوتر کے جو عجیب نکال سینکنا روا ہے۔ جب بچہ ہوں تو بغیر فرج کے روانہ ہونا چاہیے اگرچہ کیا گیا ہو  
م۔ ت۔ محراب و دیوار پر لکھنا اچھا نہیں جس مصلیٰ میں نام اٹھی ہو اسکا بچھانا و استعمال کرنا یا جو استعمال کرے اس کے ہاتھ دھونا ضروری ہے۔  
جگہ۔ کھدے۔ یوں ہی رقعہ دعا رکھ کر دروازوں پر چپکانا مکروہ ہے۔ الکفایہ مسجد میں گلی و وضو مکروہ مگر اگر کوئی مسجد جگہ اس واسطے ہو تو  
وہاں نادرہ پڑھے اور برتن میں وضو کر سکتا ہے۔ تقاضیخان۔ دیوار پر دیواریہ وزمین پر آگے نہ تھو کے اگر تھو کا تو اٹھانا و دفن و جہت  
اور ہی ناک کی ریت کا حکم جگہ کثرت پر ہے۔ اور دیوار مسجد و ستون میں پائون پوچھنا مکروہ و چٹائی سے مضائقہ نہیں جیسے رکھی گئی  
سے یا مٹی ڈھیر سے اور اگر مٹی پھیلی ہو تو قبول مختار مکروہ ہے۔ محیط السخسی۔ قدیم کنواں مثل زعفران کے چھوڑ کر نیا کنواں کھودنا مکروہ  
ہے۔ تقاضیخان۔ دیواریہ رکھنے کی جگہ بنا لینا مضائقہ نہیں۔ اور سہتہ بنانا بغیر غلہ مکروہ ہے اور غلہ سے جائز ہے تو ہر روز یکبار اس میں ناز  
پڑھے نہ ہر بار۔ وزمین نے مسجد کی حفاظت کے لیے اس میں ٹھیکر سینا اختیار کیا تو مکروہ نہیں اور اجرت کی فرض سے مکروہ ہے۔ کاتب اگر  
اجرت پر لکھتا ہو تو مکروہ و رد نہیں۔ معلم اگر دھوپ وغیرہ کی وجہ سے مسجد میں بیٹھا ہو تو مکروہ نہیں اور اقرار الیعون میں مثل وزمین  
و کاتب کے قرار دیا۔ الخلاصہ۔ ایک احاطہ میں مسجد ہے پس اگر احاطہ بند کرنے کے بعد احاطہ والوں کی جماعت ہو تو وہ مسجد کے حکم میں  
ہے بشرطیکہ وہ لوگ عام طور پر مانع نہ ہوں۔ اور اگر بند کرنے پر جماعت نہ رہے تو وہ مسجد نہیں اگرچہ اہل احاطہ کسی کو منع کریں۔ تقاضیخان  
مسجد کا چراغ گھر میں یا گھر کا مسجد میں نہ لادیں۔ تمام صحنائی رات سے زیادہ چراغ مسجد جلتا نہ چھوڑا جاوے مگر جبکہ وقت کندہ نہ ہو  
کی ہو یا موضع میں رواج ہو۔ ایک نے امیر تعالیٰ کے واسطے مسجد بنا کر اسکو خالصاً جو اللہ تعالیٰ وقف کر دیا تو اسکی مرمت و تعمیر کا اور  
دیواریہ و فرش بچھانے و تبدیل لگانے کا و اذان و اقامت و امامت کا جبکہ لائق ہو وہی زیادہ حقدار ہے اور اگر لائق نہ ہو تو اسی کی رائے پر  
دوسرا ہو گا۔ تقاضی خان۔ بغیر ناز کے مسجد میں بیٹھنا مضائقہ نہیں لیکن اگر اسکی وجہ سے کچھ تلف ہو تو ضامن ہو گا۔ الخلاصہ۔

### باب صلوٰۃ الوتر

وتر میں امام ابو حنیفہ سے تین روایات ہیں ایک یہ کہ وتر فرض ہے اور یہی قول زفر اور مالکیہ میں سے سخون رحمہ و اصبح رحمہ و ابو بکر بن  
العرنی رحمہ کا ہے اور ابن بطال رحمہ نے اسکو حضرت ابن مسعود و حذیفہ رضی اللہ عنہما اور ابراہیم نخعی رحمہ سے حکایت کیا کہ اہل القرآن پر فرض ہے  
اور شیخ علم الدین سخاوی رحمہ نے اسی کو اختیار کیا اور شرح الجمع میں ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک وتر فرض عمل میں فرض اور حق اعتقاد میں  
واجب ہے۔ دوم جو امام مصنف رحمہ نے کہا کہ۔ الوتر واجب عند ابی حنیفہ۔ و تراہم ابو حنیفہ کے نزدیک واجب ہے۔ و ف۔ یہی  
خاہر مذہب ابو حنیفہ رحمہ ہے۔ اللہ لایہ۔ یہی صحیح ہے۔ یہی صحیح ہے۔ تقاضیخان۔ روایت سوم یہ کہ وتر سنت ہو کہ یہی قول اکثر علماء کا  
ہے۔ و قال لا سنتہ۔ اور ابو یوسف و محمد نے کہا کہ وتر سنت یعنی ہو کہ یہ۔ ظہور آثار السنن فیہ حیث لا یفر جاحدہ ولا یؤذن لم  
کیونکہ وتر میں سنتوں کے آثار ظاہر ہیں چنانچہ وتر کا شکر کا فرض نہیں ہوتا اور وتر کے لیے اذان نہیں ہے۔ و ف۔ اور بخدی رحمہ سے روایت  
ہے کہ شام کے ایک شخص ابو محمد نام نے کہا کہ وتر واجب ہے تو میں لوٹ کر عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ ابو محمد  
فرماتا ہے کہ وتر واجب ہے۔ عبادہ رحمہ نے فرمایا کہ اپنے جوت کما میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ پانچ نازین ہیں انکو اللہ تعالیٰ  
نے اپنے بندوں پر فرض کیا ہے آخر تک۔ رواہ ابو داؤد و النسائی۔ جوت کما یعنی اپنے اجتہاد میں خطا کی سچ۔ مترجم کتاب ہر کفریہ جوت  
کی دلیل ہے اور فرض ہونے کا قول بظرف ایسا ضعیف ہے کہ اس میں کلام ہی کرنے کی ضرورت نہیں مگر واجب کی نفی اس سے نہیں ہوتی  
کیونکہ اللہ تعالیٰ نے پانچ نازین فرض فرمائی ہیں تو یہ فرض نہیں گروا جب ہے جیسے نازعید بن اور اسی جہت سے اسکا شکر کا فرض نہیں

اور نہ شل عید کے اذان ہو لیکن دقیق کلام اس مقام پر نظر معنی وجوب ہر معنی وجوب کا اطلاق صرف نظر اس امر کے کہ دلیل کے ثبوت یا دلالت میں ایک نوع تصور ہونا ہو ورنہ اصلیت اسکی فرضیت ہر پھر تمام عبادات میں سے نمازوں کی فرضیت حقیقتہً پچاس اور صورت میں تخفیف کر کے پانچ ہر معنی آگے ہر دس گونہ ہر تو پچاس ہو لیکن جیسا کہ حدیث معراج میں یہ صرح ہوا اور باری تعالیٰ نے فرمایا یا تبدل القول لدی۔ میرے بیان تبدیل قول نہیں ہے۔ پس یہ منظر ہر کہ اس نوع میں فرضیت مختصر اسی قدر میں ہے۔ رہا وجوب ہر عمل کسی امر انزائی پر نظر احتیاط ہے۔ پھر وجوہ آئندہ ظاہر ہونگے۔ م۔ ولابی خلیفہ قولہ علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ زادکم صلوة الاوسے اور فصلوہا ما بین العشاء الی طلوع الفجر۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ حدیث کہ اللہ تعالیٰ نے زاد فرمائی تمہارے واسطے ایک نماز گاہ ہو کہ وہ وتر ہے سو نہ چھو اسکو ورنہ عشاء و طلوع فجر کے۔ امر ہو لہو وجوب۔ یہ حدیث امر ہر معنی پڑھو اور امر واسطے وجوب کے آتا ہے۔ ف۔ تو وتر واجب ہوا۔ ولہذا وجوب القضاء بالاجماع۔ اور اسی واسطے وحرکی قضاء بالاجماع واجب ہے۔ ف۔ یعنی بالاجماع ثابت ہے اگرچہ صاحبین کے نزدیک وجوہاً نہیں۔ لیکن سنت کی قضاء نہیں تو سنت سے فرق ہو گیا پس وتر واجب ہے۔ وانما لا یفرج احدہما ان وجوبہما ثابت بالسنۃ۔ اور اسکے شکر کی تکفیر تو اسوجہ سے نہیں ہوتی کہ اسکا ثبوت بدلیل سنت ہے۔ ف۔ اور وہ حدیث متواتر یا مشہور نہیں اور دلالت قطعی نہیں تو فرض نہیں پس تکفیر شکر کی نہوگی۔ وجوہ یعنی ہا روئی عنہ انہ سنۃ اور یہی معنی میں ہے ابو حنیفہ رحم سے روایت ہے کہ وتر سنت ہے۔ ف۔ یعنی ثبوت وجوب وتر کا بدلیل سنت ہے۔ وجوہ دے فی وقت العشاء فاکتفی باذانہ واقامۃ۔ اور وتر چونکہ ادا کیا جانا ہر عشاء کے وقت میں تو عشاء کی اذان واقامت پر اکتفا کیا گیا۔ ف۔ لہذا وتر کے واسطے اذان واقامت ملحدہ نہیں ہے۔ علاوہ برین واجب کے یہے مانند نماز عید کے اذان کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ اور تحقیق المقام بطریق تخفیف بقول شیخ ابن الہمام رحم یہ کہ حدیث مذکور چند صحابہ رضی اللہ عنہم کے روایت کی وہ عمرو بن العاص وعقبة بن عامر وابن عباس وابن عمرو ابوسعید خدری و عمر بن شعیب عن ابراہیم عن جابر بن عبد اللہ و ابوسلمہ و انہما بن ابی ہریرۃ و عند تحقیق سب روایات ضعیف ہیں سوائے حدیث خارجہ رحم کے کہ خرج علیہما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان اللہ زادکم صلوة ہی خیر لکم من حرامکم فبعثنا لکم فیما بین العشاء الی اخرۃ الی طلوع الفجر یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہاری امداد کی ایک نماز سے وہ تمہارے واسطے سچ اذٹون سے بہتر ہے سو کرو یا اس نماز کو تمہارے لیے ما بین عشاء و طلوع فجر کے رواہ احمد داؤد و الترمذی وابن ماجہ و الحاکم و الطبرانی و الدارقطنی۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث غریب ہے اور حاکم نے تصحیح کی لیکن کامل ابن ہدیٰ میں ترجمہ عبد اللہ بن ابی نرہ میں کہا کہ امام بخاری رحم نے فرمایا کہ ان راویوں میں سے بعض کا بعض سے شننا نہیں پہچانا گیا۔ جواب یہ کہ صراحت بیان ضرور نہیں صرف ایک وقت ہونا اور ملاقات کا امکان کافی ہے جیسا کہ امام مسلم نے مقدمہ صحیح میں محقق کیا۔ ابن الجوزی نے اقرضہ کیا کہ اسکی اسناد میں محمد بن اسحق ضعیف ہے اور دارقطنی نے عبد اللہ بن راشد کو ضعیف کہا ہے۔ جواب یہ کہ محمد بن اسحق تو محققین کے نزدیک ثقہ ہے از انجمل بخاری رحم کے کتبوثیق کی اور یہی کافی ہے ہا وجوہ کہ محمد بن اسحق کی متابعت یث بن سعد عن زید بن ابی حبیب موجود ہے۔ اور عبد اللہ بن راشد جسکی دارقطنی نے ضعیف کی وہ عبد اللہ بن راشد جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا آنا دیکھا ہوا غلام ہے جس نے ابوسعید خدری رحم سے حدیث روایت کی ہے۔ اور بیان جو عبد اللہ بن راشد راوی ہے وہ عبد اللہ بن راشد الزوفی ابو یوسف البصری ہے جس نے خارجہ رحم سے روایت کی اسکو دارقطنی نے ضعیف نہیں کہا بلکہ ابن حبان رحم نے اسکو ثقافت میں لکھا ہے لکن اقال صاحب التفتیح مہ نفع۔ قول ابن حجر نے قریب التندیب میں عبد اللہ بن راشد الزوفی ابو یوسف البصری کو مستور لکھا ہے لیکن جب کہ ابن حبان نے اسکو ثقافت میں لکھا تو مستور نہیں رہا اور نہ جمع ہے و امیر اعظم م۔ اور نسائی کی روایت میں عبد اللہ بن راشد الزوفی رحم متابعت یث بن سعد کے صرح واقع ہوا ہے تو یہ حدیث صحت کو پہنچ گئی اور اگر یہ نہ ہوتا تو بھی کثرت طرق سے یہ حدیث درجہ میں سے کم نہوگی۔ ف۔ اچھا حدیث ثبوت ہوئی مگر اس سے وجوب کیونکر ثبوت ہوا تو وجہ استدلال میں ایک طریقہ ہے کہ لفظ زادکم یعنی





لیکن خطابی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس میں اہل القرآن کی تخصیص دلیل ہے کہ وتر واجب نہیں ورنہ غوما واجب ہوتا۔ اور اہل القرآن معروف اطلاق میں تمام کو شامل نہیں یعنی ہم نے اسکو نہیں تسلیم کیا۔ نیز دلائل کے حدیث ابو سعید الخدری مرفوعاً و تر پڑھ تو قبل اسکے کہ صبح ہو جاوے رواہ مسلم و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ۔ اقول اس سے تو صرف بیان وقت ہے۔ فاقول۔ از اجماع حدیث کہ جو بغیر وتر سو گیا یا بھول گیا تو جب یاد آوے اسکو پڑھ لے۔ رواہ ابوداؤد و الترمذی۔ اقول اسی قسم سے رات کے معمولی وظیفہ کی نسبت جب کہ نافہ ہو جاوے تو ذکر ایک قضاء کرنے کا حکم ہے تو دلیل وجوب نہیں ہوئی۔ فاقول۔ اور ابو جعفر الطحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ وتر واجب ہونے پر صحابہ رحمہم کا اجماع ہے۔ میں کتابوں کا مگر یہ نام ہو تو یہی دلیل کافی ہے۔ و اسراظم۔ اور میرے نزدیک تو محقق اس مقام پر نظر وفاق جمیع احادیث کے یہ ہے کہ رات کی ناز کو وتر یعنی طاق کرنے میں ایک خاص فضیلت موعود فرمائی گئی ہے جو کوئی آخر شب میں جاگے پر وثوق نہ رکھتا ہو وہ اول ہی سے وتر کر لے جیسے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کرتے اور آخرین ایثار قوی فعل عمر رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے فعل حدیثی بکبر رضی اللہ عنہ کو حدیث پر اور فعل فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کو قوت پر قرار دیا۔ گارداہ ایک و ابوداؤد عن ابی قتادہ رضی اللہ عنہ۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو اول ہی سے ایثار کرنے پر وصیت فرمادی اور صحیح ہوا کہ لاوتران فی لیلۃ۔ ایک رات میں دو وتر نہیں ہیں اور حدیث بخاری میں ہے کہ جب تو اول وتر کر لے تو آخرین مت کر۔ اور سنن اربعہ میں ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ناز شب و روز دو گانہ دو گانہ ہے تو وتر سے وہ طاق ہو جاتی تھی اور اس ایثار میں فضیلت وغیرہ ہیں جو احادیث ہم المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا میں حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم کا ذکر کرتا ہے و گیارہ و سات وغیرہ مروی ہے اسکی یہی معنی کہ ناز شب کی مقدار وتر کرنے پر استعدا رکعات ہوتی تھی جیسا کہ ترمذی رحمہ اللہ نے اسحق بن اسماعیل یعنی ابن راہویہ سے نقل کیا و علی بن ابی جعدی کہ جو چاہے کہ پانچ کے ساتھ ایثار کرے تو کرے اور جو چاہے کہ تین کے ساتھ ایثار کرے تو کرے اور جو چاہے کہ ایک کے ساتھ ایثار کرے تو وہ کرے۔ اس سے ظاہر ہے کہ خصوصاً ایثار ہے۔ اور ایک سلام پر ہی حتی کہ پانچ رکعات سے ایثار کرنا ایک سلام سے حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ثابت ہے اور تین رکعات سے بلکہ واحدہ سے بھی اور وہ جو تیرہ و گیارہ وغیرہ کا ایثار ذکر ہوا وہ ایک سلام سے کسی نے روایت نہیں کیا۔ و علی بن ابی جعدی کہ سب بدون نسخ و تغیر کے ثبت ہیں برخلاف قول شیخ ابن الہمام رحمہ اللہ کے کہ اول میں تیرہ وغیرہ پر ایثار مضطرب الحال رہا اور کسی تعداد پر فرما نہ تھا آخر کو سب منسوخ ہو کر تین رکعات پر قرار ہوا۔ مخفی نہیں کہ بلکہ دلیل جو بے ضرورت و عجیب کا قائل ہونا ایک مضطرب اور دھمکشی کا کیون جائز ہے۔ یہی یہ بات کہ یہ حکم ایثار یعنی طاق کر لینے ناز شب کا آیا بطریق وجوب تھا یا بطریق سنت تھا تو یہ پہلا مسئلہ ہے اور حق و اسراظم یہ کہ آثار و امامات جو مجتہدین و ائمہ جابیہ ہیں دونوں طرف موجود ہیں حتی کہ ابن الہمام رحمہ اللہ نے خود اقرار کیا۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کو فقہ یہ کہ وتر واجب ہے اور یہی کوئی خاص تعداد تو یہ کوئی روایت معتد نہیں ہے حاجت نہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر یہ تکلف کیا جاوے کہ اول مضطرب تھا پھر نسخ ہو کر تین رکعت پر منحصر ہوا۔ امام مصنف رحمہ اللہ نے بھی اسی طرف اشارہ فرمایا چنانچہ اول مسئلہ صرف لکھا کہ وتر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک واجب ہے و صاحبین کے نزدیک سنت ہے یعنی ناز شب کو ایثار کرنے یعنی طاق کر لینے کا حکم جو حدیث میں بلفظ از تر واد و ملو و غیرہ پر دستے وجوب کے ہے۔ خواہ وہ کسی عدد سے طاق کر لے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول کسی حدیث صحیح سے خلاف نہیں خواہ ایثار پانچ سے ہو یا کسی اور تعداد سے ہاں مختار امام رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تین رکعات ہیں کیونکہ احادیث و آثار اسی تعداد کو پہلے بختری جن ابوی موافق نماز مغرب ہے اور ایک و پانچ کی نظیر نہیں ہے لہذا امام مصنف نے تعداد کا مسئلہ بالکل علیحدہ کر کے یوں بیان فرمایا۔ اقول ثلث رکعات لا یفصل بینہن بسلام۔ و تین رکعات ہیں ان میں سلام سے جدائی نہ کرے۔ و ث۔ یعنی ایثار واجب ہے مگر ایثار کے لیے تین رکعات بدون فصل کے ہیں کیونکہ ایک رکعت کی نظیر دوسری نہیں جیسے پانچ کی بھی نہیں ہے۔ و ث۔ چنانکہ روایات غنی کو برافعت غنی سے ہوا اول ماقوی ہے۔ لماروت عائشہ رضی اللہ عنہا علیہ السلام کان یوتر ثلثاً کیونکہ حضرت ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا نے روایت فرمائی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم تین رکعات کے ساتھ وتر فرماتے تھے۔ و ث۔ یعنی



مین۔ در وادہ البخاری ما ترمذی و البخاری و ابن ماجہ۔ اور ایک روایت بخاری میں یونہی کہ نماز شب دو رکعت کر کے پھر صبح  
 تو خارج ہونا چاہیے تو ایک رکعت پڑھے کہ وہ ہرے واسطے پڑھی ہوئی نماز کو ترک کر دیگی۔ یہ روایت صحیح ہے کہ مراد ایک رکعت فرد  
 ہے اور محمد بن عمر رضی اللہ عنہما کا اسی پر نقل تھا چنانچہ نافع نے روایت کی کہ بن ابی عمر رحمہ اللہ کے ساتھ کہ میں تھا اور اسان پر ابی ہریرہ  
 صبح کا خوف کر کے ایک رکعت سے وتر کر لیا پھر ابی ہریرہ نقل کیا تو دیکھا کہ ابھی رات باقی ہے پس ایک رکعت دیگر پڑھ کر پہلی رکعت کو  
 دو گانہ کر لیا پھر وہ رکعتیں پڑھیں پھر صبح کا خوف کیا تو ایک رکعت سے وتر کر لیا۔ رواہ مالک۔ نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ مسلمانوں کا  
 اجتماع ہو کہ وتر میں ایک رکعت جائز ہے اس سے کوئی مخالف نہیں ہوا سو اسے ابو حنیفہ و سفیان ثوری کے بخفی نہیں کہ امام مالک  
 بھی وتر کی ایک رکعت جب ہی جائز کہتے ہیں کہ اس سے پہلی نماز شب کچھ ہو ورنہ خالی ایک رکعت کو روا نہیں کہتے ہیں اور  
 ابن جبر نے مسند میں حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر سے منع کیا یعنی یہ کہ آدمی  
 اتالی ایک رکعت سے اٹھا کرے۔ اور اسی معنی میں حضرت عمر بن الخطاب و ابن مسعود کا ایک رکعت ہر سے اٹھا کر دی ہے۔ پھر ترجمہ کشاف  
 کہ جواز وتر کا ایک رکعت سے دو باتوں کے ساتھ آیا اول تو آخرات کی نماز میں دوم جواز قولی ہے اور فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا  
 نامہ ہے اور قائل اسکے قائل سنت ہونے کے ہیں اور میں رکعت وتر میں خلاف نہیں اور وہ سنت علی مع قول کے معروف واضح اور اس پر  
 عمل جمہور صحابہ و تابعین کا بلا خلاف ظاہر ہوتا ہے اور بن قہار نے ایک رکعت کہا وہ بھی کثر جواز کہتے ہیں اور میں رکعات کو حد کمال  
 میں داخل کرنے میں ابن جبر دلائل احتیاط سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے وجوب کہا تو میں رکعت پر مدار وجہ مذکورہ سے احتیاط ہے جسکی نظیر  
 نماز مغرب ہے اور احتیاط سے معلوم ہوا جب غنڈا میں رکعت سے کم امام ابو حنیفہ کے قول پر احتیاط مانوگا اور اسی پر اہل علم و صلاح  
 عامل لازم ہے لیکن اگر کوئی شخص بغیر دھاک ایک ہی رکعت کا قائل ہو تو اس سے کوئی مناقضہ نہ چاہیے سوائے اسکے کہ اسکے پیچھے  
 وتر میں اتنا درستی نہیں ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ وثبت فی اثباتہ قبل الركوع۔ اور قنوت پڑھے دوسری رکعت میں رکوع سے  
 پہلے۔ شب پس یہ دو مقام ہیں۔ اول تو وتر میں ہمیشہ قنوت پڑھے۔ دوم یہ کہ محل قنوت کا دوسری رکعت کے رکوع سے پہلے ہے  
 اور دونوں میں شافعی رحمہ اللہ کا خلاف ہے۔ وقال الشافعی بعدہ لما روی انہ علیہ السلام قنوت فی آخر الوتر۔ اور شافعی رحمہ  
 نے کہا کہ دوسری رکعت میں بعد رکوع کے قنوت پڑھے کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر وتر میں قنوت پڑھا۔ فقہ  
 رواہ الدارقطنی۔ و ہو بعد الركوع۔ اور آخر الوتر بعد رکوع کے ہوگا۔ فقہ۔ تو بعد رکوع کے پڑھے۔ شرح ارشاد میں ہے کہ شافعی  
 رحمہ اللہ سے اس میں کوئی تصحیح نہیں اسیان کے اصحاب میں اختلاف ہے بعض قبل الركوع اور بعض بعد الركوع کہتے ہیں اور یہی ان کے مذہب میں  
 صحیح ہے اور یہی قول امام احمد رحمہ اللہ سے ہے۔ مع جواز دونوں باہر کے مذکور ہے۔ مع۔ ترجمہ کشاف کہ واضح رہے کہ ہمارا کلام وتر کی قنوت میں ہے  
 اور ایک قنوت وہ دعا ہوئی ہے جو مسلمانوں پر کوئی سختی و عادتہ پیش آنے کی وجہ سے نماز میں امام دعا کرے اور مقتدی آمین کہیں  
 چنانچہ ابن عباس رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مہینہ برابر عصر و مغرب و عشاء و صبح میں ہر نماز کے  
 آخر رکوع میں بعد صبح اللہ من صمد کہنے کے رمل و ذکر ان و صبح چند اچھا عرب پر سنت و بد دعا کی اور مقتدیوں نے آمین کہی۔  
 رواہ ابو داؤد۔ جیسے اس زمانہ سے بعد آخر رکوع نماز صبح کے بد دعا و صبح پڑھتے فی صبح سلم۔ اور نماز مغرب و فجر میں عند البخاری  
 موجود ہے اور ابو داؤد و نسائی میں بعد ماہ کے ترک کرنا صحیح ہے اور ابن عمر رحمہ اللہ سے فقہ میں اور نزول قولہ تعالیٰ یس لک من الامر  
 شئی اور خوب طبع او یغذہم الا یہ عند البخاری و ما ترمذی و النسائی موجود ہے پس یہ کوئی قنوت وتر کے لیے دلیل نہیں ہیں مگر انہ  
 ہا جاوے کہ جیسے یہ قنوت بعد الركوع ہے اسی طرح قنوت وتر بھی بعد الركوع ہے کیونکہ قنوت دونوں میں۔ جہاں یہ کہ قیاس کو  
 بیان دخل نہیں کیونکہ نص اسکے خلاف موجود ہے۔ ولما روی انہ علیہ السلام قنوت قبل الركوع۔ اور ہمارے دلیل وہ  
 حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل رکوع کے قنوت پڑھا۔ فقہ۔ چنانچہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت مسلم

ایٹا کرتے تین رکعات سے اول میں سجدہ اہم رکبہ اعلیٰ و دوم میں قل یا ایہا الکافرون و سوم میں قل ہو اللہ احد پڑھتے ہیں۔  
 رکوع کے قنوت پڑھتے تھے۔ رواہ انسائی و رواہ ابن ماجہ مختصراً۔ و حدیث ابن مسعود رحمہ اللہ سے ابن ابی شیبہ و دارقطنی و خطیب نے  
 اور حدیث ابن عباس رحمہ اللہ سے خطیب و ابو نعیم و حدیث ابن عمر و ابن مسعود سے جبرائی نے روایات کیں۔ مع ۳۰ آخر کی نماز صلیب  
 جس سے امام شافعی نے استدلال کیا کہ آخر بعد رکوع کے ہوگی تو امام حنفی نے جواب دیا کہ۔ و ما زاد علی نصف اشیء آخر  
 اور کسی چیز کے آدھے پر جو متجاوز ہو و ما سکا آخر ہو۔ و فتویٰ جب ایک رکعت کے بعد دوسری رکعت ہوئی تو آخر آگیا خواہ قبل رکوع  
 ہو۔ اور واضح ہو کہ انس رضی اللہ عنہ کی حدیث نصف رعل و ذکر ان میں قنوت بعد قنوت کے قبل رکوع کے ہونا صحیح ثابت ہو گیا  
 صحیحین و ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ میں صریح ہے اگرچہ دوسری روایات میں بعد رکوع بھی آیا ہے مگر وہ قنوت اٹھانے پر اہل قنوت ہونے  
 میں قبل رکوع ہے۔ چنانچہ صحیح بخاری میں عاصم الا حول سے ہے کہ میں نے انس رضی اللہ عنہ سے و ترائین قنوت کو پوچھا تو فرمایا کہ ان  
 پس میں نے عرض کیا کہ کیا قبل رکوع یا بعد رکوع ہے فرمایا کہ قبل رکوع ہے میں نے عرض کیا کہ ظن نے مجھے خبر دی کہ پہلے فرمایا  
 کہ بعد رکوع کے ہے انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اسے جو پڑھ کر رکوع کے قنوت تک صلیب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے قنوت کیا تھا  
 ابن امام نے کہا کہ اس سے نکلنا ہے کہ ابن عمر رحمہ اللہ جن صحابہ رہنے بعد رکوع کی روایت کی ابھی مراد ظاہر ہو گئی کہ یہ صورت  
 ایک اس حادثہ کے قنوت میں واقع ہوئی ہے لیکن ابن امام رحمہ اللہ نے کہا کہ بعد رکوع کے قنوت پڑھنے کی نص میں حدیث میں ہے  
 بروایت حاکم کہ اس دعا کو اپنے وزیرین کتابوں میں لکھا تھا کہ انہوں نے اسے پڑھا تو اس سے سجدہ کے نہ تھے۔ چنانچہ  
 یہ روایت آئی ہے۔ پھر سجدہ رح نے اسکا کچھ جواب نہ دیا اور ترجمہ کے نزدیک ظاہر جواب یہ ہے کہ یہ اسکا زمانہ حسن بن علی رحمہ اللہ کا قبل سجدہ  
 حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے یہ حکم نہیں فرمایا تھا اور اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم نہیں فرمایا تھا تو اس کا قبل سجدہ کیا  
 مانور کیا ہوتا فہم۔ ابن امام رحمہ اللہ نے حدیث ابن عباس رحمہ اللہ سے روایت کی کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ایک بزرگ قنوت قبل  
 رکوع کے ذکر کر کے کہا کہ اسی کی تحقیق کرنیوالی بات یہ ہے کہ اصل صحابہ یا اکثر صحابہ کا بھی اسی کے موافق تھا چنانچہ ابن ابی شیبہ نے  
 کہا کہ حدیث ثنائید بن ہارون بن شہام الدستوائی عن حاد عن ابیہم عن علقمہ ان ابن مسعود صاحب ابی علی السمرطیہ وسلم کا قنوت قنوت  
 فی الوتر قبل رکوع یعنی ابن مسعود رحمہ اللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم و وزیرین قبل رکوع کے قنوت پڑھتے تھے  
 اول اسناد صحیح۔ اور جب یہ بات صحیح ہوئی تو بعد رکوع کے قنوت کا اصل نہ رہا نہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اگر سونے قنوت  
 چھوڑ گیا اور رکوع میں ٹھیک ہو چکا یا تو رکوع میں نہیں پڑھتا اور نہ قیام کی طرف مڑ کر لگا۔ ن۔ یہی صحیح ہے۔ اتنا مار خانہ  
 و قاضی خان۔ اور اگر اسے لوٹ کر قیام میں آکر قنوت پڑھا اور رکوع کا اعادہ نہ کیا تو صحیح ہے کہ غلط فہمی ہوگی۔ قاضی خان رحمہ اللہ  
 سجدہ سہو واجب ہو گا خواہ قنوت پڑھے یا نہ پڑھے۔ انصاف۔ اس سے ظاہر ہے کہ رکوع کے بعد قیام بالکل بھی قنوت کا محل نہیں ہے لیکن  
 اگر وزیرین ایسے امام کی اقتدار کی جو بعد رکوع کے وزیرین تھا تو بالاتفاق اسکی متابعت کرے۔ انصاف و قاضی خان۔ اور اگر رکوع میں  
 یاد آیا کہ وہ کچھ قرأت واجبہ چھوڑ گیا تو بالاتفاق لوٹ کر پڑھا جو واجبہ ہے۔ پھر قرأت و ن۔ حتیٰ کہ اگر سجدہ چھوڑ گیا تو رکوع چھوڑ کر  
 پھر سجدہ کرے۔ پھر قنوت پڑھے پھر رکوع کرے و سہو کا سجدہ کرے۔ اگر اسے رکوع کا اعادہ نہ کیا تو جائز ہے۔ اسراج۔ امام  
 رکوع میں یاد کیا کہ قنوت نہیں پڑھا تو قیام کی طرف مڑ کر چاہیے۔ اگر باوجود اسکے قنوت پڑھا تو عاودہ رکوع نہ چاہیے۔  
 باوجود اسکے اعادہ کیا اور قوم نے اول رکوع میں امام کا ساتھ نہیں دیا تھا بلکہ اسی دوسرے رکوع میں ساتھ دیا یا برعکس واقع ہوا تو  
 کی نماز فاسد ہوگی۔ انصاف۔ اور قنوت میں حضرت علی السمرطیہ وسلم پڑھنے پڑھنے ہی ہمارے مشائخ کا مختار ہے۔ انصاف۔ لیکن  
 آئندہ معلوم ہو گا کہ ایک روایت میں مذکور ہے کہ اگر عاودہ سے قنوت کی قبولیت کے واسطے دعا لیتا ہے۔ امام نے تصدیق کی  
 قنوت سے قطع ہونے سے چلے رکوع کر دیا تو تصدیق امام کی متابعت کرے۔ اگر امام نے قنوت پڑھا اور رکوع کر دیا پس اگر





میں البتہ لفظ استمرا رہی پس وہی کافی ہے لیکن یہ بحث باقی رہی کہ قنوت واجب ہے اور شاید کہ ذیل وجوب کی ہی موافقت ہو  
 ابن ہمام نے کہا کہ یہ اس وقت ثبوت ہوگا اس موافقت کو کبھی ایک بار بھی ترک نہیں کیا کیونکہ مطلق موافقت خود دونوں کو شامل ہے  
 اور اگر حدیث حسن رضی اللہ عنہ کے کلمات پر بلا ترک کے موافقت وجوب ثابت ہو تو یہی دعا و بیعتہ واجب ہو جائیگی حالانکہ ہمارے  
 مشائخ کے نزدیک مقررہ دعا ہی جواب دہ دے مہاسل میں خالد بن ابی عمران رحمہ سے مرسل روایت کی کہ اس دیان میں کہ رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم قوم مصر پر لعنت و بددعا کرتے تھے کہ جبریل آئے اور اشارہ کیا کہ سکوت کیجئے پس آپ خاموش رہے پس جبریل  
 نے کہا کہ اے محمد اسے تعالیٰ نے آپ کو لعنت کرنا والا نہیں بھیجا الا آپ کو فقط رحمۃ للعالمین کیا ہے اور یہ آیت لائے پس تاک بنی الامم  
 شئی لہ یتوب علیہم الا یہ۔ اور آپ کو قنوت سکھایا اللہم انما نستعینک و نستغفرک و تو من بک و نخضع لک و نلتجئ الیک و نلتجئ  
 الیک ایاک نعبد و لک نعصی و نسجد و ایاک نسعی و نخفد و نرجو رحمتک و نخشی عذابک ان عذابک الحمد با کفار عقی۔ مترجم کتابہ کہ بیعتی  
 نے مہسن کبیر میں حضرت عمر رحمہ پر و نقاد اول بسم اللہ الرحمن الرحیم اور در بیان میں بسم اللہ الرحمن الرحیم ایاک نعبد ایاک نعبد ایاک نعبد  
 ذکر کیا اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ابن مسعود رحمہ سے پہلے موقوف روایت ہے اور مہنی رحمہ نے کہا کہ عائشہ عمار کے نزدیک یہ قرآن  
 نہیں مگر احتیاطاً جنب و حائض نہ پڑھیں۔ اور لکھا کہ الحق کبیر الحداد فصیح ہے اور بحر الرافق میں لکھا کہ اسی کو امام سیبانی رحمہ نے صحیح  
 اور جوہری نے فتح الحداد کو صواب کہا ہے۔ میں کتابوں کہ اسی کو علی تارسی نے اختیار کیا۔ و امرا علم۔ اور محیط میں ہے کہ قنوت میں  
 کوئی دعا رعیین نہیں اور اولیٰ یہ کہ اللہم انما نستعینک الخ پڑھے اور بعد اسکے اللہم ابدنا فیمن ہدیت الخ پڑھے اور جو قنوت نہ جانتا ہو وہ  
 رہنا آسانی الدنیا حسنتہ و فی الآخرة حسنتہ و قنا عذاب النار پڑھے۔ سراجہ میں کہا کہ فقہ ابو اہیث کے نزدیک مختار یہ کہ اللہم فخرنا  
 تین بار کر پڑھے۔ بہر حال مطلق قنوت واجب اور دعا سے مذکور اللہم انما الخ یا اللہم ابدنا فیمن ہدیت الخ مستحب ہے یعنی رحمہ نے  
 لکھا کہ دعا سے قنوت میں بہت وجہ وارد ہیں انا نجلد ایاک یہ کہ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بعد  
 رکوع کے کہا کرتے۔ اللہم اغفر لنا و لکونین و لکوننا و المسلمات و الف بن قلوبہم و صلح ذات جنہم و اللہم رحمہ سے  
 عدوک اللہم العن الکفر من اہل الکتاب الذین یصدون عن سبیلک و ینذرون رسولک و یقاتلون اولیاءک اللہم خالف بینہم  
 و نززل اقدارہم و انزل ہم باسک اللہ فی القرون و من انعم اللہم الخ۔ بسم اللہ الرحمن الرحیم اللہم انما نستعینک الخ۔ مترجم کتابہ کہ اس  
 روایت میں تو تصریح ہے کہ بعد رکوع کے پڑھتے تھے اور جواب یہ کہ اس قنوت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مومنوں کے واسطے دعا  
 اور کافروں کے واسطے لعنت کی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی دعا ہے نجات و ہدایت بن اولید و مستغنی مومنین کے اور  
 لعنت مفر کی اسی طرح بعد رکوع کے مروی ہے۔ اور ایک گروہ مشائخ نے کہا کہ دعا سے قنوت میں کوئی دعا خاص نہ کرے کیونکہ وہ  
 زبان پر جاری ہو جائیگی تو صدق رغبت کا مقصود حاصل ہوگا اور دوسرے گروہ نے کہا کہ یہ سوائے اللہم انما نستعینک الخ کے زیادہ نہیں  
 کیونکہ اسپر تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اتفاق ہے اور اگر مقرر نہ کرے تو ایسا نہ ہو اسکی زبان پر ایسی دعا جاری ہو جاوے جو کہ کلام الناس کے  
 مشابہ ہو تو بظاہر فاسد ہو جائیگی۔ ہن۔ پھر اگر کہا جاوے کہ تم نے تمام سال درمیں دعا قنوت کا دعویٰ کیا حالانکہ ابو داؤد نے حسن بصری رحمہ  
 سے روایت کی کہ عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی آقا میں جمع کر دیا یعنی تراویح کے لیے پس ابی نے لوگوں کو  
 بیس رات پڑھاتے رہے و لا یقنت ہم الا فی النصف الثانی۔ یعنی اور قنوت نہ پڑھتے تھے ساتھ گروہ دوسرے نصف میں۔ پھر جب اخیر  
 عشرہ رہا تو جماعت میں نہ آئے اور اپنے گھر میں نازل پڑھی۔ ابن عدی نے کامل میں اس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نصف آخر رمضان میں قنوت پڑھتے تھے جواب یہ کہ ابن عدی کی روایت ضعیف ہے جیسا کہ نووی رحمہ نے اقرار  
 کیا اور ابوداؤد کی روایت اگرچہ منقطع ہے کیونکہ حسن رحمہ نے حضرت عمر رحمہ کو نہیں پایا لیکن ہمارے نزدیک حجت ہے اور مہنی اسکے یہ میں  
 کہ وہ یقنت ہم ایا لصلی ہم القنوت ایا انور یعنی انکو و تر نہیں پڑھاتے تو اس سے صرف یہ معلوم ہوا کہ ابی رضی اللہ عنہ نے ترک

اول نصف رمضان میں جماعت سے نہیں پڑھایا۔ اور عینی دفعہ القدر میں قنوت یعنی حول قیام یا جیسے صحیح حدیث میں ہے کہ افضل  
ماز طول قنوت ہے یعنی طول قیام پس معنی یہ کہ اول نصف میں قیام کو طول نہیں دیا۔ واضح ہو کہ قنوت اور تراویح کے ساتھ ہی  
اور جو قنوت کہ کسی حادثہ میں مومنوں کے واسطے دعا اور کافروں کے واسطے بد دعا وغیرہ سے ہوتا ہے وہ جہر کے ساتھ تھا یا کہ نقری  
لوگ آمین کہیں اور اسی معنی میں حضرت انس کی حدیث میں وارد ہے کہ یقیناً الا اذا دعا لقوم اور دعا عظیم یعنی انس نے فرمایا  
کہ حضرت علی السری علیہ وسلم قنوت نہیں پڑھتے مگر جب کسی قوم کے واسطے دعا کرتے یا کسی بدکار قوم پر بد دعا کرتے تھے۔ رواہ خطیب  
وہ سند وہ صحیح قالہ صاحب التفتیح پس معنی یہ کہ جہر سے قنوت نہیں پڑھتے تھے اور یہ قنوت اور تر نہیں ہے۔ نا حفظ۔ بالکل ثابت ہوا کہ  
قنوت تمام سال میں پڑھے اور کوئی خصوصیت نصف اخیر رمضان کی نہیں ہے۔ م۔ اور مختار یہ کہ امام اور قوم دونوں اسکو اخصاء کے ساتھ  
پڑھیں۔ النہایہ۔ اور قنوت حادثہ میں داخل ثابت ہیں کہ امام جہر سے دعا کرے اور قوم واسے آمین کہیں۔ م۔ اور مفرد کے حق میں  
بھی مختار یہ کہ قنوت میں اخصاء کرے۔ شرح الجمع لابن ملک۔ اور جب وتر قضا کرے تو قنوت کے ساتھ قضا کرے۔ المیض۔ اور قضا  
وتر واجب ہے خواہ عدا جھوٹا ہو یا بھول کر دھڑا سے اگرچہ مدت دراز ہو جاوے اور بدون نیت وتر کے ادا ہو گا۔ الکفایہ۔ اور  
قیام کی قدرت ہو تو بٹھے نہیں جائز اور بغیر قدر کے سواری پر نہیں روا ہے۔ محیط السخسی۔ کہا گیا کہ یہ بالاتفاق ہے جیسا کہ عرف و غیر  
سے ظاہر ہے۔ م۔ و یقرأ فی کل رکعة من الترتیبات کتاب وسورۃ۔ اور قنوت کرے وتر کی ہر رکعت میں سورہ فاتحہ  
اور کسی سورہ دیگر کے ساتھ۔ قولہ تعالیٰ فاترؤا ما یسر من القرآن۔ بدیل اس آیت کے یعنی قرآن سے جو آسان ہو پڑھو۔  
ف۔ یہ بالاتفاق ہے واسطے کہ صاحبین و شافعی کے نزدیک تو تر سنت ہے اور سنت کی ہر رکعت میں قنوت ہے اور امام ابو حنیفہ کے  
دیکھ وہ اگرچہ واجب ہے لیکن شیعہ کی وجہ سے جیسا ظاہر رکعت میں قنوت کرے۔ اور کوئی سورہ معین نہیں ہے۔ اسبابی نے کہا کہ اگر  
سخت طبع پڑھ کر کے بے اعلیٰ و کافروں و غلام پڑھے اور حتیٰ لازم نہ سمجھے تو کمرہ نہیں ہے۔ مع۔ وان اراد ان یقین۔ ہذا اگر  
قنوت پڑھنا چاہے۔ یعنی وتر کی ہر رکعت کی قنوت تمام کرے۔ کبر۔ تو کبر کے۔ ف۔ کہا گیا کہ یہ کبر واجب ہے۔ لان  
لما قد اختلفت لیکونہ حالت بدل گئی۔ ف۔ اور یہی امام احمد کا قول ہے جبکہ قبل رکوع کے قنوت پڑھے۔ ابو نعیم نے  
کہا کہ یہی حضرت علی وابن عمر و ابن عباس رضی اللہ عنہم سے فردی ہے یعنی مع نے کہا کہ قنوت واجب ہے تو اسکا علم علیہ ہر برکات بنی  
اعظم الخ کے کو کبر تک میرا کمال ہے تو اس کے بعد قنوت خارج ہونے پر کبر کی ضرورت نہیں اور اسلئے کہ قنوت پر اسکا اٹھنا بدون کبر نہیں  
ہے۔ و رفع یدیه۔ اور دونوں ہاتھ اٹھاوے۔ ف۔ بطور سنت۔ وقت۔ اور قنوت پڑھے۔ ف۔ بطور وجوب۔ م۔ اور  
شافعی رحمہ کے نزدیک دو وجہ میں ایک میں ہاتھ اٹھاوے اور دوم میں نہیں اور یہی اظہر ہے اور یہی قول مالک و اوزاعی و لیث کا ہے۔ مع۔  
قولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن و ذکر منها القنوت۔ کیونکہ حدیث ہے کہ ہاتھ نہیں اٹھا کے جاوے مگر سات  
جگہ میں اور ان میں سات میں قنوت کو ذکر کیا۔ ف۔ بہ حدیث باب صفة الصلوۃ میں گند جلی اور ہم نے وہاں ذکر کر دیا کہ حدیث میں  
قنوت کا ذکر نہیں ہے جیسا کہ جن اقراءہ بخاری اور طبرانی وغیرہ میں ہے بلکہ مصنف مع کی روایت میں ہے اور اسی بنا پر بیان مستند ال کیا  
مع۔ بھری کہ امام شافعی رحمہ کے نزدیک فجر میں قنوت ہے تو اس مسئلہ کو ذکر کیا۔ ولا یقین فی صلوۃ غیرہا۔ اور قنوت نہ پڑھے کسی نماز  
میں سوائے نماز وتر کے۔ ف۔ یعنی قنوت وتر کسی نماز میں سوائے وتر کے نہیں ہے۔ خلافاً لشافعی فی الفجر۔ برخلاف قول شافعی  
کے فجر کی نماز میں۔ ف۔ چنانچہ شافعی کے نزدیک فجر میں قنوت ہے اور ہمارے نزدیک وہ قنوت النمازہ تھا جو ضعیف ہو گیا۔ لہذا رو  
ابن سعد انہ علیہ السلام قنوت فی صلوۃ الفجر شہراً ثم ترکہ۔ کیونکہ ابن سعد نے روایت کی کہ حضرت علی السری علیہ وسلم نے نماز  
فجر میں ایک صیغہ قنوت پڑھا پھر اسکو چھوڑ دیا۔ ف۔ نہ اس سے پہلے پڑھا تھا اور نہ پھر اس کے بعد پڑھا۔ البزار و الطبرانی  
اور ابی بانی شیعہ کلمہ میں حدیث شریک اتفاقاً عن ابی حمزہ میمون القصاب عن ابراہیم عن طرفة عن ابن سعد رحمہ۔ اور طحاوی نے بجا

شرک و فحاشی کے ابو سحر من الیٰ خزہ الام رعایت کیا اور اس میں صحیح ہے کہ یہ عصبہ و ذکوان پر بردہ نامی حبیب آپ سے فرماتے گئے تو  
 منوت چھوڑ دیا۔ اور یوں ہی ابن عمر رضی اللہ عنہما اور عبد الرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہما نے بھی نسخ کی روایت کی ہے۔ مترجم کتاب ہر کہ  
 حق یہ ہے کہ یہ منوت الٹا نہ تھا اور وہ مغرب بلکہ ظہر و عصر و عشاء میں بھی تھا جیسا کہ احادیث مسلم و بخاری و نسائی میں سابقاً گذرا  
 اور ہم نسخ کے قائل نہیں بلکہ دن گروہ کفار پر سنت سے منع فرمایا گیا حتیٰ کہ اگر کوئی نازلہ واقع ہو تو منوت نازلہ روا ہوگا۔ اور ہمیں تحقیق  
 اس مقام کے واسطے اول دلائل شانیہ نقل کر کے آگے جرات اور اپنے قول میں کاثبات شیعہ محقق ابن الہمام و غیری وغیرہ سے  
 یہ کہ حازمی ہم کتاب النسخ و المنسوخ میں کہا کہ نازلہ فجر میں قنوت پڑھنا چار دن خلفائے راشدین و عمار بن یاسر و ابی بن کعب ابو موسیٰ  
 اشعری و ابن عباس و ابو ہریرہ و براء بن عازب و انس و بل بن سعد و معاویہ و عائشہ رحمہ سے ثابت اور اسی طرح اکثر صحابہ و تابعین  
 گئے ہیں۔ منع۔ لیکن مترجم کتاب ہر کہ یہ قنوت الٹا نہ تھا جیسا کہ محقق ہو گا ہم۔ اور صحیح بخاری میں ابو ہریرہ رحمہ سے روایت ہے  
 کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ زیادہ مشابہ نماز میں ہوں پس ابو ہریرہ رحمہ صحیح کی اخیر رکعت میں بعد سے اللہ میں  
 حمد کے قنوت کرتے پس مومنوں کے واسطے دعا کرتے اور کافروں پر لعنت کرتے تھے۔ ن۔ مترجم کتاب ہر کہ یہ قنوت نازلہ ہی  
 چنانچہ منیٰ ہم نے نقل کیا کہ پس ابو ہریرہ اخیر رکعت نماز ظہر و نماز عشاء و نماز صبح میں قنوت پڑھتے پس مومنوں کے واسطے دعا اور  
 کافروں پر لعنت کرتے۔ رواہ البخاری و مسلم و ابوداؤد و النسائی ہم۔ عبد الرزاق نے کہا کہ ابیہرنا ابو جعفر الرازی عن الربیع بن  
 انس عن انس بن مالک کہا انس نے فرماتے کہ برابر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قنوت پڑھتے فجر میں یہاں تک کہ دنیا کو چھوڑا۔ اسحق  
 بن راہویہ نے اسی اسناد سے روایت کی کہ ایک نے انس بن مالک سے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مینہ میں  
 ایسا عرب پر بردہ دعا کی پھر چھوڑ دیا تو انس نے فرمایا کہ برابر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قنوت پڑھتے فجر میں یہاں  
 کہ دنیا کو چھوڑا۔ اول تو ابو جعفر الرازی عن ابن امیر احمد و یحییٰ و علی بن المدینی و ابولولعہ و ابن جابر نے کلام کیا لیکن تنقیح میں کہا  
 کہ دوسروں نے اسکی توثیق بھی کی۔ بالحدیث بدرجہ حسن قرار پانے کے بعد حضرت انس رحمہ سے صحیحین وغیرہ میں ایک مینہ  
 قنوت فجر مروی ہے اور ابوداؤد و نسائی میں صحیح کہ بعد ماہ کے ترک کیا۔ اور قیس بن الربیع نے فاصم بن سلیمان سے روایت کی  
 کہ ہم نے انس بن مالک رحمہ سے کہا کہ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی نماز میں ہمیشہ قنوت پڑھتے تھے  
 تو فرمایا کہ جو تھے ہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو صرف ایک ماہ تک چند ایسا عرب مشرکین پر بردہ دعا کی تھی۔ پھر صریح منافع  
 اگر کہا جاوے کہ قیس بن الربیع بن ابن معین و نسائی و دارقطنی وغیرہ نے کلام کیا ہے تو جواب یہ کہ شعبہ رحمہ نے توثیق کی اور ابن  
 کے من میں کہا کہ اسکو قیس بن الربیع بن کلام کی کوئی راہ نہیں ہے۔ وہ بھی رحمہ نے کہا کہ بات وہی ہے جو شعبہ نے کہی۔ تقریب میں  
 اسکو صدق کہا پس ابو جعفر رازی سے کہ نہیں بلکہ مند مرتبہ ہے۔ کما قال فی الشیخ۔ تو ضرور ہوا کہ انس رحمہ کی مراد یہ کہ فجر میں ہر  
 ایک ماہ تک قنوت کیا پھر نہیں۔ و لیکن قنوت الٹا نہ برابر باقی رہا وہ نسخ نہیں ہوا حتیٰ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات  
 پائی اور مؤید اسکی وہ روایت ہے جو خطیب نے انس رحمہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قنوت نہیں پڑھتے مگر جب کہ  
 کسی قوم کے لیے دعا کرتے یا کسی قوم پر بردہ دعا کرتے تھے۔ تنقیح میں کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور مؤید اسکی وہ حدیث ہے امام حنفی رحمہ  
 نے حضرت ابن سعد رحمہ سے ذکر کی جسکو خبر دطبرانی و ابن ابی شیبہ و طحاوی نے روایت کیا جیسا کہ مذکور ہوا اگر وہیم ہو کہ اسکی اسناد  
 میں ابو حمزہ انصاری میں امام احمد و ابن سین و طحاوی نے اسوجہ سے کلام کیا کہ اسکو وہیم بہت ہوتا تھا۔ جواب یہ کہ ابو جعفر  
 الرازی میں تو اس سے زیادہ صحیح ہے حتیٰ کہ ابن جابر نے کہا کہ مشہور لوگوں سے شکر یافین و نامی پھر ابو حمزہ انصاری اس سے  
 آوی ہے۔ اور صحیح یہ کہ ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین ام سلمہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز فجر میں قنوت  
 مانعت کردی۔ طبرانی رحمہ نے کہا کہ حدیثنا عبد الرحمن بن عبد العزیز حدیثنا شیبان بن فروخ حدیثنا غالب بن فرقہ الحداد

قال قلت عند انس بن مالك شريفاً من غزوة بدر - يعني غالب رحمته - لما كان بين دو عينة بك انس بن مالك رحمته  
 پاس رہا اگر انس رحمتمے مجھ کی ناز میں کبھی قنوت نہیں پڑھا۔ یہ صبح ہر کہ خود انس رضی اللہ عنہ نہیں پڑھتے تھے۔ وہ یہ بتی نے  
 ابن عمر رحمہ سے روایت کی کہ ابن عمر نے صبح کی ناز پڑھی تو میں نے کہا کہ آپ قنوت نہیں پڑھتے فرمایا کہ میں کسی مجال سے باہر  
 رخصتا۔ نہ ہی رحمہ نے کہا کہ یہ روایت ابن عمر سے صحیح ہے اور یہ جو بتی نے کہا کہ ابن عمر کو یاد نہیں رہا تو وہی رحمہ نے یاد کر دیا کہ یہ بال  
 محال سی بات ہے کہ روز صبح پڑھی جاوے اور بھول جاوے۔ اور یہ قنوت پڑھنا ابوسہریرہ رحمہ کا تو بیان تھا کہ قنوت مومنوں کے لیے  
 وعاء اور کافرون پر بدعا اور ابتداء رسول علیہ السلام سے ثابت ہے نہ تا کہ یہ فعل ستر تھا۔ کذا قال ابن الامام۔ اور ترجمہ کے نزدیک  
 تامل یہ ہے کہ ابوسہریرہ رحمہ کے قنوت کا محل مسلمانوں کے واسطے کوئی ناز نہ تھا اور شاید وہ جنگ میلہ کتاب جو حسین حضرت ابو بکر  
 رضی اللہ عنہ سے قنوت ثابت ہوا یا جہاد نھارا سے شام جو حسین حضرت عمر رحمہ سے دھڑے قنوت سابق میں گزری اور روایت  
 میں خود صحیح کہ مومنوں کے واسطے دعا و کافرون پر بدعا کی تھی۔ بلکہ ابن جان نے ابراہیم بن سعد عن الزہری عن سعید  
 ابی سلمہ عن ابی ہریرہ رحمہ روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں قنوت پڑھتے ناز صبح میں مگر جبکہ دعا کرے کسی قوم  
 کے لیے یا دعا کرے کسی قوم پر۔ یہ سنا صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ ابوسہریرہ رحمہ نے بھی کسی ناز کے وقت ایسا کیا تھا۔ اور یہ مراد  
 نہیں کہ ہر روز صبح میں قنوت کا رتبہ تھا اور سب سے دفعہ دلیل حدیث ابو مالک سعد بن طارق اُتھی ہے کہ اپنے باپ حلق  
 سے روایت کی کہ میں نے ناز پڑھی پیچھے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قنوت نہیں پڑھا اور پیچھے حضرت ابو بکر  
 کے تو حضرت صدیق نے قنوت نہیں پڑھا اور پیچھے حضرت عمر رحمہ کے تو حضرت فاروق نے قنوت نہیں پڑھا اور پیچھے حضرت عثمان  
 کے تو قنوت نہیں پڑھا اور پیچھے حضرت علی رحمہ کے تو قنوت نہیں پڑھا پھر کہا کہ اسی سے بیٹے یہ قنوت پڑھنا بدعت ہے۔ وعاء  
 انسانی عابین ماجد الترمذی وقال ہذا حدیث حسن صحیح۔ اور ابن ماجہ کی روایت میں یوں ہے کہ میں نے اپنے باپ سے کہا کہ  
 باپ آپ نے ناز پڑھی پیچھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و عمر و عثمان کے اور پیچھے علی رحمہ کے بیان کو نہ میں قریب بائیں  
 کہ تو کیا یہ حضرت ناز مجھ میں قنوت پڑھتے تھے۔ باپ نے فرمایا کہ اسی سے یہ محدث یعنی بدعت ہے۔ عروذی رحمہ نے بغیر قنوت  
 اکثر صحابہ رحمہ وغیرہم کا مل بیان کیا۔ ابن ابی شیبہ نے بھی ابو بکر و عمر و عثمان سے روایت کی کہ یہ حضرات قنوت نہیں پڑھتے  
 تھے اور حضرت علی رحمہ نے ایک مرتبہ پڑھا تو لوگوں نے یعنی صحابہ و تابعین نے انکار کیا تو آپ نے فرمایا کہ میں نے دشمنوں سے فتح کی  
 واسطے پڑھا۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابن عباس و ابن مسعود و ابن عمر و ابن الزبیر سے عدم قنوت پھر روایت کیا۔ اور امام شافعی نے  
 ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم عن الاسود عن روایت کی کہ اسود بن یزید نے کہا کہ میں دو عینہ تک حضور و صحابہ کرمین الخطابہ  
 کے ساتھ رہا مگر میں نے کسی نماز میں قنوت پڑھتے نہیں دیکھا۔ یہ اسناد باجا صحیح ہے۔ وہ راہ یہ کہ جو کہا گیا کہ ایک بھول گیا اور  
 دوسرے کو یاد رہا تو بلاشبہ قبول وہی رحمہ محال سی بات ہے کہ ہر روز صبح میں خود تمام جماعت ایک مخلوق عظیم ایک فعل کرے  
 پھر دوسری صبح تک بھول جاوے حتیٰ کہ دوسروں کو کرنے دیکھ کر بھی یاد نہ آوے بلکہ خود نہ کرے تو اسکو لوگ اس سخت کو کہیں اور  
 وہ نہ مانے بلکہ یہ تو مخالفت میں ہے ہونا چاہیے پس یہ بالکل مل بات ہے کہ قنوت النازہ میں ہو سکتا ہے کیونکہ وہ نہ ناز نہ تھا  
 بلکہ یہ کبھی کوئی بلا پیش آئی۔ اور یہی قنوت النازہ حضرت خلفائے راشدین وغیرہم سے ثابت ہے اور یہی حدیث انس  
 و ابوسہریرہ وغیرہ میں ہیں۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ اس سے کہ یہ بات قطعی ہے کہ قنوت النازہ بلا برائی ہر وہ نسخہ نہیں ہوا لیکن  
 حدیث ابو حنیفہ و صحابہ و حدیث ابو حنیفہ سے یہ بات ثبوت ہے کہ حضرت علی اللہ علیہ وسلم نے بعد مائت کے کبھی قنوت نہیں کیا  
 تو مسند احمد ہی ہو گیا۔ وہ۔ حرمی کتا ہی کہ توفیق ہے کہ حضرت علی اللہ علیہ وسلم قبل مائت کے کفار و مشرکین پر عطا کیں  
 کہ وہ پر باتام بنام نصف فرمانے سے توفیق سے مائت کی گئی کہ آپ رحمہ لکھیں ہیں پھر کبھی مائت نہ کی اور چونکہ حدیث

انس و ابوسہریرہ میں دلیل ہے کہ قنوت پڑھنے سے نومراویہ کہ بدون لعنت کے پس منجہ یہ پیدا ہو گا کہ نادر کے وقت سرتاز میں پھر  
 میں قنوت پڑھے مگر وہ کافرون پر لعنت سے خالی ہو اور شاید مجید یہ ہے کہ لعنت تو بان رحمت سے اعلیٰ ہے دوری سے اور بالاجماع کسی  
 شخص کے واسطے لا فہرے کی دعا کرنا اگر خود کفر نہیں تو حرام بیچ ہوسم۔ فان قنوت الامام فی مسلوۃ الفجر۔ پھر اگر امام نے ناز فجر  
 میں قنوت پڑھا۔ فت۔ تو اقتداء جائز ہے بالاتفاق اور۔ بسکت من خلفہ عند ابی حنیفہ و محمد۔ مقتدی امام ابو حنیفہ و محمد  
 نزدیک سکوت کرے قنوت نہ پڑھے۔ فت۔ یعنی متابعت امام نہ کرے۔ وقال ابو یوسف قیبعہ۔ اور ابو یوسف نے کہا  
 کہ امام کی اتباع کرے۔ فت۔ یعنی قنوت پڑھے جیسے میں کبیرات عید سے اگر امام زیادہ کرے تو اتباع کرتا ہے۔ فت۔ اور مقتدی  
 کہ امام کی اتباع کرنا اصل مقرر ہے تو اتباع کرے۔ م۔ لانه تبع الامامہ۔ کیونکہ مقتدی تو امام کے تابع یعنی موجود ہے۔ فت۔  
 تو اس پر اتباع کا حکم تو اصل یعنی ہے۔ والفقہون فی الفجر مجتہد فیہ۔ اور فجر میں قنوت ایک امر مجتہد فیہ ہے۔ فت۔ یعنی اس میں دونوں طرف  
 ایسی احادیث و دلائل موجود ہیں کہ ایک مجتہد کے اجتہاد میں نکلے کہ فجر میں قنوت پڑھنا سنت ہے اور دوسرے مجتہد کے اجتہاد میں نکلے کہ  
 تھا کہ منسوخ ہوا تو دونوں طرف حکم ظنی ہے نہ قطعی۔ اور متابعت کرنا اصل قطعی ہے تو ظنی کے پیچھے قطعی کو ترک نہ کیا جاوے پس متابعت کرے  
 م۔ ولہذا نہ منسوخ ولا متابع فیہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ قنوت منسوخ ہے اور منسوخ میں مانع نہیں۔ فت۔ منسوخ نہیں  
 کہ ابو یوسف رحمہ کہہ سکتے ہیں کہ بان منسوخ تو ہم بھی کہتے ہیں لیکن منسوخ ہونا ظنی اجتہاد ہے باہ اتفاق تو ظنی کے پیچھے قطعی متابعت کیوں  
 ترک ہو۔ حرم کے نزدیک اس کا جواب ہو سکتا ہے کہ ہر ذکر میں بھی متابعت قطعی نہیں تو دونوں برابر اگر گمان منسوخ مع جمع ہوا لیکن مقرر  
 ہوا کہ قنوت اور تعدد اول و کبیر عید و سجدہ ثلاث و سجدہ سو میں اتباع کجاوے اور کبیر عید میں اگر میں سے زیادتی کی تو اتباع  
 اس حد تک کہ کسی حدیث میں آیا پھر اگر اس سے بھی زیادہ کرے تو اتباع نہ کرے جیسے جہانزہ کی کبیرات و کوئی رکن زیادہ کرنے یا  
 پانچویں رکعت کو کھڑے ہونے میں اتباع نہیں ہے اور اثنا عشر مطلقا کجاوین تحریمہ کا اتمہ اسلما۔ ثناء پڑھنا کبیرات انتقالی۔ مع امر  
 لمن حمدہ۔ بیچ رکوع و سجود۔ قراءت ثناء و سلام و کبیر تشریق۔ منی کہ اگر امام نہ کرے تو بھی مقتدی کجاوے۔ مع۔ م۔ د۔ پھر بقول  
 امام جب اتباع نہ کرے تو کیا کرے۔ ثم قیل یقیف قائما۔ پس کہا گیا کہ کھڑا رہے۔ یقنا بعد فیما یجب متابعتہ۔ تاکہ امام کی متابعت  
 کرے ابھی میں کہ حسین متابعت واجب ہے۔ فت۔ یعنی قیام میں کیونکہ امام کھڑا اور قنوت پڑھتا ہے پس قنوت میں متابعت  
 نہ کرے تو کھڑا ہونے میں تو متابعت ممکن ہے وہ کرے۔ م۔ وقیل یقعد۔ اور بعض نے کہا کہ مقتدی بیٹھا جاوے۔ تحقیقا لکنما یقعد  
 لان الساکت شریک الداعی۔ واسطے مخالفت تحقیق کرنے کے کیونکہ خاموش موافقت رکھنے والا دعا گو کندہ کا شریک ہے  
 والا اول اظہر۔ لیکن قول اول یعنی ساکت کھڑا رہے ہی اظہر ہے۔ فت۔ تا ضیخان کے کہا کہ یہی صحیح ہے اور علی بن ابی طالب اگر ناز جہانزہ  
 میں امام نے چار کبیرات سے پڑھا میں تو صحیح ہے کہ مقتدی ساکت کھڑا رہے۔ مع۔ اور اظہر اس واسطے فرمایا کہ ناز میں امام کی متابعت  
 پھر اگر ناز اگرچہ وہ کسی رکن و شرط میں نہ ہو و وجہ سے صحیح ہے۔ اولیٰ تو شان اقتدار کے خلاف کیونکہ حدیث میں ہے کہ ناجل امام  
 یوتر بہ۔ یعنی امام تو اسی لیے ہوتا ہے کہ اس کی متابعت کجاوے۔ انم۔ برخلاف اس کے مخالفت کی بلکہ یہ مخالفت متحقق ثابت کرنے کے  
 واسطے بیٹھ گیا اور بیات جماعت کو درہم برہم کر دیا۔ دوم یہ کہ یہ فعل اگرچہ کثیر مفید نہیں مگر طویل کردہ ہے۔ لہذا تا ضیخان نے قول عدم  
 کو قطع قرار دیا جانچہ کہا کہ قول اول ہی صحیح ہے۔ و دل المساکل علی جواز الاقتداء بالشفویہ۔ اور اس مسئلہ کے حالات کی بات  
 بات پر کہ اقتداء جائز ہے ہر شافعی المذہب کے پیچھے۔ فت۔ اور ایسے ہی مالکی و حنبلی وغیرہ کے پیچھے بھی۔ فت۔ کیونکہ امام یا اقتداء  
 ہوا جو فجر کی ناز میں قنوت پڑھتا ہے۔ م۔ علی المتابعۃ فی قراءۃ القنوت فی التورۃ۔ بعد حالت کی اس بات پر کہ و ترمین  
 قنوت پڑھنے میں امام کی اتباع کرے۔ فت۔ یعنی قنوت ایسا ذکر ہے کہ اس میں مقتدی کجاوے امام کے پیچھے پڑھنا چاہیے اور وجہ دل  
 یہ کہ فجر کی قنوت میں مقتدی کو خاموشی کا حکم ہے کیونکہ قنوت منسوخ ہے تو ترمین جان قنوت منسوخ کجاوے۔ اور مقتدی



خاموش نہ رہیں بلکہ ترجیحاً حتی کہ امام ابو یوسف کے نزدیک فقہین بھی مقتدی انجاء پڑے۔ م۔ و اذا علم المتقدمی منه ما یرحم  
 بہ فساد صلاتہ کا نقص و غیرہ لا ینخریہ الا تقدیر بہ۔ اور جب مقتدی منی کو شافعی المذہب مثلاً امام سے ایسی بات یقینی معلوم  
 ہو جس سے مقتدی کے زعم میں اسکی نماز فاسد ہوئی ہو جیسے مثلاً قصد وغیرہ سے وضو نہیں کیا ہو تو خفی کو اسکی اقتدار کافی نہوگی۔  
 ش۔ یہ مسئلہ غیر مذہب دانے کی اقتدار کا ہے۔ والتمتار فی القنوت الاختار لائتہ وغار۔ اور قنوت پڑھنے میں مختاریہ کہ اختار  
 سنت پڑھتے کیونکہ وہ وغار ہے۔ ش۔ اور وغار میں اختار اول ہے۔ ت۔ اور مختاریہ کہ ہاتھ باندھے رہے۔ قاضیخان سواصح ہو کہ بیان  
 اور مسئلہ میں اول یہ کہ وتر میں اقتدار کرنا۔ دوم شافعی المذہب وغیرہ سے اقتدار کرنا۔ وتر میں شافعی المذہب کے ساتھ اقتدار کرنا  
 جیسے قنوت رکعت میں تبدیلی نہ کرے صحیح قول ہے جائز ہے۔ ت۔ اور اگر فصل کرے تو صحیح قول پر نہیں جائز ہے۔ اور جب وتر میں جائز ہو  
 اور سبھی نمازوں میں برجہ اولی جائز ہو بشرطیکہ اس سے کوئی فعل نفسہ یا عقلاً مقتدی ہو علی الاصح جیسا کہ بحر الرائق میں مسطور ہے  
 و۔ اس میں اعتراض یہ کہ وتر خفی کے نزدیک واجب و شافعی وغیرہ کے نزدیک سنت ہو تو فصل کے پیچھے اقتدار کیونکہ روا ہوئی  
 اور جب اسکا آنا ہے۔ م۔ اسی واسطے مطلق وتر کی نیت کرے اور وتر واجب کی نیت نہ کرے جیسے عیدین میں ہوتا ہے اور مقتدی  
 بھی قنوت پڑھتے اگرچہ شافعی امام بعد رکوع کے پڑھے۔ ت۔ مترجم کتاب کہ اقتدار سے خفی شافعی کا مسئلہ میرے نزدیک بہت  
 ضروری قابل تحقیق ہے اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ جو لوگ اس بیان پر قائم ہیں جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب و اہل بیت  
 صحیحے حتی کہ فرقہ ناجیہ اہل سنت و الجماعہ اور صحیح عقائد میں ہیں پس اصول یعنی عقائد میں متفق ہیں جیسے ایمان کا مدار ہے فروع سینے  
 جواب کے اعمال میں جملہ فوریات پر بھی متفق ہیں اور دیگر اعمال ثواب خمین اللہ تعالیٰ نے اجتہاد پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے اور  
 ہر مجتہد کے سینے اسکا اجتہاد ازراہ قہریت و ثواب کے قبول فرمایا ہے تو اس میں مجتہدوں کے اجتہاد پر ہیں یعنی ایک مجتہد کے اجتہاد پر  
 عمل کرتا ہے مثلاً خفی ہے اور دوسرا دوسرے مجتہد کے اجتہاد پر عمل کرتا مثلاً شافعی ہے تو کیا نماز میں ایک کو دوسرے کے پیچھے اقتدار کر کے  
 جماعت کرتا جائز ہے یا نہیں۔ ابن الہمام نے لکھا کہ شیخ ابوالیسر نے زعم کیا کہ خفی کی اقتدار شافعی کے پیچھے نہیں جائز ہے کیونکہ کمال نفسی  
 نے کتاب الشہاد میں روایت کھی کہ وقت رکوع دومہ کے رفع الیدین کرنا عمل کثیر و مفید نماز ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ بقول مختار یہ عمل  
 کثیر نہیں اور نہ ہیہ میں روایت مذکور کو انشاء کیا یعنی جیسے عمل کرنا حال نہیں ہے اور امام مصنف صاحب ہدایہ نے بدلیل مسئلہ قنوت وغیرہ  
 کے اقتدار جائز لگائی ہے۔ الفتح۔ لیکن قاضیخان وغیرہ نے یہ شرط لگائی کہ شافعی کے پیچھے خفی کی اقتدار جب ہی جائز ہے کہ وہ اختلافی  
 مواقع میں احتیاط کرتا ہو مثلاً قبلہ رخ۔ سے نہ صرف نماز اور وضو میں قصد و بچھنے لگانے کے بعد پھر وضو کرے اور منی کو کپڑے سے دھو  
 دے اور متعصب نماز یا ان میں شک کر کے یوں نہ کہتا ہو کہ میں انشاء اللہ تعالیٰ مومن ہوں بلکہ کہے کہ میں ضرور مومن ہوں  
 شیخ اہل اسلام عینی نے کہا کہ اسکا مرجع تو یہ ہے کہ وہ بالکل خفی ہو جائے تب اقتدار جائز ہے۔ ج۔ اور یہ جو شرط لگائی کہ متعصب  
 نہ تو متعصب سے اقتدار درجہ یہ کہ وہ فاسق ہو گا مگر فاسق کے پیچھے بھی نماز جائز ہے۔ ع۔ اور قبلہ سے نہ صرف ہونا کچھ بھی شافعی  
 کا مذہب نہیں ہے۔ ج۔ اور شافعیہ تو قطعاً اہل سنت و الجماعہ مومن ہیں انکی کسبت ایمان میں شک کیا گیا معنی۔ م۔ اور وہ تو مسلمان  
 مذہب جو اپنے ایمان میں شک کرے اور انکا انشاء اللہ تعالیٰ کہنا تو تبرک کے لیے یا بایہ فائزہ ایمان ہے۔ الفتح۔ اور فقائد میں یہ امر  
 متفق ہو چکا کہ حقیقت کچھ اختلاف نہیں صرف لفظی دہم ہے۔ م۔ بھر محیط میں کہا کہ وتر کی اقتدار میں شرط ہے کہ شافعی امام بن کر  
 میں فصل نہ کرے۔ امام ابوبکر الرازی نے کہا کہ فصل کرے تو بھی اقتدار جائز ہے کیونکہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے جیسے اگر ایسے امام کی اقتدار  
 کرے جیسے اجتہاد میں کسیر سے وضو نہیں جاتا پس دوسرا وضو نہ کیا تو اقتدار جائز کیونکہ مسئلہ اجتہادی ہے پس اس کے حق میں  
 عبادت جاتی ہے اور اکثر مشائخ نے کہا کہ کسیر دیکھنے کی صحت میں اقتدار نہیں جائز ہے۔ مفتاح۔ اور شیخ الاسلام خواہر زاد نے کہا کہ  
 عدم جواز اقتدار جب بنی کہ اول امور کا اس سے علم یقینی ہو حتی کہ اگر کچھ لکھنے دیکھا پھر وہ نظر سے غائب رہا تو صحیح ہے کہ اسکی

اقتدار جائز ہے۔ افتح۔ یہی صبح جوع۔ سادگر۔ صورت ہو کہ خفی نے شافعی کو دیکھا کہ اس نے ذکر کو چھوایا عورت کو مساس کیا جس سے  
 اسکے نزدیک و حضور ثبوت جانا ہر پھر بدون جدید و حضور کے شافعی امام ہوا تو خفی کی اقتدار اسکے ساتھ اکثر شائع کے نزدیک جائز ہے  
 کیونکہ مقتدی کی رائے میں اسکا حضور باقی ہے اور یہی صبح ہے اور نقیہ ابو جعفر ہندوانی و ایک جماعت کے نزدیک مختار یہ کہ نہیں جائز  
 ہے کیونکہ امام کے اعتقاد کے موافق امام بے حضور ہے اور ہمارے استاد شیخ سراج الدین رحمہ اللہ تعالیٰ تو امام ابو بکر الرازی رحمہ کے  
 قول کا اعتقاد رکھتے تھے۔ افتح۔ جنی اقتدار بہر حال جائز ہے۔ بلکہ ایک مرتبہ کہا کہ مقتدی کی رائے تو معتبر ہوئی کوئی روایت  
 متقدمین سے نہیں ہے پس میں نے اگوانہ حیدری رات میں تحری سے ناز پڑھنے کا مسئلہ یاد دلایا چنانچہ اس میں اگر مقتدی کو امام کا ذکر  
 ہے تو ہونا معلوم ہوتا تو فاسد ہے۔ افتح۔ مترجم کہتا ہے کہ اس مسئلہ تحری قبلہ سے نکال لیا کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ہے لہذا خاندان مذہب  
 کو چھوڑنا آخرین مفید کے نزدیک خفی کی اقتدار شافعی یا مالکی یا حنبلی کے پیچھے جب ہی جائز ہے کہ مقتدی کی رائے میں امام میں ایسی  
 بات نہ ہو جس سے نازنا سد ہوئی ہے جیسے مثلاً امام شافعی وغیرہ کے نزدیک خون نکل آنے سے حضور نہیں ٹوٹتا پس شافعی امام مذہب  
 کے جدید و حضور نہ کیا تو خفی کی اقتدار اسکے ساتھ نہیں جائز ہے اور امام ابو بکر الرازی وغیرہ کے نزدیک جائز اور اسی کو شیخ سراج  
 قاری المدایہ استاد ابن الامام نے اختیار کیا اور یہی متقدمین علماء شافعیہ وغیرہ کا قول ہے چنانچہ عینی رحمہ نے مختصر الرازی رحمہ سے  
 نقل کیا کہ جو لوگ اصول اعتقاد میں خفی و مروج علیات میں مختلف ہیں ان کے پیچھے قند کو کرنا جا کر است جائز ہے۔ یعنی حنبلیہ  
 میں اسکے ساتھ بشرط لگائی کہ وہ کوئی رکن ناز کا ترک نہ کرے اور مترجم کہتا ہے کہ یہی ہمارے ائمہ متقدمین کے قول سے ظاہر ہوا کہ  
 چنانچہ جو مسئلہ امام مصنف نے ذکر کیا کہ امام نے فجر میں قنوت پڑھی تو مقتدی سکوت کرے۔ اس سے ظاہر کہ اقتدار جائز ہے  
 اور کوئی شرط ان شرط میں ہے جو قاضی خان وغیرہ نے لگائیں مشروط نہیں ہے کیونکہ ان شرطوں کا تو مرجع بقول عینی رحمہ کے  
 یہ ہے کہ وہ بالکل ظلم ہو جاوے تب اقتدار جائز ہے پس حق یہ کہ اقتدار مطلقاً جائز ہے جبکہ اختلاف مسئلہ اجتہادی میں ہو تو  
 ہم نے اجماع کیا کہ شافعی و مالکی و حنبلی بلکہ امام اہل حدیث شیعہ امام بخاری وغیرہ دین جبر پر ہیں حتیٰ کہ علماء ظاہر یہ سب  
 اہل سنت و جماعت و برحق ہیں اور سب کا نسک قرآن و احادیث اہل سنت پر عقائد حقہ کے ساتھ ہے پھر انہیں اصول سے  
 مجتہد انہ لغز میں بعض کا اجتہاد ایک حکم پر ہو چکا اور بعض کا دوسرے حکم پر آیا اور دونوں کے واسطے قبولیت و ثواب کا وعدہ ہے  
 سبب یہ کہ اعتقاد برحق پر قیاس سنت میں لیکن اجتہاد میں مسائل تو ظنی ہیں حتیٰ کہ بالاجماع کسی مجتہد کی نسبت قطعی ہونے کا دعویٰ  
 نہیں تاکہ دوسرا غلط ہو تو ہرگز نہیں دعویٰ ہوا کہ اجتہادات و مذہب شافعی غلط و باطل و گمراہی ہے بلکہ بالاجماع مذہب حق ہے اور خیال  
 خطا سے اجتہادی کا جیسے شافعی کے اجتہادات میں ایسے ہی خفی کے اجتہادات میں ہر مرتبہ تلبیہ کے لیے اس قدر کہائی کہ اکیس  
 ایمان کو توڑ دے گی۔ تو بالکل صریح ہوا کہ حضور میں خون نکلنے سے حضور نہ ٹوٹتا متحمل ہے کہ یہی اجتہاد صحیح ہو حتیٰ کہ جس شخص نے اسکو  
 اختیار کر لیا اللہ تعالیٰ کے نزدیک دا قضا قبول و ثواب پاویگا دوسرا اجتہاد و حضور ثبوت جا خفی کے نزدیک زیادہ صحت کو  
 متحمل ہے اور یہ بھی اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبول و ثواب ہے پس بندگی و عبودیت قائم رہے ہوا کہ جو آئے اپنے واسطے اختیار کیا  
 وہ اسکے حق میں شریعت ہے حتیٰ کہ خفی نے اگر سردی کے سبب سے خون نکل آنے پر حضور نہ کیا پھر اجتہاد امام شافعی کا ہمارا دیا  
 تو قطعاً گناہ ہے جیسے امام شافعی رحمہ کے نزدیک و حضور میں نیت فرض ہے تو کسی شافعی نے اگر سردی کی جہت سے غسل کے ضمن کا  
 و حضور نہ کیا یا اجتہاد امام ابو حنیفہ رحمہ کا ہمارا بلکہ تو عاصی ہے لیکن اگر خفی بدون نیت و بے ترتیب و حضور کے ساتھ نماز میں حاضر  
 ہو تو بالاختیار اس پر عداوت ہے کہ جناب باری تعالیٰ کے حضور میں ایسی ہمارت کے ساتھ حاضر ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اسکو قبول  
 فرما لے گا بلکہ عام و باریا یعنی اجتہاد کے سائق عمل کرنے میں ثواب ہے اور اگر کسی شافعی نے حضور کیا تھا اور خون نکل آیا ہوا  
 ہے یہ و حضور کے ہونا نہ تھا تو وہ ایسی ہمارت کے ساتھ حاضر آیا جو قبول ہوگی پس دونوں آدمی نماز میں حاضر ہیں ہر ایک کے

حق میں اللہ تعالیٰ نے طہارت قبول فرمائی ہر ختی کہ اس طہارت پر انکی نماز صحیح رکھی اور فرج اعمال میں ہی تو مقصود ہے پس جب  
 ہر ایک کی نماز صحیح ہوتی تو ایک کے پیچھے دوسرے کی نماز ضرور صحیح ہے۔ یہی امام ابو بکر الرازی رحمہ کا قول ہے۔ مقرر ضمیمہ تھے احقر انہی  
 کیا کہ ہر ایک کی رائے میں دوسرے کی طہارت صحیح نہیں تو اسکی رائے کا اعتبار ہوگا پس اقتدار صحیح نہیں رہا۔ جواب یہ کہ یہ شخص  
 مغلطہ پر بات صحیح ہے ہر ایک کے نزدیک دوسرے کی طہارت اپنے حق میں صحیح نہیں اور دوسرے کے حق میں تو صحیح ہے کیونکہ میں  
 کہ چکا کہ مثلاً حنفی نے شافعی کے اجتہاد کو غلط نہیں جانا بلکہ قطعاً یہ جانتا ہے کہ یہ اجتہاد بھی اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبول اور اس پر جواب ہے  
 اور اپنے حق میں خلاف عبودیت ہونے سے طہارت نہیں جانتا ہر مقتدی کی رائے اپنے حق میں ہر نہ دوسرے کے حق میں اور  
 جب وہ دوسرے کو قبول طہارت پر موافق دوسرے کے جانتا ہے تو کچھ خرابی نہوتی۔ علاوہ اسکے جب بالاتفاق دوسرا اللہ تعالیٰ کے نزدیک  
 قبول طہارت پر ہے اور اسکی نماز صحیح ہے تو اس پچارے کے نہ سمجھنے سے کیا نقصان ہے بلکہ یہ تو عجب جملہ ہے کہ دوسرے کو اجتہاد  
 طہارت پر جو قبول ہوا کرتی ہے جانتا ہے پھر یہ بھی زعم کرتا ہے کہ وہ بے طہارت ہے۔ علاوہ برین اس شخص نے یہ زعم کہاں سے نکالا  
 کہ دوسرا بے طہارت ہے کیونکہ اجتہاد کی نسبت غلط ہونے کا یقین آجک کسی کا مذہب نہیں ہے تو کیسے آئے یقین کر دیا کہ جس اجتہاد پر  
 دوسرے کی طہارت ہر وہ غلط ہے۔ اجتہاد وہ ہے کہ اپنے اجتہاد کو قوی گمان سے صحیح جانے اور دوسرے کو ضعیف گمان سے صحیح  
 جانے لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبول ہونے میں تو دونوں کو قطعی برابر مانگا۔ اور یہ جو ان جمہور کو اشتباہ ہوا کہ مقتدی کی رائے  
 اسکے حق میں معتبر ہے اور ابن اللہام رحمہ نے اسکو اندھیری رات میں قبا کے واسطے تعمیری کر کے اپنی اپنی تعمیری کے رخ بدون اسکے کہ  
 امام کا رخ معلوم ہو نماز پڑھے تو جائز ہے اور اگر امام کا رخ مقتدی کے خلاف معلوم ہو تو نہیں جائز ہے۔ اس مسئلہ سے نکالا کہ رائے  
 مقتدی کا اعتبار ہے تو اس میں خلل ہے یہ کہ قبل ہر شخص کے واسطے علی تحقیق ہے اور وہ کوئی اجتہادی جہت نہیں ہے اسی واسطے تو کسی  
 مجتہد کے اجتہاد پر موقوف نہیں بلکہ ہر شخص پر نبات خود قبلہ کی جہت و استقبال فرض ہے اور تعمیری کی صورت میں قبلہ میں جہت تعمیری  
 ہے تو مقتدی کے حق میں امام قبلہ سے منحرف ہے پس خلاصہ یہ ہوا کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ایسی صورت میں ہوا جو اجتہادی  
 نہیں ہے اور تم ایسی صورت میں لیتے ہو جو اجتہادی ہے تو کہاں بیاد کہاں وہ۔ اسکا کچھ اعتبار نہیں پس حق وہی ہے جو شیخ  
 سراج الدین نے کہا کہ اس میں متقدمین سے کوئی روایت نہیں کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ہے پس صحیح ہوا کہ ہر حالت میں اجتہادی  
 مسائل میں بدون کسی شرط کے اقتدار جائز ہے جبکہ رکن فوت نہ ہو۔ اور کیونکہ جائز نہ ہو گا حالانکہ خود صحابہ رضی اللہ عنہم میں ایک کے  
 نزدیک خون نکلنا وضو توڑتا اور دوسرے کے نزدیک نہیں بنا بر اس اجتہاد کے جو انکو حاصل تھا پھر سرگز نہیں ہوا کہ ایک نے  
 دوسرے کے پیچھے نماز ناجائز جانی ہوا اور جماعت کو توڑ کر کرے کر دیے ہوں حالانکہ دوسے اصلی مجتہد تھے اور بیان تو مغلطہ دن میں  
 یہ شرائط ہیں۔ اور کیونکہ روایات اہل السنۃ والجماعہ جو کہ جماعت سے متفرق ہوں خاص کر ایک رکن اعظم میں اور وہ نماز ہے۔ اور کیونکہ  
 جائز ہے کہ مثلاً حضرت فوٹ سعد عبد القادر جیلانی علیہ الرحمہ جو بالاتفاق قبلی مذہب تھے کوئی خفی انکے ساتھ مسجد میں گھڑا ہو کر  
 کہے کہ میری رائے میں اس امام کی نماز فاسد ہے۔ اسکے پیچھے بڑا اقتدار کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور کچھ شک نہیں کہ الفت در بیان جنہیں  
 کے انکے اعظم رکن دین یعنی نماز میں جو تم نہیں دیکھتے کہ حضرت علی علیہ السلام جب نماز میں صفت برابر کرتے تو کندھے طانے کو  
 فرماتے اور درمیان میں رخنہ جوڑنے سے مانعت فرماتے اور نہ ہد کر کے کہ تمہارے دونوں میں بیوٹ ڈال دینی جا دیگی پس  
 جب نماز میں اس طرح مختلف ہوں تو جماعت کس چیز میں کرے اور جس نے فتویٰ دیا کہ باہم ملکر جماعت ایک دوسرے کی پیچھے رہے  
 نہیں ہے اسے فتویٰ دیا کہ مومنوں میں باہم بیوٹ مجرب ہے اور یہ قطعاً حرام ہے اور باہم مسلمانوں پر اتفاق فرض ہے اور یہی اجتہاد  
 مترجم نے اس مقام پر طول کلام کیا اور اسے ہوا موافق لاصواب ومنہ الہدایہ دارشاد۔ م۔ حنفی کا اقتدار کرتا ایسے شخص  
 کے پیچھے جو دتر کو سنت جانتا ہے جائز ہے کیونکہ دتر کا وجوب ضعیف ہے اسکو مختصراً بحر محیط میں ذکر کیا۔ کذا فی البیسی۔ اس مسئلہ کا

مگر غیبی دعوہ میں ذکر کیا کہ فرض ثبت نفل ادا نہیں ہوتا لہذا جس نے پانچون نازین برون پر حین اور یہ جانکہ انہیں فرض نفل  
میں لیکن نہیں نہیں ہیانتا تو ناز جائز نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ تعین ضروری تو اس صورت میں در حقیقی ادا ہونا چاہیے کیونکہ نہایت مطلقہ  
بائیت نفل ہے اور جب تقدیر کی رائے کا اعتبار ہوتا تو اسکے زعم میں امام و زہری میں نہیں ہے تو جو اذہن ہوا پاسیہ اور یہ ممان ظاہر ہے  
مفوض الشیخ - مترجم کتاب کہ جو اذہن تقدیر بتوافق ہے پس دونوں باتوں میں سے ایک بات میں لایا گیا جو سے یا تو نہایت تعین انہیں  
ضروری نہیں ہے مگر تو امام ابو حنیفہ سے مروی ہے پس دوسری بات کہ تقدیر کے رائے کا اعتبار ہے مسلم نہیں اور نہ اس میں امام و متقدمین  
سے کوئی نص ہے جیسا کہ مترجم نے اور پر تحقق کر دیا تو اب جو ان کی وجہ یہ ہے کہ در مسئلہ مجتہد فیہ ہے پس جو شخص اسکو سنت جانتا ہے وہ جہا  
دو جب کو غلط نہیں جانتا لہذا اگر وتر میں واجب کی نیت کرے تو بطور جزم نہیں کر لیا کیونکہ اختلاف سنت ہونے کا بھی غلط نہیں جانتا  
ہے یون ہی امام اگر وتر میں سنت کی نیت کرے تو بطور جزم نہیں کر لیا کیونکہ اجتہاد و وجوب کا غلط نہیں جانتا ہے پس صاحب معلوم ہے کہ  
کہ امام و تقدیر میں سے کسی کی نیت دوسرے سے مخالفت نہیں ہے مگر ایک طرف توت کا ذوق ہے یعنی امام کے اقتدار میں  
سنت و وجوب دونوں میں سے سنت کی طرف رجحان ہے مع زعم وجوب کے اور تقدیر کی وجوب کی طرف رجحان مع زعم سنت  
کے تو دونوں میں اتحاد ہے اسی وجہ سے یہ اقتدار جائز ہے - بخلاف فرض ظہر ادا کرنے والے کا اقتدار کہ نفل پڑھنے والے امام  
کے پیچھے نہیں جائز جیسا کہ تقدیر میں سے مخصوص ہے تو اس میں کوئی اجہا ہی نہیں بلکہ تقدیر کو فرض کا جزم اور امام کی نفل کی خبری  
نیت ہے پس اقتدار نہیں جائز ہے - ماحفظ ہم - پھر صحیح یہ کہ امام کی طرح تقدیر توت پڑھے - قابض خان - رہا جہا اختلاف تو ظاہر رہا ہے  
میں مذکور نہیں اور امام ابو یوسف کے نزدیک امام جہر کرے اور تقدیر چاہے آئین کے اور چاہے بھریا آہستہ سے پڑھے اور شیخ  
ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ دونوں اختلاف کرین و اسی کو امام مصنف نے یا - مفید میں کہا کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک تقدیر حتما  
آہستہ پڑھیں - مع - مترجم کتاب کہ جب امام جہر کرے تو حدیث صحیح کے موافق تقدیر یوں کے واسطے آئین کنا چاہیے تھا مخصوص  
جب کہ توت کو مشابہ قرآن کہتے ہیں اور جب اختلاف اختیار کیا تو البتہ تقدیر بھی آہستہ پڑھے - م - اتنا باندھے رہے اور دعا و  
کی طرح دونوں کو نہ اتحاد سے اور مبطون میں اسی کو امح کہا ہے - مع - پھر غیریہ میں کہا کہ ہمارے مشائخ کا اختیار یہ کہ در دو نہیں پڑھے  
ہے - بعض نے کہا کہ بان پڑھے اور یہی ابو الیث کا اختیار ہے - المیطع - اور ہم نے حدیث بروایت انسائی میں توت حسن رضی اللہ عنہ  
کے آخر میں در دو مخصوص ذکر کر دیا - ابن السام نے کہا کہ اس روایت سے عدول کرنا نہیں چاہیے - الفتح - لہذا بحر الرائق میں  
کہا کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے - م - ابن عمر رضی اللہ عنہما وتر کے بعد ناز پڑھنا چاہتے تو ایک رکعت لاکر وتر کو توڑ دینے پھر ناز  
پڑھتے رہتے جب فراغت کرتے تو وتر سے ختم کر کے کیونکہ حدیث صحیح ہے کہ ناز شب کا نہم وتر پر کر دے - قول لعل حضرت ابن عمر  
موافق بعد پڑھنے پر رفع جامع الترمذی وغیرہ ہے - م - جمہور کے نزدیک وتر میں کو مستباح - کیونکہ ایک رکعت یا تین رکعت سے نفل نہیں  
اور ایک رات میں دو وتر نہیں ہیں - الفتح - کافی حدیث الترمذی و حسنہ - لیکن وفاق تو مقتضی ہے کہ ایک رکعت منفرد روانہ ہوا  
جب وتر کے - اتنا لال جاوے تو ہو سکتا ہے لیکن ضروری ہے کہ بعد وتر کے مرت سو گیا ہو اور کلام وغیرہ کوئی امر غصہ ناز نہ کیا ہو مگر  
اصول اختیار اسکو محصل نہیں ہے اور جن صحابہ رضی اللہ عنہم نے اولیٰ رات میں وتر کیا تو معنی احتیاط کے یہ کہ شاید آخر میں بعد از توت  
حجی کہ صبح ہو جاوے احتیاط بحث اس میں طویل ہے - م - ابو علی انفسی کے نزدیک رمضان میں وتر بجاغت افضل اور غیر دن کے  
تزدیک گھر میں افضل ہے - م - یہی مستفاد فعل ابی بن کعب رحمہ - م - خارج رمضان کی جماعت وتر جائز ہے - الذخیرہ - مکر وہ ہے  
اقتداری - جماعت نہ کرے - المبطوط - اگر سو سے اول یا دوم رکعت میں توت پڑھے یا تو تیسرے میں نہ پڑھے - الذخیرہ  
توت میں کھڑا ہونا بقدر قرارت اذالسا و انشفت ہے - المبطوط - م - حدیث صحیح افضل العلوة طول القنوت یعنی قیام یعنی نفل  
از گادیر تک قیام ہے - بعض نے کثرت سجود کو افضل کہا کیونکہ سب سے زیادہ قرب بندہ کو رب عزوجل سے سجدہ میں ہوتا ہے

جیسا کہ صحیح میں وارد ہے اور اول صحیح و اسرار علم

## باب النوازل

چونکہ نفل وہ کہ فرض پر زیادہ ہو تو در سنت کو شامل تھا کہ ترک و ترک بوجہ قول وجوب یا فرض علی کے مقدم کر دیا پھر بیان اولی سنن کو مقدم کیا کیونکہ انہیں ٹوکدات قریب بوجوب ہیں۔ اور مراد سنت سے جبر حضرت علی السمر علیہ وسلم نے ایسا نہ ترک کے ساتھ نہ فرمائی ہر دفع۔ اگر کسی نے سنن کی حقارت کی تو کافر ہوا۔ اگر تعظیم کے باوجود بلا قدر ترک کرے تو قبول صحیح گنہگار ہے۔ محیط الشریع۔ لیکن گنہگار ہی تو واجب ترک کرنے پر ہے اور حدیث صحیح میں جس اعرابی نے کہا تھا کہ قسم اُسکی جس نے آپ کو حق کے ساتھ بیان کیا ہے یا کہ میں ان فرائض پر زیادہ نہ کروں گا اور نہ اس سے کم کروں گا۔ آپ نے فرمایا کہ افع ان صدق یعنی اس شخص نے فتنہ پائی اگر سچا نکلا۔ ت۔ میں کتابوں کہ ہاں خالی سنت مجوز نے پر گناہ نہیں لیکن فرائض کا حق ادا کرنے میں جو قصور ہو گا یا اگر حسن بھی ہوئی تو اُن سے جبر نقصان کیا جائیگا جیسا کہ ایک حدیث سے ثبوت ہے ورنہ نذاب ہو گا۔ م۔ فتنہ ہونے لگا کہ اگر کوئی عالم کسی ملک میں ایسا ہو کہ اسی پر فتویٰ کا مرجع ہو تو اس قدر سے اس کو سنت فہر کے سوا سے بانی سنن کا نہ پڑھنا روا ہے۔ سنن سے ت۔ ہمارے نزدیک جلاسنن جو فرائض کے ساتھ ہیں بانیوں میں از پنجہ سنن ٹوکدہ ۳۔ بن چنانچہ فرمایا۔ السنۃ یعنی سنت و غیر ٹوکدہ مستحبہ ہیں۔ رکعتان قبل الفجر۔ دو رکعتیں قبل فرض فجر کے۔ ۴۔ بعد طلوع فجر کے اور بالاتفاق یہ سب سے افضل ہیں حتیٰ کہ فتاویٰ المرنیثانی میں امام رحم سے واجب روایت کی ہے حتیٰ کہ حسن رحم نے ابو حنیفہ رحم سے روایت کی کہ اگر غیر فجر کے انکو جیسے پڑھے تو جائز نہیں۔ عالم اگر مرجع فتویٰ ہو تو اس کو تمام سنن ترک کرنا روا ہے سوا سے اس سنت الفجر کے بق۔ مسئلہ کیا گیا کہ قریب بوجوب ہے۔ المنافع۔ اور بغیر عذر سواری بر سین جائز۔ السراج۔ بغیر عذر کے بیٹے یا سواری پر بالاتفاق نہیں جائز۔ سنن علی الاصح۔ ت۔ و۔ حضرت علی السمر علیہ وسلم نے انکو حضور و سر و علانیہ بھی ترک نہ کیا۔ کافی الصحیحین وغیرہ ماعن علی و اسرار۔ اب اس سنت الفجر سے بڑھ کر سخت نگہداشت کسی نفل نازکی نہیں کرنے۔ کافی الصحیحین وغیرہ ماعن عائشہ رحمہ اور فرمایا کہ تم انکو نہ چھوڑنا اگرچہ سوار دن کے گھوڑے تلور و دژالین۔ کسان فی ابی داؤد من ابی ہریرہ۔ یہ تمام دنیا و دنیا سے بہتر ہیں۔ انسانی اگر بات گمان کر کے دو رکعتیں پڑھیں پھر معلوم ہو کہ فجر طلوع ہو چکی تھی تو مقدمین سے روایت نہیں لیکن متاخرین نے کہا کہ سنت کے قائم مقام ہو جائیگی۔ محیط۔ ف۔ اور اصح یہ کہ نہ ہوگی۔ پنجیس۔ و۔ نزع کے نزدیک اول الفجر دو رکعتیں لیکن بعد طلوع فجر کے دو رکعت سنت فجر سے زیادہ مکروہ ہے و اول ہی اصح ہونا چاہیے اسی واسطے فتح القدیر وغیرہ نے اسی کو برقرار رکھا ہے۔ سنن و قرأت انہیں خفیف ہے۔ لیل مجرور روایات حدیث عائشہ رحمہ کہ نماز صبح کی اذان یا قنات کے درمیان جب حضور فجر کے وقت نماز دو رکعت خفیف پڑھتے۔ حتیٰ کہ میں کہتی کہ آپ نے سورہ فاتحہ پڑھا کہ نہیں۔ پھر اگر میں جاگتی ہوں تو مجھے باتیں کرتے ورنہ دامن کر دے پریٹ جاتے تھے یا شک کہ اقامت پکاری جاتی۔ الصحیحین وغیرہ اکثر روایات تو نو آئنا یا صد و انزل اپنے ان روایات اول میں اور قل یا اہل الکتاب تعالوا الایہ۔ دوسری رکعت میں بحديث ابن عباس عند مسلم۔ یا کہ بنا آئنا یا انزلت و تعالوا الرسول فاقتبنا و تعالوا الشاہدین۔ دوسری رکعت میں بحديث ابو ہریرہ عند ابی داؤد۔ یا کہ اول میں قل یا اہل الکتاب فواللہ و ذلک من قل ہو الصراحد۔ بحديث ابو ہریرہ عند مسلم و بحديث ابن مسعود عند الترمذی و النسائی۔ یہی خلاصہ میں اختیار کیا۔ ۵۔ ورنہ کہ جب کوئی تم میں سے سنت فجر پڑھے۔ لے تو دائیں کر دے پریٹ جاوے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی عن ابی ہریرہ۔ حدیث امام ابو نعیم سے ثبوت کہ سنت و فرض کے درمیان ایک باتیں کرنا مضافہ نہیں بلکہ فعل سنت ہے مگر موامع کو روکنا بقرہ حدیث ۱۔ سنۃ الفجر کو اول وقت اور گھر میں پڑھے۔ خلاصہ۔ طلوع فجر میں شک ہو تو روا نہیں۔ اگر بعد طلوع کے وہ گناہ دو مرتبہ پڑھے



تو کر وہ گرسنت انجیر کا دو گانہ ہے۔ کوئی سنت جب وقت سے جاتی رہے تو اسکی قضاء نہیں سوائے سنت فجر کے کہ جب  
 مع فرض کے قضاء ہوں تو بعد طلوع آفتاب کے زوال تک فرض کے ساتھ قضاء کرے پھر فرض کی قضاء واجب اور سنت ساقط  
 ہے۔ یہی صحیح ہے۔ البحر۔ اور اگر بدون فرض کے قضاء ہوں تو شیخین کے نزدیک قضاء نہیں اور امام محمد کے نزدیک قضاء  
 ہے۔ یہی صحیح ہے۔ بدلیل حدیث قبس رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے پس نماز قائم کی گئی تو میں نے  
 فرض فجر آپ کے ساتھ بڑھ لی پھر جب آپ لوٹے تو مجھے ناز پڑھتے پایا تو فرمایا کہ ٹھہرا کر اس قبس کیا دو نازین ساتھ ہی۔ پس میں نے  
 عرض کیا کہ میں نے دونوں رکعتیں فجر کی یعنی سنت نہیں پڑھی تھیں فرمایا کہ تو اب کچھ نہیں۔ روایہ ابو داؤد والترمذی یعنی فرمایا کہ  
 جب کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ یہی صحیح معنی میں ہے۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے دونوں  
 رکعتیں فجر کی نہ پڑھی ہوں تو وہ انکو بعد طلوع آفتاب کے پڑھے۔ روایہ الترمذی۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی دونوں رکعتیں فجر کی قضاء ہو گئیں  
 تو بعد طلوع آفتاب کے انکو ادا کیا۔ روایہ مالک بلا غاء۔ حدیث صحیح ہے کہ جب نماز کی بقامت کسی جاوے تو پھر سوائے فرض کے کوئی  
 روز نہیں ہے۔ بخاری۔ عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ دو گانہ فجر بھی نہیں۔ فرمایا دو گانہ فجر بھی نہیں ہے۔ روایہ ابن عدی باسناد حسن اس کے خلاف  
 بعض نے پڑھایا۔ کہی انجیر۔ گردو گانہ فجر یعنی دو گانہ سنت فجر کا اقامت کے وقت جائز ہے۔ لیکن بیقی نے کہا کہ اسکی کچھ اصل نہیں ہے۔ اس  
 شیخ سلام اللہ علیہ نے شرح سوطی میں اور سلطان حنبلی نے شرح بخاری میں کہا ہے اور یہ قریب موضوعات میں داخل کیا گیا ہے۔ عبد الصمد بن مالک  
 بن عقیلہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ناز کی اقامت کہی گئی تھی اسوقت حضرت مسلم نے ایک شخص کو دو گانہ پڑھتے دیکھا کہ کیا صبح کی چار رکعت پڑھ رہے  
 روایہ ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے کہ اس وقت حضرت مسلم نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی نماز پڑھتے تھے کہ ایک شخص نے مسجد میں داخل ہو کر ایک  
 گوشہ میں دو گانہ پڑھا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نازین داخل ہوا حضرت مسلم نے جب سلام پیرا تو فرمایا کہ اے خداوند کلان تو نے دونوں میں سے کس  
 نماز کا شکر کیا ہے اسی تھا پھر بھی بول کر یا جو بارے ساتھ پڑھی ہے۔ روایہ مسلم ابو داؤد و نسائی۔ ابوسلمہ سے روایت ہے کہ کچھ لوگوں نے اقامت نہ کی تھی  
 پھر سے جو نماز پڑھنے لگے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے جس حال میں کہ وہ پڑھ رہے تھے تو فرمایا کہ کیا ساتھ ہی  
 دو نازین کیا ساتھ ہی دو نازین اور یہ واقعہ ناز صبح کا ہے۔ روایہ مالک۔ یہ روایات مفید ہیں کہ اقامت فجر کے بعد سنت نہیں پڑھتا  
 اگرچہ پڑھ کر نازین داخل ہو سکے اور مذہب میں صحیح اسکے خلاف ہے۔ اور خلاف نہیں کہ اگر عمر میں پڑھ کر مسجد میں داخل ہو کر  
 ایک ہی رکعت پائی تو روا ہے اور کلام انشاء اللہ تعالیٰ آویگا۔ م۔ واربع قبل الظهر۔ اور چار رکعتیں قبل ظہر کے۔ وقت  
 سنت ہو کہ وہ میں ایک سلام سے جگا رہتا ہے دو گانہ فجر کے داخل ہے۔ علی الاصح۔ نع۔ حدیث میں ہے کہ جس نے محافظت کی چار  
 رکعت قبل ظہر اور چار رکعت بعد ظہر کی اسکو اللہ تعالیٰ آتش دوزخ پر حرام فرمادے گا روایہ ابو داؤد والترمذی و النسائی و ابن ماجہ  
 عن ام حبیبہ رضی اللہ عنہا۔ اگر حاجت میں غریب ہونے سے یہ ناز نہیں پڑھی تو مارہ مشائخ کے نزدیک جب تک وقت باقی ہے قضاء کرے  
 صحیح ہے۔ المحیط۔ بدلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب غرض سے پہلے چار رکعت نہ پڑھیں تو انکو بعد ظہر  
 پڑھ لیا۔ روایہ الترمذی۔ پھر عتائق میں ہے کہ شیخین رحمہما کے نزدیک بعد ظہر کا دو گانہ سنت پڑھ کر یہ چار رکعت قضاء کرے  
 اور امام محمد کے نزدیک دو گانہ سے پہلے پڑھے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اسراج۔ اگر قبل ظہر کے چار رکعتیں پڑھیں اور دو رکعتوں  
 کے بعد بعد دیکھا تو استحساناً جائز ہے۔ المحیط۔ یہی شیخین کا قول آیا گیا ہے۔ المفراشہ۔ وبعد ہا رکعتان۔ اور بعد ظہر کے دو  
 رکعتیں۔ وقت سنت ہو کہ وہ میں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر روز فریضہ کے سب سے دو رکعتیں  
 پڑھا کر کے سوائے فجر و عصر کے۔ روایہ ابو داؤد۔ یعنی بعد ظہر و مغرب و عشاء کے دو گانہ نماز پر محافظت نہیں تو ہر روز گانہ سنت ہو کہ  
 م۔ واربع قبل العصر۔ اور چار رکعات عصر سے پہلے۔ وقت سنت فجر ہو کہ وہ میں اور حدیث میں ہے کہ رحمہما نے اس  
 پر اتفاق ہے جو عصر سے پہلے چار رکعات پڑھے۔ روایہ ابو داؤد والترمذی اور حدیث علی رضی اللہ عنہ میں ہے کہ انکے مدیان میں انکو

و مومنین پر سلام سے نفل کر کے دو گانہ دو کرتے۔ کمانی الترمذی۔ اور دوسری حدیث علی رضی اللہ عنہ میں ہے کہ عصر سے پہلے دو رکعات پڑھا کرتے تھے۔ رواہ ابو داؤد۔ لہذا فرمایا۔ وان شاور کعبین۔ اور اگر چاہے تو عصر سے پہلے دو رکعتیں پڑھے۔ فـ سنت یعنی دونوں طور سے سنت ادا ہوگی۔ واضح ہو کہ قبل مغرب کے دو رکعتیں برفیق ابن العام رحمہما بن۔ م۔ و رکعتان بعد المغرب۔ اور مغرب کے بعد دو رکعتیں۔ فـ سنت سو کہ وہ ہیں انکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں پڑھنے کا حکم دینے۔ انسانی عجب بن عجزہ رحمہ اللہ جلدی کرتے قبل ناکم کے۔ الرزین رحمہ۔ و اربع قبل العشاء۔ اور چار رکعتیں قبل عشاء کے۔ فـ یہ مستحب ہیں نہ سنت۔ و اربع بعد ما۔ اور چار رکعات بعد عشاء کے۔ وان شاور کعبین۔ اور اگر چاہے تو دوسری رکعت پڑھے۔ فـ یہ سنت سو کہ وہ ہیں لیکن دو رکعت تو مستحب ہیں اور چار رکعت میں دو رکعات بھی آجادیگی۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب عشاء پڑھ کر میرے بیان آئے تو آپ نے چار یا چھ رکعات پڑھیں۔ کمانی سنن ابی داؤد میں کتابوں کہ اس سے صرف یہی نکلتا ہے کہ حضرت ام المومنین صدیقہ کے بیان اسطرح کیا اور دوم نہیں نکلتا ہے۔ بھربان ابی داؤد کے ساتھ مواخبت ثابت کرنا چاہیے تاکہ سنت کے معنی تحقیق ہوں کیونکہ سنت بدون مواخبت نہیں لہذا امام مصنف رحمہ نے لکھا۔ و الاصل فیہ قولہ علیہ السلام من ثابری علی ثنتی عشرۃ رکعتۃ فی الیوم و اللیلۃ یعنی العصر لہ بیانی الجنتہ۔ اور اصل ان کا ذکر کے سنت ہونے میں یہ حدیث ہے کہ جس نے مواخبت کی بارہ رکعات پڑھیں تو اسے اللہ تعالیٰ آگے واسطے جنت میں فرما دے گا۔ اور ام المومنین ام حبیبہ رضی اللہ عنہا سے سوائے بخاری کے باقی ائمہ اربعہ نے جو کثیرہ و الفاظ متفرقہ روایت کیا از بھربان کہ اس میں عبدالمطلب صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم ثنی عشرۃ رکعتۃ لوطاً من غیر انفریقۃ الا ثنی عشر لہ بیانی الجنتہ۔ یعنی جو بندہ مسلمان کہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہر روز بارہ رکعات نافذ فرما لیں سے بڑھے تو ضرور فرما دے گا کہ اللہ تعالیٰ آگے سے جنت میں ایک گھر بنا دے گا۔ فـ حاصل آنکہ وہ ضرور غنی لائق درجہ عالی ہے۔ بالکل امام مصنف رحمہ کی روایت میں ثابری یعنی راقب سے مواخبت نکلنی ہے اور دوسری روایت میں ان کا نقل سے زیادہ واضح ہے۔ و فسر علی نحو ما ذکر فی الکتاب۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بارہ رکعات کی تفسیر فرمائی ہے اسی کے مانند کتاب میں مذکور ہے۔ فـ چنانچہ صحیح مسلم و ابو داؤد و ابن ماجہ کی روایت میں ہے۔ ا۔ کی تفسیر یہ ہے کہ پڑھے چار رکعات قبل فجر کے اور دو رکعت بعد فجر کے اور دو رکعت بعد مغرب کے اور دو رکعت بعد عشاء کے اور دو رکعت بعد فجر کے۔ چونکہ کتاب میں اس سے زیادہ مذکور ہیں لہذا امام مصنف نے کہا کہ غیر انہ۔ فرق استدرہ کہ۔ فـ حدیث میں دو نمازین مذکور نہیں ہیں۔ اول۔ لم یدکر الاربع قبل العصر۔ ہا رکعت قبل عصر کو ذکر نہیں فرمایا ہے۔ فـ یعنی اس حدیث مواخبت میں نہیں مذکور ہے ورنہ حدیث دیگر و ترجمہ نے ذکر کر دی۔ فلہذا سماہ فی الاصل حسا۔ اسی واسطے امام محمد نے کتاب الاصل میں چار رکعت قبل العصر کو حسن کہا۔ فـ اور سنت نہیں کہہ دی۔ و خیر لا اختلاف الا ثمار۔ اور روایات مختلف ہونے کی وجہ سے اختیار کیا۔ فـ کہ چاہے چار پڑھے یا دو رکعت پڑھے چنانچہ ترجمہ نے دونوں روایتیں اپنی کرکیں۔ و الاصل ہو الاربع۔ اور افضل ہی کہ چار پڑھے۔ فـ ربی نازدم۔ و لم یدکر الاربع قبل العشاء۔ اور عشاء سے پہلے چار رکعات مذکور نہیں ہیں۔ و لہذا کان مستحباً۔ اور اسی واسطے یہ چار رکعت مستحب ہوئیں۔ فـ اور سنت ہوئیں۔ لعدم المومنین کیونکہ مواخبت نہیں پائی گئی۔ فـ اور کتاب میں جو شروع کیا کہ اسے رکعتان ائمہ تو سنت سے طرق منوعہ مراد ہے نہ وہ کہ میر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواخبت فرمائی ہے۔ باقی ربی یہ بات کہ حدیث الثابریہ میں تو بعد عشاء کے صرف دو رکعت مذکور ہیں لہذا فرمایا۔ و ذکر فیہ رکعتین بعد العشاء و فی غیرہ ذکر الاربع۔ اور حدیث مذکور میں بعد عشاء کے دو رکعت مذکور ہیں اور دوسری حدیث میں چار کا ذکر ہے۔ فـ چنانچہ ہر دوین ماذب ہم نے مرفوع روایت کی کہ جس نے قبل اظہر چار پڑھیں گویا رات بھر عبادت کی اور جس نے بعد عشاء کے چار پڑھیں گویا لیلۃ القدر کی چار پڑھیں۔ رواہ مسند بن مسعود فی سنن

ورودہ المصنفی من قول عائشہ رحمہ۔ لیکن قول عائشہ رحمہ اس میں ابھی طرف سے نہیں ہو سکتا تو حضور حضرت علیؓ اور علیہ وسلم سے سنا ہوا ہے۔  
 منع۔ فلہذا خیر۔ اسی واسطے کتاب میں اختیار دیا کہ چار پڑھے بار پڑھے۔ الا ان الاربع افضل۔ لیکن چار پڑھنا افضل ہے۔  
 خصوصاً عند ابی حنیفہ علی ما عرفت من مذہبہ۔ علی الخصوص امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک بتا برائے جو انکا مذہب معلوم ہوا ہے۔  
 فت کرات میں چار رکعت کر کے پڑھنا افضل ہے۔ فت اور یہ مذہب امام رحمہ کا سوا سے سنن کے داخل میں ہے لیکن مصنف رحمہ  
 نے اسکو بیان لگا کر اشارہ کیا کہ یہ چار رکعت سنت نہیں ثابت ہوئی ہیں کیونکہ حدیث برابر رحمہ عائشہ رحمہ سے صرف نوگون کر  
 اس فضیلت پر نہیں نکلی وہ آگے خود حضرت علیؓ اور علیہ وسلم بھی پڑھتے تھے بلکہ اس سے قوی استدلال بحديث ام المومنین عائشہ رحمہ  
 ہے کہ آپ جب بعد عشاء میرے پاس آئے تو ضرور چار یا چھ رکعات پڑھیں جیسا کہ مترجم نے اور ذکر کیا ہے لہذا ابن الہمام نے جو پر  
 اعتماد کیا لیکن میرے نزدیک چار ہیں مگر یہ ضرور نہیں کہ آپ ہر جگہ پڑھتے ہوں اگرچہ اہل یہ کہ پڑھتے تھے چنانچہ ابن عباسؓ کی حدیث  
 میں اپنی خاریسوندہ رحمہ کے بیان رات کو رہنے میں صحیح بخاری میں بھی یہ چار رکعات مذکور ہیں اور یہی حدیث عبد الصمد بن الزبیر  
 بھی لکھا رواہ احمد والبخاری لیکن صحیح مسلم میں حضرت ام المومنین عائشہ رحمہ سے دو رکعت ہیں غافم۔ اگر کاجاد سے کہ حدیث لکھا ہے  
 بھی فضیلت پر تحریر ہے۔ مترجم نے بعد ظہر و مغرب و عشاء کے دو رکعت پر موافقت اور ثبات کی اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں ہے  
 کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دس رکعات حفظ کیں دو رکعتیں قبل ظہر کے اور دو رکعت بعد ظہر کے اور دو رکعتیں بعد مغرب  
 کے اپنے گھر میں اور دو رکعت بعد عشاء کے اپنے گھر میں اور دو رکعتیں قبل نماز فجر کے جیسا کہ صحاح ستہ کی حدیث میں ہے اور دو رکعت  
 بعد جمعہ کا بھی ذکر ہے پس یہ مخالفت دلیل موافقت ہے اور اسی پر امام شافعی رحمہ کے نزدیک سنن نوگہ دس رکعات ہیں اور قبل  
 ظہر کے دو ہی رکعت ہیں لیکن اصح یہ کہ اولیٰ درجہ کمالی کا دس ہیں اور اعلیٰ درجہ بارہ ہیں اور عبد الصمد بن سفیان نے حضرت عائشہ  
 سے مثل حدیث ابن عمر صحابہ کی جبکہ نزدیکی نے شیخ کہا ہے اور دوسری روایت حضرت عائشہ سے ظہر سے پہلے چار رکعت ہیں اسکو صحیح مسلم و ابوداؤد میں  
 روایت کیا اور یہ اصح ہے۔ مترجم لکھا ہے کہ حدیث ابن عمر غرض قاض سے زیادہ اصح ہے لہذا ابن الہمام نے لکھا کہ ابن عمر نے قبل ظہر کے دو رکعت پڑھے  
 روایت کی ہیں اور چار رکعت گھر میں نہیں ہیں کتابوں کہ یہ بعید ہے کیونکہ گھر کے سنن کہ مذکور تھیں اور حدیث ابو ہریرہؓ میں چار رکعتیں قبل ظہر کے لکھا  
 ہے من۔ والا رابع قبل الظہر تسلیتاً واحدة عندنا کذا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفيہ خلاف اشافعی۔ اور ہمارے نزدیک  
 قبل ظہر کی چار رکعت ایک سہم سے ہیں جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اور اس میں شافعی رحمہ کا خلاف ہے۔ فت بلکہ  
 ایک واحد کا بھی کہ آئے نزدیک دو سلام سے ہیں یہ دلیل حدیث ابو ہریرہ رحمہ اور جواب دیا گیا کہ اھیات میں جو سلام ہو وہ مراد ہے  
 کیونکہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں آیا کہ انہیں تسلیم نہیں ہے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی فی الشائل داہن ماجہ لیکن ابوداؤد  
 داہن خزیمہ نے اسکو ضعیف کہا ہے اور حنفی نہیں لگا اگر دونوں احادیث میں یہ توفیق دیجاوے کہ کبھی چار ایک سلام سے اور  
 کبھی دو سلام سے بلکہ کبھی دو رکعت پڑھنے تو اختلاف مرتفع ہوا اور چار افضل ہیں لیکن شاید کہ دو رکعت میں اور نیز دو سلام سے  
 محتمل سمیت ہے لہذا چار رکعت پر صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رحمہ اور ام حبیبہ رحمہ میں ہے اعتماد کیا اور ایک سلام سے ہونا ظاہر قیاد ہے  
 اگر کہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جو تو دو سلام و ایک سلام دونوں طرح سنت ادا ہوگی، وہاں ہی پر شیخ ابن الہمام نے اعتماد کیا اور میرے  
 استاد شیخ دلبوی رحمہ نے فرمایا کہ دو اور چار دونوں میں دائر ہے اور یہی ظہر ہے اور چار اوط۔ ناصر اعظم۔ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں ہے  
 کہ جس نے بعد مغرب کے چھ رکعات پڑھیں وہ ادا ہیں میں لکھا جائیگا اور پھر جاقول تعالیٰ انہ کان لانا من غور ابن الہمام رحمہ  
 نے جزم کیا کہ اگر بعد فرض مغرب کے دو رکعت سنت و چار رکعت دیگر پڑھتے تو یہ فضیلت پوری ہو جائیگی۔ رہیں دو رکعت قبل  
 مغرب کے تو ابن جان کی روایت میں ہے کہ حضرت علیؓ اور علیہ وسلم نے ذکر پڑھا اور بخاری کی حدیث میں ہے کہ حضرت علیؓ نے  
 لکھا کہ جو چاہے پڑھے اس کراہت سے کہ لوگ اسکو سنت سمجھیں اور حدیث صحیحین ازانس رحمہ میں ہے کہ اذان مغرب کے وقت

کچھ صحابہ ببادرت کر کے دو رکعت پڑھتے تھے حتیٰ کہ انہیں آتا تو گمان ہو کرتا کہ نماز ہو گئی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ گمان اس وجہ سے کہ بعد مغرب کے سنتین لوگ پڑھتے ہیں اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعد مغرب کے سنتین مسجد میں اجازت ہو جائے کہ اور پر حدیث گزری کہ آپؐ مگردن میں پڑھنے کے واسطے جا کر اور حدیث ابن عمرؓ میں آپؐ کی خود موافقت اسی ظاہر ہے پس شاید یہ فضیلت کیواسطے ہو۔ بالخصوص قبل مغرب کے دو رکعت اس سے مستحب اٹھتی ہیں لیکن طاؤسؓ نے کہا کہ حضرت ابن عمرؓ سے پہچا گیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کسی کو پڑھتے نہیں دیکھا۔ رواہ ابو داؤد اور نوویؒ نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور طاؤسؓ نے تعدد مرتبہ صحیح سے دہاں ابی شیبہؓ نے حدیث ابن عمرؓ سے روایت کی کہ جو کوئی قبل مغرب پڑھتا تو حضرت عمرؓ اسکو مارتے تھے اور ابراہیم نخعیؒ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دو رکعت کوئی نہیں پڑھتے تھے پس جبر عونا صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل یہ وہی موجب ہے اور طبرانی رحمہ نے حضرت جابرؓ سے روایت کی کہ ہم نے اہل بیتؓ سے روایت کی کہ حضرت عمرؓ سے قبل مغرب کے دو رکعت پڑھنے کو پہچاننا سب نے کہا کہ حضرت مسلم بن عقیلؓ پڑھتے تھے۔ اور یہ جو کہا گیا کہ حدیث انسؓ نہ ثابت ہے وہ مقدم ہے حضرت ابن عمرؓ کے منیٰ پر تو یہ کچھ نہیں ہے کیونکہ تعقیبوں کے نزدیک جو نفعی کہ بدیل ہو وہ مثل اثبات کے ہے اور یہاں ظاہر ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو عموماً ظاہر ہوتا۔ پھر ابن ابی عمیرؒ سے روایت ہے کہ یہ دو رکعت قبل مغرب کے مباح ہیں اور کراہت نہیں بدون دلیل دیگر کے۔ اور تاخیر مغرب کی وجہ نہیں ہو سکتی کیونکہ تعقیب تاخیر روا ہے۔ کمانی القنید۔ میں کہتا ہوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد اور شیعہ کرنا اس میں کراہت کے واسطے کافی ہے جبکہ فعل بخروج ہو چکا تھا۔ یعنی نے کہا کہ یہی ابو حنیفہ رحمہ کا مذہب ہے۔ پھر یہاں کہ سنن بعد فرض کے فصل میں آیا بعد اور اہل ہذا ذکر کے ہیں اور ابن ابی عمیرؒ سے روایت ہے کہ فاضل صحت اس قدر کہ اطمینان اسلام و تکلیف و تعاقبیت یا ذرا اجمال و انکار کرام۔ باوجود ان کلمات کے ہو۔ مترجم کتاب کہ مسجد میں فرائض پڑھ کر مگردن میں جانے تک کی مقدار خود تاخیر ہے اور یہ قدر تاخیر بھی مسنون ہے فاضل فقہی اعلم۔ بیان نوافل قال ونوافل النهار ان شاء صلی تسلیتہ رکعتین وان شاء اربعہ یا وکرہ الزیادۃ علی ذلک۔ نوافل النهار یعنی دن کی تقیین چاہے تو ایک سلام سے دو رکعت پڑھے اور چاہے چار رکعت پڑھے اور پھر زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ فتنہ باتفاق کیونکہ نص زیادہ میں وارد نہیں ہے۔ فاما نوافل اللیل قال ابو حنیفہ ان صلی ثمان رکعات تسلیتہ جائز وکرہ الزیادۃ علی ذلک۔ رہن فاعمل اہل یعنی رات کی تقیین نوافل ابو حنیفہ نے فرمایا کہ اگر آٹھ رکعات ایک سلام سے پڑھے تو جائز ہے اور اس پر زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ فتنہ یہی تدوری نے اربعہ رکعات اور تیس الائمہ بخسریؒ نے کہا کہ مکروہ نہیں۔ علی الاصح۔ ائمہ نہایت میں کہا کہ یہی اصح ہے۔ جفت۔ اور چار رکعت ادلی میں۔ وقال لا یرید علی رکعتین تسلیتہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ ایک سلام کے ساتھ دو رکعت پر زیادہ نہ پڑھے۔ فتنہ کیونکہ یہی افضل سنت ہے اور اگر ایک سلام سے چار رکعت پڑھیں تو بھی جائز بلکہ کراہت ہے اور اس سے زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ اجماع والحدود وجامع الکتاب۔ اور قاضی خانؒ نے کہا کہ اگر آٹھ رکعات ایک سلام سے پڑھیں تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک چار سلام کی نائب ہوگی اور صاحبین کے نزدیک جائز بلکہ کراہت و سلام کی نائب ہیں اور باقی مکروہ ہیں۔ مع۔ بالخصوص چار رکعات امام رحمہ کے نزدیک افضل اور صاحبین کے نزدیک جائز بلکہ کراہت جائز ہیں اور زیادہ صاحبین کے نزدیک مکروہ اور امام کے نزدیک آٹھ تک جائز ہیں۔ م۔ وفی الجامع الصغیر لم ینکر الثمان فی صلوٰۃ اللیل۔ اور جامع صغیر میں امام محمدؒ نے صلوٰۃ اہل بن آٹھ کو نہیں ذکر کیا۔ فتنہ۔ بلکہ چھ تک جواز لکھا ہے۔ مع۔ شاید جو بیل آٹھ رکعت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو رکعات ایک سلام پڑھیں تو آٹھ تک نفل اور میں اور بحث آویگی۔ م۔ و دلیل انکر اربعہ انہ علیہ السلام لم یرز علی ذلک ونولوا انکر اربعہ تراویح لیسوا۔ اور دلیل کراہت کی یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ تک ایک سلام سے زیادہ نہ کیا اور اگر کراہت نہ ہوتی تو جواز سکھانے کو کسی اور پڑھتا۔ فتنہ۔ اور صحیح مسلم کی حدیث طویل میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم





کہ یہ رعبت صحیح مسلم بن اسلمج ہر کہ گانت صلاۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اہل عشر رکعات دیو تر سجدہ ویرک رکعتی  
 اہم تر فلک ثلث عشرہ رکعت۔ یعنی ناز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رات میں دس رکعات بھی اور وتر کرنے ایک سجدہ کے  
 ساتھ اور دو رکعت فجر پڑھتے ہیں یہ تیرہ رکعات ہوئیں۔ معادہ اسکتہ۔ اول تو اس میں دتر ایک ہی رکعت قرار دی اگرچہ یوں کہا  
 جاوے کہ اخیر دو گانہ سے ملایا ہوگا۔ پھر میں کتابوں کے ظاہر بات تو یہ ہر کہ جلا روایات ٹھیک ہیں اور کسی ثقہ راوی کو وہ ہم  
 نہیں ہوا بلکہ بات یہ ہر کہ اول تیرہ رکعات مع وتر کے صلوۃ اہل حق اور دو رکعت فجر ایک کے علاوہ نہیں پھر کمی کر کے کیا رعبت  
 میں پھر جب سن شریف زیادہ ہوا تو اور بھی کمی ہو گئی حتی کہ خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں سات رکعات مع وتر پڑھیں  
 اور ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تیرہ رکعات پڑھتے جب بزرگ و ضعیف ہوتے تو سات پڑھیں۔ رواہ ترمذی  
 و النسائی۔ و ماہر تعالیٰ اعلم۔ ابن اللہ عام رحمہ نے کہا سات میں چار ناز، دو تین و تیر میں ہیں اگر ضعیف و سن ہو تو سنتہ اقام  
 سات حاصل ہوگا اور حدیث ابو داؤد میں جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہر کہ آپ اتار کرتے چار و تین سے یعنی سات سے اور صحیح  
 بخاری سے اودائے تین سے اور دس تین سے اودائے سات سے کم اور تیرہ سے زیادہ اتار نہیں کرتے تھے۔ یہ تحقیق ہر کہ ہر ایک  
 سے سنت لدا ہو جائیگی اور چار سے کم بھی نہیں ہر کہ خمس الاکس نے جو مبسوط میں کہا کہ گتر دو رکعت ہیں تو اور ام کمان سے ہر شخص  
 منع۔ میں کتابوں کے حدیث میں جو آگاہ ہو چاہے کہ پانچ سے بیکار کرے و ذکرے تو اس سے نکال دے کہ میں دتر اور دو تیرہ میں اور میں  
 کافی میں باب انور میں کلام کیا ہر اور قریہ کہ چار سے حکم تیرہ میں ہر۔ و ماہر تعالیٰ اعلم۔ اور واضح ہو کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے جو  
 ہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اول رات دو در میان شب و آخر رات حتی کہ سو تک ہر حصہ میں اتار فرمایا ہر۔ اور شیخ استاذ مفتی  
 نے افادہ فرمایا کہ اول رات میں اتار رمضان سے تھا پس تراویح علی التحقیق وہی تیرہ و جو فضیلت رمضان کے بعد ہوتی ہیں  
 آتی ہر۔ میں کتابوں کے حدیث تحقیق ہی قول امج ہر ماہر تعالیٰ اعلم۔ ابن اللہ عام رحمہ نے کہا کہ پھر اگر تیرہ و قیام اللیل حضرت صلی  
 اللہ علیہ وسلم جب تھا تو ہم لوگوں کے حق میں یہ ناز مستحب ہر اور اگر تراویح تھا تو ہمارے حق میں سنت ہر اور علماء مختلف ہیں بعض انفع  
 اور اگر اول آپ پر واجب تھا پھر نسخ ہوا پھر آپ پڑھتے رہے تو ہم لوگوں پر سنت ہو گیا یا پہلے قیام اللیل نہایت اعلیٰ تقریر ہر  
 اللہ تعالیٰ جس تکلیف کو نصیب کرے۔ پھر الی فوائد کے ضمن میں مقصود یہ کہ ناز تیرہ دو گانہ کر کے ثابت ہر۔ لیکن نقل نہیں کہ  
 دو گانہ سے ناز نہ کرنے میں کراہت ثابت نہیں جوتی ہر ثابت یہ کہ انفضیت نہویم۔ ولما لا جہار بالتراد و ہر۔  
 کے نزدیک رات میں دو گانہ کر کے افضل ہونا بقیاس تراویح ہر۔ و۔ کیونکہ اتفاق ان میں دو گانہ کر کے افضل ہر۔  
 سند مال بعد یف ابن عمر و عائشہ و ابن عباس رضی اللہ عنہم جو دو گانہ کر کے پڑھنے میں اوپر مذکور ہوئیں اولی ہر۔ کیونکہ تراویح  
 میں انفضیت ثابت کرنا قیاسی نہیں بلکہ توفیقی ہر جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل سے معلوم ہو سکتا ہر۔ لہذا کہا گیا  
 کہ ایسی برزقوی دیا جاوے کہ رات میں دو گانہ کر کے افضل ہر جیسا کہ صاحبین کا قول ہر۔ و۔ ولابی خیفۃ اللہ علیہ السلام قال  
 بعد عشاء اربعار و تہ عائشہ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد عشاء کے چار رکعت پڑھتے تھے  
 اسکو ہم المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے رعایت فرمایا ہر۔ و۔ گارداہ ابو داؤد و النسائی۔ اور ابو یوسف و محمد بن یحییٰ۔ لیکن صحیح مسلم  
 میں جہاں حدیث شریف کی رعایت حضرت ام المؤمنین سے بعد عشاء کے گھر میں اگر دو رکعت ہیں۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ اتار دو رکعت  
 کو ہم جہاں حضرت ام المؤمنین نے مختلف اوقات کی خبر دی ہر۔ و ماہر اعلم۔ مع۔ و کان یواظب علی الاربع فی النہی  
 اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ناز چاشت کی چار رکعت پڑھتے فرماتے تھے۔ و۔ اور جہاں چاہتے پڑھتے تھے۔ و ماہر اعلم۔  
 عن عائشہ رضی اللہ عنہا میں بھی چار گانہ پڑھنا ثبوت ہوا۔ اور ابو یحییٰ اللہ صلی کی۔ ثابت میں ہر کہ چاروں میں فصل کلام نہ کرنے  
 کمانی یعنی میں کتابوں کے کلام میں فرق ہر۔ لیکن وارد ہوتا ہر کہ عروہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

ایک عمل کو چھوڑ دینے اور چاہنے کو لوگ اسپر عمل کریں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز چاشت کبھی نہ پڑھی اور میں اس کو پڑھتی ہوں۔ رواہ السنۃ الاثریۃ۔ اور عبد اللہ بن شقیق کی روایت میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چاشت پڑھنے سے انکاری۔ رواہ مسلم۔ پس اونیق یہ کہ آپ نے اسکو برا بھلا نہ فرمایا نہ حکم پھر چھوڑا تو کبھی نہیں پڑھا۔ لیکن حدیث ابو سعید الخدری میں ہے کہ آپ پڑھتے تو ہم کہتے کہ نہ چھوڑینگے پھر چھوڑتے تو ہم کہتے کہ نہ پڑھینگے۔ رواہ الترمذی وحسنہ۔ اور حدیث ام لانی رضی اللہ عنہا میں آٹھ رکعات ہیں۔ کما فی الصحیحین وغیرہ اور اسی پر امام احمد وغیرہ نے اکتفاء کیا ہے۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت وصیت میں ذکر ہے۔ رواہ السنۃ الاثریۃ جیسے ابو ذر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہر عمرو بن صدقہ میں بھی دو رکعت ہیں۔ رواہ مسلم و ابو داؤد۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوعہ میں ہے کہ جس نے دو گانہ نیمی بر محافظت کی اسکے گناہ بخشے جاوینگے اگرچہ سمندر کے جھاگ برابر ہوں۔ رواہ الترمذی اور جو لوگ صلوٰۃ النضحی پر مداومت کریں جنت کے باب النضحی سے بکارسے جاوینگے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے داخل ہو۔ رواہ ابو ہریرہ مرفوعاً۔ اور اس میں مذکور کا وقت مختار جب چوتھائی دن پڑھے جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث زید بن ارقم سے ثابت ہے کہ نماز ادا میں میں ظاہر ہے۔ رعایت۔ بندہ میں کمتر دو اور صحیح قول میں چار ہیں اور آٹھ افضل اور اتنا بارہ ہیں اور مخفی نہیں کہ قول النضحی صحیح ثابت ہے پھر تحقیق یہ ہے کہ صلوٰۃ النضحی پر مداومت دائمی نہ تھی بلکہ کسی مدت تک برابر پڑھتے پھر برابر چھوڑتے اسی وجہ سے وہ سنت نہیں بلکہ مستحب ہے اور جبکہ چار رکعت کا جو اکثر ہر دو دن میں چار گانہ افضل ہے۔ ولانہ ادا دوم تحریر فی کون اکثر مشقہ۔ اور وہ چار گانہ افضل ہونے کی یہ بھی کہ براہ تحریر اسکو زیادہ دوام ہے تو در بیان میں فراغت ہونے سے زیادہ مشقت ہوگی۔ و۔ اور جس عبادت میں زیادہ مشقت آہیں زیادہ ثواب جیسا کہ حدیث میں ثبوت ہے تو وہ ثواب میں اکثر ہوئیں۔ وازید فی صلیۃ۔ اور ازاد فی صلیۃ پڑھ کر ہوئیں۔ ولہذا لو نذر ان یصلی اربعاً یصلیۃ لا یخرج عنہ تسلیتین و علی القلب نحر۔ اور اسی واسطے اگر نذر کی کہ چار رکعت نماز ایک سلام سے پڑھ لگائے دو سلام سے پڑھنے میں نذر ادا نہیں ہوتی اور اگر دو سلام سے پڑھنے کی نذر کی تو ایک سلام سے پڑھ لینے میں ادا ہو جاتی ہے۔ و۔ اور تراویح میں دو گانہ کی فضیلت وجہ جماعت کے عارض ہے۔ والسرائیج تو وہی بجماعت۔ اور تراویح جماعت سے ادا کی جاتی ہیں۔ فیراعی فیما جہ التفسیر۔ تو اس میں آسانی کی جت نگاہ رکھی جاتی ہے و۔ و علی ہذا اگر تراویح کو تنہا پڑھے تو چار چار افضل ہیں جب کہ قوت ہو۔ م۔ اور حدیث میں جو وارد ہے کہ صلوٰۃ شنی ثنی قافا اردت ان تنصرف فارکع بسجدة تو ترک رکعت صلیت۔ یعنی نماز شب دو گانہ ہے جب تو پھر ناچاہے یعنی خود صبح فراغت چاہے تو ایک رکعت پڑھ لے وہ پیری نماز کو ترک کر دے گی۔ رواہ البخاری۔ تو یہ بیان ہے کہ نماز شب کو ترک نہ کر کے حکم ہے نہ آنکہ نماز تمام طاق رکعت سے پڑھی جاوے لہذا مصنف رحمہ نے امام شافعی کے جواب میں کہا کہ۔ وحتی ما رواہ شافعی لا نذر والحدیث اعلم۔ اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی اسکے معنی یہ کہ نماز رات کی پڑھو جو یعنی جنت ہے نہ طاق دو اور اعلم۔ و۔ یعنی یہ جنت پڑھے پھر آخر میں طاق کرے۔ ابن الحام رحمہ نے خیال کیا کہ اول استدلال اس حدیث سے جو صحیحین میں ہے کہ ابوہریرہ بن عبد الرحمن نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز شب کو پوچھا تو فرمایا کہ اب رمضان وغیرہ رمضان میں گیارہ رکعات پڑیادہ نہیں کرتے تھے پس چار رکعتیں پڑھتے کہ انکی غولی و درازی کو سہا پچھ چار پڑھتے کہ انکی غولی و درازی کو سہا پچھ پڑھتے کہ انکی غولی و درازی کو سہا پچھ اور کبھی ایسا کرنے اور کبھی دو رکعت پڑھتے۔ اور اس میں قول کلام کیا۔ کما فی الفتح۔ اور شافعیہ اسلاہ جواب دیتے ہیں کہ اول دو رکعت نصف پڑھتے پھر چار رکعت دو دو گانہ کر کے غولی رکوع و سجود اور دراز قرات سے پڑھتے پھر ایک بعد علی رکعت دو دو گانہ کر کے اول سے بھی زیادہ طویل و دراز پڑھتے تھے پس اول چار اور دوم چار میں درازی کا فرق ہے اور دوسری روایات غولی و غولی دو گانہ دو گانہ ہونے پر نص میں۔ فاصبر تعالیٰ اعلم۔ م۔ (فروغ) طلوع ہونے کے بعد فرض پڑھنے تک



کہ حضرت علی المرتضیٰ وسلم نے بہت بڑا عطیہ فرما کر اپنے چچا عباس بن عبد المطلب کو ارشاد کیا کہ جب تو نے اسکو کیا تو اسے تمہارے  
 تیرے گناہوں کو اگلے دھپیلے دیر پڑنے دے دے اور جو بولے جو گے اور عدا کے ہوئے خواہ منبر میں یا کبیرہ ہون خواہ پوشیدہ ہوں  
 یا ظاہر ہوں سب بخشا گا۔ وہ یہ کہ تو چار رکعات پڑھ ہر رکعت میں سورہ الحمد اور ایک سورہ پڑھ جب پہلی رکعت میں قرأت کر چکے  
 تو کھڑے ہونے کی حالت میں سبحان اللہ الحمد لله والہ الا اللہ والہ الحمد لله والہ الحمد لله پڑھ مگر نہ بڑھ پھر رکوع کر اور حالت رکوع میں اس  
 تسبیح کو دس بار پڑھ (یعنی بعد سبحان ربی العظیم کے) پھر رکوع سے سر اٹھا کر اسکو دس بار پڑھ پھر سجدہ کر اور حالت سجدہ میں اسکو  
 دس بار پڑھ پھر سجدہ سے سر اٹھا کر اسکو دس بار پڑھ پھر دوسرا سجدہ کر اور اس حالت میں اسکو دس بار پڑھ پھر دوسرے  
 سجدہ سے سر اٹھا کر کھڑے ہونے سے پہلے اسکو دس بار پڑھ لے پس یہ ہر رکعت میں پچھتر بار تسبیح ہوئی اسی طرح چاروں رکعات پڑھ  
 پھر اگر تجھے ہو سکے کہ تو ہر روز ایک بار پڑھے تو پڑھ لے اور اگر نہ پڑھے تو ہر جمعہ میں ایک بار پڑھ اور اگر نہ پڑھے تو ہر مہینہ میں ایک بار پڑھ  
 اور اگر نہ پڑھے تو ہر سال میں ایک بار پڑھ اور اگر نہ پڑھے تو تمام عمر میں ایک بار پڑھ۔ بعد ابو داؤد وابن ماجہ و الحاکم و ابن حبان و ابن  
 عباس و مرفوعاً و داہ ابن ماجہ و الترمذی عن ابی رافع اور اس باب میں عبد السمیع بن مراد و فضل بن عباس سے بھی روایت ہے۔  
 جعفر نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور دارقطنی نے اسکو اصح قرار دیا ہے۔ و افصح جملہ اس ترکیب میں دوسرے سجدہ سے سر اٹھانے کے  
 بعد دس بار کہنے تک بیشمار ذکر ہے اور بعض حنفیہ نے قائل ہیں اس سے احتراز کے لیے ان دس بار کو قرأت سے پہلے کر لیا  
 اور سر جم کے نزدیک یہ لغو ہے اس واسطے کہ جلسہ استراحت میں حدیث صحیح موجود ہیں مسئلہ اجتہادی ہے تو قایت یہ کہ امام ابو حنیفہ کے  
 نزدیک قرأت فی مین اختیار نہ تھی اور درجہ میں نے افعال نماز میں اشارہ کیا کہ یہ استراحت پڑھے تو میون و ضعیفون کے واسطے  
 کہ توہر حقیقت صرف مختار میں یہ کلام ہے بر خلاف اسکے جس نے صلوۃ الفسیح میں بولنا دخلت کی استثناء مرفوعہ کو بدل دیا لیکن  
 حضرت عبد السمیع بن المبارک و بعض صاحبین سے بولنا بھی تاؤ ہے لیکن اصح یہی طریقہ حدیث ہے۔ مطلق نفل کو بروقت ادا کرنا مستحب ہے و فیصلہ  
 اس سرخی یعنی سوائے کردہ اوقات کے اور وہ بعد عصر و بعد فجر کے اور وقت طلوع و غروب و ٹھیک و کج کے ہر دم۔ فرج و غروب و ٹھیک و کج  
 حوائی نے کہا کہ نفل یہ کہ سوائے تراویح کے سب سنن و نوافل گھوٹ جہن ہوں۔ انتہا یہ یہی صحیح ہے۔ لیکن مجاہد نے ائمہ جہد ہی  
 میں بعد قرأت پڑھیں اور خواص بھی دکھا دیں تو مضائقہ نہیں ظاہر اسی وجہ سے مانی بن اسکو حکم ہر دم۔ چاند لگانا قبل غروب  
 و بعد جمعہ میں درمیانی قعدہ میں و دو دن پڑھے اور نہ تیسری رکعت میں کھڑے ہو کر سہاگن اٹھم انہم پڑھے بخلاف دیگر جاگان  
 نوافل کے اور اہل ہدیٰ ہاگر بعد سنت فجر یا چاند لگانا قبل انظر کے غریب فروخت میں مشغول ہو انوسنت اعادہ کرے اور ایک غلہ  
 یا گھونٹ سے باطل نہوگی۔ انتظامہ۔ اور آئین کرنے میں ثواب کم ہوگا۔ انتہا یہ۔ اور صحیح یہ کہ نیک باتوں میں کچھ کمی نہوگی  
 کیا کہ شاہ ہم۔ چار رکعت نفل میں ہاگر دو گانہ کے بعد عدا نہ بیٹھا تو شیخین کے نزدیک استحسانا فاسد نہیں اور امام مغلہ کے ذکر  
 کیا کہ سو گنا سجدہ کرے اور امام محمد کے نزدیک قیاساً فاسد ہے اور اگر تین رکعت ہوں تو قبول رح فاسد ہے اور در قبول امام  
 استحساناً فاسد نہیں اور قیاساً فاسد ہے اور یہی یا گیا ہے انتظامہ۔

**فصل سنی القراءۃ۔** فصل در بیان قرأت۔ و القراءۃ فی الغرض واجتہ فی الرکعتین۔ قرأت کرنا فرض نماز میں دو  
 رکعتوں میں واجب ہے۔ یعنی قرأت تو فرض کی دو رکعتوں میں فرض ہے لیکن یہ قرأت اول کی دو رکعتوں میں رکعت  
 واجب ہے۔ یہی نامہ سب میں قول صحیح اساری طرف اصل میں اشارہ کیا اطلع داسی کو تہذیبہ میں صحیح کا مع۔ اور تہذیبی و غیرہ کا  
 اندہ سب یہ کہ مد رکعت میں یا نہیں واجب ہے کثانی ابدائع لہذا اگر قرأت باطل ترک کرے یا قعدہ ایک ہی رکعت میں پڑھے  
 تو قیاساً فاسد ہے لہذا اگر اخیر میں قضا کرے تو نماز صحیح اور سجدہ ہو واجب ہے کثانی الفتح۔ اور قدوری رحمہ وغیرہ کے قول ہے  
 سجدہ ہو بھی واجب نہ ہو گا اگرچہ اولین میں ترک خلاف سنت ہے اور ظاہر کلام معنی ہر سی قول کی طرف۔ جملہ پہلی دو رکعتوں

رکعتوں کی نہیں ہیں کی۔ م۔ وقال اشافعی فی الرکعات کلھا لقوله علیہ السلام لا صلوة الا بقراءة۔ اور شافعی رحمہ اللہ  
 کہ فرض کی سب رکعات میں قرات واجب ہے بدیل قول علیہ السلام لا صلوة الا بقراءة یعنی نماز نہیں مگر قرات۔ فقہ روایت  
 دوسرے میں قرات واجب ٹھہری۔ وکل رکعة صلوة۔ اور ہر رکعت نماز ہے۔ فقہ نوہر رکعت میں قرات واجب ہوئی۔ مخفی  
 نہیں کہ حدیث از قسم احادیث نوآں سے فرضیت قطعی کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ وجوب ہو سکتا ہے لیکن ہر رکعت نماز ہونا مشکل ہے  
 م۔ بھری قول دوسری امام مالک کی ہر فرقہ کہ جو صفت حق نے ذکر کیا۔ وقال مالک فی ثلث رکعات۔ اور امام مالک  
 نے کہا کہ میں رکعات میں فرض ہے۔ فقہ یعنی چاروں میں چاہیے لیکن میں تک کافی ہے۔ اقامتہ للاكثر مقام الملک فیسیر  
 کیونکہ اکثر قائم مقام کل کے ہر نظر آسانی دینے کے فقہ پس شاید کہ مغرب میں دو ہی کافی ہوں م۔ یہ سند کمال امام شافعی  
 مالک کا صحیح نہیں ہے بلکہ صحیح حدیث بخاری و مسلم کی صحیحین وغیرہ کی روایت اس اعرابی کے بارہ میں جس نے بری طرح  
 نماز پڑھی اور دوسری مرتبہ آپ نے تعلیم کی چنانچہ اس میں ہے کہ پس جب تو نماز کو کھڑا ہو تو کبیر کر پھر پڑھ جو تیرے پاس قرآن سے  
 ہو۔ اور آخر حدیث میں ہے کہ پھر ایسا ہی اپنی تمام نماز میں کر۔ مع۔ شرح کتا ہے کہ اول دو رکعت میں تو فاتحہ مع سورۃ واجب ہے  
 پس اگر وہی دلیل جو تو اخیرین میں بھی فاتحہ مع سورۃ واجب ہوگا۔ اور اس کا جواب نہیں سوائے ان احادیث کے جن میں اخیرین  
 میں صرف فاتحہ پڑھنا مردی ہے م۔ ولتا قولہ تعالیٰ فاقرا واما یسر من القرآن۔ اور ہماری دلیل تو وہ تعالیٰ فاقرا کا اخیر  
 یعنی پڑھ جو بسر ہو قرآن سے۔ فقہ اقرا صیغہ امر ہے جس سے فرض ثابت ہوتا ہے۔ والامر بالفعل لا یتقضى التکلیف  
 درجہ امر کسی فعل کے واسطے ہو وہ ایسا کرنے سے پورا ہو جاتا ہے مگر اس کا اقتضار نہیں ہے۔ فقہ تو نماز میں اگر اس قدر  
 پڑھ دیا ایسا کہ جسکو قرات کہیں تو فرض ادا ہو گیا۔ اگر کما جادے کہ پھر تو ایک رکعت میں پڑھ دینے سے امر کی تعمیل ہو گئی  
 پھر دوسری رکعت میں کیونکہ فرض ہوا۔ جواب یہ کہ آیت میں بالاتفاق نماز میں پڑھنے کا حکم ہے تو ایک رکعت میں تو صریح  
 میں ہے۔ واما وجہ شافعی الثانیہ اسناد لا بالاول۔ اور دوسری رکعت میں ہم نے اسی واسطے واجب یعنی فرض قرات  
 دیا کہ دہانت نص پہلی رکعت کے ساتھ دوسری کو مقتضی ہے۔ فقہ یعنی پہلی رکعت میں تو صراحتہ النص سے قرات فرض ہے  
 دوسری میں دہانتہ النص سے۔ لاسما یشاکلان من کل رجبہ۔ کیونکہ دونوں رکعتیں بمشکل ہیں ہر طرح سے۔ فقہ یعنی  
 اصل ارکان میں یکساں ہیں م۔ تو ہم نے جانا کہ شرعا دوسری رکعت بھی مثل اول کے مراد ہے۔ فقہ فاما الاخریان  
 فقہ قاتلوا۔ اور میں اخیر کی دونوں رکعتیں تو وہ اولین سے عارت رکعتی ہیں۔ فقہ جبہ ہاؤن میں۔ فی حق المستقوط  
 بالاسق۔ ستر میں دونوں ساتھ ہو جاتی ہیں۔ وصفہ القراتہ۔ اور قرات کی صفت میں۔ فقہ چنانچہ اولین میں پھر  
 پڑھنا اور اخیرین کی مقدار میں۔ فقہ چنانچہ اخیرین میں صرف فاتحہ پڑھی جاتی ہے۔ فلا یطمان بہما  
 قد دون اخیرین لئن باوین نہوگی۔ فقہ بالجو پہلی رکعت تو صریح اور دوسری رکعت بوجہ دلالت کے صیغہ امر کے تحت میں  
 داخل ہو میں اور اخیرین بوجہ انحراف کے داخل ہو میں اور اولیٰ یہ کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ثبوت ہوا کہ نماز دو رکعت اول  
 فرض ہوئی پھر حضرت دگر دو رکعت پڑھیں اور ستر میں وہی رہیں۔ کافی الصبح۔ پس اول دو رکعت بقرات متعینہ تھیں اور  
 صیغہ امر کی تعمیل انہیں ہو چکی پس اخیرین محل فرض نہوین۔ م۔ اور بری طرح نماز پڑھنے والے اعرابی کی تعلیم میں جو کل نماز  
 میں فرمایا تو وہ پھر اول واحد ہے اس سے فرضیت ثبوت نہوگی اور ہم نماز کو مکمل نہیں کہتے تاکہ حدیث سے اس کا بیان نہ ملے۔  
 انفع۔ لیکن نہیں کہ قرات ایک رکعت میں مراد ہی مکمل میں یہ ایک سنی محل میں اور قرات بلاشبہ رکن ہے۔ اور حدیث  
 بوسعد خدری و ابو گنادہ رضی اللہ عنہما روایت صحاح مفید ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اخیرین میں پڑھنے اور کوئی  
 حدیث مرفوع نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرات نہیں پڑھی۔ بظاہر یہ کہ اگر وہ اہلبیت ثبوت ہو تو مفاد یہ کہ فاتحہ





سبل کیا اور شرح الکفر میں بھی کڑی۔ منہج کے نزدیک قراءت سے سورہ فاتحہ پڑھ لینا صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ با جاد سے  
 واللہ تعالیٰ اعلم۔ سو القراءۃ واجبہ فی جمیع رکعات النفل۔ اور تمام رکعات نفل میں قراءت واجب ہے۔ و فی جمیع رکعات  
 الوتر۔ اور تمام رکعات وتر میں بھی واجب ہے۔ اما النفل فلان کل شفع منہ صلوٰۃ علی مدۃ۔ نفل کی ہر رکعت میں واجب ہوگا  
 کہ نفل کا ہر دو گانہ نماز علیحدہ ہے۔ و اگرچہ لاکر چار کی نیت کر لیا دے۔ و اقیام الی الثالثۃ تحریرتہ عنداۃ۔ اور  
 تیسری رکعت نفل کو کھڑا بنانے سے تحریر باندھنے کے مثل ہے۔ و لہذا لا یجب بالتحریرۃ الاولی الارکعتان فی المشہور  
 عن اصحابنا۔ اور چونکہ ہر دو گانہ کا تحریر حقیقۃً یا کلاً علیحدہ ہے اسی وجہ سے ہمارے اصحاب سے مشہور قول میں پہلے تحریر ہر مرتبہ  
 دو ہی رکعت واجب ہو جاتی ہیں۔ و اگرچہ چار کی نیت کی ہو حتیٰ کہ اگر چار کی نیت کی پھر ایک دو گانہ پورا کرنے سے پہلے فاسد  
 کر دیا و شروع کرنے کے وجہ سے اس پر مرتبہ ایک دو گانہ قضاء کرنا واجب ہے تو اول تحریر سے صرف دو ہی رکعت لازم آئیں اور اگر دو گانہ  
 التحیات تک پورا کر کے بکھر دیتے یا بعد ہی وقفہ اندر کے مع درود کے پھر کھڑا ہوا دوسری رکعت کے تو یہ کھڑا ہونا حکماً  
 جدید تحریر ہو گیا۔ و لہذا قالوا لا یستفتح فی الثالثۃ اے یقول سبحانک اللہ۔ اور اسی جہت سے مشائخ نے کہا کہ تیسری  
 رکعت کے لیے کھڑے ہونے پر استفتاح تحریر یعنی سبحانک اللہ آخر تک۔ و اور قیاس یہ تھا کہ اگر چار رکعت نفل میں بیانی  
 تعدد نہ کیا تو نماز فاسد ہو جیسا کہ زفر فرم کا نہ سب پر مگر اس نے اس کو ایک نماز قرار دیا کیونکہ نفل چار بھی وارد ہیں۔ منع۔ اور  
 یہی استحسان چار رکعت سنت نفل بالکفر میں لیا گیا ہے بلکہ اس میں درود اور تیسری رکعت پر سبحانک نہیں ہے۔ کا مرم۔ و اما الوتر فلا حیاط  
 اور ہر دو وتر میں ہر رکعت کی قراءت تو حیاط کے واسطے واجب ہے۔ و اگرچہ وہ تمام رسم کے نزدیک واجب نماز ہے لیکن جو وقت نفل  
 ہونے کے آثار اس پر ظاہر ہیں تو ہم نے احتیاطاً اس کی ہر رکعت میں مثل سنت و نفل کے قراءت واجب کی کیونکہ قراءت ایک ذاتی مقصور  
 رکن ہے بخلاف تعدد کے۔ منع۔ و من شرح فی تافلت۔ اور جس نے نماز نفل شروع کی۔ و فت۔ تعدد اگرچہ وقت مکروہ ہو۔  
 ت۔ ثم افسد ہا۔ پھر اس کو فاسد کیا۔ و فت۔ یعنی بندہ در نہ بلا عذر حرام ہے۔ ت۔ قضا ہا۔ تو اس کو قضاء کرے۔ و فت۔ و جو با  
 نواہ بعد و تر سے یا بعد عذر۔ ت۔ مثل نماز کے روزہ و اعتکاف و حرام و حج و عمرہ و طواف ہے۔ و فت۔ قضا نہ ہو یا لازم نہ آدے نہ قضا نہ جب  
 میں جبہ فرض نہیں پڑے ہی نہ ہی اور کسی فرض تحریر سے اسے کے بھیجے نفل کی نیت سے شریک ہوا پھر فرض یا اگر کے تو ذکر فرض  
 کی نیت سے شریک ہوا یا دوسری نفل کی نیت سے شریک ہوا تو قضا ایسی۔ یا گمان اسے اور کر کے شروع کیا یا عذرت یا بے عذر  
 یا بے عذر کے بھیجے شروع کیا پھر۔ کر نماز و تر دیا تو قضا نہیں۔ و۔ و قال الشافعی لا قضاء علیہ لانہ منسب عذر۔  
 اور شافعی نے فرمایا پھر قضا واجب نہیں کیونکہ وہ اس نفل میں منسب ہے۔ و لا لزوم علی المنسب۔ اور منہج پر لزوم  
 نہیں ہوتا۔ و فت۔ منہج عذر و احسان کرنے والا۔ حتیٰ کہ اگر ایک شخص دوسرے پر کچھ احسان کرنا چاہے تو اس پر لازم و واجب  
 نہ ہو جائیگا۔ و لہذا ان الحمد للہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مودی یعنی نفل جو ادا کر رہا تھا۔ و وقع قریبہ۔ وہ ایک تربت حاجت  
 مانع ہوئی۔ فیلزم الاتمام۔ تو اس کو پورا کرنا لازم ہے۔ ضرورۃ حیانتہ عن البطلان۔ بضرورت اس کے بطلان سے محفوظ  
 رکھنے کے۔ و فت۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ لا یطلوا اعمالکم۔ اپنے اعمال کو باطل مت کرو۔ چونکہ باطل کرنا جیسے مرتد ہو کر مومن  
 اس طرح فاسد کرنے سے بھی تو پورا کرنا واجب ہوا اور وہ قضا سے ہے لیکن وارد ہے کہ نیت سے باطل کرنا منع نکلا حتیٰ کہ اگر باطل کیا  
 تو گناہ ہوا پھر قضا کس دلیل سے لازم آئی۔ جواب یہ کہ جیسے حج و عمرہ فاسد کرنے میں قضا لازم ہے۔ اور تمام بحث اس کی کتاب ہجوم  
 میں آدگی۔ منع۔ و ان صلی علیہا و قرأ فی الاولین و قعدکم افسد الاخرین قضی رکعتیں۔ اور اگر نماز شروع  
 کی چار رکعت نفل اور قراءت واجبہ تحریر لی پہلی دونوں رکعتوں میں اور تعدد کر لیا پھر دوسرے دو گانہ کو فاسد کر دیا تو وہی  
 رکعت قضا کرے۔ لان الشفع الاول قد تم۔ کیونکہ پہلا دو گانہ تو پورا ہو چکا تھا۔ و اقیام الی الثالثۃ بمنزلة التحریر

المبتدأۃ فیکون ملزماً۔ از تیسری رکعت کو کھڑا ہونا بمنز لئے تحریم باندھنے کے ہر ذرہ میں دو گانہ کا لازم کرنے والا ہوا۔  
ابتدا اذا افسد الاخرین بعد الشروع فبما ولو افسد قبل الشروع فی الشفع الثانی لا یقضي الاخرین۔ یہ حکم  
تقضاء اس وقت کہ اخیر دو گانہ کو بعد شروع کرنے کے فاسد کر دیا ہو اور اگر دوسرے دو گانہ میں شروع کرنے سے پہلے توڑ دیا تو خود بخود  
موقوف نہیں کریگا۔ فقہ شافعی۔ شافعیوں کا یہ کہ اگر تیسری رکعت کو کھڑا ہوا اور شروع نہ کیا تو اس سے پہلے توڑ دیا تو خود بخود  
اپنی یوسفانہ تقضی۔ اور ابو یوسف سے روایت کیا جاتا ہے کہ اس صورت میں بھی اخیر دو گانہ قضاء کرے۔ اعتباراً بالشرع  
بالنذر۔ شروع کو نذر کے ساتھ قیاس کر کے۔ فقہ۔ تو اس روایت پر ابو یوسف کے نزدیک چاروں رکعات قضاء کرے۔ قطع  
یعنی جب چار رکعت نیت سے شروع کریں تو گو یا اپنے اوپر چار رکعت کی نذر لازم کی اور نذر میں ایسی صورت میں چاروں رکعات میں نذر  
بہان بھی چاروں رکعات کرے۔ ولہذا ان الشروع ملزم بالشرع فیہ ولا لا صحیح لہ الا یہ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ شروع  
نذر لازم نہ ہوا ہر ایسی چیز کا جس میں شروع واقع ہوا اور ایسی چیز کا بھی کہ شروع کی ہوئی چیز بدو ان کے صحیح ہو۔ فقہ شافعی  
شرح کرنے سے اول رکعت لازم آئی جس میں شروع واقع ہوا اور یہ رکعت چونکہ بدو ان دوسری رکعت کے متناہج نہیں ہو سکتی تو دوسری  
رکعت کو بھی لازم کیا۔ پس اس مسئلہ میں شروع تو شفع اول کی اول رکعت میں ہوا اور دوسری رکعت بھی لازم آئی اور دونوں  
مستے پوری کر دیں تو اول دو گانہ پورا ہو گیا۔ وصحۃ الشفع الاول لا تعلق بالثانی۔ اور اول دو گانہ کا صحیح ہونا اور  
دو گانہ پر موتوں نہیں۔ فقہ۔ تاکہ دوسرا دو گانہ بھی لازم آوے۔ بخلاف الرکعت الثانیۃ۔ برخلاف دوسری رکعت کے  
فقہ۔ کہ پہلی رکعت کی صحت دوسری رکعت پر موتوں پر تو حاصل یہ ہوا کہ جب پہلا دو گانہ بدو ان دوسرے دو گانہ کے صحیح ہو گیا  
تو نذر پر قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ نذر تو شروع کرنے سے لازم نہیں بلکہ اول سے چاروں میں جوئی لازم میں تو اول دو گانہ  
صحیح ہونا دوسرے دو گانہ پر موتوں پر۔ یوں ہی اس مقام کی تقریر لائق ہر برخلاف معنی وغایہ کے کہ انکو سہ ہو گیا۔ وحلی ہذا  
سنتہ الظہر لانا نافلۃ۔ اور اسی اختلاف پر ظہر کی سنت ہر کیونکہ وہ بھی نفل ہے۔ فقہ۔ حتی کہ اول کی چار رکعت سنت  
اگر شروع کریں پھر پہلا دو گانہ پورا کر کے دوسرا فاسد کیا یا دوسرا شروع نہ کیا تو ابو یوسف کے نزدیک ابتداء سے چاروں نذر  
اور ان دونوں کے نزدیک اول صورت میں اور رکعت قضاء کرے کیونکہ دو گانہ پہلا تمام ہو گیا اور دوسری صورت میں کچھ قضاء  
نہیں ہے۔ باسنت ادا ہونا دوسرا ہو جانے سے ہو گیا یا نہیں تو ظاہر امان یا چار سنت الگ پڑے۔ م۔ وقیل تقضی اربعاً  
اختیاراً۔ اور بعض شافعی نے کہا کہ سنت ظہر کے مسئلہ میں چاروں اختیارات قضاء کرے۔ فقہ۔ بالاتفاق۔ لانا بمنزلۃ  
صلوۃ واحدۃ۔ کیونکہ یہ چار گانہ سنت قبل الظہر بمنزلۃ ایک نماز کے ہے۔ فقہ۔ تو نفل کی طرح سے اسکا دو گانہ طلحہ نماز میں  
پس بمنزلۃ چار رکعت نذر کے جب اخیر دو گانہ فاسد کرے تو سب قضاء کرے۔ م۔ واضح ہو کہ نفل ہر دو گانہ طلحہ ہونے اور چار گانہ  
سنت ظہر دیگر نوافل سے مختلف ہونے پر چند مسائل دلیل میں اول یہ کہ چار گانہ سنت ظہر میں اول قدم مرتبہ ورسول  
الکبر علیہ السلام پر چار رکعت کو کھڑا ہو کر سجاٹک نہ پڑے۔ اگر قدم میں اسکو مکان فروخت ہونے کی خبر دی گئی آئے  
نور اسلام پھیر کر نہ کہا کہ میں نے شفع یا بلکہ تیسری رکعت میں چلا گیا تو شفع باطل نہ ہو گا بخلاف نفل کے اگر عورت تھی کہ اسکو شوہر  
نے اختیار کیا کہ چاہے اپنے کو طلاق دیدے وہ تیسری رکعت میں چلی آئی تو تمام کرنے تک عورت کو اختیار رہیگا بخلاف نفل کے  
اگر مرنے اپنی جو رو سے طہارت صحیح نہ کی ہو پھر وہ تمام مکان میں سنت ظہر پڑھنا تھا اس حالت میں اول قدم میں اسکی جو رو  
اسکے پاس پہنچی گئی۔ شوہر نے تیسری رکعت شروع کر دی حتی کہ جو نعمتی تمام کی اور قدم سے پہلے وہ عورت نفل کر چکی تھی تو شوہر کے  
ساتھ اسکی طہارت صحیح نہ ہوئی جیسے فرض ظہر میں ہی حتی کہ اگر وہ ابھی طلاق دیدے تو پھر امر جو طہارت صحیح ہو جائے پھر بنا کر نافذ نہ ہو  
بخلاف چار گانہ نفل کے۔ م۔ یہ مسائل دلالت کرتے ہیں کہ سنت ظہر میں چاروں رکعات سے پہلے دو گانہ کے جو چار

ہو چکا ہو کیونکہ یہ ایک نماز جو کو اقل دیگر سے متاثر ہو۔ یہی اصح ہے۔ کمالی المنہات عن انصاب ج ۱ ص ۲۰۰ میں کہیں چار گانہ قبل نماز  
 و قبل نماز و بعد نماز ان کا حکم مثل دیگر کو اقل کے ہر حق کی جس دو گانہ کو فاسد کرے اسی کی قضاء اسیر لازم ہوگی۔ م۔ یہاں چار رکعت  
 نفل میں لحاظ قرات کے ایک مسئلہ ہے۔ جس میں ۱۶ صورتیں نکلتی ہیں۔ اول چاروں میں قرات کی تو بالا جماع جائز ہے۔ چاروں میں  
 قرات ترک کی یا نقطہ اول دو گانہ میں ترک کی۔ یا نقطہ دوم میں۔ یا نقطہ رکعت اول یا نقطہ دوم یا نقطہ چہارم میں  
 یا اول میں رکعت ایک یا دو گانہ اول در رکعت چہارم میں یا نقطہ اول رکعت میں مع آخر دو گانہ کے یا نقطہ دوم رکعت و آخر دو گانہ  
 میں یا اول و تیسری رکعت میں یا اول و چوتھی میں یا دوم و سوم رکعت میں یا دوم و چہارم میں قرات ترک کی یہ چند صورتیں  
 ترک قرات کی ہیں جن میں سات کا حکم آٹھ میں داخل ہے لہذا امام مفسر رحم نے آٹھ ذکر فرمائیں۔ ح۔ وان فعلی اربعاً  
 ولم یقرأ فیہن شیئاً اعادة رکعتیں۔ اور اگر نفل چار رکعت پڑھیں اور چاروں کسی میں قرات نہ کی تو دو رکعت قضاء اسیر  
 واجب ہے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ و عند ابی یوسف یقضي اربعاً۔ اور  
 ابو یوسف کے نزدیک چار رکعت قضاء کرے۔ و ہذا المسالہ علی ثمانیۃ اوجہ۔ یہ مسئلہ آٹھ درجہ پر ہے۔ ف۔ اگرچہ چند درجہ  
 صورتیں نکلتی ہیں مگر حکم کی راہ سے آٹھ ہیں۔ والاصل فیہا ان عند محمد ترک القراءۃ فی الاولین او فی احدہما یوجب  
 بطلان التعمیم لانہا لفقہ للافعال۔ اور اصل اس میں یہ کہ امام محمد کے نزدیک اولین دونوں رکعت میں یا ایک میں قرات  
 چھوڑنا تحریمہ باطل ہو جانے کا موجب ہے کیونکہ تحریمہ تو افعال کے لیے باندھا جاتا ہے۔ ف۔ اور جب افعال اول دو گانہ  
 کے باطل ہوئے تو تحریمہ بھی باطل ہوا۔ ت۔ اور دوسرا دو گانہ تو اول دو گانہ پر مبنی ہونا اس طرح کہ جب تیسری رکعت کو پڑھا تو  
 تو پھر تحریمہ ہو جاتا مگر جب پلا تحریمہ ہی باطل ہوا تو اس پر بنا نہ ہوگی۔ م۔ و عند ابی یوسف ترک القراءۃ فی الشفع الاول  
 لا یوجب بطلان التعمیم و انما یوجب فساد الاداء لان القراءۃ رکن زائد الا تری ان للصلوۃ وجوداً بحدوثہا  
 اور ابو یوسف کے نزدیک اول دو گانہ میں قرات چھوڑنا تحریمہ باطل ہونے کا موجب نہیں بلکہ خالی ادار فاسد ہونے کا  
 موجب ہے کیونکہ قرات تو ایک رکن زائد ہی کیا تم نہیں دیکھتے کہ نماز کا بدون قرات کے وجود ہے۔ ف۔ جیسے گونگے کی نماز پھر آٹھ  
 ہے۔ تو قرات اس کے حق میں شرط ہے جو قار ہو۔ غیر انہ لاصحہ للاداء الاہا۔ انہی بات ہے کہ ادار صحیح نہیں بدون قرات  
 ف۔ قدرت دالے کے حق میں۔ و فساد الاداء لا یرید علی ترکہ۔ اور ادار فاسد ہونا اس سے بڑھ کر نہیں کہ اول  
 ترک کرے۔ ف۔ جیسے حدیث ہو گیا اور ادار چھوڑی حالانکہ اس سے تحریمہ نہیں ٹوٹتا تو ادار فاسد ہے کیونکہ ٹوٹے۔ فلما  
 بطل التعمیم۔ پس تحریمہ نہیں ٹوٹتا۔ ف۔ تو دوم دو گانہ کی بنا صحیح ہوئی تو چاروں قضا کرے۔ و عند ابی حنیفہ  
 ترک القراءۃ فی الاولین یوجب بطلان التعمیم و فی احدہما لا یوجب۔ اور امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک  
 اولین دونوں میں قرات چھوڑنا تحریمہ باطل ہونے کا موجب ہے اور ایک میں چھوڑنا بطلان تحریمہ کا موجب نہیں ہے۔ لان  
 کل شفع من التطوع صلوة علی حدہ۔ کیونکہ نفل کا ہر دو گانہ ملحدہ نماز ہے۔ و فساد ادار ترک القراءۃ۔ اور اس کا فساد  
 ہونا قرات چھوڑنے سے۔ ف۔ اگر دونوں میں چھوڑے تو جامعاً فاسد ہے۔ فی رکعت واحدہ مجتہد فیہ۔ اور ایک رکعت  
 میں چھوڑے تو مجتہد فیہ ہے۔ ف۔ منی کہ بعض علماء کے نزدیک فاسد نہیں ہے۔ نقضینا بالنفسا فی حق وجوب قضاء  
 و حکمنا بتقاریر التعمیم فی حق لزوم الشفع الکیفی اعتباراً۔ پس ہم نے حکم بانفساد کا وجوب قضا کے حق میں اور حکم بانفساد  
 تحریمہ کا شفع دوم لازم ہونے کے حق میں از راہ اعتبار کے۔ ف۔ کیونکہ اعتبار یہی ہے کہ قضا واجب ہو اور اعتبار یہی  
 کہ تحریمہ باطل نہ ہو تاکہ دوسرا شفع لازم آوے۔ اگر کا جاوے کہ دونوں میں ترک قرات ہے، مجتہد فیہ منی کہ بعض علماء کے  
 نزدیک جائز ہے جواب یہ کہ بالکل اضعف ہے لہذا اعتبار نہ کیا۔ م۔ اذ ثبت ہا نقول اذالم یقرأ فی الکمل قضی

رکعتیں عندہما۔ جب یہ اصل سہرام کی بیان ہو چکی تو ہم کہتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ میں جب اسنے کل میں قنوت کی تو امام جو خفیہ  
 دھوکے کے نزدیک دو رکعت قضا کر لیا۔ لان التحریمة قد بطلت تبرک القراءة فی الشفع الاول عندہما۔ کیونکہ تحریمہ تو  
 بدل دو گانہ دونوں رکعتوں میں قنوت ترک کرنے سے امام اعظم و محمد کے نزدیک باطل ہو گیا۔ فلم یصح الشروع فی الخالی  
 تو دوسرے دو گانہ میں شروع ہی صحیح نہ ہوا۔ فن۔ پس اول دو گانہ کی قضا واجب ہوئی۔ و بقیت عند ابی یوسف۔ ہر  
 ابو یوسف کی اصل یہ تحریمہ باقی رہا۔ فصح الشروع فی الشفع الثانی۔ تو دوسرے دو گانہ میں شروع بھی صحیح ہوا۔ ثم ادا خفیہ  
 النفل تبرک القراءة فیہ فلیت قضا الاربع عندہ۔ پھر جب اسنے کل نماز دونوں دو گانہ کو فاسد کیا بوجہ کل میں ترک  
 قنوت کے تو ابو یوسف کے نزدیک اس پر جاردن کی قضا واجب ہوئی۔ م۔ و لو قرأ فی الاولین لا غیر فلیت قضا الاخرین  
 بالاجماع۔ اور اگر اسنے قنوت کی پہلے دو گانہ میں نہ غیر میں تو اس پر اخیر دو گانہ کی قضا بالاجماع واجب ہے۔ لان التحریمة لم تطل  
 فصح الشروع فی الشفع الثانی۔ کیونکہ تحریمہ تو باطل نہ ہوا بالاجماع تو دوسرے دو گانہ میں شروع صحیح ہوا۔ فن۔ اگر اسنے  
 قنوت ترک کر کے فاسد کیا۔ ثم فساد تبرک القراءة لا یوجب فساد الشفع الاول۔ پھر اخیر دو گانہ کا فساد بوجہ ترک  
 قنوت کے اول دو گانہ فاسد ہونے کا موجب نہیں ہے۔ فن۔ تو قنوت اخیر دو گانہ کو قضا کرے اور اول صحیح ہو گیا۔ م۔ اگر  
 درمیان قنوت نہ کیا تو بالاجماع جارد قضا کرے۔ کما فی المبسوط۔ و لو قرأ فی الاخرین لا غیر فلیت قضا الاولین بالاجماع  
 در اگر اسنے اخیرین میں قنوت کی نہ غیر میں یعنی اولین میں کچھ نہیں پڑھا تو اس پر بالاجماع اول دو گانہ کی قضا ہے۔ لان عندہما  
 لم یصح الشروع فی الشفع الثانی۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اخیر دو گانہ کا شروع نہیں صحیح ہوا۔ فن۔ تو اخیر  
 دو گانہ بیکار ہوا اور اول دو گانہ کا شروع صحیح ہو اسی کی قضا واجب ہے۔ م۔ و عند ابی یوسف ان صح قضا دایما۔ اور  
 ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ شروع صحیح ہو تو اسنے اخیر دو گانہ ادا کر لیا۔ فن۔ پس اول کی قضا واجب ہوئی۔ بہ ترجمہ ان صح  
 ما جب کہ و علیہ ہو۔ کما فی بعض المواشی۔ اور عینی رحمہ اللہ اسکو شرط رکھا یعنی اگر اخیر دو گانہ میں شروع ہو تو ادا کر دیا اور اگر نہیں صحیح  
 تو بھی اول دو گانہ لازم ہوا۔ لیکن اول اصح ہے۔ و لو قرأ فی الاولین و احدی الاخرین فلیت قضا الاخرین بالاجماع  
 ہوں اگر اول دونوں میں قنوت کی اور اخیرین سے ایک میں قنوت کی تو اس پر بالاجماع اخیرین کی قضا واجب ہے۔ فن۔ کیونکہ  
 غیرین کا شروع ہونا بالاجماع صحیح ہے گرفتار کی وجہ سے قضا لازم ہے۔ و لو قرأ فی الاخرین و احدی الاولین فلیت قضا  
 الاولین بالاجماع۔ اور اگر قنوت کی اخیر دونوں میں اور ایک اول دو گانہ میں تو اس پر بالاجماع اول دو گانہ کی قضا واجب  
 ہے۔ فن۔ لیکن تخریج میں فرق بر سطح کہ شیخین رحمہم کے نزدیک تو اخیر دو گانہ کا شروع صحیح ہو کر ادا ہو گیا اور اول دو گانہ کا  
 تو اسکو قضا کرے اور امام محمد کے نزدیک اول دو گانہ میں ایک رکعت کی قنوت جوڑنے سے تحریمہ باطل ہو کر دوسرا دو گانہ  
 صحیح نہ ہوا تو وہ بیکار رہا اور اول دو گانہ کی قضا واجب ہے۔ و لو قرأ فی احدی الاولین و احدی الاخرین۔ اور اگر  
 اسے اولین کی ایک میں اور اخیرین کی ایک میں قنوت کی۔ فن۔ تماخلات ہے۔ علی قول ابی یوسف قضا الاربع  
 و کذا عند ابی حنیفہ۔ ابو یوسف کے قول پر جاری قضا ہے اور یہی امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ احتیاطاً۔ لان التحریمة باقیہ  
 کیونکہ تحریمہ باقی ہے۔ فن۔ یعنی امام رحمہم کے نزدیک بھی کیونکہ اول کی ایک میں قنوت موجود ہے۔ و عند محمد قضا الاولین  
 دونام محمد کے نزدیک اول دو گانہ کی قضا واجب ہے۔ لان التحریمة قد ارتفعت عندہ۔ کیونکہ امام محمد کے نزدیک  
 تحریمہ دور ہو چکا۔ فن۔ تو دوسرے دو گانہ کی بنا صحیح نہ ہوئی۔ واضح ہو کہ امام محمد نے جارد رکعت کی قضا امام اعظم کے نزدیک  
 بیانیہ غیر میں بواسطہ امام ابو یوسف کے روایت کی ہے۔ و قد انکر ابو یوسف ہذہ الروایۃ عنہ۔ اور ائمہ انکار کیا  
 ابو یوسف نے اس روایت کو امام ابو حنیفہ سے۔ فن۔ جب کہ امام محمد نے جامع مغیر نصیب کر کے ابو یوسف کو



سنائی تھی تو جو مسائل میں کہا کہ امام محمد بھول گئے ازاں بعد پوچھا کہ۔ و قال رویت کہ عن ابی حنیفہ انہ یلزمہ قضاء رکعتین۔ اور کہا کہ میں نے تو ابو حنیفہ سے سنا ہے کہ روایت کی تھی کہ اس پر دو رکعت کی قضاء لازم ہوگی۔ فسن۔ امام محمد نے کہا کہ نہیں بلکہ مجھے یاد ہے وہ خود بھول گئے۔ و محمد لم یرجع عن روايته عنه۔ اور امام محمد نے پھر سے ابو یوسف کے ابو حنیفہ سے روایت کرنے سے یعنی چار قضا کرے۔ فسن۔ موطا وغیرہ میں ہے کہ ہمارے مشائخ نے امام محمد رحمہ کی روایت پر افتاد کیا لیکن وارد ہوا ہے کہ مادی جب اپنی روایت سے انکار کرے تو اس کی روایت حجت نہیں رہتی ہے۔ یہی ہمارا مذہب ہے بخلاف امام محمد و شافعی کے جیسا کہ سرخی و بزدوی نے ذکر کیا ہے۔ فسن۔ اول یہ کہ اقتواد بوجہ روایت کے نہیں بلکہ اصل ابی حنیفہ یہی تفریع صحیح کہ چار عباد میں تو جو حکم روایت محمد میں مذکور ہے مستند ہے۔ فسن۔ و لو قرأ فی احدی الاویسین لا غیر قضی اربعاً عندہما وعند محمد قضی رکعتین۔ اور اگر اسے قرات کی اول دو گانہ کی ایک رکعت میں نہ غیر یعنی اور کچھ قرات نہ کی تو ابو یوسف کے نزدیک چار قضا کرے اور امام محمد کے نزدیک دو رکعت قضا کرے۔ فسن۔ ابو یوسف و نیز احتیاطاً ابو حنیفہ کے نزدیک تحریم بانی تو بار دو گانہ اخیر صحیح پس چار قضا کرے بخلاف امام محمد کے۔ و لو قرأ فی احدی الاخرین لا غیر قضی اربعاً عند ابی یوسف۔ اور اگر قرات کی اخیر میں کی ایک رکعت میں نہ غیر یعنی اور کچھ قرات نہ کی تو ابو یوسف کے نزدیک چار قضا کرے۔ فسن۔ کیونکہ اول دو گانہ بغیر قرات سے تحریم صحیح ہوا تھا اور بانی بھی رہا تو دونوں دو گانہ قضا کرے۔ وعندہما رکعتین۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک دو رکعت قضا کرے۔ فسن۔ کیونکہ پہلا دو گانہ شروع ہوا پھر تحریم دہا ہو گیا تو صرف دو گانہ قضا کرے۔ قال و تفسیر قولہ علیہ السلام لا یصل بعد صلوٰۃ مثلاً یعنی رکعتیں بقراءۃ و رکعتیں بغیر قراءۃ۔ امام محمد نے جامع ضمیر میں کہا کہ قولہ علیہ السلام لا یصل بعد صلوٰۃ مثلاً۔ نہیں پڑھی جاوے بعد نماز کے مثل اسے۔ اس قول کی تفسیر یہ کہ اس سے یہ مراد ہے کہ نہیں پڑھی دو رکعت بقراءۃ اور دو رکعت بغیر قراءۃ۔ فسن۔ حتی کہ چاروں رکعات مثل غرض ظہر کے ہو جاوےں بلکہ چاروں بقراءۃ پڑھے تاکہ مثل فرض کے نمونہ ہو۔ بیان فرضیۃ القراءۃ فی رکعات النفل گھلا۔ پس یہ حدیث بیان ہو جائیگی فرضت قرات کا تمام رکعات نفل میں۔ حاصل یہ کہ حدیث میں وارد ہے کہ لا یصل بعد صلوٰۃ مثلاً۔ اور نفل کا ہر دو گانہ طلحہ نماز پر اور دونوں دو گانہ نفل میں تو حدیث سے خلاف ہوا علاوہ برین ظہر میں چار سنت کے بعد چار فرض میں اور فجر میں دو سنت کے بعد دو فرض میں اور سفر میں دو فرض کے بعد دو سنت ہیں۔ تو امام محمد نے تفسیر کی کہ مراد قرات میں عائلت ہے یعنی فرض کے مثل ایسی چار رکعات اسکے بعد نہ پڑھے کہ دو بقراءۃ ہوں اور دو بغیر قرات ہوں تاکہ مثل فرض ہو جاوے اور چونکہ قرات مفرد ہے تو سب میں قرات کرے پس نفل کی چار رکعات میں قرات فرض ہے۔ پھر بیان دو مقام میں اول اثبات حدیث۔ وہم قبلت فرضت قراءۃ۔ ابن الہمام و مینی رحمہما علیہما کہ یہ خبر حضرت علی اصغر علیہ وسلم سے ثبوت نہیں ہوئی بلکہ قول حضرت عمر ابن مسعود ہے جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے صحیحیت کیا اور طحاوی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ کردہ ہے کہ بعد نماز کے اسکے نفل پڑھے۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ امام محمد ہم سے زیادہ آگاہ ہے تو شاید انکو یہ حدیث پہنچی ہو۔ و اما علم۔ پھر اسکے ظاہری معنی بالاتفاق ملے ہیں کیونکہ فجر و ظہر و مغرب و عشاء میں نماز کے مثل نماز پڑھی جاتی ہے تو محمول ہے کہ دو رکعت بقراءۃ و دو رکعت بغیر قرات نہ پڑھے یا محمول ہے کہ پہلی جماعت کی ہیأت پر دوسری جماعت ایک وقت میں ایک مسجد میں نہ ہو۔ کافی جامع نماز اسلام۔ یا محمول ہے کہ جو فرض ادا کیا اس میں نفل کے گمان سے دوبارہ اسکو پڑھے۔ کافی اندخیرہ۔ چنانچہ سلیمان بن یسار نے روایت کی کہ بن مضر ابن عمر رضی اللہ عنہما کے پاس آیا اور دو گانہ پڑھ رہے تھے تو میں نے کہا کہ آپ انکے ساتھ نہیں پڑھیں گے پھر انہوں نے پڑھ لی میں نے سوال کیا علی اصغر علیہ وسلم سے سن لیا کہ آپ فرمانے لگے کہ لا تفسلوا صلوٰۃ فی یوم منہن یعنی کسی نماز کو یکساں دن میں دو مرتبہ مت پڑھا

رواہ ابو داؤد و النسائی۔ اور اصل حدیث کو ابن خزیمہ و ابن جان نے اپنی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے۔ اور یہ محمول ہے کہ جب جہالت  
 سے بڑھ چکا ہو تو دوبارہ فرض کے قصد سے نہ پڑے ورنہ ابن عمرؓ نے خود ایک شخص کو جس نے تنہا بڑھ کر جماعت کو پایا ہر فرمایا کہ  
 جماعت کے شریک ہو جاوے۔ رواہ مالک۔ بقول یہ حدیث صحیح میں بھی مروی ہے۔ پھر مترجم کا گمان ہے کہ شاید امام محمدؒ نے اس کو  
 حدیث اس میں نہیں لکھا ہو کہ حضرت عمرؓ وغیرہ کا یہ قول اپنی راستہ سے نہیں ہو سکتا تو مزید حضرت علیؓ علیہ السلام سے سنا جاوے  
 جیسا کہ توقیفی امور کا حکم ہے شریک یہ توقیفی ہے۔ بیان مقام دوم یہ کہ اول تو یہ حدیث مرفوع نہیں اور اگر ہو تو خبر اوحد سے نہ نسبت  
 قرارت نام نفل میں کہو مگر ثبوت ہوگی کیونکہ اسناد قطعی نہیں اور اگر نفعی ہوتی تو چند اختلافات کو محض ہے جیسا کہ ابن الہمام نے  
 ذکر کیا ہے۔ انزاسی رحمہ اللہ کہ فاقراؤا ما یسر لآیہ سے نفل میں قرارت فرض مگر محمل رہا کہ سب رکعات میں یا بعض میں تو حدیث  
 مذکور کا بیان ہو گئی۔ مترجم کتا ہے کہ یہ محجب ہے اس واسطے کہ اوپر امام مصنف رحمہ اللہ نے تصریح کی کہ قرارت فرض کی ایک رکعت میں یک  
 النفل سے اور دوم میں بدلائہ النفل مفروض ہے۔ اگر آیت محمل ہوتی تو حدیث اشافعی رحمہ اللہ بیان ہو کر تمام رکعات میں فرض محال  
 اور یعنی رحمہ اللہ کہ فاقراؤ مع سورہ فرض ہو جاتا۔ علاوہ اسکے یہ حدیث مرفوع نہیں ہے۔ میں کتا ہوں کہ امام مصنف کے قطعیان غرض  
 انہی سے انزاسی وغیرہ کو یہ شبہ لاحق ہوا کہ محمل آیت کا یہ بیان ہے۔ وہ الامراظم۔ و یصلی النافلۃ قاعدا مع القعدۃ علی  
 اقیام۔ اور نفل ناز کو بیٹھے بڑھنا جائز ہے باوجود کھڑے ہونے کے قدرت کے۔ فقہ ادماح قول میں کہہ کر اہست بھی  
 نہیں ہے۔ شرح الجمع لابن ملک۔ لیکن آدھا ثواب ہوگا۔ الحد۔ لقولہ علیہ السلام صلوۃ القاعد علی النصف من صلوۃ  
 القائم۔ کیونکہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے فرمایا کہ بیٹھے کی ناز آدھ پر ہر کھڑے کی ناز سے۔ فقہ صحیح بخاری و سنن ابی یوسف میں  
 عمران بن حصیب رضی اللہ عنہ سے جھگو ہا سہ خونی کی بیماری تھی روایت ہے کہ میں نے بیٹھ کر پڑھنے والے کی ناز کو حضرت مسلم سے  
 پوچھا تو فرمایا کہ جس نے کھڑے پڑھی تو نفل ہے اور جس نے بیٹھے پڑھی اسکے لیے کھڑے کا آدھا ثواب ہے اور میں نے بیٹھے پڑھی  
 اسکے لیے بیٹھے کا آدھا ثواب ہے۔ نووی رحمہ اللہ کہ ہمارے علمائے اسکو نفل پر محمول کیا اور فریضہ میں بیٹھا نہیں جائز  
 جب کہ قدر ہو پھر قدر کے وقت ثواب میں کچھ کمی ہوگی۔ الفتح۔ اسپر جماع ہے جیسا کہ شارحین نے ذکر کیا۔ مع ابن ابی شیبہ کے  
 سیب بن رافع رحمہ اللہ سے روایت کی کہ کھڑے کا آدھا ثواب بیٹھے کو ہے مگر جب کہ قعد ہو۔ اور حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ  
 حضرت علیؓ علیہ السلام بات میں دیر تک کھڑے اور دیر تک بیٹھے پڑھتے۔ رواہ البیہقی۔ مع۔ فرض اگر قعد سے بیٹھ  
 پڑھے تو ثواب کم نہ ہونے پر کتاب الجہاد کی حدیث بخاری سے سند لال کیا حسین مصحح ہے کہ بندہ جب بیمار یا مسافر ہو تو اسکے دست  
 نفل اسکے لکھا جائیگا جو تندرستی و اقامت میں عمل کرتا تھا۔ ت۔ میں کتا ہوں کہ ظاہر حدیث تو یہ ہے کہ جب قدر نفل کرتا تھا کہ اگر  
 اب نہیں کر سکتا ان سب کا ثواب لکھا جائیگا اور یہ مستلزم ہے کہ فرض کا ثواب بھی لال لکھا جائیگا۔ م۔ پھر حضرت علیؓ علیہ السلام  
 اس سے مستثنیٰ ہیں کیونکہ صحیح مسلم میں حدیث عبد اللہ بن عمروؓ میں ہے کہ آپؐ بیٹھے پڑھتے تھے تو فرمایا کہ ہم میں سے کسی کے  
 نفل نہیں ہوں۔ پھر دفع ہو کر یعنی رحمہ اللہ حدیث میں اشکال کی طرف اشارہ کیا اور ابن الہمام رحمہ اللہ نے تصریح کی کہ حدیث میں تو  
 بیٹھے ہونے کی ناز کا ثواب بیٹھے ہونے کے نصف نہ کرے اور میں نہیں جانتا کہ بیٹھے لازت جو یہ ہو سوائے فرض۔ یہاں قدر  
 اس سے حدیث کی نفل پر محمول ہونے میں اشکال ہے اور یہ جب ہی دفع ہوگا کہ نفل کو بیٹھے تو نیز کیا جادے مگر کبے اپنے  
 حق میں یہ جواز معلوم نہیں ہوا۔ پھر فرض میں ثواب کم نہ ہونے پر جس حدیث سے سند لال کیا وہ بھی مشکل ہے اچھے کہ جائز  
 کہ فرض میں بیٹھے پڑھنے کا حساب آدھا ہو پھر و نفل کے ساتھ پورا کھد یا جادے۔ الفتح۔ بلکہ جو اعمال جو فرض وغیرہ کے اب نہیں  
 کر سکتا حالانکہ تندرستی میں محمول تھا ان کا ثواب بغیر عمل کے نفل کی راہ سے لکھا جاتا ہے اور اسپر سند احمد وغیرہ کی احادیث دلیل  
 ہیں بلکہ مترجم نے تفسیر کے پارہ ۱۱۰ میں بسوط نقل کیا ہے۔ پس مسئلہ کے لیے اولیٰ استدلال پھر مشہد المومنین ہے جو ادنیٰ مذہب

ولان الصلوٰۃ خیر موضوع۔ اور اس دلیل سے نقل بھیجے جائے کہ نازخیر موضوع ہے۔ فس یعنی بندہ کے لیے یہ نیکی مبارک رکھنی  
ہر کہ ہر وقت حاصل کرے چنانچہ ابو ذر رضی اللہ عنہ نے حضرت علی المرتضیٰ وسلم سے روایت کی کہ الصلوٰۃ خیر موضوع فمن شاء استقل  
ومن شاء اعتکف۔ نازخیر موضوع یعنی مبارک رکھنی ہوتی ہے تو جو چاہے کم لے اور جو چاہے بہت لے۔ رواہ احمد والبخاری وابن حبان والطرال  
یعنی کسی ویشی آدمی کی ہمت اور اختیار ہے۔ بالجملہ جب یہ خیر طرح بندہ کے واسطے موضوع ہے تو بھیجے جو ار ہوگا۔ ویر بالیق علیہ  
انقسام فیجوز لہ ترک کبلا یقطع عنہ۔ اور بسا اوقات بندہ پر قیام دشوار معلوم ہوتا ہے تو اس کے واسطے قیام ترک کرنے کا جواز ہوتا ہے  
اس سے یہ خیر قطع نہ جاوے۔ واختلفوا فی کیفیتہ القعود۔ اور علماء نے نقل کی بیشک کی کیفیت میں کلام کیا ہے۔ فس کہ  
جائز و مختار ہے یا دیگر۔ واختار ان یقعد کما یقعد فی حالہ القشعر۔ اور مختار یہ کہ ویسے بھیجے جیسے تشدد کی حالت میں جہت ہے  
فس یہی قیہ ہو ایشئوس اللہ خیر کا مختار ہے۔ اسی پر متوی ہے۔ لانه عند مشروعانی الصلوٰۃ۔ کیونکہ یہی نازخیر موضوع  
معلوم ہوا ہے۔ فس۔ اور مختار کفرخی میں امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ جیسے چاہے نرے اور یہی قول امام محمد کا اور علماء  
سلف کا ہے۔ حریم کتاب ہے کہ اولیٰ ہی کہ اسی پر متوی دیا جاوے کیونکہ بسا اوقات انہیات کی نشست میں بھی جب کہ دیر تک بھیجے  
مشقت و حق ہوتی ہے خافم۔ م۔ اگر نقل بھیجے شروع کی بھر کھڑا ہو گیا تو بالاتفاق بلا کراہت جائز ہے۔ المیطات۔ وان اقتضما  
فانما ثم تعد من غیر قدر جاز عند الی خفیۃ۔ اور اگر نازک کو کھڑے شروع کیا بھر غیر قدر کے بھیجے گیا تو ابو حنیفہ رحم کے نزدیک  
جائز ہے۔ و ہذا استحسان۔ اور یہ حکم بدلیل استحسان ہے۔ وعندہما لا یخیرہ و ہو قیاس لان الشروع معتبر بالندز۔ اور  
ما میں کے نزدیک نہیں لانی ہے اور یہ قیاس ہے کیونکہ شروع کرنا نذر کے ساتھ قیاس کیا گیا ہے۔ فس جیسے نذر سے ناززم  
واجب ہوتی ہے یوں ہی نقل شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہے۔ پس جیسے کھڑے ہو کر نرے کی نذر بھیجے جانے سے امان ہوگی  
یوں ہی نازک جگہ کھڑے شروع کی ہو۔ مع۔ لہ انہ لم یباشروا القیام فیما یقی ولما باشروا بدو نہ۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل استحسان  
ہے کہ نقل نے مابقی میں قیام نہیں کیا اور حسین کیا وہ بدن قیام صحیح ہے۔ فس یعنی تنقل پر جبکہ قیام لازم نہیں تو جس قدر  
کھڑے ہوتے وہ بدن کھڑے ہونے کے صحیح ہے ہر بعد اسکے آئے باقی ناز نقل میں قیام نہ کیا جو کہ اول کے واسطے بھی ضرور نہ تھا  
پس قیام موقوف دون برابر ہیں۔ بخلاف النذر لانه التزمہ لہما۔ برخلاف نذر کے کیونکہ اس نے صریحاً قیام کو واجب کر لیا  
تھا۔ فس۔ حاصل یہ کہ نذر تو ناز سے پیشتر اپنے اپنے اور بلا لگان واجب کر لے اور جبکہ قیام بھی ہر بشرطیکہ یوں کہ لے کہ اس قدر  
کے واسطے مجبور جار رکعت نقل کھڑے ہو کر واجب ہے۔ تو قیام بھی صریحاً واجب کر لیا۔ حتی لو لم یصل علی القیام لایزومہ القیام  
عند بعض المشائخ۔ حتی کہ اگر قیام کی تصریح نہ کر لی تو بعض مشائخ کے نزدیک اس پر قیام واجب نہ ہوگا۔ فس بعض مشائخ سے  
مراد فخر الاسلام ہر دوی دانے موافقین میں کہ شرح جامع وغیر میں کہا کہ اگر مطلقاً نذر کی اور کہا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے مجبور جار رکعت  
نقل واجب ہے تو کھڑے ہو کر نرے لازم نہیں اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر قیام خود لازم ہو تو قیام کی تصریح ضرور ہو۔ میں  
کتا ہوں کہ اگر نقل بیشک نصف ثواب رکھتی ہو تو کامل کی طرف پھرنا چاہیے اور کامل تو مع قیام ہے۔ م۔ اگر نہ حکم کر معا یا دیار نہ کرے  
کر یا تو جائز ہے۔ مگر مابین کے نزدیک مکروہ ہے۔ مع۔ اگر نذر کی کہ سوار ناز ہرے تو اصل میں لکھا کہ نہیں جائز ہے۔ کفرخی نے  
لکھا کہ جائز ہے اور اگر بے وضو یا بغیر قراوت کے نذر کی تو ابو یوسف کے نزدیک لازم اور یہ قید نفویہ۔ مکروہ اوقات میں نقل  
شرع کی تو قطع کرے و ظہار کرے پھر اگر وقت مکروہ میں خضار کی تو ساقط ہو جائیگی۔ مع۔ ومن کان خارج المصغر نقل علی  
وابتہ الی اسی جہت توجہت یومی ایما۔ اور جو شخص کہ شہر سے باہر ہو تو اپنے جانور سواری پر نقل پڑت چاہے حد مرخوجہ  
وجودہ حالیکہ اشارہ کرے۔ فس پس رکوع کے واسطے سجدہ مکمل پست ہو۔ لحدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ قال قال رسول  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصل علی حمار و هو متوجہ الی خیر یومی ایما۔ بدلیل حدیث ابن عمر رحمہ کے کہ میں نے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ حار پر ناز پڑھتے جاتے درحالیکہ غیر کی طرف توجہ نہ کرتے ہوئے۔  
 رواہ مسلم و ابو داؤد و النسائی۔ و زعنی و بخاری نے کہا کہ حار کا غطا زمین راوی عمرو بن یحیی المازنی کی غلطی پر اور مشہور روایات  
 میں ماطہ یا بصری یعنی اپنی سواری پر یا اپنے اونٹ پر۔ اور اس باب میں متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے احادیث ہیں چنانچہ  
 حدیث جابر بن عبد اللہ کہ میں نے اپنے ضرورت سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا آپ اپنی سواری پر مشرق کی طرف نسا  
 پڑھتے تھے رکوع سے سجدہ زیادہ پست تھا۔ رواہ الترمذی و قال حسن صحیح و ابو داؤد۔ اور دوسری روایت میں جابر رو  
 نے کہا کہ آپ اپنی سواری پر سر طرف پڑھتے اور رکوع سے سجدہ پست ہوتا تھا۔ رواہ ابن جابر۔ اور بخاری کی حدیث میں  
 زیادہ ہے کہ پھر جب فرض پڑھنا چاہتے تو اتر کر قبلہ کا استقبال کرتے۔ یہ معنی حدیث عمرو بن ربیعہ میں بروایت یحییٰ بن  
 بن سعید۔ و لان النوافل غیر مختصہ بوقت۔ اور نوافل کا جواز سواری یا جانور پر اس وجہ سے جائز ہے کہ نوافل  
 کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں۔ فلو الزمناہ النزول والاستقبال تنقطع عنہ النافلة۔ پس اگر ہم صلی  
 پر اترنا اور قبلہ رخ توجہ ہونا لازم کریں تو نوافل اس سے منقطع ہو جائیگا۔ و ف۔ پس وہ نوافل کی غیر موضع سے محروم  
 ہو جائیگا۔ او یقطع ہوعن القافله۔ یا وہ قافلہ کے ساتھ پھر جائیگا۔ و ف۔ اگر اتر کر قبلہ رخ ادا کر دے۔ ا  
 انفر النفل مختصہ بوقت۔ رہے فرائض تو وہ خاص اوقات کے ساتھ مخصوص ہیں۔ و ف۔ پس ان میں اتر کر استقبال  
 لازم ہوئے میں حج و عمرہ نہیں ہے۔ لیکن عذر سے فرائض بھی جائز ہیں چنانچہ غلام میں ہے کہ جانور سواری پر عذر سے فرائض  
 جائز ہیں۔ پس سواری کو قبلہ رخ کھڑا کرے اور اگر ممکن نہ ہو تو جدھر ہو سکے حتیٰ کہ قبلہ رخ ہونے کے پڑے یعنی وہی اسکا قبلہ ہے  
 بقول تھامس و عمر المشرق و المغرب فایما قوا لثم وجہ اہل الامم۔ بخلاف عذر نہ ہونے کے میں دیکھ کر ایسی کہ تھو و حش جاوے اور جو  
 رنبرین اور مرض پر اور عورت و بوڑھا جو نا خواہ ساتھ میں مددگار ہو یا نہ اور درندہ کا خوف۔ بخلاف وہ سواری پر جس کا کھانا  
 بھی نہیں ہے۔ المبط۔ اور یہ اس وقت کہ جانور خود روان ہو اور اگر اسکو روان کرے پس اگر مل کثیر ہو تو نہیں جائز عذر میں جو جائز  
 ہے۔ و۔ اگر محل کے ایک شق میں ناز پڑھی اور وہ نبات خود اتر سکتا ہے تو ناز جائز نہیں جب کہ شہری ہوئی ہو یعنی اونٹ کھڑا  
 یا بیٹھا ہو لیکن اگر محل کے نیچے گڑبان لگا کر اسکو زمین پر ٹیک دیا جاوے تو نیز نہ سخت کے اسپر ناز جائز ہے المبط و ع۔ ت  
 دوسرے ایک محل میں ہیں ایک محل کے دوسرے کا آفتاد نفل ناز میں کیا تو جائز ہے اور اگر ایک شق میں ایک ہوا دوسرے میں  
 دوسرا ہو اور دونوں شقیں باہم بندھی ہوئی ہیں تو بھی جائز نہ نہیں اور کیا گیا کہ ایک اونٹ پر ہون تو ہر حال جائز ہے  
 ع۔ اور فرض میں یہ نہیں جائز ہے مگر عذر۔ ت۔ م۔ اور عجلہ یعنی گاڑی و قبل و غیرہ میں اگر اسکا کنارہ جانور پر ہو خواہ روان ہو یا  
 نہیں ہر حال یہ سواری پر ناز کے حکم میں ہے تو فرض سمات عذر جائز ہے۔ اور اگر عجلہ کا کنارہ جانور پر نہ ہو تو وہ مثل تخت کے ہے پس  
 فرض جائز ہے جب کہ کھڑی ہو۔ و ع۔ ت۔ اور فرض کے حکم میں حاجات ہیں مانند نذر و قصاص نفل و امام کے نزدیک و تراویح  
 سجدہ و نماز جو زمین پر واجب ہوا ہو اور ناز جائز ہے جو ع۔ ت۔ اور نفل تو مکمل و عجلہ پر مطلقاً جائز ہے۔ ت۔ خواہ عذر ہو یا نہ  
 اور روان ہو یا شہری ہو۔ م۔ مگر جماعت جب ہی کہ محل ایک ہی جانور پر ہو۔ و السنن الرواتب نوافل۔ اور ماتب  
 سنتین بھی نفل ہیں۔ و ف۔ تو وہ بھی نفل کے طور پر سواری پر جائز ہیں۔ و عن ابی حنیفہ انہ یزیر لسنۃ الفجر لانا  
 اکید من سائرہا۔ اور ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت کیا جاتا ہے کہ سنۃ الفجر کے لیے اتر پڑے کیونکہ وہ باقی سنتوں سے زیادہ  
 ہو کہ ہے۔ و ف۔ ابو ثعلبہ رحم نے کہا کہ معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ سنۃ الفجر کے لیے اترنا ادلی ہے اور حسن رحم کی روایت یحییٰ بن  
 واجب ہے۔ و۔ الحاصل مقن کا مسئلہ یہ کہ شہر سے باہر جانور پر نفل جائز ہے یا نہیں ہو یا نہ۔ سے رکوع و سجدہ کے  
 اور مختار میں لایا کہ اگر سجدہ کر لیا تو وہ اشارہ میں شمار کیا جائیگا۔ و التفتیح بخارج المصر یعنی اشتراط السفر و الجواز

اور شہر سے باہر کی قید لگانا بھی کرنا چاہئے سفر کو اور شہر کے اندر جائز ہونے کو۔ **فت**۔ یعنی اصل مسئلہ میں یہ قید لگائی کہ شہر سے باہر جاس سے وہ بائیں ثبوت ہو میں اول یہ کہ سفر جو نامزد نہیں بلکہ شہر سے باہر لگائی ہے اگرچہ مقیم ہو اور باد یہ میں جائز ہے۔ لکھانی اختلاف ہے۔ اور مسافر و مقیم برابر ہے جب کہ شہر سے باہر ہو یہی صحیح ہے پھر اصل میں مذکور ہے کہ آبادی بقدر دو فرسخ دور ہو اور چھٹائی سے لکھا کہ اصح یہ کہ جان سے مسافر کو قصر ٹھہرنا روا ہو جاتا ہے وہاں سواری پر نفل روا ہے۔ **فت**۔ یعنی آبادی سے باہر ہے۔ دوسری بات یہ ثبوت ہوئی کہ شہر کے اندر نہیں جائز ہے۔ یعنی مطلقاً۔ اور کیا گیا کہ اگر شہر سے باہر شروع کی اور شہر میں داخل ہوا تو سواری پر اشارہ۔ سو تمام کرے اور اکثر مشائخ کے نزدیک نہیں بلکہ اترے۔ **فت**۔ وعن ابی یوسف انه یجوز فی المصر ایضاً اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ شہر میں بھی جائز ہے۔ **فت**۔ یعنی باکوہت اور امام محمد رحمہ کے نزدیک بکوہت جائز ہے۔ **فت**۔ وعن وجہ الظاہر ان النص مرد خارج المصر والحاجۃ الی الרכوب فیہ اعلیٰ۔ اور وجہ ظاہر الروایۃ یہی ہے آبادی میں عدم الجواز کی یہ ہے کہ نص تو آبادی کے باہر جائز ہونے کی وارد ہوئی ہے اور وہاں سواری کی ضرورت لازم ہے۔ **فت**۔ پس شہر کے اندر کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے۔ **م**۔ میں کہتا ہوں کہ ابو یوسف رحمہ کی حجت اس میں بھی نص ہو سکتی ہے جو ابن بطال نے شرح بخاری میں ذکر کی کہ انس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے از قدام المدینہ میں عمار پر نماز پڑھ کر ایسا کرتے تھے۔ ابو یوسف رحمہ نے اپنی مسئلہ کے ساتھ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عمار پر سوار ہو کر مسجد بن جوادہ کی عبادت کو جانے اور اس پر نماز پڑھتے جاتے تھے۔ **ج**۔ باب دیا گیا کہ یہ حدیث شاذ ہے اور جس چیز میں ابتلا عام ہو تو شاذ مقبول نہیں ہے۔ **فت**۔ میں کہتا ہوں کہ یہ جواب ضعیف ہے۔ کمالا بخلی **م**۔ فان اخرج النطق را کبائتم نزلی بنی وان صلی رکعہ نازل لا۔ اول فصل رکعہ **ج**۔ ثم رکب استقبال۔ اگر شروع کیا نفل کو سواری کی حالت میں پھر اترنا اسی پر بنا کر سے اور اگر برعکس ہو یعنی زمین پر ایک رکعت پڑھی یا رکعت نہیں پڑھی **ج**۔ پھر سوار ہو گیا تو از سر نو پڑھے۔ **فت**۔ یہ حکم ظاہر الروایۃ میں بالاتفاق ہے۔ **فت**۔ لان اجماعاً رکب اعتقد مجوزاً للركوع والسجود بقدرته علی النزول۔ اس دلیل سے کہ سوار کا تحریم یہ تو منقذ ہوتا تھا اس شان کے ساتھ کہ وہ جائز رکھنے والا تھا مگر رکوع و سجدہ کیونکہ رکب کو قدرت اترنے کی تھی۔ **فت**۔ تو اس کے تحریم میں بالفصل وجوب رکوع و سجدہ کا نہ تھا مگر یہ ثبوت موجود نہیں کہ رکوع و سجدہ سے باطل ہو۔ **فت**۔ فانما انی بہما۔ وجوب رکوع و سجدہ کو لا باسینی اتر آیا۔ **صح**۔ توضیح رہا۔ **و** احام النازل اعتقد وجوب الركوع والسجود۔ اور جو زمین پر موجود ہے اس کا تحریم یہ منقذ ہوتا تھا وجوب رکوع و سجدہ کے لیے۔ **فت**۔ کیونکہ تحریم سے نفل واجب ہو جاتی ہے اور وہ حقیقت میں رکوع و سجدہ کر سکتا ہے تو اس سے رکوع و سجدہ کو وجوباً اتر کرنے کا تحریم باندھا۔ **فت**۔ فلا یقدر علی ترک ما لزمہ من غیر قدر۔ **فت**۔ ثواب اسکو بغیر قدر پیش آنے کے اختیار نہیں اس چیز کے ترک کا جو سیر لازم ہو گئی ہے۔ **فت**۔ یعنی رکوع و سجدہ کو بغیر قدر ترک نہیں کر سکتا۔ حالانکہ سواری پر حرکت کر کے اشارہ ہو جائے لکھا سوار ہو کر بنا نہیں جائز ہے۔ **م**۔ ہی طیل فرق کی صحیح ہے اور بعض نے جو طیل و کثیر کا فرق لکھا وہ باطل ہے۔ **م**۔ وعن ابی یوسف اور ابو یوسف سے روایت ہے۔ **فت**۔ سوائے ظاہر الروایۃ کے کہ۔ **انہ** یستقبل اذا نزل ایضاً۔ جب سواری سے اترے تو بھی از سر نو پڑھے۔ **فت**۔ خواہ کوئی رکعت پڑھی ہو یا نہیں۔ **و** کذا عن محمد اذا نزل بعد ما صلی رکعہ۔ اور چون علی امام محمد سے بھی روایت ہے جب کہ ایک رکعت پڑھ کر اترے۔ **فت**۔ کیونکہ یہ ضعیف ہے قوی کی بنا ہے **ج**۔ والاصح هو الظاهر۔ اور اصح وہی ظاہر الروایۃ ہے۔ **فت**۔ اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ صاحبین سے ثابت اصح وہی ظاہر الروایۃ ہے۔ **م**۔ و دوم یہ کہ ظم اصح وہی جو ظاہر الروایۃ میں ہے۔ لیکن احتمال اول اصح ہے۔ **م**۔ (مذکور)۔ **ج**۔ جانور پر نماز جائز ہے اگرچہ اسکی زمین نہیں ہو یہی اکثر مشائخ کا قول ہے وہ ضرورت کے۔ **فت**۔ علی الصبح **فت**۔ **ت**۔ و غیرہ میں ہے کہ جانور خود مردان ہو تو چلانا نہیں جائز ہے ورنہ کھڑا ٹھاکر مارتا اور چٹکتا غصہ ناز نہیں ہے۔ **ج**۔ و اما اعتقد میں ہے کہ دونوں بانوں پر دربار کر چلا مانع ناز ہے۔ **ج**۔ فرض و نفل کی نیت جمع کرے تو فرض



قرار دہی جادے۔ ت۔ اگر دو رکعت بغیر وضو یا بغیر قرارت کے نذر کی تو با وضو و بغیر قرارت لازم ہوگی ہی مختار ہے۔ اگر کسی خاص مقام پر عبادت کی نیت کی بھر کمین ادا کر دی تو روا ہے۔ عورت نے کسی وقت میں صوم یا صلوٰۃ کی نذر کی پھر اس وقت حائض ہو گئی تو قہار جب ہر ادا کر حیف کے در ذہن نیت کی تو لازم نہیں کہ معصیت ہے۔ ت۔

**فصل۔ فی قیام رمضان۔** قیام رمضان سے مراد رمضان کی رات میں عبادت پر قیام کرنا۔ چنانچہ حدیث ابو ہریرہ میں ہے کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم تو گون کو قیام رمضان کی ترغیب دیتے بدون اسکے کہ اس میں کسی غریب کا حکم فراویں پس یوں فرمایا کہ میں نے قیام کیا رمضان کا انداء ایمان کے یعنی حق یقین کر کے اور انداء احتساب یعنی امید ثواب سے بدون۔ یا راگاہی کے تو اسکے اگلے گناہ بخشے جادینگے۔ رضاء اللہ است۔ مبوط میں ہے کہ امت اسلامیہ کے سب فرعون نے قیام رمضان شروع ہونے پر اتفاق کیا سو اسے فروراضہ کے کہ وہ شکر پر مع۔ مستحب ان یجتمع الناس فی شہر رمضان بعد العشاء۔ مستحب ہے کہ ماہ رمضان میں لوگ مجتمع ہوں بعد عشاء کے۔ ف۔ یعنی فرض عشاء پڑھ کر پھر جمع ہوں۔ خواہ مسجد ہو یا اور جگہ ہو۔ مرد و عورت با حرمین۔ فیصلی ہم امام خمس ترویجات۔ پس انکو امام پانچ ترویجات پڑھاوے۔ ف۔ اس سے زیادہ جامع کوئی ہے۔ خلاصہ۔ کل ترویجۃ مسیبتین۔ ہر ایک ترویجہ دو سلام کے ساتھ۔ ف۔ اور ہر سلام ایک دو گانہ پر ہیں یہ چوبیس رکعات ہوں۔ فو کلیس میں کل ترویجۃ مسیبتین مقدار ترویجۃ۔ اور بیٹھے ہر دو ترویجہ کے درمیان بقدر ایک ترویجہ کے۔ کم و زہم پھر امام انکو ترویجۃ پڑھاوے۔ ف۔ واضح ہو کہ امام قدوری نے اس مسئلہ میں جو اشارات کیے ہر ایک مقام سمجھنے کے حق ہے کہ محامین کے اعتراضات دور ہوں اور یہ چند مقامات ہیں۔ اول استجاب۔ دوم سہات۔ سوم استرح۔ چہارم وقت۔ پنجم قدر قرارت۔ مع ہر ایک کے تعلقات کے۔ امام مصنف رحم نے کہا کہ۔ ذکر لفظ الاستجاب۔ امام قدوری نے غلط استجاب ذکر کیا۔ ف۔ یعنی نور استجاب الخ۔ میں حالاً صبح انہا سنت اور امح یہ کہ تراویح سنت ہے۔ ف۔ لیکن امام قدوری وغیرہ قدامت شائع کبھی مستحب یعنی بہت خوب بیٹے حتی کہ واجب بلکہ شامل ہوتا ہے تو بعد نہیں کہ بیان ماسی معنی میں ہو یعنی یہ خلو بہت خوب اور بڑی فضیلت کی چیز ہے اور یہ سنت ہے۔ م۔ گذار وی الحسن عن ابی حنیفہ۔ یون ہی حسن رحم نے بھی بوجہ غلطی سے روایت کیا۔ ف۔ کہ تراویح سنت ہے۔ لادہ و اطلب علیہا الخلفاء الراشدون۔ کیونکہ خلفائے راشدین نے اس پر موافقت فرمائی ہے۔ ف۔ اور مواظبت سے سنت ثابت ہوا کرتی ہے اور چونکہ حدیث میں ثابت ہے کہ لازم پکڑ میری سنت اور میرے خلفائے راشدین حدیث میں کی سنت کو۔ تو خلفائے راشدین کی مواظبت بمنزکہ حضرت صلعم کی مواظبت کے ہو گئی۔ لہذا صلی اللہ علیہ وسلم میں اللہ عزوجل فرمایا کہ المواظبۃ وہو خشیتہ ان یکتب علیہا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مواظبت ترک فرمانے میں عذر بیان کر دیا تھا اور وہ خوف اس بات کا کہ است پر فرض نہ کر دیا جادے۔ ف۔ جیسا کہ صحیح بخاری و مسلم و دیگر میں ہے۔ مراد خلفاء راشدین سے اول حضرت ابوبکر الصدیق اور دوم عمر بن خطاب۔ چہارم علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ لیکن بیان صرف خبر کے بین خلفاء کے حد میں مواظبت ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر رحمہ کے زمانہ تک تو عبادت جاری تھی۔ چنانچہ ہم نے کہا کہ سنت ہونے کے واسطے اول استدلال حدیث عبدالرحمن بن عوف ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر قیام کا روزہ فرض کیا اور رمضان کا قیام سنت کیا پس جس سے رمضان کا روزہ رکھ لیا اور رمضان کا قیام کیا احتساب کی راہ سے تو وہ اپنے گناہوں سے ایسا نکل گیا جیسے اُس دن کو اسکی ماں اسکو جنمی تھی سعد احمد و انسائی و ابن ماجہ۔ منتہی شرحا۔ لیکن اس حدیث سے مطلقاً قیام سنت نکلا ہے تو تعداد رکعات کی تحقیق باقی رہی۔ ابن امام رحم کا خلاصہ کلام یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ مسجد میں پڑھائی اور میرے مذہب پر فرض جو جانے کے خوف سے نہیں نکلا۔ کافی اطمینان من مانتہ ازہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک یہ حالہ اسی حالت پر رہا۔ کافی بخاری

ہر طرف عرضی اور منہ سے اپنے زمانہ میں جمع کیا چنانچہ مبداء الرحمن نے روایت کی کہ میں رمضان کی رات میں حضرت عمرؓ کے پاس  
 مسجد کی طرف نکلا تو لوگ متفرق پڑھتے تھے بعض تنہا پڑھتا تھا اور بعض کے پیچھے کچھ لوگ تھے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حکم فرمایا  
 کہ میں ہنر دیکھتا ہوں کہ ایک قاری پر جمع کر دے پس ابی بن کعبؓ را پر جمع کر دیا پھر ایک رات دیگر میں برآمد ہوئے تو مجھے  
 دیکھ کر فرمایا کہ یہ اچھی بدعت ہے اور وہ رات میں تم سونے ہو اس سے افضل ہے یہی اخیر رات کو کہا اور لوگ اول رات میں قیام  
 کرنے لگے۔ سداہ الاربعہ وسمو الترمذی - اور یہ اجماع ۲۲ - رکعات پر تھا۔ مع - میں رکعت دتر کی جیسا کہ مطاوعین میر بن مالک  
 سے اور یحییٰ نے سائب بن یرید سے روایت کی اور قودی رحمہ اللہ نے کہا کہ اسکی ہستاد صحیح ہے لیکن ابن ابی شیبہ و طبرانی و یحییٰ نے  
 جو ابن عباسؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام کرنا ۲۰ - رکعات پر روایت کیا اسکا راوی ابراہیم بن عثمان اجماعی  
 ضعیف ہے اور وہ مخالف حدیث صحیح حضرت عائشہؓ سے ہے کہ یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم گیارہ رکعات پر زیادہ نہیں کرتے تھے  
 نہ رمضان میں اور نہ غیر رمضان میں - کما فی الصحیح - پس محصل یہ ہوا کہ قیام رمضان میں گیارہ رکعات مع اکثر جماعت کے ساتھ  
 تو فعلی سنت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور ترک بخوف فرض ہو جانے کے تھا اور نہ برابر پڑھانے کو جب اسی پر قرار رہا  
 تو سنت قرار پائی - پھر ۲۰ - رکعات سنت خلفائے راشدین ہے اور اسکو لازم پکڑنے کا حکم دیا گیا تو ۲۰ - میں سے ۸ - رکعات  
 سنت فعلیہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور باقی سنت خلفائے راشدین میں ہیں یہ مستحب ہیں اور مشائخ کا ظاہر کلام یہ کہ ۲۰ - سنت  
 ہیں لیکن نقصان سے دلیل تو وہی ہے جو ہم نے بیان کیا تو اس صحت میں امام قدوری کا قول کہ مستحب اولیٰ ہے نہ وہ جو امام  
 نے کہا نہ ہی نقصان الفتح - نہ حرم کتبا ہے کہ اعداد رکعات جبکہ توفیقی ہے تو محالہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ۲۰ - پر جمع کرنا  
 ابی بن کعبؓ و دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کا قبول کرنا بدو ان اسکے نہو گا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پایا گیا ہے اور اسوقت میں  
 ابن ابی شیبہ و طبرانی کی روایت ابن عباسؓ سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ۲۰ - پڑھائیں قوی ہو جاویں اور حدیث میں کہ  
 عائشہؓ نے کہ رمضان و غیر رمضان میں گیارہ پر زیادہ نہیں کیا - اس سے مخالفت نہیں جب کہ قہد و تراویح علیہ ہوں اور  
 ظاہر کلام مشائخ خلیہ ہی ہے پس تراویح ۲۰ - پڑھائیں اور مہد میں ۸ - پر زیادہ نہیں کیا اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے  
 تیرہ رکعات ثابت ہیں لیکن ابن الامام نے اسکو قبل استقرار پر محمول کیا اور ترجیح سے ابتدا الی حالت پر حیا کہ گھدا پھر کی ہوئی  
 حتیٰ کہ ساتھ گئیں - جیسا کہ صحیح حدیث میں ہے لیکن غنی نہیں کہ گیارہ مع اکثر میں اور تراویح مع اکثر پڑھائی تو وہ مرتبہ و قدر  
 نہیں ہو سکتا طوہ برین قیام اہل تراویح ہے جو رمضان میں اول رات میں جو گئی اسواسطے حضرت عائشہؓ نے اس سے ثبوت ہوا  
 کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام رات میں اتنا کیا اول رات و وسط رات و آخر رات میں اتنا کیا کہ اسکو تک غنی ہو گیا کہ  
 صحیح میں ہے لہذا متفق ہی کلام ہے جو شیخ ابن الامام نے کہا اور ہمارے شیخ متفق نے بھی مجھے یہ افادہ فرمایا ہے - لیکن محصل یہ  
 ضرور نکلا کہ ۲۰ - رکعات میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت قوی و فعلی اور خلفائے راشدین کی سنت اور مسلمانوں کا اتفاق  
 سب جمع ہیں اور اگر اسنے ۸ - برافقصار کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد اور سنت خلفائے راشدین و جماعت مسلمین کے  
 مخالفت لازم ہے اور ادنیٰ درجہ اسکا کراہت اسات ہے اسی واسطے حسن نے ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کی کہ تراویح کا ترک  
 جائز نہیں اور صدر فیسد رحمہ نے کہا کہ یہ صحیح ہے یعنی مع نے کہا کہ ۲۰ - رکعات ہمارا دشمنی و احمد کا مذہب ہے اور قاضی رحمہ نے  
 اسکو مجبور علیا کا قول نقل کیا - ابن قدامہ حنبلی نے کہا کہ حضرت علیؓ نے ایک کو حکم دیا جس نے رمضان میں بیس رکعات  
 پڑھائیں - اور کہا کہ یہ ہنر کہ اجماع کے ہے - جو اسے اھفہ میں کہا کہ تراویح میں جماعت واجب ہے - اور امام حمید الدین نے  
 کہا کہ مستحب ہے مع - و اسنے فیما البحاۃ و تراویح میں سنت و جماعت ہے - لیکن علی وجہ الکفایہ - لیکن بطور کلیہ  
 یعنی جماعت کرنا تراویح میں سنت کفایہ ہے - یہی اکثر مشائخ کا قول ہے - الذخیرہ - اور یہی صحیح ہے - محیطا لشرعی - حتیٰ لو منع

اہل المسجد عن اقامتها کا نو اسیمین۔ حتی کہ اگر ایک مسجد والے سب جماعت تراویح سے باز رہیں تو بت بڑا کرنے والے ہونگے۔ ولو اقامہا لبعض فالتخلف عن الجماعۃ تارک للفضیلت۔ اور اگر انہیں سے بعض نے جماعت قائم کر لی تو جو شخص جماعت سے پچھڑا وہ فضیلت چھوڑنے والا ہوا۔ فتن۔ اور امام احمد و ایک جماعت علماء نے کہا کہ جماعت مستحبہ افضل ہے اور یہی عامہ علماء کے نزدیک مشہور ہے۔ اور مبسوط میں لکھا کہ یہی ماصح و اوفق ہے اور علی بن موسیٰ الشافعی نے اسی پر اجماع کیا۔ ح۔ لان افراد الصحابہ یروی عنہم التخلف۔ کیونکہ افراد صحابہ رضی اللہ عنہم میں جسے روایت کیا جاتا ہے کہ دسے جماعت تراویح میں شرکت نہیں ہوئے۔ فتن۔ اور تنہا پڑھی چنانچہ طحاوی دہی بنی بن داہن ابی شیبہ نے اسکو حضرت ابن عمرؓ و سالم و قاسم سے اور طحاوی نے ابراہیم عروہ و سعید بن جبیر و نافع سے اسکو روایت کیا اور مجاہدؓ نے کہا کہ ابن عمرؓ سے ایک نے جماعت رمضان میں پوچھا تو فرمایا کہ تو قرآن پڑھا ہے اسنے کہا کہ ہاں تو فرمایا کہ اپنے گھر میں پڑھا کر۔ رد اہل الطحاوی۔ نفع۔ میں کہتا ہوں کہ خود حضرات خلفائے راشدین عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم سے شرکت ثابت نہیں ہے۔ پھر قاری قرآن فقیہ کے لیے تنہا طاعت کے ساتھ افضل ہے۔ کافی قاضیخان۔ پھر جماعت کو مسجد میں قائم کرنا افضل ہے۔ اسی پر اجماع ہے۔ ح۔ اور گھر میں جماعت بھی افضل ہے۔ دون فضیلت مسجد کے۔ قاضیخان۔ پھر تراویح تو مردوں و عورتوں سب پر سنت ہے۔ ت۔ اور جماعت صرف مردوں کے واسطے ہے اور عورتوں نے عروہ بن الزبیر سے روایت ذکر کی حسین حضرت عمرؓ کا مردوں کو علیحدہ جماعت اور عورتوں کو علیحدہ جماعت کرنا ذکر کیا۔ اسکا ترجمہ کتاب ہے کہ ہمارے زمانہ میں عورتوں کا ذی رحم امام ہو یا تنہا پڑھیں اگرچہ کہا جاوے کہ خالی عورتوں کی جماعت علی الاصح کردہ نہیں ہے۔ م۔ والمستحب فی الجلوکس من الترویجین مقدار الترویج و کذا بین الخامسہ و بین الوتر لعادۃ اہل اکھون۔ اور دوترویج کے درمیان بیضا بقدر ایک ترویج کے مستحب ہے اور یوں ہی پانچویں ترویج اور وتر کے درمیان بھی کیونکہ اہل اکھون یعنی اہل مکہ و مدینہ کے عادت چلی آئی ہے۔ فتن۔ پھر چاہے اس راحت میں بہمان الصبر پڑھے چاہے لا الہ الا اللہ پڑھے چاہے درود پڑھے اور چاہے خاموش رہے جو کرے وہ بہتر ہے۔ قاضیخان۔ مگر دو رکعت پڑھنا مکروہ ہے کیونکہ بدعت مع مخالفت امام ہے۔ جو اصح الفقہاء۔ لیکن بیہقی رحمہ نے اسناد صحیح روایت کی کہ لوگ زمانہ خلافت عمر رضی اللہ عنہ میں قیام کرنے اور ہم کسی کو جو نفل پڑھنا چاہے منع نہیں کرتے تھے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اہل المدینہ چار رکعت تنہا پڑھتے اور اہل مکہ طواف داسکی دو رکعت پڑھتے ہیں۔ انفع۔ پانچویں ترویج دو وتر کے درمیان استراحت مخالفت اہل اکھون ہے۔ قالہ السرخسی۔ ح۔ واستحسن البعض الاستراحت علی خمس تسلیمات۔ اور بعض سے پانچ تسلیمات پر استراحت کو مستحسن سمجھا ہے۔ ولین تصحیح۔ اور یہ صحیح نہیں ہے۔ فتن۔ بلکہ عبور، نزدیک کردہ ہے۔ الکافی۔ اور بھی صحیح ہے۔ خلاصہ۔ و قولہ ثم یوتر بہم بشیر الی ان وقتا بعد العشاء قبل الوتر۔ اور مصنف کا یہ قول کہ ثم یوتر بہم۔ اشارہ کرتا ہے کہ تراویح کا وقت بعد عشاء کے اند قبل وتر کے ہے۔ وہ یہ قال عامۃ المشائخ۔ اور یہی عامہ مشائخ کا قول ہے۔ فتن۔ یعنی مشائخ بخاری کا اور یہی قول صحیح ہے۔ اند خیر۔ ح۔ والاصح ان وقتا بعد العشاء الی آخر اللیل قبل الوتر اول بعدہ۔ اور اصح یہ کہ تراویح کا وقت بعد عشاء کے بعد آخرات تک خواہ وتر پہلے ہو یا بعد ہو۔ لانا نوافل سنت بعد العشاء کیونکہ تراویح بھی نوافل ہیں جو بعد عشاء کے مقرر کی گئی ہیں۔ فتن۔ اور اسکی تاخیر تالی رات تک مستحب ہے۔ ت۔ یہ اس بنا پر کہ تراویح سوائے تہجد کے ہر اور رمضان میں دو قیام اقبل ہوئے۔ م۔ اور صحیح ہے کہ بعد آدمی رات کے کردہ تہمین ہر کیونکہ قیام اقبل میں افضل آخرات ہے۔ انفع۔ ولم ینذکر قدر انفرادہ۔ اور مصنف نے قدر قرأت کو ذکر نہیں کیا۔ و اکثر المشائخ علی ان السنۃ فیہا الختم مرۃ۔ اور اکثر مشائخ اس قول پر ہیں کہ تراویح میں ایک بار ختم کرنا سنت ہے۔ فتن۔ یعنی ہر رکعت میں قریب دس آیات کے پڑھا اور یہی حدیث نے ام المومنین سے روایت کیا اور یہی صحیح ہے۔ تصحیح۔ اور جس الیہ سرخی نے کہا کہ یہی حدیث ہے۔ ح۔ اور ہمارے زمانہ میں افضل یہ کہ اسقدر ہو کہ غنیوں پر گران ہو۔ محیط۔ پس جو سراج میں لایا کہ دو ختم فضیلت قدیم ختم

وہ کچھ نہیں ہے۔ م۔ پڑھنے میں اوراد سے ارکان میں جلدی کرنا مکروہ ہے۔ السراجیہ۔ اکیس تراویح تک ختم کر دے۔ قاضیخان  
اور ۲۔ کو ختم کرنا چاہیے۔ المبحث۔ ختم کے بعد تراویح ترک کرنا مکروہ ہے۔ السراج۔ فلا ترک لکسل القوم۔ پس ایک ختم  
پوچھ کسل قوم کے ترک نہ کیا جاوے۔ بخلاف ما بعد التشدید من الدعوات حیث یرکع لاناہا لیست سنتہ۔ بخلاف  
النیجات کے بعد کی دعاؤں کے کہ انکو ترک کرے کیونکہ وہ سنت نہیں ہیں۔ وفت یعنی جبکہ یہ دعائیں قوم بہ گران گندین  
لیکن درود امام شافعی کے نزدیک فرض ہے تو اسکو احتیاطاً پڑھے۔ النہایہ۔ بقدر اللہ صل علی محمد۔ لیکن اس میں نظر ہے  
کیونکہ جو چیز مستحب یا سنت صحابی پر وہ تو کسل قوم کی وجہ سے نہ چھوڑے اور جو چیز حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت  
ہے اسکو چھوڑ دے چنانچہ سند احمد بن ابن مسعود روئے ہے اور صحیحین میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بعد النیجات کے حضرت سلم  
کا دعا کرنا بطور مواظبت ثابت ہے۔ یعنی۔ ولا یصلی الا تراویحاً فی غیر شہر رمضان۔ اور تراویح کو جماعت سے سوائے  
ماہ رمضان کے نہ پڑھے۔ وفت اور رمضان میں افضل جماعت یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ نہیں بلکہ تنہا گھر میں اور یہی  
مختار ہے۔ انیسین لیکن اول صبح ہے۔ کما فی الفتح۔ م۔ اور جماعت روا ہے۔ م۔ علیہ اجماع المسلمین۔ اسی پر مسلمانوں کا اجماع  
ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم (فروع) امام اگر قرات کے شد و مد میں سخن کرے تو اپنی مسجد چھوڑ کر دوسری جگہ ڈھونڈے یوں ہی  
اگر دوسرا خفیفت القراۃ یا خوش آواز ہو۔ اگر اسکی مسجد میں ختم ہو تو دوسری جگہ جانا روا ہے۔ المبحث۔ درست خوان کو مقدم  
کرے نہ خوشخوان کو مردون کو اجرت پر امام حافظ لینا مکروہ ہے۔ ایک مسجد میں دوبار تراویح مکروہ ہے۔ قاضیخان۔ امام کو  
دو مسجد دن میں ہر مسجد میں پوری تراویح پڑھانا جائز نہیں۔ مبحث السرخسی۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ المفہرات۔ تنقیدیون کو نقصان  
نہیں۔ تاہم غایۃ الفضل یہ کہ ایک امام پڑھاوے اور اگر دو ہوں تو مستحب یہ کہ ہر ایک پوری نزدیک پر پھر سے بھی صحیح ہے۔ اور جائز کہ  
فرض و تراویح پڑھاوے اور تراویح دوسرا پڑھاوے۔ السراج۔ تراویح نوت ہو جاوے تو اسکی قضا نہیں نہ جماعت  
اور نہ تنہا یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ وتر کے بعد اگر یاد ہو کہ کوئی دو گانہ پڑھا تو تنہا پڑھیں۔ المبحث۔ بعض نے کہا کہ دو رکعت  
اور بعض نے کہا کہ تین رکعت پڑھیں تو جو امام کے نزدیک ہو اور اگر امام کو شک ہو تو جب کا قول اس کے نزدیک ہے۔ قاضیخان  
جس نے فرض تنہا پڑھی تو تراویح کی جماعت میں شریک ہو اور اگر لوگوں نے جماعت فرض ترک کی تو جماعت تراویح نہیں  
کر سکتے۔ تراویح نہ پانی یا دوسرے کے ساتھ پڑھی تو صحیح ہے کہ درمیان اقتدار رکھنا ہے۔ انقیہ۔ اسکی ایک روایت یہ توت ہوئی  
اگر انکے اور کرنے تک وتر کی جماعت جانی ہو تو وتر پڑھ لے پھر باقی ادا کرے۔ انکھاصہ۔ ہر دو گانہ تراویح میں نیت تراویح  
کی ضرورت نہیں۔ قاضیخان و السراجیہ۔ ختم چھوٹا ہو تو حسن ہے کہ سورہ الم تر کیف سے آخر تک پڑھے۔ انجیس۔ تراویح  
بیشمار یا قدر مستحب نہیں۔ اور صحیح یہ کہ جائز ہے مگر ثواب آدھا ہے۔ امام بغداد یا بغیر غدر بیشمار پڑھانا ہے اور تنقیدی لوگ کھڑے  
میں تو بالہ تعاقب جواز ہے۔ یہی صحیح ہے مگر مستحب یہ کہ تنقیدین بھی بیٹھ جائیں اگر ایک سلام سے چار پڑھیں اور درمیان میں  
نہ بیٹھا تو بجا سے ایک دو گانہ کے ہوئی یہی صحیح ہے۔ اور اگر درمیان میں قدر تشدد بیٹھا تو غار مشایخ کے نزدیک دو دو گانہ  
ہونے بھی صحیح ہے۔ اور اگر چھ یا آٹھ پڑھیں اور ہر دو گانہ پھر در تشدد بیٹھا تو صحیح یہ کہ ہر دو رکعت ایک دو گانہ ہوگی۔ قاضیخان  
اگر کل تراویح ایک سلام سے پڑھیں پس اگر ہر دو گانہ پر بیٹھا تو کل سے جائز اور اگر نہ بیٹھا تو آخر میں تو صحیح قول پر ایک دو گانہ  
کے بجا ہے۔ السراج و قاضیخان۔ مکروہ ہے کہ تنقیدی بیشمار ہے جب امام رکوع کرنے کو ہو تو کھڑا ہو کر شامل ہو جاوے  
قاضیخان۔ اور اگر کوئی دو گانہ جھوٹ جاوے تو امام کے سلام کے بعد جلد پڑھ کر شامل ہو جاوے۔ کما فی الخاصہ۔

### باب ادراک الفریضۃ

اب فریضہ پانچے بیان میں۔ تنہا اسے فریضہ کے قصد سے شروع کیا پھر اقامت کی گئی تو اسکو قطع کر دے۔ و من صلی رکعت من العظم

ثم اقيمت بصلی آخری۔ اور جس نے ظہر کی ایک رکعت پڑھ لی ہو یعنی مع سجدہ پھر جماعت شروع کی گئی تو دوسری رکعت پڑھ لے۔ وفت۔ یہی قول شافعی واحد کا ہے۔ ع۔ صیانہ للمودمی عن البطلان۔ تاکہ جو رکعت پڑھنے سے پہلے دو باطل ہونے سے محفوظ رہے۔ ثم بدخل مع القوم۔ پھر مقتدیوں کے ساتھ شامل ہوا دسے۔ احراز الفصول الجماعہ۔ جعفر فیضیت جماعت حاصل کرنے کے۔ وان لم یقید الاولی بالسجدة یقطع۔ اور اگر اس نے ظہر کی اول رکعت کو مع سجدہ نہ پڑھا ہو تو فوراً قطع کر دے۔ ویشرع مع الامام ہوا صحیح۔ ادام کے ساتھ شروع کر دے یہی صحیح قول ہے۔ وفت۔ اسی کو خزانہ سلام نے اختیار کیا۔ شیخ محمد بن ابراہیم میدانی کے نزدیک دو رکعت پڑھ کر توڑے اور اسی کو خمس الائمہ نے بیان فرمایا۔ اور اقرب قول مصنف رحمہ ہے۔ لانہ بحمل الرقص۔ کیونکہ بغیر سجدہ کے رکعت توڑے جانے کا محل ہے۔ والقطع لا کمال۔ اور یہ توڑنا واسطے پورے کرنے کے ہے۔ بخلاف اذا کان فی النفل لانہ یس لا کمال۔ غلات اسکے جب کہ وہ نفل پڑھ رہا ہو کیونکہ اسکا توڑنا بغرض کامل کرنے کے نہیں ہے۔ ولو کان فی السنۃ قبل النظر والجمعة فاقیم او خطب یقطع علی راس الركعتین۔ اور اگر وہ شخص سنت میں قبل نظر یا جمعہ کے ہو پھر اقامت ہوئی یا خطبہ شروع کیا گیا تو دو رکعت پوری کر کے توڑے۔ وفت۔ پھر چار رکعت قضاء کرے۔ اور اسی کو ابن الہمام نے ترجیح دی ہم۔ یروی ذلک عن ابی یوسف۔ یہ امام ابو یوسف سے روایت کیا جاتا ہے۔ وقد قبل تبہما۔ اور یہ بھی کہا گیا کہ اسکو تمام کر لے وفت۔ یہ ہی اصح ہے۔ محیط السرخسی۔ یہی صحیح ہے۔ المسراج۔ واضح ہو کہ اقامت سے مراد امام کا ناز شروع کرنا نہ اقامت موزن حتی کہ اگر موزن نے اقامت کہی اور ہنوز سفوف نے رکعت کا سجدہ نہیں کیا تو بلا خلاف دو رکعت پوری کر لے۔ النہایہ۔ اور مقام واحد ہو حتی کہ اگر گھر میں پڑھتا ہے اور مسجد میں اقامت ہوئی یا مسجد میں تھا اور دوسری مسجد میں اقامت ہوئی تو مطلقاً قطع نہ کرے بلکہ پھر اور اگر نفل میں ہو تو قطع نہ کرے۔ پھر یہ سب اس بنا پر کہ نفل شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہے اور باطل کر دینا ناز کا حرام ہے لیکن جب تک اول رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو تو وہ ابھی ناز نہیں ہے پس اسکو قطع کر دینا جائز ہے اور امام مصنف رحمہ لا رجحان اس جانب ہے کہ قطع ادلی ہے جانتک ممکن ہو حتی کہ سنت، نظر میں دو رکعت پڑھ کر نا ممکن ہے کیونکہ ابطال عمل جو حرام ہے لازم نہیں آتا۔ اور شاید منظر حدیث۔ اذا اقيمت الصلوة فلا صلوة الا للكتوبة۔ یعنی جب کہ ناز کی اقامت کہی جاوے تو سوائے فرض کے کوئی ناز نہیں ہے۔ کافی البخاری۔ نہیں کہا جاوے کہ اقامت ہو جانے کے بعد دوسری ناز شروع نہ کرینگے کیونکہ حدیث عبد اللہ بن مسعود میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دو رکعت پڑھتے دیکھا حالانکہ اقامت کہی گئی تھی تو فرمایا کہ الصبح اربعاء الصبح اربعاء۔ کیا صبح چار رکعت ارے کیا صبح چار رکعت۔ رواہ البخاری ومسلم وافسان۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ اقامت سے امام کا شروع کرنا مراد نہیں جیسا کہ نہایت مدینی میں زعم کیا بلکہ اقامت موزن ہے۔ اس سے زیادہ مزید روایت ابو سلمہ رحمہ ہے کہ کچھ لوگوں نے اقامت سننی پھر کھڑے ہو کر ناز پڑھنے لگے پس انپر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم برآمد ہوئے تو فرمایا کہ کیا دو نمازیں ساتھ ہی کیا دو نمازیں ساتھ ہی اور یہ ناز صبح کا واقعہ ہے۔ رواہ مالک۔ پھر اگر کہا جاوے کہ یہ تو مطلقاً مانع ہے خواہ سجدہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ میں کہتا ہوں کہ میں نے فتح القدیر مدینی میں اس مقام پر کچھ کلام نہیں پایا اور شاید وجہ یہ ہے کہ قول تعالیٰ لا تبطلوا اعمالکم۔ بطلان عمل سے ضمانت پر نص ہے اور حدیث میں قطع وارد ہے تو ہم نے دو رکعت پر قصر کیا کہ بطلان عمل نہ ہو اور حتی الوسع حدیث پر عمل کیا کہ مخالفت قرآن نہ ہو۔ واللہ اعلم۔ پھر یہ متوقف ہے کہ آیت لا تبطلوا اعمالکم۔ عدم برہن ہو لیکن ابن الہمام نے قبل ازین احتمالات پیدا کیے کہ بعض اوقات بوجہ ازداد وجود امتداد اسکے۔ اور نیز تو ذکر قضا کرنا بطلان ہے والا شک نفل جو شروع سے واجب ہو گئی اسکا قطع کرنا جائز نہیں مگر واسطے اکمال کے اور نفل کا قطع بوجہ اکمال نہیں ہے لیکن یہ عمل ظہر یا کو قطع کرنا ناجائز ہے سوائے سواری کا جانور بدک جادے یا عورت کی مانند حیوان جادے یا ایک درم مال چوری ہو جانا



ہم سابق میں ذکر کر چکے ہیں تو فرض کی تکبیر اولیٰ میں نفل کثیری اور بقول صنیٰ رحم جب کہ حیر مال دنیاوی کے لیے قطع جائز ہو تو  
 دینی فیصلت کے لیے بدرجہ اولیٰ جواز ہو۔ مگر مذہب تو معلوم ہو چکا اور مترجم کے نزدیک چاہیے کہ لوگ ایسی حالت میں احتیاط  
 کریں تاکہ مخالفت آیت و احادیث کچھ لازم نہ آوے اور مقرب بحث سنہ الفجر آویگی۔ انشاء اللہ تعالیٰ ہم۔ وان کان قد صلی  
 ثلثا من النہر تمہا۔ اور اگر وہ شخص غرض میں کی تین رکعات پڑھ چکا ہو تو اسکو تمام کرے۔ **ف**۔ اور فرض غرہ پورا ہو گیا۔  
 لان لا کثر حکم اکل فلا یحتمل النقص۔ کیونکہ اکثر کے لیے کل کا حکم ہو تو وہ قطع کو برداشت نہیں کر سکتا۔ **ف**۔ یعنی تین رکعت  
 پڑھ چکا تو جو باقی نام کر لی بھر ٹوٹ نہیں سکتی ہر پھر ثواب جماعت کے لیے اقل نیت سے شامل ہو جاوے۔ **م**۔ بخلاف ما اذا کان  
 فی الثانیۃ بعد۔ بر غلات اسکے جب وہ ہنوز تیسری رکعت میں ہو۔ ولم یقید بالاسجدۃ۔ اور تیسری کو سجدہ سے مقید  
 نہ کیا ہو۔ حیث یقطعہا۔ کہ اس وقت میں قطع کر دے۔ لانہ بمحل الرقص۔ کیونکہ وہ توڑنے کا محل ہے۔ **ف**۔ پھر طریقہ  
 قطع میں اختلاف ہے۔ امام مصنف نے کہا۔ و یخیر ان شاء غاد فقہہ وسلم۔ اور وہ مختار ہر اگر چاہے تو عود کر کے بیٹھ جاوے  
 وسلم پھر دے۔ وان شاد کبر قانوی الذی فی صلوة الامام۔ اور چاہے تو کھڑے تکبیر کدے در حالیکہ نیت رہتا  
 ہو امام کی نماز میں داخل ہونے کی۔ **ف**۔ یہی مختار جو تاسع ہے۔ المعراج۔ اور محیط بن کما اصح یہ کہ کھڑے ہوئے ایک سلام  
 پھر دے کیونکہ یہ توڑنا کچھ مشکل نہیں ہو جو ٹیکر سلام دیا جاوے۔ **ع**۔ میں کہتا ہوں کہ تحریرہ نماز سے تحلیل کرنا حدیث میں  
 سلام کے ساتھ وارد ہے اور بیان اگرچہ نماز تمام نہیں لیکن تحریرہ کی مرست کو نماز عینیں ہر جس صحیح داسد عالم وہی ہے جو امام  
 نے کہا کہ امام سرخسی نے تو بیٹھنا لازم کر دیا ہے۔ ناخفہ۔ **م**۔ و ادا اتہا بدخل مع القوم والذی علی معہم نافلۃ۔ اور جب  
 نماز ختم کو تمام کر لیا تو مقتدیوں کے ساتھ داخل ہو جاوے اور جو نماز اسکے ساتھ پڑھے وہ نفل ہے۔ **ف**۔ تو بہ نیت نفل داخل ہو  
 لان الفرض لا یشکر فی وقت واحد۔ کیونکہ فرض تو ایک وقت میں دوبارہ مکرر نہیں ہوتی ہے۔ **ف**۔ لیکن غرہ کے بعد  
 نفل پڑھنا جائز ہے جو جماعت کا ثواب نفل کا ثواب لینے کو داخل ہو جاوے۔ کیونکہ حدیث زید بن الاسود میں دو شخصوں کو  
 جو شریک جماعت نہ ہوئے تھے ارشاد ہے کہ اب ایسا نہ کرنا جب تم نے اپنے مقام پر نماز پڑھ لی پھر تم مسجد میں آئے جہاں جماعت  
 ہے تو جماعت کے ساتھ پڑھ لو کہ یہ تمہارے واسطے نفل ہے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی وقال حسن صحیح۔ اور حدیث ابو ذر میں  
 ایسے امراء اسلام کے حق میں جو نماز کو اپنے وقت سے تاخیر کرینگے فرمایا کہ تم نماز اپنے وقت پر پڑھ لو پھر ایسے امراء کے پیچھے  
 نماز پڑھو گے اسکو نفل کر دو۔ رواہ مسلم۔ یہ سوائے عمر اور عمر کے جنکے بعد نفل نہیں اور حدیث ابن عمر میں ہر نو فاجر و مغرب  
 کا استنثار ہے۔ رواہ الدارقطنی کافی الفتح۔ فان صلی من الفجر رکعتہ ثم اتیت بقطع و بدخل معہم۔ پھر اگر فریضہ فجر سے  
 ایک رکعت پڑھی ہو پھر اقامت کہی گئی تو قطع کر دے اور جماعت کے ساتھ داخل ہو جاوے۔ لانہ لو اضاف الہا  
 آخری نفوۃ السجۃ۔ کیونکہ اگر اسنے اس رکعت کے ساتھ دوسری رکعت طائی تو وہ جماعت سے محروم ہو جائیگا۔ **ف**  
 کیونکہ فریضہ فجر تو پورا ہو گیا۔ و کذا اذا قام الی الثانیۃ۔ اور یوں ہی قطع کر دے جب کہ دوسری رکعت کو کھڑا ہو گیا  
 ہو لیکن۔ **ف**۔ بل ان یقید بالاسجدۃ۔ چلے اس سے کہ دوسری رکعت کو مقید بسجدہ کرے۔ **ف**۔ کیونکہ بعد سجدہ  
 کر لینے کے دونوں رکعت پوری ہو گئیں۔ و بعد الاتمام لا یشروع فی صلوة الامام۔ اور بعد پورے کرنے کے وہ امام  
 کی نماز میں شریع نہ کرے۔ لکرا تہ التفل بعدہ۔ بوجہ کردہ ہونے نفل کے بعد نماز فجر کے۔ و کذا بعد المغرب فی  
 ظاہر الروایۃ۔ اور یوں ہی بعد مغرب کے ظاہر الروایۃ میں۔ **ف**۔ جیسا کہ دارقطنی کی حدیث ابن عمر ز گندی۔ اور  
 یہی امام مالک کا قول ہے۔ لان التفل بالثلث کردہ و فی جلیا اربعاً مخالفاً لامامہ۔ کیونکہ تین رکعت کے ساتھ  
 نفل پڑھنا مکروہ ہے اور اسکو چار کر لینے میں امام سے مخالفت ہے۔ **ف**۔ امام شافعی و احمد نے کہا کہ چار کرے۔ ابو یوسف سے

مردی کہ تین ہی رکعت پر سلام پھیر دے اور پھر شمس الائمہ شرعی نے اختیار کیا۔ ع۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک وتر تین ہی رکعت کی اور شاید کہ وارفتنی کی حدیث و بارہ مغرب کے معلول ہے۔ و اسد اعلم۔ ماضیخان نے تین رکعت سے نفل حرام کہا لیکن قول مردود ہے۔ ع۔ اور تکرار ہونا بوجوب ضعیف تو کراہت بھی تحوی سے ضعیف بلکہ متانی میں مرجع اسکو تزیہی کہا ہے۔ پھر امام کی اقتدار اور فضیلت جماعت اور عام حکم حدیث صحیح کے معارضہ سے وہ بھی اثر ہو گئی۔ فافہم۔ م۔ فخر الاسلام نے کہا کہ اگر شرع کر دے تو احتیاطاً جاری کرے۔ مع۔ ومن دخل مسجداً فاذن فیہ یکرہ لہ ان ینخرج حتی یصلی۔ اور جو شخص ایسی مسجد میں داخل ہوا جس میں اذان دیدی گئی تو اسکو نکلنا مکروہ ہے یا تنک کہ ناز پڑے۔ ف۔ یعنی جیکہ نہ پڑھی ہو۔ کیونکہ ابو ہریرہ رحمہ اللہ نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم مسجد میں ہو پس نماز کی اذان دیجاوے تو کوئی تم میں سے نہ لگے یا تنک کہ ناز پڑے۔ ع۔ رواہ احمد۔ اور ابو ہریرہ رحمہ اللہ کے سامنے بعد اذان کے ایک شخص مسجد سے نکل گیا تو ابو ہریرہ نے کہا کہ اس نے ابو القاسم صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کی۔ رواہ مسلم و الاربعہ۔ اور ہکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ جب موزن اذان دے تو تم مسجد سے مت نکلو یا تنک کہ ناز پڑے۔ ع۔ رواہ اسحق بن راہویہ فی مسندہ۔ ابن عبد البر نے کہا کہ قول ابو ہریرہ رحمہ اللہ مرفوع کے ہے اور کہا کہ علماء ایسے موقوفات میں اختلاف نہیں کرتے تھے۔ مع۔ نقولہ علیہ السلام لایخرج من المسجد بعد الداء الا منافی اور جل یخرج لاحتیہ یرید الرجوع۔ بدیل قولہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں نکلنا مسجد سے بعد اذان کے مگر منافی یا وہ شخص جو کسی ضرورت سے نکلنا چاہا کہ واپس آنے کا ارادہ رکھتا ہے۔ ع۔ حدیث ابو داؤد و عبد الرزاق نے سعد بن المسیب رحمہ اللہ سے مرسل روایت کی اور اسکے مانند ابن ماجہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی۔ مع۔ پس ثابت ہوا کہ بعد اذان کے مسجد سے کوئی نہ نکلے۔ الا اذا کان منقطعاً بہ امر جماعۃ۔ ع۔ چند صورتوں کے از انجملہ جب کہ اسکے ساتھ کسی جماعت کا انتظام ہو۔ ف۔ حتی کہ اسکے نہ جانے سے جماعت میں خلل ہوگا۔ لانه ترک صورۃ۔ کیونکہ یہ نکلنا ظاہر میں ترک ہے۔ تکمیل معنی۔ باطن میں تکمیل ہے۔ ف۔ یون ہی اپنے محلہ کی مسجد کے لیے جب کہ اس میں نماز نہ ہوئی ہو اور افضل یہ کہ نہ نکلے۔ ع۔ ۶ ت۔ یون ہی اپنے شیخ حدیث و فقہ کی استاد کی جماعت یا وعظ کے لیے بالاتفاق جائز ہے۔ مع۔ یا کسی ضرورت سے بارادہ واپسی۔ کما فی الحدیث۔ اور بخیر فرمایا۔ وان کان قد صلی اور اگر وہ اسوقت کی ناز پڑے۔ چکا ہو۔ و کانت الظہر والعشاء۔ اور یہ ناز ظہر و عشاء کی ہو۔ فلا یسب بان ینخرج تو مضائقہ نہیں کہ نکل جاوے۔ لانه اجاب داعی الضررۃ۔ کیونکہ اسنے ایک مرتبہ اذان بکارنے والے کی تجلیت کر لی ہے۔ الا اذا اخذ الموزن فی الاقامۃ۔ مگر جبکہ موزن اقامت کتنا شروع کر دے۔ ف۔ تو اب نکلنا مکروہ ہے لانه یمہم بنجائلفۃ الجماعۃ عیاناً۔ کیونکہ وہ ظاہر دیکھنے میں جماعت سے مخالفت کرنے کی تہمت رکھا جائیگا۔ ف۔ اور بیان اہل منع نہیں ہے بلکہ حکم ہے۔ وان کانت العصر والمغرب او الفجر ینخرج وان اخذ الموزن فی الاقامۃ اور اگر یہ ناز عصر یا مغرب یا فجر ہو تو نکل جاوے یعنی جب کہ پڑے چکا ہے اگرچہ موزن اقامت شروع کر دے۔ مگر اجماع النفل بھہا۔ کیونکہ ان نازوں کے بعد نفل پڑھنا مکروہ ہے۔ ف۔ اور وان یشیء ربنیۃ سے لکل جانا بستر ہے۔ کتاب میں اشارہ ہے۔ م۔ ومن اتی الی الامم فی صلوۃ الفجر۔ اگر ایک شخص جاہل ہو یا امام تک نماز فجر میں ف۔ یعنی امام کو نماز فجر پڑھنے پایا۔ و ہو لم یصل رکعتی الفجر۔ اور اس شخص نے دو گانہ سنتہ الفجر بنور ضیہ پڑھا ہے۔ ف۔ خود دوسری میں ایک ہے کہ۔ ان خشی ان لفوتہ رکعتہ و یدرک الاخری۔ اگر اسکو خوف اسقدر ہوا کہ ایک رکعت باقی رہیگی اور وہ دوسری رکعت پاویگا تو۔ یصلی رکعتی الفجر عند باب المسجد ثم یدخل۔ دو گانہ سنت کا اور نماز مسجد کے پاس پڑھے پھر داخل ہو۔ لانه اکثر الجمع بین الفیصلتین۔ کیونکہ اسکو دونوں فیصلتیں جمع کر لینا ممکن ہے۔

فتن کیونکہ سنتہ الفجر کے فضائل اور پر گزرے۔ م۔ اور حدیث میں ہے کہ جس نے فجر کی ایک رکعت پائی آسنے فجر پائی  
الہیاء۔ مترجم کہتا ہے کہ عصر و فجر میں ایک رکعت کے پانے پر نماز پانا جو حدیث صحیح میں وارد ہے اسی سے شائعہ وغیرہم شہد لال  
کرتے ہیں کہ بعد رکعت کے آفتاب طلوع یا غروب ہو تو بقیہ تمام کر لے اور مترجم کے نزدیک صحیح تاویل حدیث یہ ہے کہ اگر  
حائضہ آخر وقت پاک ہوئی یا اسلام لایا یا افاقہ ہوا تو اسے اس نماز کا وقت پایا حتیٰ کہ اس پر یہ نماز قضاء کرنی واجب  
ہوئی پس یہ حدیث بیان اس امر کا ہے کہ اسے نماز واجب ہونے کے لیے پوری چار رکعت کا وقت موجود ہونا ضروری  
نہیں ہے حتیٰ کہ آخر جزد بھی پاوے تو یہ نماز ادا کرنا ذمہ واجب ہوگی جیسا کہ خفیہ کا اصول ہے اور یقیناً دلیل لطیف ہے جو میں  
کسی سے نہیں پائی۔ فالحمد للہ رب العالمین۔ پھر میں نے دیکھا کہ امام محمدی نے یہی تاویل کی ہے۔ دوسری صورت یہ کہ۔ وان  
خشیت فوتہا۔ اور اگر اسکو دوسری رکعت فوت ہونے کا خوف ہو۔ ف۔ اگرچہ تعدد پاوے تو۔ دخل مع اللام  
تو امام کے ساتھ داخل ہو جاوے۔ لان ثواب الجماعۃ عظیم۔ کیونکہ اول تو ثواب جماعت بہت بڑا ہے۔ ف۔  
حتیٰ کہ ۲۰۔ درجہ منفرد پر ثواب بڑھا ہوا ہے۔ والو عید تیرکھا الزم۔ اور دوم جماعت ترک کرنے کی وعید الزم ہے۔ ف۔  
کیونکہ وعید سے چنانچہ مقدم ہے سنت کرنے پر۔ د۔ یہ وعید وہی جو باب الجماعۃ میں گذری کہ جماعت سے منافق ہی پھرتا ہے اور  
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنکے گھر بھونک دینے کا قصد فرمایا وغیر ذلک۔ منع۔ اگر معلوم ہو کہ اول رکعت ہے یا دوسری تو سنت  
ترک کر کے جماعت میں داخل ہو جاوے۔ انخلاصہ۔ اگر اول رکعت معلوم ہو پھر باب المسجد پر نماز کی جگہ نہ تو اندر بڑھ  
ورہ کسی ستون کے پیچھے بڑھے اور فوراً اسلام نے کہا کہ سب سے زیادہ مکروہ یہ کہ صف کے برابر بڑھے۔ مسجد میں ہے کہ  
کہا گیا کہ یہ سب مکروہ ہیں کیونکہ یہ سب بمنزلہ مسجد واحد کے ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید بات یہ ہے کہ سنتہ الفجر کی نسبت  
واجب ہونے کا گمان ہے جیسا کہ حسن رحمہ نے امام رح سے روایت کی اور نبوت واجب میں تو اتفاق کیا جاتا ہے اور امر میں  
میں ترکوں کی سستی ظاہر جیسا اشارہ کتاب میں یوں کیا کہ سنت گھر بڑھنی چاہیے نہیں مگر بغیر پڑھے امام تک جا پہنچا  
جو فرض میں ہے پس اگر ترک کرے تو گویا معمول ہو جاوے کہ لوگ سنتیں چھوڑیں حالانکہ حدیث عبد اللہ بن مسعود میں ہے کہ  
صریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر میں سمجھے کہ ایک نے اگر گوشہ میں سنتہ الفجر پڑھیں پھر نماز میں شامل ہوا تو بقیہ  
سلام فرمایا کہ اگر فلاں تو نے کس کو فرض شمار کیا اپنی تنہا نماز کو یا جو ہمارے ساتھ پڑھی۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و نسائی  
یہ تاکید حدیث ہے کہ بعد اقامت کے سوائے فریضہ کے کوئی نماز نہیں۔ کما رواہ البخاری۔ لیکن جو بات میں نے اوپر بیان  
کی اس راہ سے اماموں نے سنتہ الفجر میں نبوت وجوب اسی کو برداشت کیا کہ ترک نہ کرے۔ م۔ بخلاف سنتہ الفجر  
جسٹ تیرکھا فی السحالیین۔ بخلاف سنتہ الفجر کے کہ ان جاگنا کو دونوں حالتوں میں ترک کریگا۔ ف۔ خواہ  
امید ہو کہ رکعات جماعت لینگی یا نہ ہو بہر حال جماعت میں شریک ہو جائیگا۔ لیکن میں نے حدیث الترمذی از عائشہ رض  
بابت قضاء جاگنا نظر کے اور پھر بھی تو اُنکے ترک کی گنجائش ہے۔ لانه یکنہ ادا و ہانی الوقت بعد الفرض صحیح  
کیونکہ اس جاگنا کا ادا کرنا فرض کے بعد وقت کے اندر ممکن ہے۔ یہی صحیح ہے۔ ف۔ کچھ خلاف نہیں۔ واما الاختلاف  
میں ابی یوسف و محمد بن قنفذیہما علی الکعتین و تاخیر یا عنہما۔ اور اختلاف نو ابو یوسف و محمد کے درمیان صرف  
جاگنا کے دو گانہ پر مقدم کرنے یا دو گانہ سے موخر کرنے میں ہے۔ ولا کذلک سنتہ الفجر علی مانہین انشاء اللہ تعالیٰ  
اور یہ حال سنتہ الفجر میں نہیں ہے چنانچہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ف۔ بلکہ انہیں اختلاف موجود ہے۔ بہرہ نظر  
میں دو گانہ پر مقدم کرنا قول ابی یوسف ہے۔ یہی قول ابو حنیفہ رحمہ۔ المحیط۔ یہی مختار ہے۔ القاب۔ یہی اصح ہے۔ موط  
شیخ الاسلام۔ مع۔ اسی پر فتویٰ ہے جیسا کہ گذرا۔ م۔ والتقیید بالاداء عند باب المسجد يدل علی الکراہۃ فی المسجد

اذا كان الامام في الصلوة - سنة الفجر کو دروازہ مسجد پر ادا کرنے کی قید لگانا دلائل کتابی کہ مسجد میں ادا کرنا مکروہ  
 ہے۔ جب کہ نماز میں ہو۔ - سنہ - امام اگر امام نماز میں ہو تو تراویح مسجد میں پڑھنا ایسے نہیں ہے۔ - سنہ - بلکہ حدیث انس رضی اللہ عنہ  
 قبل مغرب کے دو رکعات بھی مسجد میں ظاہر ہوئی ہیں اور یہ شاید پہلے ہویم۔ والا افضل فی عامۃ السنن، والنوافل  
 المنزل جوالہروی عن ابیہ علیہ السلام۔ اور قریب سب سنن و نوافل ادا کرنے میں افضل گھر پر ہی حضرت صلعم سے  
 مروی ہے۔ - سنہ - جیسا کہ حدیث زید بن ثابت بن مہج ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ بلکہ اپنی مسجد شریف سے افضل فرمایا۔ رواہ  
 ابو داؤد و فیروہ حالانکہ آپ کی مسجد میں نماز کا پچاس ہزار گونہ ثواب ہے۔ کما فی الصحیح۔ ایس معلوم ہوا کہ وہ فریضہ کے لیے ہر اور سر  
 باب میں قول امام مصنف اصح ہے۔ والہ اعلم۔ م۔ قال و اذا فاتتہ رکعتا الفجر لا یقضیہما قبل طلوع الشمس۔ اور  
 فرمایا امام محمد رحمہ نے جامع منیر میں کہ جب صلی کے دو گانہ فہر ت ہو جاوین تو انکو طلوع آفتاب سے پہلے نہیں نفا کر دیا۔ لانا  
 یبقی نفلًا مطلقًا ہو مکروہ بعد الفجر۔ کیونکہ یہ دو گانہ محض نفل رہا ہوا اور محض نفل بعد فجر کے مکروہ ہے۔ - سنہ - فقید  
 ہے کہ اگر سنت رہتی تو مکروہ نہ تھی۔ م۔ اور خمس الائمہ نے فقید اسماعیل سے نقل کیا کہ فرض سے پہلے نیت دو گانہ باندھ کر پھر تکبیر  
 لکھ کر نماز فرض میں امام کے ساتھ داخل ہو جاوے تو واجب ہو جاوے گا اور چنی رحمہ نے رد کردیا کہ زیادات میں صحیح ہے کہ بعد فرض  
 کے نذر واجب بھی مکروہ ہے۔ ولا بعد ارتفاعہما عند ابی حنیفۃ والی یوسف۔ اور نہ قضاء کرے بعد جندی آفتاب کے  
 امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک۔ - سنہ - بالجوہر سنت الفجر بدون فرض کے نوت ہو تو شیخین رحمہ کے نزدیک قبل طلوع  
 و بعد طلوع کے اسکی قضاء نہیں ہے۔ وقال محمد احب الی ان یقضیہما الی وقت الزوال۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ مجھے  
 محبوب ہے کہ دو گانہ کو وقت زوال تک قضاء کرے۔ - سنہ - اگر نہ پڑھے تو اس پر کچھ نہیں۔ - سنہ - حوالی و فضلی آئے کہ امام اور شیخین کے  
 نزدیک پڑھنے سے تو کچھ مضائقہ نہیں پس کچھ اختلاف نہیں ہے۔ - سنہ - اللمیط۔ یہی مختار منی رحمہ و ایک روایت احمد ہے۔ پھر کیا قبل طلوع  
 مضائقہ نہیں ہے۔ ظاہر نفل کتاب تھامی کو مشعر ہے و علی ہذا حدیث تیس رحمہ سے موافق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم باندھ کر  
 پس اذان مت کہی گئی تو میں نے آپ کے ساتھ صبح پڑھ لی جب آپ پھر سے تو مجھے نماز پڑھتے پایا تو فرمایا کہ ملایا قیس اصلاً مان صلاً  
 یعنی رہا امی تیس کیا دو نماز میں ساتھ ہی۔ میں نے عرض کیا کہ میں نے دو گانہ صبح نہیں پڑھا تھا فرمایا کہ فلا اذا۔ یعنی تو کچھ مضائقہ  
 نہیں ہے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ ابن الہمام رحمہ نے معارضہ کیا حدیث مانعت نماز سے بعد فجر کے حتی کہ آفتاب طلوع ہو۔ کما فی  
 الصحیح اور کہا کہ حدیث مانعت اصح ہے۔ مترجم کتاب کہ قضاء فرائض اسوقت باہ اتفاق جائز ہے تو حدیث اند کو مخصوص ہو گئی کیونکہ  
 بعد فجر کے مطلقاً نماز سے منع نہوا بلکہ سوائے فرائض کے۔ اور جب مخصوص ہو گئی تو حدیث تیس رحمہ سے سنت الفجر بھی مخصوص  
 ہو سکتی ہے جب کہ اصول میں قرار پایا ہے۔ ابن الہمام نے بحث اوقات نماز میں کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ فقہاء نے فرائض کو کس دلیل  
 سے مخصوص کیا ہے۔ مترجم کتاب کہ تحقیق میرے نزدیک یہ ہے کہ بعد نماز صبح کے سراسر ایسی نماز سے امتناع ہے جو شایع کی طرف سے  
 نہ ہو بلکہ اختیار ہی جو زمین ہو پس فرائض اور سنت فجر میں مضائقہ نہ رہا اور نوافل منع ہو گئی۔ اگر کہا جاوے کہ جس نے بعد  
 فرض فجر کے دو رکعت کی نذر کی وہ واجب ہے تو وہ بھی ادا ہونا چاہیے حالانکہ زیادہ الزیادات میں مرجع عدم الجواز لکھا ہے۔  
 جواب یہ کہ نذر کنندہ نے اول سے اسوقت میں مانعت جانکر جب نذر کی تو ایسا ہوا کہ گویا بعد فرض فجر کے ایک نے اپنے اور  
 نماز جدید لازم کی دونوں میں کچھ فرق نہیں تو وہ بھی جائز نہیں بخلاف فرائض کے اسی سے قضاء فرائض کا جواب نکل آیا۔  
 و امیر تعالیٰ اعلم۔ و علی ہذا سنت فجر اگرچہ اپنے مرتبہ پر نہیں رہی لیکن وہ مطلق نفل نہیں ہو گئی تھا کہ اسکے ادا کرنے میں  
 بقول شیخ فضل و عروانی کے امام اعظم و ابو یوسف کے نزدیک مضائقہ نہیں جیسے حدیث تیس رحمہ سے نکلتا ہے اور امام محمد کے  
 نزدیک مستحب ہے۔ لانا علیہ السلام قضا ہوا بعد ارتفاع الشمس عذاة لیلة التعلیس۔ کیونکہ حضرت صلعم نے

دو گانہ سنت کو لیلۃ التعلیس کے شروع دن میں بعد آفتاب بند ہونے کے تفسار کیا تھا۔ **فمن** جیسا کہ صحیح مسلم وغیرہ کی احادیث متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم نے اپنے وقت سے فوت ہونے پر تفسار نہ کر سکتی تو آپ تفسار نہ کرتے اور پھر مقدم چار گانہ آپ نے وقت کے اندر بعد فرض کے پڑھ لیا ہے۔ **ولہما ان الاصل فی السنۃ ان لا تقضی باختصاص القضاء بالواجب**۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ سنت بن اصل یہ کہ تفسار نہ کیا دے کیونکہ تفسار مخصوص واجب ہے۔ **فمن** چنانچہ اصول میں تفسار کی یہ تعریف لکھی کہ جو چیز حکم سے واجب آئی ہو اس کا قتل سیر کرنا۔ اور سنت حکم سے واجب نہیں آئی تو اس کی تفسار بھی نہیں۔ ابن العمام رحمہ نے اعتراض کیا کہ یہ تو اصطلاح ہوئی حتی کہ اگر تفسار کی ایسی تعریف کر دے جو اس کو شامل ہو تو ایسا ہو گا اور کہا کہ اولیٰ یہ کہ کہا جائے کہ جس سبب سے ادا واجب ہوئی ہے حتی کہ جب ادا کا مطالبہ اپنے وقت پر نہ کیا تو حتی المقدور دوسرے وقت پر رہا اور سنت میں جب یہ مطالبہ ادا میں نہ تھا تو اس کے لیے تفسار میں بدرجہ اولیٰ ہو گا۔ **ہذا مخلص الفتح**۔ اور مخلص نہیں کہ اس سے وجوب تفسار ہدائی اور ہم اس کی تفسار واجب نہیں کہتے مگر ادا کا باعث کچھ تھا اگرچہ واجب کرنے والا نہ تھا حتی تفسار کا باعث ہے علاوہ برین امام رحمہ سے ادا سے سنت الفجر بمنزلہ وجوب ہے تو تفسار میں بھی سبب رہا ادا کا تھا اور آخری درجہ یہ کہ مستحب رہے۔ **فانہم**۔ حدیث لیلۃ التعلیس کا جواب یہ دیا کہ وہ کچھ ضروری تفسار تھا لیس فی بعضی ما وراہ علی الاصل۔ اور حدیث وارد ہوئی تفسار دو گانہ مذکور میں تابع فرض کے تو اس کے اسکے بانی اصل پر رہا۔ **فمن** یعنی حدیث خلاف قیاس ہے تو جیسے وارد ہوئی اسی حالت پر رہی۔ بلکہ چار گانہ قبل الفجر میں بھی یوں ہی کہا جائیگا۔ **وانما تقضی بحالہ و ہو یصلیٰ بالجماعۃ او وحدہ الی وقت الزوال**۔ اور دو گانہ مذکور الزوال ہی کے وقت تک فرض کے تابع حالت میں تفسار کیا جائیگا خواہ جماعت سے فرض پڑھے یا تنہا پڑھے۔ **فمن** اس میں اتفاق ہے۔ **وفیما بعدہ اختلاف المشائخ**۔ اور بعد زوال کے جماعت تفسار کرنے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ **فمن** بعض نے کہا کہ تفسار کرے۔ یہی ایک قول شافعی ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں۔ **مبطل** میں صرف نول دوم کو کر کیا۔ مع۔ گویا یہی اصح ہے۔ اور یہی قول مالک و قول دوم شافعی و ایک قول احمد کا ہے۔ مع۔ **واما سائر السنن** سوا ہا لا تقضی بعد الوقت و حدیث۔ **فمن** اس میں بانی سنن سوا سے دو گانہ پھر کے تو وہ بعد وقت کے تھا تفسار نہیں کیا جائیگا۔ **فمن** اس میں ینون امامون کا اتفاق ہے **واختلف المشائخ فی قضائہا تبعاً للفرض**۔ اور فرض کے تابع ہو کر ان کے تفسار کرنے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ **فمن** عراقیوں کے نزدیک جب مع فرض تفسار ہوں تو جیسے سنت اذان و اقامت تفسار کیا جائیگی ویسے سنت نماز بھی تابع فرض تفسار کیا دے اور عراقیوں کے نزدیک نہیں اور یہی اصح ہے۔ مع۔ **ومن اورک من النظر رکعہ ولم یدرک الثلث فانه لم یصل** النظر بجماعۃ۔ اور جس نے ٹھہرین سے ایک رکعت پائی اور تین رکعات نہیں پائیں تو اس نے جماعت کے ساتھ نماز نظر نہیں پڑھی۔ **فمن** اس میں ینون امامون کا اتفاق ہے۔ واضح ہو کہ جماعت کے ساتھ ظہر کی نماز پڑھنا تو فی الحقیقت اس طرح ہے کہ چاروں رکعت جماعت کے ساتھ پڑھے کوئی فرد نہ جاوے اور جماعت پانا تو وہ ایک رکعت اخیر بلکہ قعدہ پانے سے بھی ہو جائیگا۔ **انہ** اس مسئلہ میں ظہر بجماعت بالاتفاق نہیں پڑھی و لیکن جواب جماعت بالاتفاق پایا۔ خواہ فریضہ جمعہ ہو یا دیگر ہو لیکن جمعہ میں امام محمد رحمہ نے کہا کہ جس نے بعدہ پایا وہ امام کے سلام کے بعد کھڑا ہو کر چار فرض ظہر پڑھے کیونکہ جمعہ بیچ جماعت شرط ہے وہ نہ پائی تو جمعہ نہیں پایا۔ اس سے وہم ہوتا ہے کہ اس نے جواب جماعت بھی نہ پایا لیکن یہ وہم باطل ہے۔ دلیل اس کے جو امام مصنف نے بیان کیا کہ۔ **وقال محمد قد اورک فضل الجماعۃ**۔ اور امام محمد رحمہ نے صریح کہا کہ اس نے جب جماعت پایا۔ **فمن** تو جمعہ میں بھی جواب جماعت پایا پس ظہر و جمعہ دونوں میں جواب جماعت بالاتفاق پایا۔ **فمن** اور رکعت آخر الشی فقد اورکہ۔ کیونکہ جس نے کسی چیز کا آخر زوال یا بتو اس نے اس چیز کو پایا۔ **فمن** اور رکعت





کام یہ ہے کہ سب سے پہلے جو اسارت و برائی لاق ہوتی تھی وہ مسافر کو نہوگی۔ شخص افترج۔ میں کتا ہوں کہ ترک کرنا تو بلاشبہ ادلی ہے کیونکہ سوانہت پر بیت النجۃ و تمام دنیا دنیایا سے بہتری و جہنم سے نجات دہکیر فضائل و کمالات سب کا مصدر و مفرود ہے۔ اور انکی کمالات فرائض جو سنے کے یہ معنی ہیں کہ حدیث ابو داؤد و غیرہ میں ثبوت ہے کہ بعض آدمی نماز سے پھر تا جواس حال میں کہ اسکی نماز آدھی نکلی گئی اور تھائی کھٹی گئی تھی کہ فرمایا کہ بعض کے واسطے کچھ نہیں ہوتی۔ اور دیگر احادیث میں قیامت کے محاسبہ فرائض نماز میں ہے کہ نقص ہوگا تو وہ نوافل سے پورا کیا جائیگا۔ ورنہ عذاب ہوگا۔ میں سے کہا گیا کہ تراویح ۲۰۔ رکعات ہیں حکمت کہ روزانہ مع وتر کے فرائض ۲۰۔ رکعات ہیں تاکہ رمضان میں ٹکڑے رہے اور ان ایام میں فضیلت بہت زیادہ ہے۔ ومن امتی الی الامام فی رکوعہ۔ اور جو شخص ہو بخا امام تک و حالیکہ رکوع میں ہے۔ فیکبر و وقفت۔ پس اسنے تیسرے عربہ کی اور وقفت کیا۔ فس۔ حالانکہ رکوع کر سکتا تھا یا نہیں۔ حتی رفع الامام راسہ۔ بیانک کہ امام نے رکوع سے سر اٹھالیا۔ لایعیر مد رکات تک الکرکعہ۔ تو یہ شخص اس رکعت کا پایا تھا۔ نہ ہوگا۔ فس۔ اور اگر ہو نچا اور حالیکہ امام کھڑا ہے اسنے تیسرے عربہ باندہ لیا پھر امام نے رکوع کیا مگر اسنے کسی نماز سے رکوع نہ پایا تو بالا جماع یہ لاحق ہے اسکو یہ رکعت مل گئی اور اگر ہو نچا اور حالیکہ امام نے رکوع سے سر اٹھالیا ہے اسنے تیسرے عربہ باندہ حاتو بالا جماع رکعت نہیں پائی اور اگر ہو نچا تیسرے عربہ کے بعد امام کو رکوع میں پایا تو بالا جماع یہ رکعت پایا اور جو امام مصنف رحمہ نے صوٹ ذکر کی اسین ہمارے و شافعی کے نزدیک رکعت نہ پائی۔ خلافا لافتر۔ اسین نماز کا خلاف ہے۔ و جو بقول اور ک الامام فیما لہ حکم القیام۔ زفر رحمہ کا قول ہے کہ اس شخص نے امام کو ایسی حالت میں پایا جسکو قیام کا حکم حاصل ہے۔ فس۔ یعنی رکوع کو مشابہت قیام سے ہے تو اسنے گویا رکوع پایا جب کہ رکوع سے قیام میں پایا پس یہ رکعت مل گئی۔ پس قول ثوری وابن المبارک وابن ابی یلی کا ہے۔ و لنا ان الشرط ہو لثبوت فی افعال الفلوة۔ اور ہماری دلیل یہ کہ شرط نوافل نماز میں شرکت با امام ہے۔ فس۔ حتی کہ حدیث صحیح مسلم میں ہے امام اسی واسطے کہ اسنے ساتھ اتمام کیا جادے تو اس سے مخالفت مت کر جب تکبر کے تو تکبر کو اور جب بڑے تو خا موثر سنو آخر تک۔ ولم یوجد لانی القیام و لانی الرکوع۔ اور یہ مشدک نہیں پائی گئی نہ تو قیام میں اور نہ رکوع میں۔ فس۔ بلکہ بعد رکوع سے سیدھے ہو کر سجدہ کے قصد میں شریک ہوا۔ پس یہ رکعت کچھ نہیں ملی سو اسے سجدہ کے۔ حدیث میں ہے کہ جب تم آؤ اور ہم سجدہ میں ہوں تو شریک سجدہ ہو جاؤ اور اسکو شمار مت کرو اور جس نے رکعت پائی اسنے نماز پائی۔ رواہ ابو داؤد یعنی جس نے رکوع پایا اسنے نماز کی رکعت پائی اسکو ایک رکعت شمار کرے اور یہ صحیح مسلم میں صریح ہے کہ میں شرکت واجب ہے دلیل نہ کرے تو نماز فاسد نہیں اور نہ سو ہے۔ النہر۔ فس۔ اس حدیث میں رکعت کو نماز کہا گیا ہے اسی سے امام شافعی رحمہ نے استدلال کیا کہ ہر رکعت نماز ہے اور حدیث میں ہے کہ نماز بدون قرات نہیں تو ہر رکعت میں قرات واجب ہوتی۔ میں کتا ہوں کہ یہی بقول اصح مذہب امام ابو حنیفہ ہے کہ قرات دو رکعت میں فرض اور دو رکعت میں واجب کا حفظ ہے۔ رکوع کیا اور امام نے سر اٹھانا شروع کیا تو اگرچہ بہت کم مشارکت ایسی حالت میں ہو جادے کہ دو رکوع ہو اور رکعت پائی ہی اصح مرجع۔ و لور کع القندی قبل امامہ۔ اور اگر قندی نے اپنے امام سے پہلے رکوع کر دیا۔ فس۔ اور ایسی حالت پر رہا۔ فادر کہ الامام فیہ۔ میں امام نے اسکو رکوع میں پایا۔ فس۔ یعنی امام نے جب رکوع کیا تو مقتدی نے کہ رکوع میں تھا حتی کہ اب مشارکت ہو گئی گویا رکوع میں امام کا شریک ہو گیا تو۔ جائز۔ جائز ہے۔ فس۔ یہ مراد نہیں کہ مقتدی کو یہ حرکت کرنا جائز ہے بلکہ اس بد حرکت سے مقتدی کی فاسد نہوگی۔ جائز رہی اگرچہ نہ کیا۔ وقال زفر لا یجوزہ لان ما آتی بہ قبل الامام غیر معتد بہ۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ مقتدی کو یہ کافی نہوگا اسواسطے کہ مقتدی جو رکوع

قبل امام کے لایا تھا وہ قابل شمار نہیں ہے۔ فلذا ما یبنی علیہ۔ نو وہ بھی جو اسپر بنا رکھا۔ فس قابل شمار نہیں۔ یعنی بعد امام کے رکوع کرنے کے جو رکوع رکھا وہ بھی شمار نہیں کیونکہ یہ تو پہلے رکوع پر مبنی ہے اور جو فاسد پر مبنی ہو وہ فاسد ہوتا ہے۔ ولنا ان الشرط بوالمشارکت فی جز واحد کافی الطرف الاول والآخر اعلم۔ اور ہمدی دلیل یہ کہ شرط تو کسی عزمین مشارکت ہے جیسا کہ اول طرف میں۔ فس یعنی جب کہ ابتداء میں امام کے ساتھ شرکت کر کے رکوع کرے پھر امام سے پہلے سر اٹھا دے تو باقی نماز جائز ہے کیونکہ مشارکت متحقق ہو گئی تو نساؤنہوا اگرچہ اس حرکت میں بھی دغید سخت ہے چنانچہ حدیث میں فرمایا کہ خبر دار جو شخص امام سے پہلے سر اٹھا لیتا ہے کیا ڈرتا نہیں کہ اللہ تعالیٰ اسے سر کو گدھے کا سر کر دے (فروع) امام رکوع میں ہے تو اکثر کے نزدیک ایک تکبیر کافی ہے اور اگر اس سے تکبیر رکوع کی نیت کی تو نیت لغو اور تحریر رکھی جائیگی۔ نفع۔ امام سے پہلے سر اٹھا لیا تو جائیگی کہ عود کرے خواہ رکوع ہو یا سجدہ ہو اور دوسرا نہو جائیگا۔ ن۔ اگر نقد ہی کو سر اٹھا کر گمان ہوا کہ امام دوسرے سجدہ میں ہے اگر ایشے سجدہ دوم و متابعت دونوں کی نیت کی تو متابعت رکھی جائیگی اور اگر خالی دوسرے سجدہ کی نیت کی تو دوسرا سجدہ ہو گا حتیٰ کہ اگر امام نے سر اٹھا کر دوسرا سجدہ کیا اور اسکو وہیں پایا تو جائز ہے۔ ع۔ ن۔ امام نے سر اٹھا لیا اور منور نقد ہی نے میں تسبیح نہیں کہی تو متابعت کرے نازعہ کی رکوع میں پایا تو شامل ہو کر رکوع میں تکبیرات عید کرے امام سے پہلے سلام پھیر دیا اور امام نے دبر کی حتیٰ کہ آفتاب نکل آیا تو نقد امام کی ناز گئی۔ امام نے فوت چھوڑا پس رکوع مل سکے تو پڑھے ورنہ چھوڑے۔ ف۔ اور نفع میں اس مقام پر متابعت وغیر متابعت وغیرہ کے امور وہ لکھے جگہ ہم وتر میں لکھے ہیں اور لکھا کہ کافر نے ناز بجاعت پڑھی تو اسکے اسلام کا حکم ہو گا کیونکہ مخصوص باسلام ہے بظاہر و در ذہ کے اور لکھا کہ مخصوص ہو بن نظر ہے۔ اتول یعنی جاری جماعت میں ناز پڑھنے والا سوائے اسلام کے محتمل نہیں پس کچھ نظر نہیں رہی۔ م۔

### باب قضا الفوائت

(فاتہ ناز وقت قضا کرنے کا بیان) فاتہ وہ ناز جو اپنے وقت سے جاتی رہے۔ اگر عمدہ چھوڑے تو کبیرہ گناہ ہے تو بہ کرے یا حج سے معاف ہو گا اور قضا بھی کرے اور اگر عذر سے ہو تو قضا سے عفو ہو گا اور نہ عذر کے دشمن کا هجوم ہے حتیٰ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یوم الخندق کو چار نازین مہوالی قضا فرمائی مگر جنائی کو حاملہ کا بچہ مر جانے کا خوف ہو تو ناخیر کرے۔ پھر ادا وقت پر نعل واجب بارگان و شرائط بجا آنا۔ اعادہ کسی خلل سے وقت میں دہرانا۔ قضا بعد وقت کے شل واجب بجا آنا۔ م۔ ن۔ د۔ و من فاتہ صلوٰۃ قضا یا اذا ذکر ہا وقد صاعل فی فرض الوقت۔ جس شخص کی ناز فوت ہو گئی تو اسکو قضا کرے جب یاد کرے اور اسکو فرض وقتی پر مقدم کرے۔ فس۔ یون ہی اگر سو جانے سے فوت ہو گئی تو بھی۔ اور ناز فرض مراد ہے خواہ اعتقادی فرض ہو یا عملی جیسے وتر قبول اہل حنیفہ رحم۔ پس وتر و لمجربین ترتیب واجب ہے۔ اور قضا و مطلقاً واجب ہے حتیٰ کہ اگر عمدہ ترک کی بدون انکار کے بلکہ بطور فسق کے تو اسکی قضا بھی اجماعاً واجب ہے۔ بی قول مالک و شافعی کا ہے۔ ابن حبیب نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ مرتد ہو گیا۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ شافعی جب تعمیر میں قضا واجب کہتے ہیں تو یہ دلیل ہے کہ انکے نزدیک مقدم آثارک و حقیقت کافر نہیں ہوتا۔ نافع۔ پھر فرض وقتی پر مقدم کرنا واجب ہے حتیٰ کہ بدون اسکے فرض وقتی جائز ہوگی مگر جبکہ ترتیب ساقط ہو جاوے چنانچہ آویگا۔ م۔ والا اصل فیہ ان الترتیب بین الفوائت و فرض الوقت عندنا مستحق۔ اور اصل اس میں یہ کہ ترتیب رکھنا درمیان قضا و ن اور فرض وقتی کے ہمارے نزدیک مستحق ہے۔ فس۔ یعنی فرض ملی ہے پس اگر ظہر و عصر و مغرب قضا ہو گئیں اور عشاء کے وقت ادا کرتا ہے تو اول ظہر پھر عصر پھر مغرب حتیٰ کہ قضا و ن میں ترتیب ہو پھر فرض وقتی یعنی عشاء کو پڑھے یہی مذہب حضرت نفعی و مالک و احمد و اسحق و لیث و ربیعہ

غیر ہم کا ہر مع - وعند الشافعی مستحب - اور شافعی رحمہ کے نزدیک ترتیب مستحب ہے - فت - یہی مذہب طاووس ابو ثور وغیرہ کا ہے - ابن الہمام نے کہا کہ یہی قول اصح ہے - لان کل فرض اصل بنفسہ فلا یكون شرطاً لغيره - دلیل امام شافعی کی یہ کہ ہر فرض تو بذات خود اصل ہے تو دوسرے کے لیے شرط نہ ہوگا - فت - مگر بدیل جیسے ایمان عام عبادات اور صوم عبادت کا - فت - اور جواب یہ کہ وقتی صحیح ہونے کے لیے فائتہ کو ہم شرط نہیں کرتے ہیں بلکہ فائتہ ہمارے نزدیک مقدم واجب ہے اور وقتیہ تو خیر واجب ہے حتی کہ جب بوجہ نگی وقت کے ایسا نہ رہے تو وقتی مقدم ہو جائیگی چنانچہ آدھ گام - السداد - نفل میں فائتہ فرض باری تو نفل پوری کرے کیونکہ ترتیب تو فرض میں خلاف قیاس ثبوت ہوئی ہے - محیط السرخسی - و لسا قولہ علیہ السلام من نام عن صلوة او نسها فلم یدکرہا الا و هو مع الامام فلیصل التي هو فيها ثم یصل التي ذکرها ثم یبعد التي صلی مع الامام - اور جاری دلیل قولہ علیہ السلام ہے کہ جو شخص سو گیا نماز سے یا اسکو بھول گیا پس یاد نہ آئی الا اس حالت میں کہ وہ امام کے پیچھے نماز میں ہے تو یہ پڑھ لے جس میں موجود ہے پھر وہ پڑھے جسکو یاد کیا پھر اسکا اعادہ کرے جو امام کے ساتھ پڑھی ہے - فت - اسی کے موافق قول احمد ہے - اس حدیث کو دارقطنی نے ثقات راویوں سے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کیا لیکن امام مالک نے موقوفاً یعنی قول ابن عمر روایت کیا - دارقطنی والوزر نے اسی کو صحیح کہا - ابن الہمام نے کہا کہ ثقہ راوی کسی مرفوع اور کسی موقوف روایت کرتا ہے تو دونوں صحیح ہیں - فت - پھر نہایت وغیرہ میں اس مقام پر شکلات ہیں جسکا حل کرنا دشوار ہو گیا جیسا کہ عینی رحمہ نے بسط سے ذکر کیا ہے - مترجم کتبا ہے کہ تحقیق میرے نزدیک یہ ہے کہ شمس الامام سرخسی نے فرمایا کہ نمازوں کے اوقات اور ادا میں ترتیب قطعی ہے پھر اگر اوقات میں بوجہ فوت ہو جائے - نہ کے نہ رہے تو بجا لانے میں باقی رہیگی - یہ کلام نوی ہے اور توضیح یہ کہ اوقات میں تو فجر و ظہر و عصر و مغرب و عشاء اوقات مرتبہ ظاہر ہیں - سہل بجا لانا توجع کے مقام عرفات میں ظہر و عصر ایک ساتھ ادا کیجاتی ہیں لیکن اگر عصر کو مقدم کرے تو جائز نہیں ہے - اب واضح ہو کہ حدیث میں ہے کہ جو کوئی سو گیا کسی نماز سے یا اسکو بھول گیا تو ٹھٹھ یا آدھے اسی وقت پڑھے کہ یہی اسکا وقت ہے اور ایک روایت میں ہے کہ اسکا کچھ کفارہ نہیں سوائے اسکے - کما فی صحیح البخاری و مسلم - پس جب یہ وقت و کفارہ از جانب شارع متعین ہوتا تو ازراہ وقت و فعل دونوں طرح فائتہ کی تقدیم متعین ہوگئی - لیکن یہ وقت اسکا حقیقی عین حتی کہ اگر طلوع یا غروب کا وقت ہو تو نہیں پڑھ سکتا اور اسی وجہ سے اگر اسوقت عدا نہ پڑھے تو وہ عدا تارک نماز میں داخل نہوگا لہذا فقہار نے کہا کہ قضاء کو بجا لانے کا وقت تمام عمر ہے سوائے وقت طلوع و غروب و شبیک و دوپہر کے - اس سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف رحمہ نے جس حدیث سے استدلال کیا وہ فرض کا بیان ہے یعنی ادا میں ترتیب وقت و فعل دونوں کی موقوف ہے پھر بعد وقت سے قضاء ہو جانے کے فعل کی ترتیب فرض باقی رہی لیکن احتمال ہے کہ شاید ساقط ہو تو حدیث مذکور سے احتمال دفع ہوا پھر چونکہ خبر واحد ہے لہذا اسکا درجہ فرض علی رہ گیا - پس یہی قول اصح ہے - والہدیہ جانہ و تعالیٰ اعلم - م - قضاء فرض کی فرض اور واجب کی واجب اور سنت کی سنت ہے - سہم - و لو خاف فوت الوقت یقدم الوقتیہ ثم یقفیہا - اور اگر وقت نکل جانے کا خوف ہو تو وقتیہ کو مقدم کرے پھر فائتہ کو قضاء کرے - فت - اس پر اجماع ہے - فت - مثلاً مشا ر فو ت ہوئی اور فجر کے وقت دیکھا کہ اگر قضاء مقدم کروں تو فجر کا وقت نہ بچا تو فجر کو مقدم کرے - لان الترتیب یسقط بالیقین الوقت و کذا بالنسب ان و نشرہ الفوائت کیلایؤدی الی تقویت الوقتیہ - کیونکہ ترتیب تو ساقط ہو جائی ہے بوجہ نگی وقت کے اور یوں ہی ساقط ہوتی ہے بوجہ بھول جانے اور فوائت کثیرہ ہو جانے سے تاکہ وقتیہ کا خوف کرنا لازم نہ آوے - فت - فوائت میں کثرت کی مقدار مجب نماز میں ہیں - پھر وجہ سقوط یہ ہے کہ وقتیہ کو عدا وقت سے فوت نہ کرنا فرض قطعی ہے اور فائتہ کو مقدم کرنا فرض علی پس جب وقت تنگ ہے یا فوائت کثیرہ ہیں حتی کہ وقتیہ کو فوت کرنا لازم آتا ہے تو قطعی مقدم

ہوگی۔ یہی مترجم کو ظاہر ہوا اور میں نے نہیں دیکھا کہ کسی شائع نے تعرض کیا ہو۔ واسطیٰ عالم۔ م۔ اگر نواست میں چارپن اور وقت  
 میں سب کی گنجائش نہیں تو اس پر یہ کہ دقیقہ کو مقدم کرنا جائز ہے۔ یعنی۔ اس فصیح میں نظر ہے۔ م۔ پھر وقت کا تنگ ہونا غائب گمان  
 پر کافی ہے یا حقیقتہً تنگ ہو چکی کہ اگر بعد اسے دقیقہ کے ظاہر ہو کہ جو علی کاغذ تھا وہ خطا تھا یعنی وقت قضاء واداء دونوں کا  
 تھا۔ تو فتاویٰ السجود والتیمین والتجہی میں ہے کہ حقیقتہً تنگی معتبر ہے پس دقیقہ باطل ہو جائیگی پھر اگر وقت استعذار بانی ہو کہ عشاء  
 و فجر اور اسکے نوپسے قضاء عشاء پر حکم پھر فجر پڑھے اور جو فجر پڑھی تھی وہ باطل ہو گئی اور اگر اب گمان ہوا کہ خالی دقیقہ فجر کا وقت  
 ہو اور ادا کی پھر ظاہر ہوا کہ گمان غلط تھا تو جہد باطل ہو گئی۔ پھر اسی طرح نظر کرے حتیٰ کہ دونوں کا وقت ہو تو ترتیب ادا کرے  
 اور اگر خالی دقیقہ کا گمان ہو تو وہی پڑھے لیکن بعد کو اگر غلط گمان نکلا تو پھر باطل ہو جائیگی۔ اسی قول کو نسخ القدر و جبر الیقین  
 میں منسوخ کر دیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ بظمان بعد ادا کے بدلیل قطعی چاہیے تھا اور ترتیب متمثل سقوط ہے تو ارجح یہ تھا کہ بیان مدار  
 غائب گمان پر ہونا اور اسی طرف کلام امام مصنف مشعر ہے لیکن روایات جزیئہ اسکے مخالفت میں اور عجب کہ شیخ ابن الہمام نے  
 بیان ترتیب مستحب ہونے کو ارجح کہا اور بیان فرضیت ترتیب کی تفسیر پر اقتصار کیا۔ م۔ پھر وقت کی تنگی و وسعت میں مستحب وقت کا اعتبار  
 بدلیل آنکہ اگر عصر شروع کی اور قضاء نظر ہو لا ہوا پھر آفتاب میں زردی شروع ہوئی اس وقت ظہر یا آبی نو عصر کو پورا کرے اور نہ تو سب سے پہلے  
 بزرگ وقت مستحب معتبر روز و عصر تو نا لازم ہوئی۔ تا ضیحاں میں ہے کہ ضیق وقت کا اعتبار شروع کے وقت پر حتیٰ کہ اگر قضاء ظہر یا دو عصر شروع  
 کی اور طول ویدیا حتیٰ کہ وقت تنگ ہو گیا تو اعتبار نہیں اور جو عصر ہو گا کر جبکہ تنگی کے وقت تو ذکر پھر شروع سے پڑھے۔ م۔ و تو مقدم لفظ  
 جائز۔ اور اگر اس شخص نے تنگی وقت کے باوجود فائتہ کو مقدم کر دیا تو جائز ہے۔ فائتہ یعنی فائتہ ادا ہو جائیگی اور دقیقہ کو کھونے کا گناہ اس پر  
 حاصل ہے کہ ایسا فعل کرنا حرام ہے مگر فائتہ نماز ہو جائیگی۔ لان النہی عن تقدیمہا المعنی فی غیرہا۔ کیونکہ فائتہ کو ایسی حالت تنگی میں مقدم کرنے  
 سے جو مخالفت ہے تو وہ ایسے معنی کی جہت سے ہے جو غیر ہیں۔ فائتہ یعنی دقیقہ کا کھونا پس وقت کھوجانے سے فائتہ کی ادا میں کو نقصان  
 نہیں ہوا۔ ہاں دقیقہ کھونے سے پھر گناہ عظیم ہوا تو یہ دوسری بات ہے۔ بخلاف ما انا کان فی الوقت سقہ۔ برخلاف اسکے جبکہ وقت میں رہتا  
 ہو تو مقدم الوقتیہ اور اسے نماز دقیقہ کو مقدم کر دیا۔ حیث لایجوز۔ تو یہ نہیں جائز ہوگی۔ لانا ادا ہا قبل وقتہا الثابت بالحدیث کیونکہ  
 اسے دقیقہ کو ایسے وقت ادا کیا جو اس کے واقعی وقت سے جو حدیث سے ثبوت ہوا ہے پیشتر ہے۔ فائتہ یعنی حدیث سے تو دقیقہ کے لئے وہ وقت  
 جو بعد اسے فائتہ کے ہو جیسے شام میں عصر و ظہر جمع کرنے میں عصر کا وہ وقت ہے جو فرض میں ظہر پڑھ کر جو چاہے عصر کو ادا کرے تو  
 روایتیں اسی طرح فائتہ سے پہلے دقیقہ کا وقت ہی نہیں جیسا کہ حدیث سے ثبوت ہے۔ افسر میں ہوا کہ دقیقہ کا وہ وقت تو قرآن  
 یا حدیث متواتر سے ثابت ہے پھر کیونکہ اس حدیث واحد سے منسوخ ہو جائیگا۔ جواب اسکا نایہ میں ہون دیا کہ یہ حدیث جو ترتیب  
 فائتہ میں ہے خبر مشہور ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ یہ دعویٰ رد ہے کیونکہ اسکے حدیث مرفوع ہونے میں کلام ہے تو مشہور گمان۔ مترجم  
 کتاب پر کو صحیح جواب وہ تحقیق ہے جو اوپر گندھی یعنی شلاً افعال نماز ظہر کے بعد افعال نماز عصر ادا کرنا قرآن و حدیث متواتر سے  
 ثبوت ہے اور جب ظہر اپنے وقت سے قضاء ہو کر عصر میں آئی کیونکہ اسکا ادا کرنا لازم ہے تو وقت کی ترتیب تو گئی اور افعال کی ترتیب  
 اب بھی ممکن ہے تو اس پر عمل واجب ہے اور اس صورت میں کہ یہ بھی ممکن نہ ہو شلاً وقت میں خالی افعال عصر کی سائی ہو تو ترتیب باطل  
 ہوگی اور بیان موضوع یہ کہ وقت میں دونوں کی گنجائش ہے پس ترتیب فعلی لازم ہے اور بعد وقت کے اندر نماز ظہر قضا کے  
 افعال بجا لاوے استعذر وقت عصر کے ادارے خارج ہوا اگرچہ وہ عصر کا وقت ہے تو اس وقت میں عصر کی ادا صحیح ہوگی بلکہ جب  
 صحیحین اور اس حدیث کذب بر روایت دارقطنی سے معلوم ہوا کہ یہ وقت بھی ظہر کا وقت ہے یعنی آنکہ فوراً یاد کے وقت بجا لانا  
 جزیئہ ادا کے ہے لہذا فقہاء نے تصریح کی کہ اگر قضاء یا دہی ہو تو عصر اس وقت میں صحیح ہے۔ اور اس بیان سے ظاہر ہوا کہ عہد  
 جبر نے وفقت سے مجبور نہ میں یہ فرق ہے کہ عہد ترک گناہ رہیگا اور غافل نے اگر فوراً بیداری کے وقت ادا کیا



گو گناہ عفو ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ اگر امام مصنف رحمہ اللہ کو اس عبارت سے فرمانے کہ۔ لائے ادا ہائی وقت لہا لم یسما  
اداء شغلہ بغیرا۔ تو اظہر ہو تا یعنی اس نے وقتہ کو وقتہ کے ایسے وقت میں ادا کیا جو اسکے ادا کی گنجائش نہیں دیتا تھا  
جو جو اس وقت کے دوسری نماز کے افعال میں مشغول ہونے لگے۔ پس وقت تو وہ درحقیقت عصر کا ہے مگر ادا عصر اس میں  
جائز نہیں رکھی گئی کیونکہ فرضیت ترتیب افعال سے وہ قضاء کے افعال کے لیے کر دیا گیا ہے۔ فاقہم رم۔ (فروع مجتہدین  
کو افاقہ ہوا تو اس پر حالت جنوں کی قضاء نہیں جیسے مرتد پر حالت امتداد کے اور دار الکفر کے مسلمان پر جب تک وجوب  
نماز نہیں جانا اور بغیر نشہ کے بیہوش پر جبکہ ایک رات و دن سے زیادہ بیہوش رہا اور بعض پر جب کہ اسکو اشارہ  
کے لیے قدرت نہ تھی قضا واجب نہیں ہے۔ مسافر پر حالت سفر کی قضا اور رکعت اور حالت حضر کی قضا جارکعت میں  
اسے۔ و مذکر لمان کر کے ظہر ٹہری پھر وضو کر کے عصر ٹہری پھر ظہر ہو کہ ظہر بغیر وضو نہ تھی تو بمنزلہ نسیان کے ترتیب سا قضا  
ہے اور فقط ظہر قضا کر کے بخلاف و ذہ کے۔ محیط السرخسی۔ جمعہ میں قضا سے فجر یا دکی پس اگر اول فجر قضا کر کے جمعہ مل سکتا ہے  
تو بالا جماع قضا کر کے بھی کرے اور اگر جمعہ نہیں بلکہ ظہر مل سکتی ہے تو بھی شیخین کے نزدیک ہی کرے خلافاً لمتحد اور اگر ظہر بھی  
نہیں مل سکتی تو بالا جماع جمعہ تمام کرے۔ السراج۔ اگر وقت تنگ ہو مگر قضا پڑھ کر وقتی اس طرح ممکن ہے کہ تخفیف قراوت و افعال  
کرے تو ترتیب ضرور ہے اور اسی قدر پر انقضاء کرے کہ ادنی مرتبہ نماز جائز ہو جاتی ہے۔ التمر ناشی۔ اگر تنگی وقت بانسیان سے ترتیب  
ساقط ہو گئی پھر وقت وسیع میں یاد ہے تو بالاتفاق ترتیب عود کر لگی الاشباہ والنہر عن الدرانیہ۔ جب تک نسیان ہے ترتیب ساقط  
رہتی ہے اور جب یاد آگیا تو ترتیب لازم ہو گئی۔ الخلاصہ۔ ولو فاتتہ صدوات ربہا فی القضا کما وجبت فی الاصل  
اور اگر اسکی کوئی نماز میں فوت ہو گئی تو قضا میں انکو ترتیب وار پچا دے جیسے اصل میں واجب ہوئیں۔ لان النبی  
صلی اللہ علیہ وسلم شغل عن اربع صلوات یوم النہدق فقضا بن مرتبہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو جہنم  
کفار کے مشغول کیے گئے چار نازون سے جنگ خندق کے روز جو ہجرت کے پانچویں سال واقع ہوئی پس آپ نے انکو ترتیب  
کے ساتھ ادا کیا۔ و۔ جیسا کہ امام احمد و ترمذی و نسائی نے حدیث ابن مسعود سے اور نسائی و ابن جابر نے حدیث ابو سعید  
الخدیری سے روایت کی اور حدیث ابو سعید میں ہے کہ اس وقت تک یہ حکم نازل نہ ہوا تھا کہ نان ختم نہ پڑ جائے اور کیا نا یعنی جب  
کافروں کی طرف سے اچانک حملہ کا خوف ہو تو پیادہ یا سوار نماز پڑھو۔ بالجملہ اس واقعہ سے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
ترتیب قضا کرنا دکھلایا۔ جو متصل ہے کہ یہ صریح واجب ہو یا مستحب ہو۔ ثم قال صلوا کما راہتمونی اصلی۔ پھر حضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری حدیث میں فرمایا ہے کہ تم نماز پڑھا کر جیسے تم نے مجھے دیکھا کہ میں نماز پڑھتا ہوں۔ و۔  
جیسا کہ ایک بن الحویرث کی حدیث صحیح بخاری میں ہے پس مجموعہ دونوں حدیثوں سے نکلے کہ یہ فعل ترتیب کا واجب تھا کیونکہ  
صراحتاً صیغہ امر واسطے واجب ہے۔ واضح ہو کہ قول مصنف رحمہ اللہ قال۔ سخت موسم واقع ہوا کہ یہ ایک حدیث ہے اور اگر  
وقتہ قال۔ کتھے تو یہ نوام۔ پھر ابن الہمام نے کہا کہ ہر فعل جسکو آپ کی نماز میں دیکھا گیا وہ واجب نہیں حتی کہ سنن و احاب  
و نوافل اس سے واجب نہ ہونے بلکہ یہ تو واجبات ہی پر ہے و علی ہذا ترتیب واجب ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ بنفس الفتح۔ اگر  
وقتہ ایک سے زیادہ ہیں اور وقت میں وقتہ کے ساتھ مرتب بعض کی گنجائش ہے تو وقتہ جائز نہیں جب تک کہ بعض ادا کر کے  
پچانچہ فجر کے وقت یاد آجائے اسنے عشاء و ترنیم ٹہری اور وقت میں مرتب پانچ رکعات کی گنجائش ہے تو وتر اور فجر ٹہری پھر  
بعد طلوع کے عشاء قضا کرے اور اگر عصر کے وقت فجر و ظہر کی قضا یاد آئی تو دونوں پہلے قضا کرے اور اگر مرتب آخر رکعت  
کی گنجائش ہو تو فجر و عصر ادا کرے اور اگر جب کی گنجائش ہو تو فجر و عصر ادا کرے۔ اتفاقاً فیما بین۔ اور اگر مجاہد قراوت کی گنجائش  
مع وقتہ ہو تو سب ختم مرتب کرے اور ترتیب ساقط نہیں۔ الا ان یرید اللواست علی ست صلوات۔

اگر جب کہ نوات پڑے مگر جب نمازوں تک ہو جاوے۔ ورنہ تعدد کثرت میں ہو چکر ترتیب ساقط ہو جائیگی۔ یہی صحیح ہے۔ محیط  
 السبخری۔ لان النوات قد کثرت۔ کیونکہ قضا نماز میں بعد کثرت ہو چکے ہیں۔ فنسقط الترتیب فیما بین النوات فیما  
 کما یستطیع منہا دین الوقتیہ۔ ورنہ قضاؤں کے درمیان ترتیب ساقط ہو جائیگی جیسے نوات دو قتیہ میں ساقط ہوتی ہے۔ و  
 حد اکثر ان تصیر النوات۔ اور حد کثرت یہ ہے کہ ہو جاوے قضا میں (اقتاد بہ زور۔ ت) استیاء خرج وقت الصلوۃ  
 السادۃ۔ جو عدد چھ لاکھ نکل جانے کے ساتھ۔ ورنہ حتی کہ پانچ فریضہ اعتقادی اور چھ گھر بوجہ چھٹی کا وقت  
 خارج ہونے کے قضا میں ہو جاوے تو ترتیب ساقط ہوگی۔ و ہوا المراد بالمدکور فی الجامع الصغیر۔ اور یہی مراد اس قول  
 میں ہے جو جامع منیر میں مذکور ہے۔ و ہوا قولہ۔ اور وہ یہ عبارت ہے۔ ورنہ جو مصنف نے لکھی کہ۔ وان فاتتہ اکثر  
 من صلوات یوم ولیلتہ اجزائہ الی بدایہا۔ اور اگر نوٹ ہو گئیں اُس سے ایک دن رات کی نمازوں سے زیادہ  
 تو جائز ہو جائیگی وہ نماز جس سے ابتداء کی تھی۔ ورنہ پس اس سے چھ نمازیں مراد ہیں۔ لانا اذا زاد علی یوم ولیلتہ  
 تصیر ستا۔ کیونکہ جب ایک دن رات پر زیادہ ہوئیں تو چھ ہو جائیں گی۔ وعن محمدانہ اعتبار دخول وقت السادۃ  
 اور امام محمد رحمہ سے یہ بھی روایت آئی کہ امام محمد رحمہ نے چھٹی نماز کا وقت داخل ہونا اعتبار کیا۔ ورنہ نہ خارج ہونا۔ لیکن  
 خالی داخل ہونے سے قضا نہیں ہو سکتی جب تک کہ بغیر ادا کے وقت خارج نہ ہو جاوے لہذا کہا کہ۔ والاول ہو الصحیح۔  
 قول اول ہی صحیح ہے۔ ورنہ یعنی چھٹی کا وقت نکل جانا بغیر ادا کے منبر ہے۔ لان اکثرۃ بالدخول فی حد التکرار  
 و ذلک فی الاول۔ کیونکہ کثرت تو حد تکرار میں داخل ہونے سے ہوتی ہے اور یہ پہلے ہی قول پر ہوگا۔ ورنہ جب کہ  
 چھٹی کا وقت بغیر ادا کے خارج ہو جاوے تو دن رات کی پانچ نمازیں اور چھٹی کر شرع ہوگی۔ م۔ پھر منبر اس میں یہ ہے کہ جب  
 نماز فوت ہوئی ہے اس وقت سے درمیان اوقات چھ ہو جاوے اگر چہ فائتہ کے بعد دالی نمازوں کو اپنے اوقات میں پڑھا ہو  
 اور بعض نے کہا کہ مستحب ہے کہ قضا نماز میں چھ ہو جاوے اگر چہ متفرق ہوں۔ اور ثمرہ اختلاف کا ایسی صورت میں ظاہر ہوگا  
 جب کہ آٹھ تین نمازیں مثلاً جوڑیں ایک روز کی نماز اور ایک روز کی عصر اور ایک روز کی مغرب لیکن یہ ایام مرتب نہیں ہیں  
 اور اسکو معلوم نہیں کہ اول کون ہے۔ تو پہلے قول پر ترتیب ساقط ہے کیونکہ ان قضاؤں کے درمیان جو اوقات پڑے ہیں وہ  
 بہت کثیر ہیں۔ اور دوسرے قول پر ترتیب ساقط نہ ہوگی کیونکہ قضا میں بذات خود چھ تک نہیں ہو چکی ہیں پس وہ سات نمازیں  
 پڑھے ظہر پھر عصر پھر عصر پھر عصر لیکن قول اول اصح ہے۔ البتہ۔ اور قول دوم اعوط ہے۔ اتفاقاً بخان۔ اور  
 یہی اصح ہے۔ الفتح۔ اور اسی کو ابن الہمام نے ترجیح دی اور کہا کہ امام ابو حنیفہ کا مذہب معلوم ہے کہ اگر کسی کو قضا یاد ہے پھر  
 اسے بدولت ضیق وقت کے قتیہ پڑے لی تو یہ نماز ناسد ہوئی مگر فساد ابھی متوقف ہے اس بات پر کہ آئندہ کا حال دیکھا  
 جاوے پس اگر آئندہ اسے پانچ قتیہ نمازیں مع یاد فائتہ کے پڑھیں اور چھٹی کا وقت آگیا تو یہ سب صحیح ہو گئیں۔ پس اس  
 قول پر جو اوقات کا تعلق ہیں بخان۔ الخ۔ الفتح۔ اگر کسی نے ایک ماہ کی نماز جوڑی پھر برابر ایک مدت تک پڑھا پھر  
 اسے ایک نماز جوڑی تو پہلی قضا میں قدیمہ میں اور وہ بالاتفاق ترتیب ساقط کرتی ہیں اور دوسری قضا جدیدہ میں اس میں  
 شائع کا اختلاف ہے۔ لکانی۔ ولو اجتمعت النوات للقدیمۃ والحدیثۃ قبل یجوز الوقتیہ مع تذکر الحدیثۃ  
 اکثرۃ النوات۔ اور قضا میں قدیمہ اور جدیدہ جمع ہوئیں تو قدیمہ لدا کا بھالانا باوجود جدید قضا یاد ہونے کے ایک قول ہے  
 جائز ہے کیونکہ قضا میں قدیمہ و جدیدہ ملا کر بعد کثرت ہو چکی ہیں۔ ورنہ اور اسی قول پر فتویٰ ہے۔ لکانی۔ یہی اصح ہے  
 وقیل لایجوز۔ اور بعض نے کہا کہ قتیہ حالت یاد جدیدہ میں نہیں جائز ہے۔ لکانی۔ ویجوز الماضی کان لم یکن جوازہ  
 من التماول۔ اور پرانی قضا میں گویا نیست ترماد و یاد دینی بزم اس کے زجر کے سستی و لا بدائی کرنے سے۔ ورنہ

ہی صبح ہو۔ البتہ۔ تو دراصل ترتیب ساقط ہو لیکن زجر استحساناً حکم عدم جواز دیا جاوے۔ م۔ و لو قضی بعض الفوائت  
 حتی قل بالقی۔ اور اگر ایسے قضاء دن میں سے بعض کو ادا کیا حتی کہ باقی قضائیں کم رہ گئیں۔ فت۔ یعنی کثرت کی حد نہ رہی  
 یعنی جو سے کم رہ گئیں تو صبح یہ کہ ترتیب خود نہ کر لیں۔ انحصار۔ اور امام ابو حفص البکیر نے فرمایا کہ اسی پر فتویٰ ہو۔ البتہ۔  
 و عا و الترتیب عند البعض۔ بعض کے نزدیک ترتیب خود کر لیں۔ و عا و الاطر۔ اور یہی قول زیادہ ظاہر ہے۔ فت۔ یعنی  
 ازماہ دلیل بھی اور ازماہ روایت بھی ظہر ہی ہو۔ ع۔ کیونکہ کثرت تو ساقط کر دیوالی اس جہت سے تھی کہ اُنکے ادا کرنے میں  
 وقتیکہ کا قضاء کرنا لازم آتا تھا۔ وہ قدر جانا۔ م۔ یہ تو دلیل ظہر ہی۔ م۔ راہ روايت۔ فائدہ روی عن محمدی من ترک  
 صلوٰۃ بوم و لیلة۔ تو امام محمد سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ایک دن رات کی نماز قضاء کی۔ وجعل یقضي من الغد مع کل  
 وقتیکہ فائتہ۔ اور آٹھ دوسرے روز سے ہر وقت کے ساتھ ایک قضاء کو پھیلانا شروع کیا۔ فالقوا بت جائزۃ علی کل  
 حال۔ تو قضائیں ہر حال جائز ہیں۔ فت۔ خواہ وقتیکہ سے مقدم کرے یا موخر کرے۔ والوقتیات فاسدہ۔ اور وقتیات  
 فاسدہ ہیں۔ ان قاصد خول الفوائت فی حد الفلہ۔ اگر وقتیکہ کو مقدم کرے تو اچھے کہ فوائت تو حد قلت میں ہیں فت۔  
 تو ایسے بے کوئی وقتیکہ اور نہ ہوگی۔ وان اخر ما ظہر۔ اور اگر وقتیکہ کو فائدہ سے موخر کرے تو بھی فاسد ہے۔ فت۔ کیونکہ  
 ہنوز دیگر فائدہ باقی ہیں جن کا مقدم کرنا بوجہ زوم ترتیب کے مستحق ہے۔ م۔ الا العشاء والاخیرۃ۔ سوائے اخیر شام کے۔ فت۔  
 یعنی جو مغرب کے بعد آتی ہے تو وہ فاسد نہ ہوگی۔ لانه لا فائتہ علیہ فی ظنہ حال ادا تھا۔ کیونکہ اسکے ادا کرنے کے وقت اسکے  
 گمان میں اس پر کوئی قضاء نہیں ہے۔ فت۔ اور یہ گمان معتبر ہے جیسے کسی نے ظہر پڑھی در حالیکہ اسکو قضاء فجر یاد تھی تو ظہر فاسد  
 ہوئی بھر فجر قضاء کی اور نماز عصر پڑھی حالانکہ اسکو ظہر یاد ہے تو عصر جائز ہے کیونکہ اس اذان کے وقت اسکے گمان میں اس پر کوئی  
 قضاء نہیں ہے۔ اقبین۔ وجہ استدلال اس مسئلہ سے ہے کہ جب اول روز فجر سے عشاء تک قضاء کریں اور دوسرے روز فجر کے  
 ساتھ فجر قضاء کی تو وقتیکہ ہر حال فاسد ہے تو فائدہ ہے جو گئیں تو ترتیب ساقط ہو گئی پس ظہر کی وقتیکہ خواہ مقدم کرے یا موخر  
 کرے جائز ہوتی لیکن عدم الجواز اسی وجہ سے کہ قضاء ظہر بجالانے سے پھر پانچ رہ گئیں اور ترتیب لازم آئی تو معلوم ہوا کہ  
 کسی سے ترتیب خود کرنی ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے اعتراض کیا کہ ترتیب ساقط ہی نہیں ہوتی تھی کیونکہ حبشی کے نکل جانے سے ترتیب  
 ساقط ہوئی لیکن قبل اسکے اسنے ایک قضاء ادا کر لی تو پانچ ہی رہ گئیں۔ پھر کہا کہ یہ مسئلہ تو بطور گواہی کے ہے۔ تو ہم نے مان کیا  
 کہ اس میں تقدیم سے کوئی معایع نہیں لیکن دلیل تو موجود ہے کہ ترتیب ساقط ہونا بوجہ کثرت کے اس سبب سے تھا کہ ترتیب  
 رہتی تو وقتی ادا کرنا ممکن نہ تھا بلکہ قضاء کرنا لازم آتا تو اس عندئیں ایک حکم واجب ساقط ہوا تھا جب یہ عذر نہ رہا تو پھر عذر  
 ہوا۔ مترجم کتاب ہے کہ جو تحقیق میں نے فرضیت ترتیب میں لکھی ہے اس پر نظر کرنے سے بلاشبہ یہی قوی نکلنا ہے اس واسطے کہ فرض  
 تو قضاء کا فعل پہلے پھر اداء کا فعل ہے اور کثرت کی وجہ سے نہ بیجوری ترک کیا ہے اور جب عذر نہ رہا تو فرضیت کا رک جانا رہا  
 اس سے معلوم ہوا کہ سقوط کبھی نہیں ہوتا اور تحقیق یہ ہے کہ فرض کا ساقط ہونا دوسرے نفس سے ہوگا اور کثرت کے وقت مع  
 جینی ہو گیا اور جمع بدلیل منصوص منع ہے تو نفس مبارکہ نفس ہوا اور طلب قضائیں قلیل رہ گئیں تو جمع کی نفس معاف نہ رہی  
 پس فرضیت کی نفس پر حکم ہوگا اور یہ کسی طرح دفع کے قابل نہیں ہے۔ واسر تعالیٰ اعظم۔ م۔ قضاء کو بادل کے وقت سے موخر کر دیا جاوے  
 قضاء کر سکتا تھا حاصل میں مذکور ہے کہ یہ مکروہ ہے کیونکہ وقت بادی اس کا وقت ہے اور نماز کو اپنے وقت سے تاخیر کرنا بلا خلاف مکروہ ہے  
 المید۔ بلکہ مطلقاً حرام ہے پھر مکروہ کی وجہ کیا ہوئی اور تحقیق اسکی مترجم نے سابق میں لکھی ہے۔ م۔ ومن صلی العصر و ہذا کرانہ  
 لم یصل الظہر فی فاسدہ۔ اور میں نے عصر پڑھی اس حالت میں کہ اسکو یاد ہے کہ اسنے ظہر نہیں پڑھی ہے تو نماز عصر فاسد ہے۔  
 الا اذا کان فی آخر الوقت۔ مگر جب کہ پلو آنا عصر کے آخر وقت میں ہو۔ فت۔ کہ اس وقت سے وقت مستحب تک صرف

نماز عصر کی گنجائش ہو۔ پھر یوں ہی جبکہ وجوب ترتیب نہ جانتا ہو تو فساد نہیں سم۔ وہی مسئلہ الترتیب۔ اور یہ تو ہی ترتیب  
 فرض ہونے کا مسئلہ ہے۔ ف۔ اسکو زندہ مسئلہ کے لیے عہد کیا یعنی۔ وادافست الفرضیۃ لایطیل اصل الصلوۃ  
 عند ابی حنیفہ والی یوسف۔ اور جب یوحنا فرضیت ترتیب کے نماز عصر فاسد ہوئی تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک  
 اصل نماز باطل نہوگی۔ ف۔ لیکن ابو یوسف رحمہ کے نزدیک مطلقاً نفل ہو جائیگی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی توقف  
 ہو اگر اسکے بعد اور پانچ نمازین فاسد کیں تو کثرت سے ترتیب ساقط ہو کر پھر عصر اور اسکے بعد کی پانچوں سب صحیح ہو گئیں اور  
 اگر پانچ کے درمیان غم مضار کرنی تو سب فاسد ہو کر نفل ہو گئیں۔ پس شیخین میں استقراء اتفاق ہے کہ اصل نماز بہر حال رائج  
 نہیں ہے۔ م۔ وعند محمد تطل۔ اور امام محمد کے نزدیک اصل نماز رایگان ہے۔ ف۔ حتی کہ بعد فائزہ یاد ہونے کے تہقہ  
 سے تو ضرور نہ ٹوٹے۔ ن۔ لان التحریۃ عقدت للفرض فانما بطلت الفرضیۃ بطلت التحریۃ اصلاً۔  
 اس دلیل سے کہ اس نے تحریۃ تو فرض کا باندھا تھا پس جب فرضیت گئی تو تحریۃ بھی جڑ سے گیا۔ ف۔ تو نازی نہیں ہی  
 جواب یہ کہ تحریۃ کا وصف کبھی فرضیت اور کبھی سنت و نقلیت ہوتا ہے حتی کہ تحریۃ فرض اور تحریۃ سنت کہلاتا ہے تو جب فرض یا  
 سنت بیٹا دو تو خالی تحریۃ بانی رہ گیا اور نفل کے لیے کافی ہے چنانچہ امام مصنف نے لکھا۔ ولہما انما عقدت  
 لا اصل الصلوۃ بوصف الفرضیۃ۔ اور شیخین رحمہ کے نزدیک تحریۃ بخفہ ہوا واسطے اصل نماز کے بوصف فرضیت۔  
 ع۔ تو فرضیت ایک وصف اس تحریۃ کے ساتھ ہوا۔ فلم یکن من ضرورۃ بطلان الوصف بطلان الاصل۔  
 پس وصف فرضیت باطل ہونے سے اصل تحریۃ باطل ہونا کچھ ضرور نہیں ہے۔ ف۔ مگر جب کہ کوئی دلیل قائم ہو اور  
 بیان کوئی دلیل نہیں پھر تحریۃ اصل بانی رہنے پر ظاہری وجہ نماز دلیل ہے۔ م۔ اور حدیث ابن عمر رحمہ جو فرضیت ترتیب میں  
 شرح باب میں ذکر ہوئی اس پر دلالت کرتی ہے کیونکہ نماز پوری کرنے کا حکم ہے۔ ن۔ بالجمہ شیخین کے موافق عصر میں قضا کے  
 غم یاد ہو کہ فرض اور اچھوٹے کا حکم تو فاسد ہوا اگر اصل نماز موجود ہے۔ پھر آیا فاسد ہونے کا حکم قطعی کر دیا گیا یا ابھی توقف  
 ہے یہ دو سزا اختلاف ہے تو ابیمن ابو یوسف رحمہ موافق امام محمد بن کہ قطعی فساد ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک متوقف فساد  
 ہے چنانچہ فرمایا۔ ثم العصر یفسد فساداً موقوفاً۔ پھر عصر جب مسئلہ نہ کر رہ میں فاسد ہوئی وہ فساد متوقف کے طور پر فاسد  
 ہوئی۔ ف۔ یعنی ابھی فاسد ہونے پر قطع نہیں کر دیا گیا بلکہ توقف ہے۔ حتی لو صلی ست صلوات ولم یعد النظر۔  
 حتی کہ اگر بعد اسکے اُس نے یہ عصر ملا کر چھ نمازین اپنے اپنے وقت پر ادا کیں حالانکہ ہنوز قضا سے غم کو نہیں بڑھا۔ اقلب  
 الكل جائزاً۔ تو یہ سب نمازین بدل کر جائز ہو جاوے گی۔ ف۔ تودہ عصر بھی انہیں جائز ہو جاوے گی۔ و ہذا عند ابی حنیفہ  
 یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک۔ ف۔ استحسان ہے کیونکہ بعد عصر کے مغرب بھی قضا یاد کے ساتھ پڑھی تودہ بھی فاسد مگر  
 بفساد متوقف ہوئی اسی طرح عشاء پھر دوسرے روز فجر و ظہر و عصر پڑھی تو یہ چھ نمازین ہو گئیں اور مغرب کا وقت آگیا پس  
 سب فاسد ہو میں تو ترتیب ساقط ہو گئی پس اول عصر سے رکھی گئی تو سب صحیح ہو گئیں اور اگر جب تک نیت نہ ہو نجی بلکہ پانچ  
 میں غم مضار کی تو عصر نہ کو قطعاً فاسد ہوئی۔ وعند ہما یفسد فساداً بائناً۔ اور امام ابو یوسف و محمد کے نزدیک اول عصر جو  
 فاسد ہوئی اسکے فساد پر قطع کر دیا گیا یعنی۔ لا جواز لہما بحال۔ کسی حال میں وہ اب جائز نہیں ہو سکتی ہے۔ ف۔  
 گرامام محمد کے نزدیک وہ بالکل رایگان اور امام ابو یوسف کے نزدیک نوافل ہیں۔ م۔ قد عرفت ذلک فی موضعہ۔  
 اور یہ اپنے موقع پر معلوم ہو چکا۔ ف۔ یعنی کتاب الصلوۃ مبسوط میں ہے اسکی صحت یہ کہ ایک نماز چھوٹی پھر اسکے بعد  
 پانچ وقت تک پانچ نمازین اپنے اپنے وقت پر پڑھیں تو صاحبین کے نزدیک پانچوں فاسد ہیں اور امام ابو حنیفہ کے  
 نزدیک ابھی متوقف ہیں۔ م۔ پھر اسکے بعد اگر ایک وقفہ پڑھی تو سب صحیح ہو گئیں اور اگر نہ تو قضا پڑھی تو سب

قطعی فاسد ہو کر نفل ہو گئیں۔ م۔ خمس الائمہ نے فرمایا کہ یہی علماء کی پہلی کی وجہ ہے کہ ایک نازہر جو پانچ کو فاسد کرتی اور ایک نازہر کو پانچ کو صحیح کرتی ہے۔ مع۔ و لو صلی النہر و ہذا اگر انہ لم یوتر فی فاسدۃ عند ابی حنیفہ رحمہ خلفا لہما۔ اور اگر فجر کی نازہر بھی وہ حالیکہ اسکو یاد ہے کہ اسنے وتر نہیں پڑھی تو فوج فاسد ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے برخلاف قول صاحبین کے۔ و ہذا بناء علی ان الوتر واجب عندہ وسنتہ عندہما ولا ترتیب فیما بین الفرائض والسنن اور یہ اس بنا پر کہ امام رحمہ کے نزدیک وتر واجب ہے اور صاحبین کے نزدیک سنت اور نہیں ترتیب درمیان فرائض و سنن کے۔ سن۔ اگر درمیان فرض قطعی اور واجب عملی کے ترتیب واجب ہے لیکن رافع رہے کہ ترتیب ساقط ہونے کے لیے جو فرض قطعی درکار ہیں انہیں وتر شمار نہوگا حالانکہ وتر کا وقت خاص بھی نہیں ہے۔ م۔ و علی ہذا اذا صلی العشاء ثم توضا و صلی السنۃ والوتر ثم تبین انہ صلی العشاء بغیر طہارۃ۔ اور اسی اصل پر کہ وتر عند الامام واجب اور عند ہانت تابع ہے نفل کا اگر عشاء کی نازہر بھی پھر وضو کر کے سنت و وتر پڑھیں پھر ظاہر ہوا کہ فرض عشاء کو بغیر طہارت پڑھا ہے۔ فقندہ بعد العشاء و السنۃ دون الوتر۔ تو امام رحمہ کے نزدیک عشاء و سنت کو اعادہ کرے سوائے وتر کے۔ لان الوتر فرض علیحدہ عندہ۔ کیونکہ امام کے نزدیک وتر علیحدہ فرض علی ہے۔ سن۔ اعتقادی۔ و عندہما بعد الوتر ایضا لکونہ تبعاً للعشاء والصلوٰۃ۔ اور صاحبین کے نزدیک وتر کو بھی اعادہ کرے کیونکہ وہ بھی سنت تابع عشاء ہے و اسلئے حرم۔ واضح ہو کہ مفتی کو بعد بیان مسائل اجتہادی کے واسطہ تعالیٰ اعلم کتنا مستحب ہے اور قطعی ایمانی عقائد میں نہیں جاسیے کتنا نیل۔ م۔ (مفروض) ایک نازہر بھول گیا کہ کون قضا ہوئی اور دل کی تحری بھی کسی پر نہیں جتنی تو ہمارے نزدیک ایک رات دون کی نازہر قضا کرے۔ الظہیر۔ فقہ رحمہ نے فرمایا کہ ہم اسی کو لینے ہیں۔ لہذا بیچ۔ یہی مختار ہے جو اجماع فقہ اور یہی قول امام مالک و شافعی کا ہے۔ مع۔ ایک روز کی ظہر اور ایک روز کی عصر اور ایک روز کی مغرب قضا ہوئی اور بھولاکم کون اول ہے اور تحری نہیں جتنی تو کھا گیا کہ ترتیب ساقط ہے جس طرح چاہے پڑھے یہی اصح ہے۔ المحیط۔ اور یہی مختار ہے جو اجماع فقہ۔ عصر شروع کی پھر آفتاب غروب ہو گیا پھر ایک نے اقتدار کی تو صحیح ہے بشرطیکہ امام تقیم اور مقتدی مسافر نہ ہوں انما اشارۃ شافعی المذہب کی نازہر فوت ہو میں اگر خفی ہو کر قضا کرنا چاہے تو ہر مذہب ابو حنیفہ قضا کرے۔ المخلص۔ اور شیخ امام خمینی نے کہا کہ جس مذہب پر چاہے قضا کر لے۔ مع۔ یہی اصح ہے بنظر دلیل۔ و اسلئے علم۔ م۔ ایک شخص کے نزدیک نیم کا جو از پونچھ تک اور وتر ایک رکعت ہے اسی کے موافق عمل کرتا رہا پھر اسکے نزدیک پھر اگر تم کھینوں تک اور وتر میں رکعات ہے تو پہلی نازہر اعادہ نہیں کر لیا اور اگر اسنے جہالت سے ایسا جان رکھا ہے بدون اسکے کہ کسی سے پوچھ لیا ہو پھر دریافت کیا اور اسکو کھینوں تک اور میں رکعات کا حکم دیا گیا تو اگلی نازہر قضا کرے۔ الذخیرہ ۵۔ مترجم کتاب ہے کہ یہ صحیح ہے کہ اس زمانہ میں جن عوام کو غیر مقلد علماء کوئی مسئلہ آئین بالجہد وغیرہ کا بتلانے میں نوجوب تک عقیدہ میں خلل ملے سنۃ نموا اور اعمال فردع میں ائمہ اہل السنۃ سے خارج نہوت تک اسکی نازہر وغیرہ جائز ہے اس سے عداوت یا اسپر طعن جائز نہیں ہے کیونکہ کسی مومن سے عداوت یا اسپر طعن حرام قطعی ہے اور باہمی نفاق سخت کبیرہ ہے لیکن جس عالم نے جاکر ایسا مسئلہ بتلایا کہ اس سے عوام میں نفاق پیدا ہو تو وہ اس فساد کا پیداکرنے والا ہوا۔ م۔ دار الکفر میں جو ایمان لایا اور تاخیر و زور وغیرہ شرائع سے آگاہ نہ ہوا تو اسپر قضا نہیں اور اگر مر گیا تو اسپر عقاب نہیں۔ القاضی خان۔ یہ اسوقت کہ دارالاسلام میں ہجرت کرنا ممکن نہ ہوا یا واقع نہ ہوا۔ م۔ اور دارالاسلام میں جو مسلمان ہو تو اسکا عذر قبول نہیں اور اسسختی اسپر قضا لازم ہے۔ القاضی خان۔ پھر شریعت ہو جانے میں ایک مرد کافی ہے اور حسن رحمہ نے امام رحمہ سے روایت کی کہ جب تک اسکو مرد مرد یا ایک مرد و دو عورتیں نہ ہو پھر چار دین اسپر شریعت کے فرائض لازم نہ ہوں گے



محیط السرخسی۔ ایک شخص اپنی عمر کی ناز میں قضا کرتا ہے بدون اس کے کہ اس کی کوئی ناز قضا ہوئی ہو پس اگر گمان نقصان  
 و کراہت ہو تو بہتر ہے در نہ نہیں اور کسی پر کہ جائز ہے سو اسے بعد فجر و بعد عصر کے۔ اور بیت سے سنت نے شعبہ فساد کی  
 جہت سے ایسا کیا ہے۔ المضمرات۔ اور جملہ رکعات میں وہ فاتحہ مع سورہ پڑھے۔ انطیرہ۔ اور حدیث میں جو ایک ناز کو کر پڑھنا  
 کی ممانعت آئی ہے وہ محمول ہوگی کہ بدون شعبہ فساد کے کیونکہ حسین کراہت ہو اسکو کر پڑھے جانے پر اتفاق ہریم نہ مل  
 پڑھنے سے قضاؤں کا بڑھنا زیادہ قابل انتہام ہے مگر سنن راتبہ و صلوٰۃ التسبیح وغیرہ کو ترک نہ کرے۔ المضمرات۔ اور  
 قضاؤں کو مسجد میں نہیں بلکہ گھر میں ادا کرے۔ ابو جہر لکھ رہی۔ شاید یہ اس وقت کہ جماعت کی قضا نہ ہو۔ م۔ باب نے بیٹے کو  
 حکم دیا کہ میری طرف سے نازین دروزے قضا کرے تو نہیں جائز ہے۔ تاتار خانہ۔ قضا کو وقت یاد کے ادا کرنا واجب ہے  
 م محیط السرخسی۔ لیکن عیال کے واسطے سعی کمائی کے عذر سے و حاج کے عذر سے صبح تول پڑنا جائز ہے۔ ث۔ عید  
 نماز و نذر مطلق و قضا رمضان میں علی الفور واجب نہیں بلکہ وسعت ہے لیکن شمس الائمہ حوائی نے علی الفور واجب  
 کہا ہے۔ درجہ تضاہن میں آئے وصیت کی کہ میری میراث کی تہائی مال سے کفارہ دیا جاوے تو ہر ناز فریضہ اور روزہ اور  
 ہر روزہ کے واسطے نصف صاع گہون دے جائیں اور اگر اسے کچھ مال نہ چھوڑا تو جلد یہ ہر کہ نصف صاع گہون فرض لکھ  
 ایک ناز کی طرف سے ایک سکین کو دے جائیں پھر وہ سکین کسی وارث کو صدقہ دیدے پھر وارث اسکو دوسری ناز  
 بیت کی طرف سے کفارہ دیدے پھر وہ سکین وارث کو صدقہ دیدے پھر وارث بیت کی دوسری ناز کی طرف سے کفارہ  
 دے اسی طرح کرتا جاوے یا شک کہ کل نازوں کا کفارہ ادا ہو جاوے۔ التخلاصہ۔ اور فتاویٰ الحجہ میں ہے کہ اگر بیت  
 نے وارث کو وصیت نہیں کی مگر بعض وارثوں نے ازناہ تبرع کے موثر کا کفارہ دینا چاہا تو جائز ہے اور ہر ناز کی طرف سے  
 نصف صاع گہون دیدے۔ اور شیخ حمیرا ابوبری اور یوسف بن محمد رحمہما اللہ تعالیٰ سے پوچھا گیا کہ بوڑھے بچوں کو جسے  
 زبردگی میں روزے کی طرف سے قیدی دینا پڑتا ہے کیا وہ ناز کی طرف سے بھی قیدی دیا کرے تو فرمایا کہ نہیں۔ التاتاری  
 سفید میں ہے کہ اگر کوئی ناز یا رکن کسی ناز میں سبوتا اور یا نہیں کہ کون نماز ہے تو بلا خلاف ایک رات دن کی ناز میں  
 اعادہ کرے۔ مع۔ اور فتاویٰ اہل سمرقند میں ہے کہ اگر دونوں رکعت اولین کی قراوت ترک ہوئی ہو تو احتیاطاً فجر و مغرب  
 اعادہ کرے اور اگر ایک رکعت اول کی ہو تو فجر و وتر۔ اور اگر کسی دو رکعت کی ہو تو فجر و مغرب و وتر۔ اور اگر چاروں کی ہو تو  
 فجر و عصر و عشاء پھر سے نہ باقی۔ محیط۔ عمد آناز چھوڑنے والا نقل نہ کیا جاوے بلکہ قید کیا جاوے۔ انکافی۔ دوروز کی  
 ظہر چھپتی اسے قضا میں نہیں نہ کی تو نہ سب یہ کہ جائز نہیں مگر یہ نہیں مع۔ پس اول ظہر یا آخر ظہر کی نیت کرے۔ ث۔  
 یون ہی جب نواہت کشیدہ ہوں تو اول قضا یا آخر ظہر یا سپر لازم ہے اور یہی صبح ہے اور یون ہی مختلف رمضان کے روزوں  
 میں نیت کرے اور چونکہ تاخیر گناہ تھا تو کسی کو مطلع نہ کرے۔ الدر۔ مسافر نے ایک ماہ تک نصرین مغرب بھی دو رکعت پڑھی  
 تو مغرب کل فاسد بن پھر اول مغرب فاسد ہو کر باقی نازین اس کے بعد فاسد ہو کر دوسرے دن کی عشاء سے جواز ہو گا مگر  
 مغرب فاسد ہو اگر جی مع۔ واضح ہو کہ جس نے جمعہ کے روز گھر چلن ظہر پڑھی تو سونوں ہے اگر اس کے بعد جمعہ کی طرف جلا تو  
 باطل ہو گئی اور اگر نہیں حتی کہ وقت نکل گیا تو صحیح ہے اور اسکے قضا ضرور مستحاضہ وغیرہ میں بہت ہیں جتنا ذکر مندور کے  
 بیان میں ہو چکا تھا کہ مع۔ ایک فصل بعد ناز عشاء کے سویا اور بعد فجر کے بیدار ہوا تو اسکو اخلاص تھا تو سپر قضا سے  
 عشاء لازم ہوگی۔ ث۔ بخلاف اسکے اگر رکن قبل طلوع فجر کے حاکم ہوئی تو سپر قضا عشاء نہیں ہے اور اگر بعد طلوع فجر کے  
 ہوئی اور اسوقت اسکو حیض ظاہر ہوا تو مختار یہ کہ عشاء قضا کرے۔ التامیضان۔ قضا اگر ایسی ناز کی ہے جس میں اخلاص  
 تر رہتا ہے تو قضا واجب خواہ اہم ہو یا منفرہ ہو۔ اگر ایسی ناز ہو جس میں جبر واجب ہے تو قضا بجماعت میں امام جہر کرے۔

اور اگر تنہا قضا کرے تو اکثر متاخرین کے نزدیک ادار کے قیاس پر جبراً افضل ہے اور امام مصنف صاحب الہدایہ کے نزدیک اغناء واجب ہے اور مترجم کے نزدیک اسی کے واسطے دلائل مؤید ہیں جیسا کہ فضل جبراً متاخرین گندہ سادہ اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

### باب السجود السہو

باب سجود السہو کے بیان میں - یعنی ان سجدوں کے بیان میں جو سہو سے واجب ہوتے ہیں - تو سہو جس سے وجوب نماز پر بیان کرنا ضروری ہے - م - سہو خواہ ناز فرض میں ہو یا نفل میں ہو سجدہ سہو واجب ہوگا - المیض - اور اصل اس میں یہ ہے کہ شروک یا کوئی نفل ہوگا یا اسکی جگہ ہوگی - جب نفل شروک ہو تو فرض ہوگا یا سنت یا واجب - پس اگر فرض ہو تو دو رکعتیں یا دو اگر قضا سے اسکا تدارک ہو سکتا ہے تو قضا کرے ورنہ ناز قاسد ہوئی - اور سنت ہو تو اسکی واسطے سجدہ نہیں اور قضا ہے اور اگر واجب ہو پس اگر سہو سے چھوٹا تو سجدہ سے نقصان پورا کرے اور اگر عمدہ ہو تو بدون اطلاع کے نقصان پورا ہوگا - اتنا مار خانہ و البحر - مگر چار صورتیں مستثنیٰ ہیں ایک بلا تعدہ عمدہ آجھوڑا - دوم پہلے تعدہ میں عمدہ حضرت صلحہ پر وردہ پڑھ دیا - سوم عمدہ بعد تعدہ اخیر کے یہ سو چار ہا کہ میں رکعت ہو میں یا چار ہو میں اتنی دینک کہ ایک رکعت ادا ہو جاوے چارم اول رکعت میں مثلاً ایک سجدہ سہو سے چھوٹا تھا اسکو قضا کرنے میں عمدہ آخر ناز تک تاخیر کی تو ان چاروں صورتوں میں کیا گیا کہ سجدہ سہو سے جبراً نقصان ہوگا - انہر - یسجد للسہو - سہو کا سجدہ کرے - فن - ناز نفل ہو یا نہ فرض میں فی الزیادۃ - کوئی نفل غیر جنس زیادہ کرنے میں - والنقصان - اور کوئی نفل کم کرنے میں - فن - مگر فرض کی کمی پوری ہو جائے شرط ہے اور واجب کی شرط نہیں - سجدتین - دو سجدہ کرے - فن - اخیر تعدہ کے ختم پر - بعد السلام - بعد سلام کرنے کے - فن - یہی مختار ہے اور قبل السلام بھی جائز ہے - ظاہر الروایۃ میں - پھر اس سے اخیر تعدہ رکھا مگر جو تعدہ پڑھا تھا وہ جاننا ہالفا کا - ثم تمشد - پھر تشد پڑھے - ثم یسلم - پھر ختم ناز کا سلام پھرے - فن - ابھی ہمارے نزدیک سلام کر کے سجدہ سہو کرے - وعند الشافعی رحمہ اللہ یسجد قبل السلام - اور امام شافعی کے نزدیک مختار یہ کہ قبل سلام کے سجدہ کرے - فن - اگرچہ بعد سلام بھی جائز ہے - لما روی انہ علیہ السلام سجدوا قبل السلام - بدلیل اس حدیث کے جہین ہے کہ حضرت علی اصغر علیہ وسلم نے قبل سلام کے سجدہ سہو کیا - فن - جیسا کہ صحاح السنۃ میں عبد الرحمن مالک بن جندبہ کی حدیث ظہر میں درمیانی تعدہ سے سہو کرنے میں ہے اور آخر میں ہے کہ ناز پوری ہونے کے بعد اخیر تعدہ میں جب وہ گنہگار سلام سے کہ آپ نے کبیر کہی پھر دو سجدہ کیے قبل اسکے کہ سہو پھرین - فن - یہ حضرت علی اصغر علیہ وسلم کا ایک نفل ہے - ولنا قولہ علیہ السلام کل سہو سجدتان بعد از اہتمامی دلیل حضرت علی اصغر علیہ وسلم کا قول ہے کہ ہر سہو کے لیے دو سجدے بعد سلام کے ہیں - وروی انہ علیہ السلام سجد سجدتی السہو بعد السلام - اور مروی ہے کہ حضرت علی اصغر علیہ وسلم نے دو سجدہ سہو کے بعد سلام کے کیے - فن - یہ حدیث صحاح السنۃ میں حدیث ذوالبدین سے مروی ہے جسکے آخر میں ہے کہ پس آپ نے دونوں رکعتیں یعنی جیسے سہو کیا تھا پڑھیں پھر سلام کیا پھر کبیر کہی پھر سجدہ سہو کیا - اور صحیح مسلم و ابوداؤد و نسائی کی روایت میں ہے کہ عمر کی بیوی کاٹ پر حضرت علی اصغر علیہ وسلم نے سلام پھریا تھا آخر تک - اس میں ہے کہ پھر ایک رکعت پڑھ کر سلام پھریا پھر دو سجدے کیے پھر تحلیل کا سلام پھریا - بالجلہ ان دونوں حدیثوں میں آپ کا نفل بعد سلام کے ہے - فقار حضرت روایتاً فعلہ - پس حضرت علی اصغر علیہ وسلم کے نفل کی دونوں رعایتیں متعارض ہیں - فن - پس امام مالک نے یہ اخبار کیا کہ کسی نے جو تو قبل السلام اور زبانی کا سہو جو تو بعد السلام ہے لیکن حدیث تولی اس پر وارد ہوئی ہے - لہذا فرمایا کہ یہی تمسک



کہا کہ اگر دو سلام پھر دینے تو اسکے بعد سجدہ سو نہیں کر سکتا۔ محیط میں کہا کہ یہی اصوب ہے۔ کافی میں کہا کہ یہی جواب ہے۔  
 لیکن شمس الائمہ و صدر الاسلام نے دو سلام اختیار کیے۔ اور زقیہ ابو البیث رحمہ نے کہا کہ ایک سلام کہنے والا بدعتی ہے اور  
 کہا گیا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہ کے نزدیک دو سلام لاوے۔ ہوا صحیح صرفاً للسلام المذکور الی ما ہوا المحمود۔  
 یہی قول دو سلام کا صحیح ہے۔ دلیل اسکے کہ احادیث میں جو سلام مذکور ہے وہ معہود سلام کی طرف راجع ہے۔ فـ۔ اور  
 معہود سلام تو دونوں طرف ہے پس یہی اذق نبیوں ہے۔ مترجم کتاب کہ عجب بیان قول شیخ الاسلام کہ دو سلام کے بعد نماز  
 سے خارج ہو جائیگا پھر سجدہ سو نہیں کر سکا حالانکہ بالاتفاق جیسر کوئی رکن یا سجدہ تلامت نمازی باقی ہو وہ عود کرے گا  
 اور حدیث ذوالیندین وغیرہ میں بعد دونوں سلام کے قطعاً سجدہ سو کے ہیں پس اصح یہی قول ہے جسکو امام مصنف نے  
 صحیح فرمایا ہے۔ واسر تعالیٰ اعلم۔ م۔ ویاتی بالصلوٰۃ علی البشی علیہ السلام والد عارفی قعدۃ السہو۔ اور لاؤ  
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود کو اور دعا کو سو کے قعدہ میں۔ فـ۔ یہی فقرہ الاسلام رحمہ کا مختار ہے۔ ہوا صحیح  
 لان الدعاء موضعہ آخر الصلوٰۃ۔ یہی صحیح ہے کیونکہ دعا کا محل تو آخر نماز ہے۔ فـ۔ اور سجدہ سو سے پہلے اہل  
 نماز تمام ہی نہیں ہیں۔ اور عبادی رحمہ کے نزدیک دونوں قعدہ میں پڑھے۔ ف۔ میرے نزدیک عبادی کا کلام فقط درود  
 میں ہے کیونکہ ہر تشہد کے ساتھ درود انکا مذہب ہے نہ دعا۔ کما صرح بہ العینی۔ اور قاضی خان و ظہیر بہ میں کہا کہ یہی احوط ہے  
 یعنی درود دونوں تشہد میں مگر دعا تو وہ ضرور قعدہ سو میں چاہیے۔ فافہم۔ پھر شاید کہ ایک ہی سلام کے بعد سجدہ  
 سجدہ اسواسطہ فقہاء نے اختیار کیا کہ بسا اوقات جاہل جدی کر کے کوئی کلام کر دے جس سے اسکی نماز ناسد ہو جائے  
 اور محیط میں ہے کہ ایک سلام کر کے کبیر کے اور سجدہ کر کے تسبیح پڑھے پھر سر اٹھا کر کبیر سے دوسرا سجدہ کرے پھر بیٹھ کر  
 تشہد پڑھے پھر تحلیل کا سلام پھر دے۔ ہ۔ پھر اس سو کا بیان کیا جس سے سجدہ لازم آتا ہے۔ قال دیزمہ السہو  
 اذا زاد فی صلاتہ فعلا من جنسہا لیس منہا۔ اور کہا کہ سو لازم ہو جاتا ہے جب کہ زیادہ کیا اپنی نماز میں کوئی فعل جو  
 نماز کی جنس سے نماز میں نہیں ہے۔ یہ تو زیادتیاں ہیں اور کی کا بیان آتا ہے۔ و ہذا یدل علی ان عبتہ السہو  
 واجبہ۔ اور یہ قول کہ سو لازم ہو جاتا ہے۔ یہ دلالت کرتا ہے کہ سجدہ سو واجب ہے۔ فـ۔ کیونکہ سو پیدا ہوتا  
 تو خود ظاہر ہے پھر اسکا لازم ہونا یہی کہ اسکا حکم یعنی سجدہ کرنا لازم یعنی واجب ہو گا۔ م۔ ہوا صحیح۔ یہی صحیح ہے۔  
 نہ تا تجب بجز نقصان ممکن فی العبادۃ فتکون واجبہ۔ کیونکہ سجدہ سو تو واجب ہوتا ہے واسطے پورا کرنے اس  
 نقصان کے جو عبادت میں ممکن ہوا تو یہ واجب ہو گا۔ فـ۔ کیونکہ نقصان پورا نہ ہو تو نماز کا اعادہ واجب ہے تاکہ  
 نقصان پورا ہو تو سجدہ بھی واجب جس سے نقصان پورا ہوتا ہے۔ م۔ یہی وجوب محیط و مبسوط و ذخیرہ و بدائع میں مذکور  
 ہے اور یہی قول ایک راہدگار اور قادی مرغینانی میں ہے کہ کرخی رحمہ کے نزدیک سنت ہے۔ مع۔ قدوری نے کہا کہ عائہ ہما  
 کے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ صحیح یہ کہ جبر نقصان تو ضرور واجب ہے پھر اول تو سجدہ سو در نہ اعادہ سے تو سجدہ سو واجب  
 ہوا۔ کالہذا فی الحج۔ جیسے حج میں قربانیاں ہیں۔ فـ۔ مثلاً حدیث کی حالت میں طواف کیا تو اسپر چرمانہ کی قربانی واجب ہے  
 و اذا کان واجبا۔ اور جب یہ سجدہ واجب ٹھہرے۔ لا یجب الا ترک واجب او تاخیرہ او تاخیر رکن۔ واجب  
 نہوگا مگر کوئی واجب ترک کرنے یا واجب تاخیر کرے یا کوئی رکن نماز تاخیر کرنے۔ فـ۔ یا مقدم کر دینے یا مکرر کر دینے یا  
 کسی واجب کو متغیر کرنے سے۔ ک۔ ساہسا۔ در حالیکہ سو سے ایسا کرے۔ فـ۔ نہ عدا اور رکن میں مرتب تاخیر یا  
 تقدیم تو سجدہ سے پوری ہو سکتی ہے اور ترک نہیں رہا ہے۔ نہ اہو الاصل۔ یہی اس سجدہ سو کے بے اصل ہے۔  
 فـ۔ مگر اس میں زیادہ کرنے کا ذکر نہیں تو فرمایا۔ واما وجبت بالزیادۃ لانہا لا تعری عن تاخیر رکن اور ترک

واجب۔ اور زیادتی رکن یا واجب کی صورت میں اسی جہت سے سجدہ سہو واجب آیا کہ یہ زیادتی خالی نہیں ہوگی کسی رکن کی تاخیر کرنے یا واجب ترک کرنے سے۔ **فـ** پھر چونکہ رکن کو اپنے محل پر ادا کرنا واجب ہے تو یہ بھی ترک واجب جو انہذا کہا گیا کہ اصل یہ ٹھہری کہ سہو واجب کسی قسم کا ترک کرنے سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے۔ کما فی بیان پھر یہ سجدہ سہو بجا لانا اس شرط سے واجب ہے کہ وقت محل اسکے لائق ہو حتیٰ کہ اگر نماز صبح میں کسی پر سہو تھا اور نہ کیا یا شک کہ سلام اول پھر سے پر آفتاب طلوع ہو گیا تو اس سے سہو ساقط ہو گیا۔ یوں ہی فائزہ نماز کو قضاء کرنے میں سہو کیا تھا پھر سجدہ نہ کیا یا شک کہ آفتاب غروب کی سرخی آگئی۔ یوں ہی جمعہ کے سہو میں وقت جمعہ نکل گیا تو ساقط ہے۔ یوں ہی جمعہ سلام کے اگر ایسا فعل پایا گیا جسکے بعد بار کرنا جائز نہیں رہتا ہے تو سجدہ سہو ساقط ہو گا۔ واضح ہو کہ یہ شرط نہیں کہ سلام میں سہو کے قصد سے کرے تب سہو سہو کر سکتا ہے بلکہ اگر اسے سہو یاد ہونے کے باوجود اس قصد سے سلام پھیر دیا کہ سجدہ سہو نہ کر دنگا تو بھی اس پر لازم ہے کہ سجدہ سہو کرے اور اسکا قصد لغو ہے۔ کما فی الفتح۔ پھر جن صورتوں میں سجدہ سہو بوجہ وقت ہونے وغیرہ کے ساقط ہوا ہے تو نماز پوری ہو جائیگی بلکہ اسکا اعادہ واجب ہے۔ م۔ قال فیلزمہ اذا ترک فعلا مسونا۔ اور امام قدوری نے کہا کہ سہو لازم ہے جب کوئی فعل مسنون چھوڑا۔ گانہ ارادہ فعل واجباً۔ گویا فعل مسنون کھٹے سے فعل واجب مراد لیا۔ الا انہ ارادہ تسمیۃ سنتہ ان وجوبہا بالسنۃ۔ مگر اسکو مسنون نام رکھنے سے یہ قصد کیا کہ اسکا واجب ہونا سنت سے ثابت ہوا۔ **فـ** تو آگاہ فرمایا کہ سنت سے جو فعل واجب ثابت ہوا ہے اس کے ترک سے بھی سجدہ واجب ہے۔ اور ترک قراۃ الفاتحہ۔ یا سجدہ فاتحہ کی قرأت چھوڑی۔ لانا واجبہ۔ کیونکہ فاتحہ پڑھنا نماز میں واجب ہے۔ اور القنوت اور التشهد اور تکبیرات البعدین۔ یا چھوڑے قنوت اور یا انہیات یا بعد اظہار وضعی کی تکبیرات۔ لانا واجباً۔ کیونکہ یہ چیزیں واجبات ہیں۔ فائزہ علیہ السلام دا طلب علیہا۔ کیونکہ حضرت علی الصریحہ وسلم نے ان چیزوں پر مواظبت فرمائی۔ میں غیر ترکہا مرة۔ بدون انکے ایک بار چھوڑنے کے۔ **فـ** یعنی بدون اسکے کہ کسی ایک بار بھی انکا چھوڑنا ثبوت ہو۔ وہی امارۃ الوجوب۔ یہ علامت واجب ہونے کی ہے۔ **فـ** یعنی جس علامت سے وجوب پہچان کر اسکے موافق عمل واجب ہے کیونکہ وجوب ہوتا تو کبھی ایک دو بار ترک فرماتے تاکہ اس کو ترک کی گنجائش معلوم ہو جاتی۔ ولانا نضاف الی جمیع الصلوۃ۔ اور اس دلیل سے کہ یہ چیزیں پوری نماز کی طرقت نسبت کی جاتی ہیں۔ **فـ** اور بولا جاتا ہے کہ در القنوت یا نماز کا تشهد یا نماز عید کی تکبیریں۔ فعل انہا من خصائصها وذلك بالوجوب۔ تو معلوم ہوا کہ یہ چیزیں جسکی طرف منسوب ہیں اسکے خصائص سے ہیں اور یہ خصوصیت بوجہ وجوب ہو جانے کے ہوگی۔ **فـ** کیونکہ جائز تو جھوٹ سکتی ہے۔ اسی واسطے بسم اللہ نماز کی یا تو نماز کا نہیں کہلاتا ہے کیونکہ خصوصیت نہیں رکھتا۔ ثم ذکر التشهد تخیل القعدۃ الاولی والثانیۃ والقراۃ فیہا۔ پھر تشهد مطلقاً ذکر کرتا پہلے قعدہ دوسرے قعدہ کو مجازاً اور دونوں میں انہیات پڑھے جانے کو حقیقۃً متخیل ہے۔ **فـ** پس بھوم المجاز سب متخیل ہے۔ وکل ذلک واجب۔ اور ہر ایک انہیں سے واجب ہے۔ **فـ** یعنی ہر ایک کا ترک موجب ترک واجب ہے کیونکہ کام ترک التہدین ہے چنانچہ کہا۔ وفیہا سجدۃ السہو۔ اور سب کے ترک میں سجدہ سہو لازم ہے۔ ہوا صحیح یہی صحیح ہے۔ **فـ** حتیٰ کہ قعدہ اخیرہ اگرچہ فرض ہے لیکن اگر ترک کر کے یا جوین رکعت کو کھڑا ہو گیا تو قبل سجدہ کے عود کرے اور سہو کا سجدہ کرے۔ ولو جہر الامام فیما یخافت۔ اور اگر جہر کیا امام نے ایسی نماز میں کہ آہستہ پڑھنا واجب ہے اور خافت فیما یخبر۔ یا اخفاء کیا ایسی نماز میں کہ جہر واجب ہے۔ تکریمہ سجدۃ السہو۔ تو اس پر سجدہ سہو لازم ہو گا۔ **فـ** خواہ نماز ادا ہو یا قضاء ہو فرض یا نماز عید وغیرہ واجب ہو۔ لان البکری فی موضعہ والنخاۃ فی موضعہا من الواجبات



کیونکہ جہاں پہ موقع پر اور اخفاء اپنے موقع پر سجدہ واجبات کے ہے۔ فتنہ ترک سے سہولت لازم ہوگا۔ پھر کہیں قدر سہولت ہوگا جواب دیا۔ وَاخْتَلَفَ الرُّوَاةُ فِي الْمَقْدَارِ۔ مقدار کے بارہ میں ائمہ سے روایت مختلف ہوئی۔ وَالْأَصَحُّ فَتَدْرُجُ مَا يَجُوزُ بِهِ الصَّلَاةُ فِي الْفَصْلَيْنِ۔ اور اصح یہ ہے کہ مقدار اس قدر ہو کہ جس سے نماز جائز ہو جاتی ہے یہ مقدار دونوں صورتوں میں۔ فتنہ خواہ اخفاء کا جہر ہو یا جہر کا اخفاء ہو بقدر جواز نماز ہو۔ لَانِ الْيُسْرَ مِنَ الْجَهْرِ وَالْأَخْفَاءِ لَا يَكُنِ الْأَحْزَانُ عَنْهُ وَعَنِ الْكَثِيرِ مَكْنٍ۔ کیونکہ خفیف جہر و اخفاء ایسی چیز ہے کہ اس سے بچاؤ ممکن نہیں اور کثیر سے بچاؤ ممکن ہے۔ وَالْأَصَحُّ لِمَا يَكُونُ الْكَثِيرُ أَوْ جَقْدَرُ سَعَةِ نَازِ مَسْجِدٍ جَوَانِیْ ہر وہ کثیر ہے۔ غیر ان ذلک عندہ آیت واحدہ و عندہ ثالث آیات۔ اتنی بات میں اختلاف البتہ کہ یہ مقدار ابو ضیلہ رحمہ کے نزدیک ایک آیت ہے اور صاحبین کے نزدیک تین آیات ہیں۔ فتنہ پھر مسئلہ میں امام کی قید لگائی تو لکھا۔ وَهَذَا فِي حَقِّ الْأَمَامِ دُونَ الْمَنفَرِدِ۔ اور یہ حکم سو کا امام کے حق میں ہے سو اسے منفرد کے لَانِ الْجَهْرُ وَالنَّخَاةُ مِنْ خَصَائِصِ الْجَمَاعَةِ۔ کیونکہ جہر و اخفاء و جماعت کے خصائص سے ہے۔ فتنہ اور منفرد پر اگر جہر و اخفاء ان نمازوں میں جو مخافت سے پڑھی جاتی ہیں واجب بلکہ امام مصنف کے نزدیک قصاص جہری میں بھی واجب ہے لیکن ظاہر از آیت میں اس پر سو کا سجدہ نہیں ہے۔ نفع۔ (رفوع) سجود سو واجب نہیں بسط و تعوذ و آمین اگرچہ بھر ہوں و نفع الیدین و تکبیرات انتقالی میں سو اسے عیدین کے دوسری رکعت میں بعد تکبیرات عیدین کے رکوع میں جانے کی تکبیر کی کہ وہ لمحق بزوائد ہر قیاس کے ترک پر سجدہ سو واجب ہے۔ فتنہ۔ سجود جب ہر اکل تکبیرات عیدین میں کوئی یا کل جھوڑیں۔ ت۔ یا بڑھائی یا امام بے موقع لایا۔ ابدائع۔ مگر فتویٰ رکوع میں کہ لے۔ یا بائیں کو پہلے سلام پھیرا۔ ت۔ یا رکوع سے فوراً نہ کیا۔ یا اصح قول پر ایک سجدہ کے بعد سید حانہ بیٹھا۔ خلافاً للمیٹ۔ یا تبدیل ارکان ترک کی۔ کا صحو ابدائع۔ یا کوئی سجدہ نمازی سجود تھا اسکو ادا کرنے میں آخر نماز تک تاخیر کی ورنہ جھوڑنے سے نماز فاسد ہوگی۔ یا تیسری رکعت کو کھڑے ہونے میں دیر کی اسطرح کہ انتحیات پر اطمینان علی محمد پڑھا یا۔ علی الاصح۔ یا فکر میں رہا کہ میں نے تکبیر تحریر کی یا نہیں یا میں طہر میں ہوں یا عصر میں یا کسی امر دیگر میں حتیٰ کہ بعد راداسے رکن کے دیر ہوئی بخلاف اسکے اگر اس نماز میں کسی پہلی نماز کی نسبت کچھ سوچا رہا اگرچہ دیر تک ہو سو نہیں ہے۔ ت۔ یا حدث ہو گیا اور وضو میں سوچا رہا کہ میں پڑھیں یا چار حتیٰ کہ بعد رکن دیر ہوئی تو اس پر سو ہے۔ کما فی المیٹ۔ یا قرات کو فرض کے پہلے دونوں یا ایک سے مؤخر کر دیا۔ یا۔ فرض کے اولین سے نفل کے کل سے فائز پوری یا اکثر جھوڑا نہ کمتر اور نہ اخیرین فرض میں بنا بر مذہب کے یا اصح قول پر ایک آیت فاتحہ جھوڑی۔ یا اھو قول پر اخیرین میں جھوڑا۔ یا فاتحہ کو سجدت پر کر رکھا اگرچہ اکثر ہو نہ بعد سجدت کے۔ یا سورہ میں سے ایک بھی حرف پڑھ کر فاتحہ پڑھی یا بعد فاتحہ کے ایک بڑی آیت یا تین جھوڑی آیات جھوڑ گیا یا رکوع میں یاد کیا تو حکم ہے کہ بڑا ہو کر پڑھ کر رکوع کرے مگر سہولت لازم ہے یا آیت قرآن کو رکوع یا سجود یا قوسہ یا جلسہ یا تشہد میں پڑھا۔ یا آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ میں تاخیر کی تو اس پر ہر صورت میں سہو ہے اور اگر فرض کے پچھلیوں میں فاتحہ کر پڑھا یا فاتحہ و سورہ پڑھا تو علی الاصح سہو نہیں ہے۔ اور واجب ہے سجود سو جب جھوڑا تشہد کل یا بعض خواہ تعدہ اول یا دوم میں خواہ فرض میں یا نفل میں۔ اگر قیام میں قبل قرات کے تشہد پڑھا تو اس پر سہو نہیں اور اگر بعد قرات پڑھا تو سہولت لازم اور یہی اصح ہے۔ کما فی اجناس الناطقی عن محمد رحمہ خلافاً للتکبیر یہ۔ اور رکوع و سجود دوم میں تشہد سے سہو نہیں ہے۔ اگر اخیرین میں پڑھا تو سہو نہیں۔ میٹ السرخسی۔ تعدہ میں بجا سے تشہد کے فاتحہ پڑھا تو اس پر سہو ہے۔ المیٹ۔ اگر تعدہ اول میں تشہد کر پڑھا تو اس پر سہو ہے جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا تو سجدہ سو ہے کیونکہ قیام رکعت سوم میں تاخیر ہوئی۔ قبیین ت۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ المظہرات۔ اگر تشہد پڑھنا چھوڑ کر سلم پھیر دیا تب بار آیا تو عود کر کے تشہد پڑھے اور شخصین تہ کے نزدیک اس پر سہولت لازم ہے۔ المیٹ۔ اگر بجا سے رکوع کے

سجدہ کیا یا برعکس تو سجدہ سوہی۔ اگر ایسا فعل ہو کہ اس میں کوئی ذکر مسنون نہیں تو ترک سے سو نہیں جیسے بایں ہاتھ  
 وایں باندھنا۔ محیطہ ودرکوع یا تین سجدہ کیے تو سوہی اور عہہ اگر نے میں سجدہ سوگانی نہیں۔ کافی المعنی۔ اور شافعی  
 نے کہا کہ کافی ہر اور وہ سجود مذکور ہے۔ اگر سوہ سے ایک سجدہ کیا اور دوسرا دوسری رکعت میں بار آیا تو اسی وقت کرے اور  
 ترتیب چھوڑنے سے اس پر سوہی۔ یعنی۔ واضح ہو کہ سوگاکم تو فرض و نفل و جمعہ و عیدین میں یکساں ہے مگر بارے مشائخ  
 نے فرمایا کہ عیدین و جمعہ میں امام سوگاکم سجدہ نہ کرے تاکہ لوگ فتنہ میں نہ پڑیں۔ المفہرات۔ عن محیط۔ قال و سوہ الامام  
 یوجب علی الموتم السجود۔ اور کہا کہ امام کا سوکرنا مقتدی پر سجدہ واجب کرتا ہے۔ فت۔ اگرچہ مقتدی مسبوق ہو کہ  
 سو کے وقت امام کے ساتھ میں نہ تھا مگر مسبوق امام کے ساتھ سلام نہ پھیرے بلکہ منتظر رہے حتیٰ کہ جب امام سجدہ کرے تو  
 اسکے ساتھ میں سجدہ کر لے پھر اپنی باقی نماز قضا کرنے کو کھڑا ہو اور اسی سے کہا گیا کہ باقی کے لیے جلدی نہ کرے یہاں تک  
 کہ امام کے سو سے مطمئن ہو جاوے۔ فت۔ کیونکہ امام بھولا پھر بلو کر کے سجدہ سو کیا تو مسبوق اسکی متابعت میں لوٹکا  
 بشرطیکہ رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو اور اگر نہیں لوٹا یا سجدہ کر چکا ہے تو اخیر میں سجدہ کرے۔ ۵۔ لتقرر السبب الموجب  
 فی حق الاصل۔ کیونکہ اصل یعنی امام کے حق میں سجدہ واجب کرنے والا سبب مقرر ہو چکا ہے۔ فت۔ تو اصل کے  
 تابع یعنی مقتدی کے حق میں بھی مقرر ہوگا۔ اور حدیث ابن عمرؓ میں ہے کہ جب امام نے سو کیا تو امام اور اسکے مقتدیوں  
 پر سوہی۔ اس حدیث کو شیخ ابن تیمیہ نے اپنی شرح میں ذکر کیا ہے۔ مع۔ و لہذا لیزم حکم الاقامۃ بغیۃ الامام۔ اور  
 اسی وجہ سے مقتدی پر اقامت کا حکم بوجہ نیت امام کے لازم ہو جاتا ہے۔ فت۔ چنانچہ اگر مسافروں میں ایک امام ہا باقی  
 مقتدی ہوے پھر امام نے اقامت کی نیت کر لی تو اسکی نماز چار رکعت ہو گئی تو یہی مقتدیوں پر اسکے پیچھے ہونے سے  
 لازم ہوئے حتیٰ کہ چار پر سلام پھیرینگے۔ کیونکہ امام کے حق میں موجب تمام کرنے کا مقتدیوں پر بھی لازم ہوا۔ فان لم یسجد  
 الا امام لم یسجد الموتم۔ پھر اگر امام نے سجدہ نہ کیا تو مقتدی بھی سجدہ نہ کریگا۔ فت۔ یہی قول امام شافعی کے شاگرد  
 مزنی رحمہ اللہ و بویطی رحمہ اللہ اور ایک روایت امام احمد سے ہے۔ لانه یصیر مخالفا و ما التزم الادار الا متابعا۔ کیونکہ مقتدی  
 سجدہ کرے تو امام کا مخالف ہوا جاتا ہے حالانکہ اسنے انزام ہی کیا تھا کہ امام کی متابعت میں ادا کریگا۔ فت۔ اور  
 حدیث میں ہے کہ فلا تختلفوا علیہ۔ یعنی امام سے مخالفت مت کرو۔ یہی قول عطاء حسن بصری و ابراہیم نخعی کا اور مذہب  
 ثوری و قاسم و حماد کا ہے اور امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک مقتدی سجدہ کریگا۔ مع۔ فان سجد الموتم لم یبرم  
 الا امام ولا الموتم السجود۔ اور اگر مقتدی نے سو کیا تو سجدہ کرنا لازم نہیں امام پر اور نہ خود مقتدی پر۔ لانه لو سجد  
 کان مخالفا لامامہ۔ کیونکہ مقتدی اگر نہ سجدہ کرے بدون امام کے تو وہ امام کا مخالف ہوا۔ و لو تابعه الامام بسبب  
 الاصل تبعہ۔ اور اگر امام بھی اسکی متابعت کرے تو جو اصل تھا وہ تابع ہو جائیگا۔ فت۔ اور یہ اثنا ہو جانا باطل ہے  
 مع۔ و حقیقت یہ فرع اس نص پر مبنی ہے کہ الامام ضامن الحدیث میں باقی ائمہ کے نزدیک مقتدی خود مستقل ہر طرف ایک  
 ساتھ ادا کرنا اقتدا ہے اور ہمارے نزدیک نماز امام متضمن نماز مقتدی ہے۔ مع۔ حتیٰ کہ علمائے نے کہا کہ امام نے تشدد پورا  
 کر کے دوسری رکعت کا قیام کیا تو جس مقتدی نے ہنوز پورا نہ کیا ہو وہ اگرچہ کھڑا ہو پھر بیٹھ کر تشدد پورا کرے اگرچہ دوسری  
 رکعت جاتے رہنے کا خوف ہو بخلاف منفرد کے کہ وہ پھر عود نہ کریگا کیونکہ اسپر متابعت نہیں ہے اور شک نہیں کہ متابعت  
 نے حضرت علیؓ علیہ السلام کے سجود میں اتباع کی اگرچہ انہر سو نہ تھا۔ پھر لاحق بے اپنی حیوئی نماز قضا کرے پھر امام  
 نے ساتھ سجدہ سو یا دے تو کرے ورنہ آخر نماز میں کرے اور اگر بغیر پوری نیچے امام کا ساتھ دیا تو کچھ کافی نہیں اور نیچے  
 پوری کر کے سجدہ کرے اور اگر حیوئی نماز قضا کرنے میں اسکو سوہ ہوا تو پھر سجدہ نہیں ہے بخلاف مسبوق کے اور امام

یہ پیچھے غیر مقتدی کے کہ جب یہ دونوں اپنی باقی نماز پڑھنے کھڑے ہوئے اور اس میں سو گیا تو اپنے سو کے لیے سجدہ  
 دین اور اگر امام پڑھتا تھا اور اس نے سجدہ کیا تو اس کی متابعت بھی کریں تو ان دونوں کی نماز میں سجدہ ہو کر واقع ہوگا  
 یہی کتاب الاصل میں مذکور اور یہی صحیح ہے۔ اگر امام کو صلاۃ الخوف میں سو جاتا تو سجدہ کرے اور دوسرا اگر وہ اس کی متابعت  
 کرے کیونکہ یہ لوگ مسبوق ہیں اور پہلا اگر وہ اپنی نماز پوری کر کے سجدہ کریں کیونکہ وہ لوگ لاحق ہیں۔ اگر امام کو سو کے بعد  
 رکعت لاحق ہوا تو خلیفہ کرے پھر مسبوق کو خلیفہ ہونا چاہیے کیونکہ سجدہ سو بعد سلام ہے اور اگر ہو گیا تو نماز پوری کر کے کسی  
 رکعت کو اپنی جگہ کر دے وہ سجدہ کرے اور مسبوق اس کے ساتھ سجدہ کرے اور اگر نہ کیا تو آخر نماز میں کر لیا لیکن اصول کی  
 اہمیت پر قبل سلام کے چاہے سجدہ کر دے۔ پھر اگر امام کے پیچھے سب مسبوق ہوں تو بعد سلام سجدہ کے قول پر سب  
 سرے ہو کر نماز اپنی اپنی باقی پوری کریں۔ اور استحضاراً بعد تمام کے سجدہ کریں۔ الفتح۔ ومن سماع عن القعدۃ الاول  
 یزید قعدہ اول کو بھولا۔ ثم تذکرہ ہوا لی حالہ القعود اقرب عاد وقعد و تشہد۔ پھر یاد کیا ایسی حالت میں کہ وہ  
 خاک سے زیادہ نزدیک ہے تو بیٹھ جاوے اور قعدہ کرے اور تشہد پڑھے۔ لان ما یقرب من الشیء یاخذ حکمہ۔  
 دیکھ جو کسی چیز سے قریب ہو اسی کا حکم لینی ہے۔ فت۔ تو بیٹھنے سے قریب ہنر نہ بیٹھنے کے ہے۔ اور اصح یہ کہ نیجا دھڑ  
 حاسیدھا اور بیٹھ غم ہو تو بیٹھک سے قریب ہے۔ فت۔ ثم قیل یسجد للسهو للتاخر۔ پھر کہا گیا کہ سو کا سجدہ کرے  
 جتنا خیر کے۔ والافصح انہ لا یسجد کما اذا لم یغم۔ اور اصح یہ کہ سجدہ سو نہیں کر لیا جیسے وہ کھڑا ہی نہیں ہوا۔ فت۔  
 لکہ شرع نے اس کی اس حرکت کو کھڑا ہونا اشارہ نہیں کیا۔ فت۔ ولو کان الی الیقمام اقرب لم یعد۔ اور اگر قیام سے  
 قریب ہو تو قعدہ کی طرف عود نہ کرے۔ لانہ کا لقا لم معنی۔ کیونکہ یہ کھڑے ہوئے کے معنی میں ہے۔ ویسجد للسهو۔ اور  
 سو کا سجدہ کر لے۔ لانہ ترک الواجب۔ کیونکہ اس نے واجب ترک کیا۔ فت۔ پھر یہ ابو یوسف سے مروی اور  
 ثریشاخ بخارا ہے اور غایب المذہب یہ ہے کہ جب تک سیدھا کھڑا ہو جاوے تب تک عود کرے اور جب سیدھا کھڑا ہو گیا  
 عود نہ کرے اور یہی اصح ہے اور اسی پر محمول ہے جو حدیث میں آیا کہ آپ کھڑے ہوئے اور لوگوں نے تسبیح پڑھی پس  
 نہ گئے یعنی سیدھے کھڑے ہوئے نہ گئے اور جو حدیث میں آیا کہ آپ نہیں بیٹھے اور لوگوں کو اشارہ کیا کہ کھڑے ہو جاؤ  
 فی اسوقت کہ سیدھے کھڑے ہو گئے تھے۔ پھر جس صورت میں کہ بیٹھنا نہیں تھا اگر بیٹھ گیا تو خطا مدہ وغیرہ میں کشاکش  
 بیچ یہ کہ نادر فاسد ہو جائیگی مگر میرے نزدیک یہ ضعیف ہے کیونکہ انتہاء یہ کہ گناہ لازم آوے اور فساد کی تو کوئی وجہ نہیں  
 دیکھ رکعت سے کم پڑھنا ناسف نہیں ہوتا جیسا کہ مقرر ہو چکا ہے تو ارجح عدم فساد ہے۔ فقص الفتح۔ اور یہی حق ہے۔ البصر۔  
 مقتدی نے اگر التحیات نہ پڑھی ہو اور امام نے پڑھی ہو تو مقتدی بر عود واجب ہے اگرچہ سیدھا کھڑا ہو گیا ہو اور  
 پھر تیسری رکعت فوت ہونے کا خوف ہو۔ کما مر فی الفتح۔ یہ تو قعدہ اول میں کلام تھا۔ وان سماع عن القعدۃ الاول  
 فی قیام الی الخامتہ رجوع الی القعدۃ مالم یسجد۔ اور اگر قعدہ اخیرہ سے سو گیا حتی کہ پانچویں رکعت کو سیدھا  
 ہو گیا تو قعدہ کی طرف اسوقت تک پھر آوے جب تک کہ پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو۔ لان فیہ اصلاح  
 عامہ واکنہ ذلک لان ما دون الرکعت یجمل الرقص۔ کیونکہ اس پھرنے میں اس کی نماز کی اصلاح ہے اور اصلاح  
 سے کہیں ہے اس واسطے کہ پوری رکعت سے کم نہ جوڑنے کا محل ہے۔ فت۔ پس جوڑ کر لو گئے۔ والفی الخامتہ۔  
 پانچویں رکعت کو نعوذ دے۔ لانہ رجوع الی شیء محلہ قبلہا فی الرقص۔ کیونکہ وہ ایسی چیز کی طرف پھر جس کا محل  
 رکعت سے مقدم ہے۔ فت۔ اور وہ قعدہ اخیرہ ہے۔ ویسجد للسهو۔ اور سو کا سجدہ کرے۔ لانہ اخر داجب  
 کہ اس نے واجب کو نہ کر لیا۔ فت۔ مراد یہ کہ واجب قطعی میں جو فرض قعدہ اخیرہ ہے تاخیر کر دی ہے۔ لانی۔ فت۔

وان قید الخاستہ بسجدة بطل فرضہ۔ اور اگر اس نے پانچویں رکعت کا سجدہ کر لیا تو اس کا فرض باطل ہو گیا۔ عندنا  
 خلافا للشافعی۔ یہ فرض باطل ہو جانا ہمارا مذہب پر بخلاف قول شافعی۔ وفتہ دہ ایک واحد کے مع۔ لائے استحکام  
 شروع فی النافذ قبل اکمال ارکان المکتوبہ ومن ضرورتہ خروجہ عن الفرض۔ باری دلیل یہ کہ نفل میں شروع  
 نماز استحکام ہو گیا قبل اسکے کہ فرض کے ارکان پورے ہوں اور اس کا بدیہی لازم یہ کہ فرض سے خارج ہو جاوے وفتہ  
 جبکہ نفل مستحکم ہو گئی۔ وفتہ لان الرکعة بسجدة واحدة صلوۃ حقیقہ۔ اور یہ استحکام نفل اس خبت سے ہوا کہ رکعت  
 تو ایک ہی سجدہ کے ساتھ میں حقیقت نازہ۔ حتیٰ یحسب بمانی یمنہ لا یصلی۔ حتیٰ کہ اگر لا یصلی کی قسم کھائی ہو تو  
 ایک رکعت ایک سجدہ کے ساتھ پڑھنے سے حاث ہو جائیگا۔ وفتہ اور یہاں رکعت مع سجدہ پائی گئی تو حقیقی نازہ  
 پائی گئی اور وہ نفل ہی نہ ہو محالہ فرض سے خارج ہو گیا اور جو نازہ پڑھی اس کی فرضیت کم ہو گئی۔ وفتہ تحولات صلوۃ نفل لایا  
 نازہ بدل کر نفل ہو گئی۔ عند الی حنیفہ والی یوسف خلافا لمحمد رحم علی مامر۔ یہ نفل ہو جانا امام ابو حنیفہ و ابو یوسف  
 کے نزدیک ہر برخلاف قول امام محمد رحم کے بنا براس اصل کے ہو گندی۔ وفتہ کہ بطلان وصف سے اصل تحریر نہیں  
 جانا اور امام محمد کے نزدیک باطل ہو جانا ہے۔ فیضم الیہا رکعة سادسہ۔ پس شیخ کے نزدیک ان پانچوں کے ساتھ  
 چھٹی رکعت ملاوے وفتہ اگرچہ فجر عصر ہوتا کہ نفل جفت ہو جاوے۔ ولو لم یضم لاشی علیہ۔ اور اگر اس نے  
 نہ طائی تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ لائے مطلقون۔ کیونکہ وہ مطلقون ہے۔ وفتہ یعنی تعدا اس نے نفل شروع نہیں کی  
 پس قضاء لازم نہیں۔ پھر صحیح یہ کہ اس پر سجدہ سو لازم نہیں ہے۔ وفتہ تم انما بطل فرضہ بوضع البجہ عند الی یوسف  
 لائے سجود کامل۔ پھر واضح ہو کہ فرض باطل ہو جانے کا حکم ابو یوسف کے نزدیک تو اسی وقت دیدیا جائیگا کہ جب پانچویں  
 رکعت کے سجدہ کے لیے سرٹکا کیونکہ یہ سجود کامل ہے۔ وفتہ اس واسطے کہ سجود کے معنی و حقیقت یہ کہ پیشانی رکھے۔  
 وفتہ عند محمد رحم برفقہ۔ اور امام محمد کے نزدیک اس وقت دیا جاوے کہ جب سرٹکا کر اٹھاوے۔ لان تمام اشیء باخرہ  
 کیونکہ کسی چیز کا تلم ہونا اسکے آخر کے ساتھ ہے۔ وفتہ اور سرٹکا شروع ہر جب اس کا آخر آوے۔ وفتہ الرفع۔ اور وہ  
 سرٹکا ہے۔ وفتہ تو سجود تمام ہوا پس اب اسکے فرض باطل ہو گئے۔ وفتہ لم یصح مع الحدیث۔ اور یہ سرٹکا  
 حدیث کے ساتھ صحیح نہیں۔ وفتہ تو فرد ہوا کہ سرٹکا نہ تک طہارت باقی رہے۔ فتویٰ کے لیے قول امام محمد رحم  
 ہے جیسا کہ فقہ الاسلام نے کہا۔ ن ع ن۔ اور اسی طرف امام مصنف نے آگے اشارہ کیا۔ وفتہ الاختلاف نظر  
 فیما اذا سبق الحدیث فی السجود۔ اصحاب اختلاف کا نتیجہ ظاہر ہو گا ایسی صورت میں کہ جب سجود میں اس کو حدیث ہو گیا  
 وفتہ تو ابو یوسف کے نزدیک فرضیت باطل ہو چکی۔ بنی عند محمد خلافا للابی یوسف۔ تو امام محمد کے نزدیک بناء  
 کرے بخلاف قول ابو یوسف کے۔ وفتہ پس امام محمد رحم کے نزدیک فرض پر بناء جائز ہے کیونکہ ابھی سجدہ پورا نہیں  
 ہوا کیونکہ حدیث کے ساتھ سجدہ کامل نہ ہوا تو وہ جا کر دھوا کرے اور ٹھیکر قعدہ میں تشدد پڑھے اور سلام کر کے سو کا سجدہ  
 کر کے تشدد کے بعد سلام پھر سے قرا سکا فرض پورا ہو گیا۔ کافی الصبح ۶۔ اور اعتبار امام کا ہے حتیٰ کہ اگر امام نے عود کیا اور قوم کو  
 معلوم نہیں حتیٰ کہ اٹھون نے پانچویں رکعت کا سجدہ کر لیا تو اس کی ناز باطل نہوگی تا دھیکر عدا یہ سجدہ نہ کریں تو معلوم ہوا کہ  
 وہ سرافقہ جو مرکز پانچویں کا سجدہ کرنے سے بھی ان مقتدون کی ناز قمار کی بشرطیکہ امام نے بغیر سجود کے قعدہ مانجھو بطور  
 عود کیا ہو۔ وفتہ یہ سب اس صورت میں کہ قعدہ اخیرہ نہ کیا ہو۔ وفتہ لو قعد فی الرابعة ثم قام۔ اور اگر چہ چھٹی رکعت برفقہ  
 کر یا قعد تشدد پھر پانچویں کو کھڑا ہو گیا۔ وفتہ سلم۔ اور سلام نہیں پھر یعنی تاخیر کی۔ قاعد الی القعدۃ بالمسجد الخاستہ  
 وسلم۔ تو قعدہ کی طرف عود کرے تا دھیکر پانچویں رکعت کا سجدہ نہیں کیا ہو اور سلام پھر سے۔ وفتہ جیسے حضرت مسلم نے

کیا اور سو کا سجدہ کیا۔ اور اگر قعدہ کی طرف مودہ کیا اور کھڑے ہوئے سلام پیر دیا تو فرض صحیح ہو جانے کا حکم دیا جائیگا۔ لیکن یہ سلام کا طریقہ طاعت مشروع ہے۔ لان التسلیم فی حالہ اقیام غیر مشروع و اکثہ الاقامۃ علی وجہہ بالتعود۔ کیونکہ اقامہ کی حالت میں سلام پیر نا مشروع نہیں اور جس وجہ پر مشروع ہے اس طرح قائم کرنا بیٹھ جانے کے ساتھ ممکن ہے۔ فت۔  
تو بیٹھ جاوے اور پانچویں رکعت سے جقدر پڑے اسکا شمار نہیں۔ لان مادون الرکۃ یحل الرقص۔ کیونکہ رکعت سے کم جوڑے جاتے کامل ہے۔ فت۔ پھر کیا مقتدی لوگ اسکی اتباع کریں تو کیا گیا کہ ہاں چنانچہ اگر وہ قعدہ کی طرف پھرے تو اسکے ساتھ مودہ کریں اور اگر وہ نفل پڑی کرنا جاوے تو اسکی پیروی کرتے جاوے مگر صحیح قول وہ ہے جو امام ابو بکر ابنی نے ہمارے لئے اصحاب رحم سے ذکر کیا کہ مقتدی لوگ اس بدعت میں امام کی پیروی نہ کریں گے بلکہ انتظار کریں پس اگر وہ پانچویں کے سجدہ سے پہلے سلام کی طرف مودہ کرے تو اتباع کریں اور اگر وہ پانچویں کا سجدہ کرے تو یہ لوگ اسی وقت سلام پیر کریں۔ غایہ یہ کہ اگر اخیر قعدہ کرنے سے پہلے کھڑا ہو گیا تو قوم اسکی اتباع نہ کریں۔ المحیط والتمناشی صحت۔ یہ اس وقت کہ پانچویں کا سجدہ نہ کیا ہو۔ وان قعد الخافستہ بالسجدۃ ثم نذر۔ اور اگر اسنے پانچویں رکعت کا سجدہ کر دیا پھر اسکو یاد ہوا۔ فثم ایما رکعتہ اخری۔ تو پانچویں کے ساتھ ایک رکعت دوسرے ٹائے۔ فت۔ مسودہ۔ یہ واجب نظر ہے۔  
ح۔ اگر یہ فوراً عصر وغیرہ ہو۔ صحت۔ و تم فرضہ۔ اور اسکا فرض پورا ہو چکا۔ لان الباقی اخصا بہ لفظ السلام وہی وجبت۔ کیونکہ باقی تو من لفظ سلام تھا اور یہ واجب ہے۔ فت۔ تو کوئی رکن و فرض نہیں جو اس میں نماز فرض تمام ہو گئی۔ صرف ایک واجب باقی رہا جسکا کلمہ سجدہ ہے۔ و انما یضم ایما رکعتہ اخری لتدیر الرکعتان نفلاً لان الرکعتہ الواحدۃ لا تجزئ۔ تنبیہ علیہ السلام عن التبرؤ۔ اور دوسری ایک رکعت اسی واسطے ٹاؤے تاکہ دو رکعتیں نفل نہ ہو جاوے کیونکہ ایک رکعت اکیلے جائز نہیں ہے اسلیئے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اکیلی ناظمی سے منع فرمایا ہے۔ فت۔ جیسا کہ باب الوتر میں تمید ابن عبد البر سے لفظاً۔ ز۔ جب دو رکعتیں ہو گئیں تو کیا ظہر کی نماز ہو تو اسکے بعد سنتوں کے بجائے یہ دونوں ہو جائیں گی فرمایا۔ ثم لا تنوبان عن سنتہ الظہر بواجب صحیح۔ بجز۔ دونوں رکعتیں قائم مقام دو گانہ سنت الظہر کی نہ ہوں گی یہی صحیح بات ہے۔ لان المواظبۃ علیہا بتحریمہ مند آہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت تو اس دو گانہ بڑی تحریم کے ساتھ رہی تھی۔ ویسجد للسهو۔ استحسانا۔ اور سو کا سجدہ کرے بدلیل استحسان۔ فت۔ یہی مختار ہے۔ الکفایہ۔ فقہین  
النقصان فی الفرض بالخروج لا علی الوجہ المسنون۔ کیونکہ فرض نفل دونوں میں نقصان ممکن ہوا۔ فرض میں اسوجہ سے کہ فرض سے نکلنا بطور مسنون نہوا۔ فت۔ یعنی بطور واجب نہوا۔ یعنی بطور واجب نہوا۔ فت۔  
بقول امام ابو یوسف۔ فت۔ و لو قطعہا لم یزید القصار۔ اور اگر اس نفل کو قطع کر دیا تو قضاء لازم نہوگی۔ لان مسنون۔ کیونکہ وہ مسنون ہے۔ فت۔ کیونکہ فرض کے گمان سے پانچویں کو شروع کیا حالانکہ اس پر فرض باقی نہ تھا۔ ولواقتدی بہ انسان فیما یصلی ستا عند محمد لانه المودی ہندہ التحریم۔ اور اگر اس مصلی کے ساتھ کسی نے اس دو گانہ نفل میں اقتداء کیا تو امام محمد رحم کے نزدیک مقتدی جو رکعات پڑھے کیونکہ یہی قعدہ اس تحریم سے ادا کی گئی ہے۔ فت۔  
جیسے شیخین کے نزدیک قعدہ اخیرہ بھول کر جو پڑھنے کی صورت میں مقتدی جو پڑھ چکا۔ کما فی المحیط۔ و عند ہما رکعتیں اور شیخین کے نزدیک صرف دو رکعت پڑھ چکا۔ فت۔ صحیح یہ کہ اس میں قول ابو حنیفہ رحم مقدمین کی کتاب میں مذکور نہیں بلکہ قول ابو یوسف ہے۔ البتہ خلاصہ میں مانند امام مصنف رحم کے ذکر کیا۔ مع۔ شاید یہ قیاس قول ابو حنیفہ رحم ہے چنانچہ امام مصنف رحم نے آئندہ اشارہ فرمایا ہے۔ لانا سئل حکم خروجہ عن الفرض۔ کیونکہ فرض سے اسکا نکلنا مستحکم ہو گیا ہے۔ و لو اقتدی



المقتدی لا قضاء علیہ عند محمد اقبالہ بالامام۔ اور اگر مقتدی نے اسکو فاسد کر دیا تو امام محمد رحمہ کے نزدیک سبقتیاس  
امام کے قضاء نہیں ہے۔ **ف**۔ کیونکہ امام پر قضاء نہیں اور مقتدی پر ہو تو جیسے فرض واسلے لا اقتداء نقل واسلے کے صحیح  
ہو۔ **و** عند ابی یوسف۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک۔ **ف**۔ اس پر قضاء ہے۔ یقینی رکعتین لان السقوط بعارض  
یخص الامام۔ وہ دو گانہ قضاء کرے کیونکہ عارض کی وجہ سے ساقط ہونا مخصوص امام کے لیے ہے۔ **ف**۔ عارض یہ کہ  
امام نے ادا سے فرض سمجھ کر شروع کیا تھا حالانکہ یہ سہو تھا بخلاف مقتدی کے کہ اسے تو مستقل قصد سے اقتداء کی ہے۔ اور  
اصل یہ کہ صلوٰۃ مفقودہ امام محمد کے نزدیک مقتدی پر لازم نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک لازم ہے اور نقل بغیر ضمان کے مشروع  
نہیں جبکہ قصد کمال موجب کہ غفل و احمق پر تصور قصد سے لازم نہیں لکن ذکرہ فخر الاسلام عن النوادر۔ اور بیان ابو یوسف  
کے قول پر فتویٰ قرار دیا۔ مع ت۔ پھر معلوم ہو چکا کہ اگر عصرین بعد قعدہ کے پانچویں پڑھے یا فجرین تیسری یا مغربین چوتھی  
تو بھی ایک رکعت ملاوے کیونکہ مانعت بعد فجر و عصر کے نوافل قصدی سے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث لا یجوز احدکم  
التم۔ اس پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ان اوقات میں قصد کر کے پڑھنے سے منع فرمایا تو معلوم ہوا کہ بغیر قصد ممنوع نہیں ہے  
اور یہی اصح ہے۔ **م**۔ قال ومن صلی رکعتین تطوعا فہما فیہما وسجد للسهو ثم اراد ان یصلی اخرین لم یمن۔ امام  
نے جامع صغیر میں لکھا کہ جس شخص نے دو رکعت نفل پڑھی اس میں سو کیا پس سو کا سجدہ کیا پھر چاہا کہ اس دو گانہ  
پر دوسرا دو گانہ بنا کرے تو نہیں بنا کرے۔ **ف**۔ یعنی اسکو بنا کر کی اجازت نہیں ہے۔ **ن**۔ لان السجود متعل  
لوقوعہ فی وسط الصلوٰۃ۔ کیونکہ سجدہ السہو اسکو باطل کرتا ہے اسلئے کہ سجدہ ناز کے بیچ میں پڑ گیا۔ بخلاف المسافر  
اذا سجد للسهو ثم نومی الاقامۃ۔ بخلاف مسافر کے جب کہ اسنے سو کی وجہ سے سجدہ کیا پھر قبل سلام پھر دینے  
کے اقامت کی نیت کر لی۔ **ف**۔ تو اس پر ناز چار رکعت ہو گئی تو وہ ملا کر دو گانہ دیگر پڑھے حالانکہ درمیان میں  
سجدہ سو ہے تو یہ تنفل سے مخالف ہوا۔ حیث یعنی۔ کیونکہ مسافر تو بنا کر بنا ہے۔ **ف**۔ مگر مسافر میں عذر ہے۔ لان  
لو لم یمن بطل جمیع الصلوٰۃ۔ کیونکہ مسافر بنا کر نہ کرے تو اسکی پوری ناز باطل ہوئی جاتی ہے۔ **ف**۔ اور  
متنفل کی نہیں۔ ومع ہذا لو ادنی صح۔ اور باوجود اسکے کہ تنفل کو بنا کر بنا نہیں چاہیے ہے اگر اسنے اس پر دو گانہ دیگر  
ادا کیا تو صحیح ہو گیا۔ بقاۃ التحرمیہ۔ کیونکہ تحریمہ هنوز باقی ہے۔ **ف**۔ اور شرط یہی تحریمہ ہے۔ پھر یہ غیر ظاہر الروایۃ  
ہے۔ **و** بطل سجدہ السہو ہوا صحیح۔ بان سو کا جو سجدہ کیا تھا وہ مٹ گیا۔ یہی قول صحیح ہے۔ **ف**۔ یہی مختار ہے  
المحیط۔ پس سجدہ السہو کو آخر میں اعادہ کرے اور یوں ہی مسافر بھی آخر میں اعادہ کرے۔ انہیں۔ **و** من سلم علیہ  
سجدتا السہو۔ ایک نے ناز سے خارج ہونے کا سلام پھر حالانکہ اس پر سجدہ سو لازم ہے۔ **ف**۔ دخل رجل فی صلاۃ  
بعد التسلیم۔ پھر سلام پھیرنے پر ایک آدمی اس صلی کی ناز میں داخل ہوا۔ **ف**۔ یعنی اقتداء کی توبہ اقتدار جب ہی  
صحیح ہو کہ امام اس سلام کی وجہ سے ناز سے خارج ہوا اور اسکا خارج ہونا سجدہ کرنے پر موقوف ہے۔ فان سجد الامام  
پھر اگر اسے امام نے سو کا سجدہ کیا۔ **ف**۔ تو امام ابھی ناز میں موجود ہے۔ کان داخل۔ توبہ مقتدی اسکی ناز میں داخل  
ہو گیا۔ والا فلا۔ اور اگر امام کے سجدہ نہ کیا تو مقتدی داخل ہوا۔ **ف**۔ یعنی جب امام نے سجدہ سو چھوڑا تو وہ ناز  
سے خارج ہوا پس یہ مقتدی داخل نہیں ہو سکتا۔ **و** ہذا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ اور یہ حکم اس تفصیل سے امام  
ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ **و** قال محمد ہو داخل سجد الامام اولم یسجد۔ اور امام محمد رحمہ نے لکھا کہ اقتداء  
کرنے والا بہر حال اپنے امام کی ناز میں داخل ہوا خواہ اسکا امام سجدہ کرے یا نہ کرے۔ لان عندہ سلام من علیہ  
السہو لا یخرجہ عن الصلوٰۃ اصلا۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ امام محمد رحمہ کے نزدیک سلام پھیرنا ایسے شخص کا جبر سہو لازم ہے اسکو

نماز سے اصلاً خارج نہیں کرتا۔ **فـ** یعنی نہ توقف اور نہ بے توقف۔ لانا واجب جبراً للنفقمان۔ کیونکہ سجدہ سو تو واجب ہوا ہے واسطے پورا کرنے نقصان کے۔ **فـ** جو نماز کے اندر آگیا ہے۔ فلا بد ان یکن فی احرام الصلوٰۃ تو فرما کر کہ یہ پورا کرنے والا نماز کے احرام میں ہو۔ **فـ** مترجم کتاب کہ یہ عینی رخ کے موافق ترجمہ ہے اور میرے نزدیک اولیٰ یہ کہ فلا بد ان یکن الخ یعنی پس ضرور ہے کہ وہ شخص نماز کے احرام میں ہو۔ اس نظر سے کہ خلاصہ دلیل یہ ہے کہ جس نے سلام پھیر دیا اس پر اب بھی سجدہ سو واجب ہے تو اب واجب ہونا جب ہی مفید ہے کہ وہ نماز کے احرام میں رہا ہو جو سلام کے خارج ہوا ہو تاکہ واجب سجدہ ادا کرے کیونکہ یہ سجدہ تو خود نماز کے اندر دینی نقصان کو پورا کرنے والا ہے نہ آنکہ نماز کے ساتھ سجدہ بھی مکمل ہے واجب ہے تاکہ نماز کے بعد یہ واجب ادا کرنا مفید ہو۔ پس ظاہر ہوا کہ سلام اس شخص کو نازی ہے خارج نہ کریگا۔ **وعندہما** بخبر جہ علی سبیل التوقف۔ اور شخص کے نزدیک سلام اسکو خارج کریگا مگر بجز توقف کے۔ **فـ** یعنی خارج معلوم ہونا سلام سے اس امر پر موقوف ہے کہ وہ سجدہ نہ کرے حتیٰ کہ اگر نہ کیا تو خارج ہو گیا۔ لانه محلل فی نفسه۔ کیونکہ سلام تو بذات خود محلل کرنے والا ہے۔ **فـ** چنانچہ حدیث میں ہے کہ تھلیلہا التسلیم۔ مگر کسی عارض کی وجہ سے اسکا اثر نہ ہوتا ہے۔ **وانما** لایعمل لحاجۃ الی اداء السجدة۔ اور بیان تو اسی وجہ سے سلام اپنا کام تھلیل کا نہیں کرتا کہ مصلیٰ کو اداس سجدہ سو کی ضرورت ہے۔ فلا یظہر دونہا پس بدون سجدہ کے یہ روک ظاہر نہ ہوگی۔ **فـ** تو سلام اپنا کام کر جائیگا۔ ولا حاجۃ علی اعتبار عدم العود۔ اور در صورت عود نہ کرنے کے حاجت نہیں ہے۔ **فـ** یعنی بر تقدیر کہ وہ سجدہ سو کی طرف عود نہ کریگا کچھ حاجت ثابت نہ ہوگی تو سلام کے اثر کا کوئی مانع نہیں ہے۔ م۔ پس یہ اختلاف اصل ہے اور ثمرہ اسکا جن صورتوں میں ظاہر ہوگا اسکا بیان فرمایا بقول۔ **ولیطر الاختلاف۔** اور ظاہر ہوگا فائدہ اس اختلاف کا۔ فی ہذا۔ ایک تو اس مسئلہ کو درمیان۔ **فـ** جبکہ سووائے لاکسی نے اقتدا کیا بعد سلام کے تو امام محمد کے نزدیک اقتدا صحیح اور شیخین م کے نزدیک اگر سجدہ کرے تو صحیح ورنہ نہیں۔ **وفی انتفاض الطہارۃ بالقمیۃ۔** اور دوم تنقیہ سے طہارت ٹوٹنے میں **فـ** پس امام محمد و زفر کے نزدیک ٹوٹگی اور شیخین کے نزدیک نہیں ہی حکم مقتدی کا ہے۔ **ع۔ ت۔** وتغیر الفرض بنیت الافتات فی جہدہ الحالت۔ اور سوم مسافر کا فرض تغیر ہو جانا اس حالت میں اقامت کی نیت سے۔ **فـ** یعنی مسافر نے دو گانہ قصر میں سو کیا اور سجدہ نہ کیا حتیٰ کہ سلام پھیر دیا پھر اقامت کی نیت کی تو امام محمد و زفر م کے نزدیک اسی نماز کے اندر نیت باقی گئی تو اسکا فرض چار گانہ ہو گیا اور شیخین م کے نزدیک تغیر نہ ہوگا خواہ سجدہ سو کرے یا نہیں۔ **ع۔** ومن سلم یرید بہ قطع الصلوٰۃ۔ اور جس شخص نے سلام پھیرا حالانکہ اس سے اسکا قصد نماز کا قطع ہے۔ **وعلیہ** سو۔ اور حال پکڑا پھر سو بھی ہے۔ **فـ** تو وہ بالاتفاق اس قصد سے خارج نہ ہو جائیگا۔ **فعلیہ** ان یسجد لیسوہ۔ تو اس پر واجب ہے کہ اپنے سو کے واسطے سجدہ کرے۔ **فـ** قبل اسکے کہ اٹھ کر پھر جاوے یا بات کرے یا مسجد سے نکل جاوے۔ کما فی الاصل۔ **ع۔** یعنی قبل اسکے کہ کوئی مفید نماز پابا جاوے اور خالی اٹھنا مفید نہیں جب تک کہ چمچہ جانب قبلہ نہ جاوے۔ **ع۔ م۔** لان ہذا الاسلام غیر قاطع۔ کیونکہ یہ سلام تو قاطع نماز نہیں ہے۔ **فـ** بالاتفاق کیونکہ شیخین کے نزدیک اگرچہ سلام محلل ہے مگر ضرورت سجدہ ابھی عارض ہے تو تحریر یہ بانی ہے جب تک کہ کسی فعل سے معلوم ہو کہ اسنے ترک کیا۔ اگر کہا جاوے کہ اسکی نیت کافی ہو جاوے تو جواب دیا۔ **وفیۃ لغير المشرع فلفظ۔** اور اسکی نیت تو یہ ہے کہ امر مشروع کو متغیر کرے تو نیت ہی لغو ہوگی۔ **ذ۔** فروع ایک نے عشاء میں سو کیا اور آیت سجدہ پڑھی اسکا سجدہ نہ کیا اور ایک رکعت کا سجدہ نازی چھوڑا پھر سلام پھیر دیا تو مسئلہ کی چار صدقہ میں میں اول یہ کہ کل بوجہ نسیان کے۔ دوم کل عمد۔ **ع۔** ستم سجدہ تلاوت سے نسیان ہوا اور سجدہ نازی عمد چھوڑا۔ چہارم نازی سجدہ سے نسیان ہوا اور تلاوت عمد چھوڑا۔ پس صورت اول میں بالاتفاق نماز فاسد نہیں کیونکہ

اس سلام سے وہ تحریر سے خارج ہوا۔ اول بشرطیکہ سجدہ نازی قبل کلام وغیرہ کے قضا کرے۔ م۔ صورت دوم و سوم میں باہر اتفاق ناز فاسد ہوگی اور صورت چارم میں ظاہر الروایہ کے موافق ناز فاسد ہوگی۔ المصنف۔ اگر سجدہ سو میں ہو گیا تو اس سے سجدہ سو واجب نہیں ہوتا۔ انتہدیب۔ اگر سجدہ سو میں ہو گیا تو تحریر پر عمل کرے یعنی اگر اسکا دل جسے کہ میں کر چکا ہوں کرے اور اگر دل جسے کہ ابھی سجدہ سو نہیں کیا تو کرے اور اگر ناز میں کئی بار ہو گیا ہو تو ایک بار دو سجدہ سو کافی ہیں۔ المصنف۔ اگر ناز سنت و نوافل میں امامت کی اور عمدہ اخلاقیات کی تو اسے بڑا کیا اور اگر سوا کیا تو اس پر سجدہ سو لازم ہے۔ قاضیخان۔ اگر و تریا تراویح میں جرح ہو جائے تو سو لازم ہے۔ التاثر خانہ عن الشیخ۔ یہ اسوقت کہ جماعت سے بڑے۔ م۔ اگر امام کو سو ہو جائے تو ہو گیا اور اسے خلیفہ کر دیا تو اسکا خلیفہ سو کے واسطے بعد سلام کے سجدہ کرے اور اگر خلیفہ نے تمہ ناز میں ہو گیا ہو تو یہی دو سجدہ دونوں کے واسطے کافی ہیں۔ اور اگر امام اول کو سو نہ تھا مگر خلیفہ نے سو کیا تو امام اول پر اسکا سو لازم ہوگا اور اگر امام اول خلیفہ کرنے کے بعد سو کیا تو اس سے کچھ واجب نہ ہوگا۔ الذخیرہ۔ اگر ظہر کا سلام پھر کر دیا گیا کہ اس پر نازی ایک سجدہ بانی ہے پس کھڑے ہو کر از سر نو چار رکعت پڑھیں تو فاسد ہیں کیونکہ وہ ابھی اول ناز سے اس سلام سے خارج ہوا تو نئی نیت صحیح ہوئی کیونکہ فرض کے ساتھ اسے نفل کو غلط کر دیا۔ جیسے مغرب کی دو رکعت پڑھا اس گمان سے سلام پھر دیا کہ پوری ہو گئی پھر یاد کیا مگر نئے سرے تین رکعات پڑھیں حتیٰ کہ اگر وہ ان تین رکعات پڑھنے میں ایک رکعت کے بعد قدر تشدد متحہ گیا ہو تو پہلی ناز مغرب صحیح ہو جائیگی اور بانی دو رکعت نفل ہو گئی اور اگر گھبراہٹ میں ہو تو پہلی دو دوسری دونوں فاسد ہیں اسکی وجہ یہ کہ پہلے ناز مغرب سے وہ سلام کے باہر ہوا تھا تو دوسری نئے سرے شروع نہیں ہو سکتی۔ افصح۔ پھر اگر دونوں کے فاسد ہو جانے کے بعد اب نئے سرے سے مغرب شروع کرے تو صحیح ہو جائیگی۔ م۔ (بیان شک کا) واضح ہو کہ شک دو طرح ہے۔ اول یہ کہ ناز کے اندر ہوا ہے کئی طور پر چنانچہ ادا کی ہوئی مقدار میں یا تحریر میں یا طہارت کا کوئی فرض ترک ہونے میں یا متنبہ اس کے یا کسی دوسری ناز کے متعلق اس ناز میں کچھ خیال آیا جس سے بقدر رکن کے سوچا۔ دوم یہ کہ شک ناز سے باہر ایسا ہوا جسکا تعلق ناز سے ہے۔ پھر کتاب میں اول قسم میں سے مقدار کا شک ذکر کیا بقول۔ ومن شک فی صلاتہ فلم یدر ما لثا صلی ام اربعاً۔ اور جس شخص نے شک کیا اپنی ناز کے اندر پس نہیں جانا کہ آیا تین رکعت پڑھیں یا چار پڑھیں۔ ف۔ تو اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ۔ وذلك اول ما عرض له۔ اور یہ شک بلا شک ہے جو اسکو پیش آیا۔ ف۔ یہ مراد نہیں کہ عمر بھر میں کبھی شک نہیں کیا یا اس ناز میں یہ بلا شک ہے بلکہ معنی یہ کہ اسکی اکثری عادت نہیں ہے یہی سنی مشہد ہیں۔ المصنف۔ استأنف۔ تو اس صورت میں حکم یہ ہے کہ وہ شخص نئے سرے ناز پڑھے۔ لقولہ علیہ السلام اذا شک احدکم فی صلاتہ انہ کم صلی فلیستقبل الصلوۃ۔ بدیل قول حضرت علی اسر علیہ وسلم کے کہ جب تم میں کوئی اپنی ناز میں یہ شک کرے کہ اسے کتنی پڑھی تو ناز کو از سر نو پڑھے۔ ف۔ یہ حدیث درج نہیں ملی۔ لیکن ابن سیرین رحمہ اللہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ کما جب میں شک کرتا ہوں کہ میں نے کتنی پڑھی تو اعادہ کرتا ہوں۔ بعد میں جب میرے ایسے شخص کے حق میں جس نے نہ جانا کہ تین پڑھیں یا چار پڑھیں حضرت ابن عمر رحمہ اللہ سے روایت کیا کہ ابن عمر نے فرمایا کہ وہ اعادہ کرے اگر ٹھیک یاد نہ ہو۔ جو میرے منور سے روایت کی کہ سعید بن جبیر نے مجھے فتویٰ دیا کہ میں تو فرض میں اعادہ کر دیتا ہوں۔ اسماعیل بن ابی خالد نے شعبی رحمہ اللہ سے روایت کی کہ اعادہ کرے۔ لیث نے طاؤس رحمہ اللہ سے روایت کی کہ جب تو نہ جانتے کہ کتنی پڑھی تو ایک بار اعادہ کر پھر اگر دوبارہ اجناس ہو تو اعادہ مت کر۔ ان سب آثار کو ابن ابی شیبہ نے مصنف میں روایت کیا ہے اور یہی شریح ماہرین نے روایت کیا۔ ع۔ پھر اگر حدیث ثابت نہ ہو تو یہ آثار اس مسئلہ میں کافی ہیں لیکن مخفی ہیں کہ ان سے اعادہ کا حکم واجب ثبوت ہوگا بلکہ تحریر کرنا یا اکثر پر مدار کھانا واجب ہوگا جیسا کہ آئندہ آتا ہے اور شاید اصل مذہب یہی ہے چنانچہ معینی رحمہ اللہ نے لکھا کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ہمارے اصحاب یعنی امام ابو حنیفہ و اس کے شاگردوں کا قول ہے کہ شک کرنا امام

تحریر کرے اور اس میں کوئی تفصیل نہیں فرماتے ہیں۔ اور یہی اصول کی روایت ہے۔ انہی میں سے معلوم ہوا کہ واجب تو تحریر ہے اور رہا اعادہ کرنا تو ان آثار مذکورہ کی وجہ سے اولیٰ ہے جبکہ اکثر عادت نسویم۔ وان کان یعرض لہ کثیر انہی علی اکبر رائہ۔ اور اگر یہ شک اسکو بہت پیش آتا ہو تو اپنی غالب رائے پر مدار رکھے۔ **ف**۔ یعنی جب کوئی نماز میں شک کرے جبکہ تحریر نہ ہو۔ **ف**۔ لفظ علیہ السلام من شک فی صلاتہ فلیتمہ الصواب۔ یعنی جو کوئی نماز میں شک کرے تو وہ ٹھیک بات کے لیے دل سے تحریر کرے۔ **ف**۔ پس اسی پر بنا کرے۔ رواہ البخاری و مسلم عن ابن مسعود رحمہ اللہ انہما شکا احدهما فی صلاتہ فلیتمہ الصواب فلیتم علیہ ثم یسلم ثم یسجد سجۃ میں۔ یعنی جب کوئی تم میں نماز میں شک کرے تو ٹھیک بات کے لیے تحریر کرے پس اسی پر نماز تمام کرے پھر سلام پھیرے پھر دو سجدے کرے۔ یہ الفاظ بخاری کے باب التوجہ الی القبۃ کے ہیں۔ اس حدیث سے حکم تحریر کا صاف واضح ہے۔ لیکن یہ جب ہی تک ہے کہ اسکی تحریر میں کوئی بات آوے اور یہی مقدار پر اسکا دل ہے۔ وان لم یکن لہ راسی بنی علی البیقین۔ اور اگر اسکی کچھ رائے نہ ہو یعنی اسکی تحریر کسی بات پر نہیں جی تو وہ یقین پر رہی کرے۔ **ف**۔ یعنی شلا دو اور تین رکعت میں شک ہے تو وہ ہونے میں تو شک نہیں یعنی یقیناً اس سے کم نہیں ہے پس اسی پر مدار رکھے۔ لفظ علیہ السلام من شک فی صلاتہ فلم یدر انشا صلی ام اربعاً بنی علی الاقل۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جس شخص نے اپنی نماز میں شک کیا پس نہ جانا کہ میں پڑھیں یا چار تو کتر پر بنا کرے **ف**۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و النسائی من حدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ اور ترمذی نے حضرت عبدالرحمن بن عوف سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ جب تم میں کوئی نماز میں سو کرے پس بخانے کو ایک رکعت پڑھی یا دو رکعت تو ایک پر بنا کرے اور اگر نہ جانے کہ تین رکعت پڑھیں یا چار تو تین پر بنا کرے اور سلام سے پہلے دو سجدے کرے۔ قال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ رواہ ابن ماجہ و الساکم۔ اور مترجم کہتا ہے کہ قولہ سلام سے پہلے دو سجدے کرے۔ اس میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ نماز سے خارج ہونے کے لیے جو سلام تکمیل پھر آجائے اس سے پہلے سجدے دو سجدے کرے۔ پھر اس میں سجدہ سہواً طریقہ مذکور نہیں ہے اور وہ دوسری حدیث میں ہے کہ سلام پھیر کر دو سجدے کر کے تشہد پڑھے جیسا کہ گذرا۔ احتمال دوم یہ کہ سہو کا سجدہ اس طرح کرے کہ سلام پھیرنے سے پہلے کرے اور علیٰ ہذا یہ حدیث قول الامام مالک رحمہ کی مؤید ہوگی کہ جب نماز میں سہو سے کوئی زیادتی ہو جاوے تو بعد سلام کے سہو کا سجدہ کر کے اگر نماز میں کمی کا سہو ہو تو قبل سلام کے سجدہ سہو کرے اور سابق میں گذرا کہ شک و سہو میں طریقہ سجدہ میں بالاجماع فرق نہیں ہے اور بحث کا خلاصہ گذر چکا۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے علماء رحمہ نے حدیث ابوسعید خدری اور عبدالرحمن بن عوف رحمہ کو اس حالت پر محمول کیا کہ جب تحریر کرنے سے اسکی رائے کسی بات پر قائم نہ ہو کیونکہ حدیث ابن مسعود رحمہ میں تحریر کرنے کا حکم صریح ہے۔ پھر اگر تحریر میں کوئی بات جی تو اس پر عمل ہے لیکن اگر اس شخص کو شاذ و اریسا واقعہ پیش آیا ہے تو بنظر اثر حضرت ابن عمر رحمہ وغیرہ کے اولیٰ یہ کہ نئے سرے سے پڑھے مگر وہ بدون اسکے ممکن نہیں کہ مشکوک نماز سے خارج ہو جاوے۔ کما فی التبیین م۔ والاستقبال بالسلام اولیٰ۔ اور نئے سرے سے پڑھنا تو سلام کے ساتھ اولیٰ ہے۔ **ف**۔ یعنی مشکوک نماز سے سلام پھیر دے پھر از سر نو تکبیر لکر شروع کرے اور اگر کلام یا کوئی فعل مفید نماز کیا تو بھی نماز سے خارج ہو گیا تو از سر نو پڑھے مگر سلام اولیٰ ہے۔ لانا عرف محللا دون الکلام کیونکہ سلام تو شرع میں تحریر کا تحلیل کرنے والا معلوم ہوا ہے نہ کلام۔ **ف**۔ بلکہ کلام تو مفید نماز ابنتہ معلوم ہوا اور عہد ایسا کرنا اپنی تحریر کی حرمت توڑنا ہوا بخلاف سلام کے کہ حدیث تحلیلہا فیہ السلام۔ میں احرام نماز سے تحلیل کرنا وہ سلام صریح منصوص ہے۔ لہذا کہا گیا کہ مشکوک سلام پھیرے۔ کما فی التبیین۔ اگر کما جاوے کہ اگر کلام بھی نہ کیا بلکہ نئی نماز کی نیت کر لی تو جواب دیا کہ۔ و مجرد التبیہ لغو۔ اور خالی نیت لغو ہوگی۔ **ف**۔ یعنی پہلے تحریر سے خارج نہ ہو گا حتیٰ کہ اگر خالی نیت پر جہد یا چار رکعات سب پڑھیں

تو یہ بھی فاسد ہیں۔ یہ سب نئے سرے پڑھنے میں ہر اور وہ جب ہی کہ شاذ نا در ہوا ہو۔ بہادر صورتیکہ اکثر وقوع ہوا اور اسنے تحریر کی اور اسکی تحریر کسی مقدار پر واقع ہوئی اور اسی پر باقی کو تمام کیا تو کیا سو کا سجدہ کرے پس جواب یہ کہ ہاں جیسا کہ بخاری کی حدیث ابن مسعود رحمہ اللہ میں ہے اور ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ اگرچہ ٹھیک بات یقیناً معلوم ہو جاوے تو بھی بعض احادیث سے بوجہ مہر و شک کے سجدہ سولہ لازم ہونا پایا جاتا ہے اور یہ اس امر پر محمول ہے کہ ٹھیک بات دریافت کرنے میں اتنی دیر ہوئی کہ کیا رکن ادا ہو جاوے پس اس تاخیر کی وجہ سے سجدہ سولہ لازم ہوا۔ مترجم کشاف کی حدیث ابن مسعود رحمہ صریح ہے کہ سجدہ سولہ بعد تحریر کے واجب ہے اور شیخ ابن الہمام کا یہ خیال کہ یقیناً ٹھیک ثابت معلوم ہو گئی۔ صحیح نہیں کیونکہ وہ شک نہ تھا جسکے بعد بالیقین مصاب معلوم ہو گیا بلکہ وہم تھا در نہ ثواب پر جزم کرنا باوجود شک کے غیر ممکن جو صریح تحریر سے دل کسی بات پر جزم نہ کیا وہ یقین ہے نہ یقین اور ان دونوں میں فرق ہے۔ فافہم۔ پھر جس صورت میں تحریر پر مبنی کیا مثلاً تین و چار میں شک ہوا اور تحریر سے تین معلوم ہوئیں تو پھر ایک رکعت پڑھ کر اخیر قعدہ کرے گویا وہ بغیر شک کے پڑھتا ہے اور اگر تحریر کسی بات پر نہ جمی تو وہ کتر پر مدار رکھے اور اس پر کچھ گناہ نہیں لیکن ناز کو تمام کر لیا اس صفت کے ساتھ کہ اسکو ٹھیک بات یا بمنزلہ ٹھیک کے معلوم نہ ہوئی۔ لہذا امام مصنف نے کہا کہ۔ وعند البناء علی الأقل یقعد فی کل موضع یوم آخر صلاۃ۔ اور در صورت کتر پر بنا کرنے کے ہر مقام پر جبکو آخری ناز تو ہم کرے قعدہ کرے۔ کیلا یصیر تار کا فرض القعدۃ والحدیث علم۔ تاکہ وہ فرض قعدہ کا چھوڑنے والا نہ ہو جاوے۔ مثلاً ایک و دو میں اسکو شک ہوا اور تحریر نہ جمی تو اسنے حکم شرع ایک پر بنا رکھی پس ایک رکعت پڑھ کر شرعی قرار پر درمیانی قعدہ ہوا تو باہفاق بیان ٹھیک اور شاخ میں اختلاف ہے کہ شک کے وقت جب کہ دو رکعت کا شک تھا تو اسی وقت درمیانی قعدہ تھا تو بعض کے نزدیک شک کی رعایت سے اسوقت بھی بیٹھ لے اور یہی لیا گیا ہے۔ کما فی ابھر۔ اور بعض کے نزدیک نہیں۔ یہ اس واسطے کہ جب شرع نے ایک رکعت قرار دی تو دو کا جو شک تھا وہ ضیعت ہو کر وہم ہو گیا لیکن اخیر قعدہ چونکہ فرض ہے تو اسکی رعایت رکھی حتیٰ کہ شرعی تقرر کے موافق تو پھر دو رکعت پڑھ کر آخر قعدہ پڑا اور اسکے وہم کے موافق اب ایک ہی رکعت کے بعد جو تھی رکعت ہو جائیگی لہذا بیان بھی بیٹھ جاوے تاکہ شاید یہی فی الواقع ہو تو فرض قعدہ ترک نہ ہو۔ پھر ظاہر انظار احتیاط یہ واجب ہے لیکن صحیح۔ وادراک بیان استحسان ہو گا کیونکہ جب شرع نے کتر پر بنا کا حکم دیدیا تو فرض قعدہ وہ ہے جو اسکے موافق ہو اگرچہ شرع نے بغیر غلو کے ایسا کیا ہو کیونکہ فرضیت قعدہ کچھ عادت سے باہر کوئی چیز نہیں ہے اور کلام تقضی بسط ہے۔ فامد تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ پھر جس صورت میں کہ تحریر میں یا کتر پر عمل رکھا ہو سو کے دو سجدے کرے۔ ن۔ اگر اخیر قعدہ و تشہد سے فارغ ہو کر یا بعد سلام کے شک ہو تو ناز جائز ہونے کا حکم دیا جائیگا اور اس شک کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ الغلۃ۔ اگر ناز سے باہر ایک نے شک کیا کہ میں نے آج ظہر کی ناز پڑھی یا نہیں پس اگر وقت ظہر بھی موجود ہے تو اس پر عادیہ واجب ہے اور اگر وقت نکل چکا ہو پھر شک ہو تو کچھ اعتبار نہیں ہے۔ لیکن اگر ناز فجر میں شک ہو کہ میں تیسری رکعت میں ہوں یا پہلی رکعت میں ہوں تو کوئی رکعت پڑھی نہ کرے بلکہ فوراً بیٹھ جاوے بقدر تشہد پھر کھڑا ہو کر دو رکعت پڑھے پھر رکعت میں فاتحہ و سورہ پڑھے پھر تشہد پڑھ کر سو کے دو سجدے کرے۔ مگر حالت سجود میں اسکو اول یا دوم رکعت میں شک ہو تو دونوں سجدے پورے کرے کیونکہ خواہ رکعت اول ہو یا دوم ہو ان دونوں کو پورا کرنا لازم ہے پھر دوسرے سجدہ سے سر اٹھا کر بقدر تشہد ٹھیک پھر کھڑا ہو کر ایک رکعت پڑھے اور اگر سجدہ ناز فجر میں شک ہو کہ اسنے دو یا تین پڑھیں پس اگر پہلا سجدہ ہو تو اصلاح ممکن ہے کیونکہ اگر اسنے فی الواقع دو پڑھی ہیں تو اس پر ان دونوں سجدوں کا پورا کرنا لازم ہے۔ اور اگر وہ تیسری ہوئی تو اہم محمد رحمہ اللہ کے نزدیک فاسد نہ ہوگی کیونکہ پہلے سجدہ میں جب یاد ہو گیا تو یہ سجدہ کو باقاعدہ ہو گیا جیسے اول سجدہ میں حدیث ہو جانے سے ہوتا ہے اور اگر یہ شک اسکو دوسرے سجدہ میں ہو تو ناز فاسد ہو گئی۔ اگر فجر میں شک ہو



کہ وہ دوسری یا تیسری ہو پس اگر اسکی تحری میں کچھ نہیں آیا تو اگر کھڑا ہو فوراً بیٹھ جاوے اور بعد قعدہ کے اتھلے ایک رکعت پڑھ کر قعدہ کرے اور اگر بیٹھا ہو تو تحری کرے پس اگر تحری میں آوے کہ وہ دوسری ہو تو پوری کرے اور اگر تحری میں آوے کہ وہ تیسری ہو تو پھر قعدہ میں تحری کرے اگر تحری میں آوے کہ وہ دوسری رکعت پڑھیں بیٹھا ہو تو نماز فاسد ہو گئی اور اگر تحری کسی بات پر واقع ہوئی تو بھی فاسد ہوئی اور یہی حال چار رکعت والی نماز میں ہے چنانچہ اگر شک کیا کہ جو تحری یا پانچون ہو تو اسی طہ پر حکم ہو اور اگر شک کیا کہ تیسری یا پانچون ہو تو جیسے ہم نے فرمایا ذکر کیا کہ وہ قعدہ کی طرف ہو کرے پھر ایک رکعت پڑھد پھر ایک رکعت پڑھد۔ اگر ترکی دوسری یا تیسری میں شک ہو تو یہ رکعت تمام کرے اور اس میں فوت پڑھ کر قعدہ کے بعد ایک رکعت پڑھے اس میں بھی فوت پڑھے یہی مختار ہے۔ اختلاف ۱۰۔ اگر شک کی تمام صورتوں میں خواہ تحری پر عمل کیا ہو یا کتھر پر بنا دی ہو سو کا سجدہ کرے۔ انفع ۱۱۔ اگر نماز میں شک کیا کہ میں پڑھیں یا چار پڑھیں اور کچھ دیگر ایسی فکر میں رہا پھر یقین ہو کہ میں پڑھی ہوں پس اگر فکر میں قرات یا سب پڑھتا رہا اور بعد اسے رکن کے سائل نہیں رہا تو پھر سجدہ سو نہیں ہو اور اگر ایسا نہ ہو چاہے ایک رکعت یا سجدہ سے مشغول کیا یا رکوع و سجود میں تھا اور اس قدر دیر گزری کہ فکر میں حالت متغیر ہوئی تو اس پر استسحان یا سجدہ سو ہے۔ المحیط الذخیرہ ۱۲۔ اگر نماز میں اسہر گمان غالب ہوا کہ اسکو حدث ہوا یا اسنے مسح سر کا نہیں کیا تھا اس میں اسکو یقین ہو اس طرح کہ اسکو شک نہیں ہے پھر اسکو یقین حاصل ہوا کہ اسنے حدث نہیں کیا یا اسنے مسح کر لیا تھا تو شیخ ابو بکر رحمہ نے فرمایا کہ جس حالت میں اسکو حدث یا عدم المسح کا یقین تھا اس حالت میں اگر اسنے کوئی رکن ادا کیا تو وہ نئے سرے سے نماز پڑھے ورنہ اپنی نماز تمام کرے۔ اتفاقاً ضحان ۱۳۔ اور اگر جانا کہ اسنے رکن ادا کیا اور شک اس امر کا کیا کہ اسنے تکبیر تحریر کی یا نہیں یا اسکو حدث ہوا یا نہیں۔ یا اسنے کپڑے کو نجاست پہنچی یا نہیں۔ یا سر کا مسح کیا تھا یا نہیں۔ پس اگر اول مرتبہ ہو تو نماز از سر نو پڑھے ورنہ نماز پوری کرے اور اس پر وضو یا کپڑا نہ دنا لازم نہیں ہے۔ انفع ۱۴۔ فتاویٰ عقابہ میں ہے کہ نماز میں شک ہوا کہ وہ مقیم ہے یا مسافر ہے تو چار رکعت پڑھے اور دوسری رکعت ختم کر کے احتیاطاً قعدہ کرے۔ التامار خانیہ ۱۵۔ امام نے دو رکعت پڑھائیں جب دوسری رکعت کا دوسرا سجدہ کیا تو اسکو شک ہوا کہ میں نے ایک رکعت پڑھی یا دو پڑھیں یا اسکو تیسری ہو جو تحری میں شک ہو تو اسنے گن اکھیون سے پیچھے داؤن معتد یون کو دیکھا تاکہ دیکھے کہ اگر دسے لوگ کھڑے ہوتے ہیں تو میں بھی کھڑا ہوں اور اگر بیٹھے ہیں تو بیٹھا جاؤں اسنے اس طریقہ پر اعتقاد کیا تو اسکا کچھ مضائقہ نہیں ہے اور اس پر سہولت لازم نہیں ہے۔ المحیط ۱۶۔ اگر مسافر تھا پڑھی یا امامت کی جب اسنے سلام پھیرا تو ایک مرد عادل نے خبر دی کہ تو نے اس نماز کو تین رکعات پڑھیں تو فقہار نے کہا کہ اگر مصلیٰ کے نزدیک اسنے چار پڑھیں تو خبر دہندہ کے قول پر اتفات نہ کرے۔ المحیط ۱۷۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ میں تو ہر حال میں ایک عادل کے کہنے پر ہمیشہ اعادہ کرتا ہوں۔ الظہیر ۱۸۔ اور اگر امام کو شک ہو پس دو عادل نے اسکو خبر دی تو انکے قول کو اختیار کرے۔ اور اگر مصلیٰ کو شک ہو کہ یہ خبر دینے والا عادل ہے یا نہیں تو امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ احتیاطاً اعادہ کرے اور اگر دو مرد عادل کے قول میں شک کیا تو نماز پھیرے اور اگر منکر عادل نہ ہو تو اسکا قول قبول نہ ہو گا۔ المحیط ۱۹۔ امام و قوم میں اختلاف ہوا پس اگر امام کو یقین ہو تو اعادہ نہیں ورنہ انکے قول پر اعادہ کرے۔ اگر ارکان حج میں شک ہو تو ظاہر الروایۃ کے موافق وہاں بھی کتھر پر بنا کرے۔ د۔

### باب صلوٰۃ المریض

مریض کی نماز کا بیان۔ اذ اعجز المریض۔ جب عاجز ہو مریض۔ ف نماز سے پہلے یا نماز کے اندر۔ عن اقیام کھڑے ہونے سے۔ ف یعنی بالکلیہ ایسے کھڑے ہونے سے جسکے ساتھ سجود کی قدرت ہو اگرچہ ٹیک سے ہو۔ م ف۔ مصلیٰ قاعدۃ نماز پڑھے بیٹھے ہو۔ ف اگرچہ بیٹھا ٹیک سے ہو۔ برکع و یسجد۔ و در ایک رکوع و سجدہ

کرتا رہے۔ **ف**ن جبکہ ان دونوں کی قدرت حاصل ہو۔ م۔ عاجز ہونے سے یہ مراد کہ کھڑے ہونے سے اسکو ضرر لاحق ہو ہی  
 اصرح ہو۔ انتر تاشی۔ اور اسی پر فتویٰ ہو۔ الظہیر یوم والدراہ۔ چنانچہ اسی طرح اگر مصلیٰ کو قیام کرنے سے مرض کی زیادتی یا دیرین  
 ایسے ہونے کا خوف ہو یا دوران سراح ہو یا ہوا۔ انہیں۔ یا سخت درد ہونے لگتا ہو۔ انگانی۔ یا کھڑے پڑھنے میں پیشاب وغیرہ  
 عذر جاری ہوتا ہو یا روزہ دشوار ہوتا ہو اور بیٹھنے میں یہ نہ ہو۔ ہ۔ ف۔ تو ان صورتوں میں قیام ترک کرنا جائز ہو۔ م۔ اور اگر  
 قیام سے ایک طرح کی مشقت نقطہ وقوع ہوتی ہو تو ترک جائز نہیں۔ انگانی۔ اور اگر پورا قیام نہیں بلکہ تھوڑا کر سکتا ہو مثلاً قیام  
 رکعت قرأت کر سکتا ہو یا نقطہ کبیر تحریر تک قیام کر سکتا ہو تو جہد قدرت ہو یا بقدر کرے پھر جب عاجز ہو تو بیٹھ جادے نہیں لاکہ  
 حوالی نے لکھا کہ یہی صحیح مذہب ہو اگر اسکو چھوڑے تو بیٹھے اسکی ناز جائز ہونے کا خوف ہو۔ انکلاصہ سمراد بقدر قیام سے  
 یہ کہ مع مسجد کے قدرت ہو۔ م۔ اور اگر تکیہ دیکر کھڑا ہو سکتا ہو تو صحیح یہ کہ بون ہی کرے اسکے سوا سے جائز نہیں ہوا۔ اسبطح  
 جب عدا یا خادم پر ٹیک دیکر کھڑا ہو سکتا ہو تو بون ہی لازم ہو۔ انہیں۔ اور اگر مریض قیام کر سکتا ہو اور باہر مسجد جائے  
 پر وہاں قیام نہیں کر سکتا تو اصرح یہ کہ مسجد جادے۔ انکلاصہ۔ و اسی پر فتویٰ ہو۔ یعنی۔ اسکے خلاف بندیہ میں ہو کہ مختار یہ کہ  
 گھر میں کھڑے پڑے اور اسی پر فتویٰ دیا جادے۔ مضمرات۔ بن کتا ہون کہ جس نے جماعت کے سنت ہونے پر نظر کی تو قیام  
 فرض کو ترک نہ کیا جیسے مضمرات میں ہو اور جس نے جماعت کے وجوب پر نظر کی اور یہ بھی لکھا کہ اقتدار کی قدرت فرض ہو تو جانے کا  
 حکم دیا جیسے خلاصہ میں ہو اور شک نہیں کہ سلسلہ مشکل ہو۔ م۔ پھر جب بیٹھے پڑے تو اصرح یہ کہ جائز انبیا کی بیٹھک وغیرہ  
 سطح اسپر آسان ہو بیٹھے۔ السراج۔ اور یہی صحیح ہو۔ انکلاصہ۔ اور اگر بیٹھا مستوی مکن ہو مگر تکیہ یا دیوار یا آدمی کی ٹیک سے  
 مکن ہو تو اسبطح بیٹھا واجب ہو۔ الذخیرہ۔ اور اسوقت بیٹھ جانا جائز نہیں ہی مختار ہو۔ انہیں۔ ان مسائل سے ظاہر ہوا کہ جس  
 مریض کو تحریر وغیرہ کی قدرت قیام جانتا ہو وہاں تک قیام لازم ہو لیکن لزوم جب ہی کہ ساتھ ہی سجد کی قدرت ہو چنانچہ او بیٹھا  
 اور جب قیام کی قدرت ہو تو بیٹھ کر رکوع و سجود سے پڑے۔ م۔ بقولہ علیہ السلام لعمران بن حصین صل قائما فان لم تستطع  
 فقاعد فان لم تستطع فاعلی الجنب تومی ایما۔ دلیل اسکی واسطے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لا عمران بن حصین رضی اللہ عنہ  
 کے واسطے ہو (جبکہ وہ اسپر کامرض تھا) یہ کہ تو کھڑے پڑے پھر اگر تجھے اسکی استطاعت ہو تو بیٹھے پڑے پھر اگر اسکی استطاعت بھی نہ ہو  
 تو کروٹ پر پڑے۔ و حالیکہ تو ایما کرے۔ مسند۔ اس حدیث کو سوائے امام مسلم کے امام بخاری وغیرہ باقی اصحاب صحاح نے  
 روایت کیا اور نسائی تم کی روایت میں علی الجنب کی جگہ مستقیماً وارد ہو یعنی اگر بیٹھنے کی استطاعت نہ ہو تو چت لیٹ کر پڑے۔ اس  
 ظاہر ہوا کہ خواہ کروٹ سے ہو یا چت ہو دونوں طرح جائز ہو جبکہ بیٹھا سندر ہو اور اس حالت میں رکوع و سجود کا طریقہ بشارت  
 ہو۔ یہ دلیل تو حدیث سے ہو۔ اور دلیل دوم یہ کہ۔ ولان الطاعۃ بحسب الاستطاعۃ۔ بیٹھ کر مریض کو جواز اسلئے کہ فرما کر دیا  
 موافق طاقت کے ہو۔ **ف**ن یہ دلیل عقلی نہیں جیسا بعض لوگوں نے زعم کیا بلکہ توضیح یہ کہ اسر تعالیٰ نے بقولہ تعالیٰ لا یطعن  
 اسرفسا الا وسعاً وماندا اسکے آیات میں طاعت کو حسب وسعت فرض کیا تو مریض کو بیٹھے جائز ہو اور کھڑا ہونا اگر جہد مشقت کے ساتھ  
 مکن لیکن اسر تعالیٰ نے بقولہ تعالیٰ اجعل علیکم فی الدین من حرج۔ سے جہد و مشقت جس سے حرج لاحق ہو در کر دیا تو بدون مشقت  
 و حرج کے جواز ہو گیا اور یہ دلیل بھی شرعی تو ہے۔ اور نسائی کی روایت میں اسر آیت سے اشارہ ہو۔ م۔ قال فان لم  
 یستطع الرکوع والسجود۔ تدویری نے فرمایا کہ پھر اگر مریض کو استطاعت رکوع و سجود کی نہ ہو۔ **ف**ن جیسے قیام کی استطاعت  
 نہیں ہو بلکہ صرف بیٹھے رہنے کی طاقت ہو۔ قاضی خان۔ اومی ایما۔ تودہ اشارہ کرے یعنی قاعداً یعنی بیٹھے سے رکوع و سجود  
 کا اشارہ کرے۔ لائنہ وسیع مثلاً۔ کیونکہ یہی ایما سے رکوع و سجود کرنا ایسے شخص کی دست و طاقت ہو تو وہ بیٹھے ہوئے ایما سے  
 ادا کرے پھر چونکہ ایما میں رکوع و سجود مشتبہ ہوا جاتا تھا تو فرمایا۔ وجعل سجودہ اخفض من رکوعہ۔ اور کرے اپنے سجود

زیادہ پست تھا ہوا بہ نسبت رکوع کے۔ **ف**۔ جیسے سجدہ یقینی بہ نسبت یقینی رکوع کے پست ہے۔ لانا قائم مقام ہوا۔  
 کیونکہ ایسا قائم مقام رکوع و سجود کے ہے۔ فاخذ حکمہا۔ تو ایسا رکوع و سجود کا حکم پایا۔ **ف**۔ لہذا ایسا رکوع و سجود  
 زیادہ پست ہوا۔ اور یہ واجب ہے حتیٰ کہ اگر دونوں کا ایسا برابر کر دے تو جائز نہیں ہے۔ کمافی البحر۔ اور یہ شخص سو کا سجدہ بھی  
 ایسا کرے۔ المجد۔ ولا یرفع الی وجہ شئ لیجد علیہ۔ اور نہیں اونچی کجاوے اس کی پیشانی کی طرف کوئی ایسی چیز جسے  
 سجدہ کرے۔ **ف**۔ یعنی اگر اپنے خود یا کسی دوسرے نے کوئی تکیہ وغیرہ اونچا کر کے اس کی پیشانی پر لگا دیا کہ وہ سجدہ ہے  
 تو جائز نہیں۔ لقولہ علیہ السلام ان قدرت ان تسجد علی الارض فاسجد والا فادم برا سمک۔ کیونکہ حضرت صمد  
 کی حدیث میں ہے کہ اگر تجھے قدرت ہو کہ تو زمین پر سجدہ کرے تو سجدہ کر ورنہ اپنے سر سے ایسا کر۔ **ف**۔ اور حدیث  
 مع شان و ردیہ ہے کہ امام ابو بکر البزار نے سندین اور بیہقی نے المعز بن بقر بن ابوبکر الخنفی روایت کی۔ قال الخنفی  
 سفیان الثوری حدثنا ابو الزبیر عن جابر بن ابی سلمیٰ امیر علیہ وسلم عار مریضاً الخ یعنی جابر بن زبیر نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 ایک بیمار کی عبادت کو تشریف لائے تو دیکھا کہ وہ تکیہ پر نماز پڑھتا ہے پس آپ نے تکیہ لیکر بھینک دیا پس اس نے ایک لکڑی  
 پکڑ لی کہ اس پر نماز پڑھے تو اسکو بھی آپ نے بھینک دیا اور فرمایا کہ نماز پڑھ زمین پر اگر تجھے استطاعت ہو ورنہ ایسا کر اور اپنے سجدہ  
 کو اپنے رکوع سے پست کر۔ امام بزار رحمہ نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ کسی نے اسکو ثوری رحمہ سے روایت کیا ہو سوا کہ ابوبکر  
 الخنفی کے اور ابوبکر الخنفی کی متابعت کی جدا ابواب و عمار نے کہ ثوری رحمہ سے روایت کی ہے۔ انہی۔ ابوبکر الخنفی راوی ثقہ ہے  
 الفتح۔ اور بانی اسناد تو مصلح کی اسانید سے ہیں جب ابوبکر الخنفی بھی ثقہ ہے اور متابعت موجود تو یہ اسناد صحیح ہے۔ م۔ اور طبرانی  
 نے معجم میں اسی حدیث جابر بن زبیر کے مانند حدیث ابن عمر رحمہ روایت کی ہے۔ بھر معنی حدیث کے اسی بات پر محمول ہیں کہ تکیہ اٹھا کر  
 پیشانی سے لگاتا تھا اور یعنی رحمہ نے کہا کہ اور یہ بھی احتمال ہے کہ شاید تکیہ زمین پر ہو۔ میں کہتا ہوں کہ یہ احتمال باطل ہے اس واسطے  
 کہ تکیہ زمین پر ہو تو بالاجل وہ بمنزلہ زمین کے ہے تو زمین پر سجدہ کرنے کا ارشاد جو حدیث میں ہے وہ اس احتمال کو رد کرتا ہے  
 پس محل یہی ہے کہ وہ تکیہ اٹھا کر پیشانی پر لگاتا تھا۔ م۔ اگر تکیہ زمین پر رکھا ہو اور مریض اس پر سجدہ کرتا ہو تو اس کی نماز جائز ہے۔  
 الغلامہ ۷۔ گویا اسکو سجدہ کی قدرت حاصل ہے۔ م۔ وان فعل ذلک۔ اور اگر مریض نے اٹھا کر ہوئے تکیہ وغیرہ پر سجدہ  
 کیا۔ وہ مستغفیر اس سے۔ اور وہ اپنا سر جھکا تا ہے۔ اجزاء لوجود الایا۔ تو اسکو کافی ہو گیا جو ایسا کرنے کے وقت  
 اور یہی اسکے حق میں اس وقت سجدہ ہے۔ م۔ ولکن اسے برا کیا۔ المفصلات۔ وان وضع ذلک علی جہتہ لا یجزیہ لالعدامہ۔  
 اور اگر اسے اس چیز کو اپنی پیشانی پر رکھ دیا تو نہیں جائز ہے کیونکہ ایسا منعدم ہے۔ **ف**۔ ہی صحیح ہے۔ الغلامہ ۸۔ اگر کسی کو زمین پر  
 سجدہ کرنے کی قوت ہو مگر وہ اس وجہ سے سجدہ نہیں کر سکتا کہ اس کی پیشانی میں زخم ہے تو ابھی اسکو ایسا نہیں جائز بلکہ اسکو تاکہ  
 پر سجدہ کرنا واجب ہے۔ لاندخیرہ۔ اگر تاکہ پر بھی زخم ہو اور پیشانی پر کسی جانب سے سجدہ ممکن نہ ہو تو ایسا جائز ہے۔ بھر ایسا کہ ہے  
 کہ اگر جھکاؤ کافی ہو اگرچہ اسکان زیادہ ہو۔ م۔ وان لم یستطع القعود۔ اور اگر مریض کو بیٹھنے کی بھی استطاعت نہ ہو۔ **ف**۔  
 جیسے قیام در رکوع و سجود کی نہیں ہے۔ استلقی علی ظہرہ۔ تو اپنی پشت کے بل پٹ جاوے۔ وجعل رجلہ الی القبلیۃ۔  
 اور اپنے پاؤں قبلہ کی طرف رکھے۔ **ف**۔ یعنی پھیلائے ہوئے۔ **ف**۔ بلکہ گھٹنے کھڑے کیے کیونکہ قبلہ رخ پاؤں پھیلاتا  
 کر وہ ہے۔ د۔ واولی بال رکوع والسجود۔ اور رکوع و سجود کا ایسا کرے۔ **ف**۔ اور اسکے سر و منڈھون کے نیچے ایک اور جگہ  
 تکیہ رکھنا چاہیے حتیٰ کہ بیٹھنے والے کے مشابہ ہو جاوے تاکہ اسکو رکوع و سجود کا ایسا ممکن ہو۔ الکافی۔ ورنہ۔ ورنہ اسکے تو  
 تندرست ایسا نہیں کر سکتا مریض سے کیونکہ ممکن ہو گا۔ **ف**۔ لقولہ علیہ السلام یصلی المریض قائماً فان لم یستطع  
 قاعداً فان لم یستطع فاعلیٰ یومی ایسا فان لم یستطع فاعلیٰ تعالیٰ الحق تقبول الغدر منہ۔ بدیل اس قول کا

کہ مریض کھڑے پڑے پھر نہ پڑے۔ کے تو بیٹھے پھر نہ پڑے۔ کے تو گدی کے بل بیٹھے در حالیکہ ایسا کرے پھر یہ بھی نہ ہو کے تو اس قدر زیادہ لائق ہو کہ اس سے عند قبول فراوے۔ **فـ** جبکہ بندے اسکو اس حالت میں معذور رکھتے ہیں یعنی پھر اس حالت میں اسکی ناز میں تاخیر ہے۔ پھر کلام یہ ہو کہ یہ حدیث کسی کتاب میں پائی نہیں جاتی ہے۔ **فـ** مان حدیث عمران رضی اللہ عنہ میں بہدیت نسائی رحمہ صریح مذکور ہے اور اگر کہا جادے کہ صحیح بخاری وغیرہ کی روایت میں نو کر دت پر مذکور ہے اسکا جواب یہ ہو کہ کچھ ساری نہیں بلکہ مریض کے انواع مرض مختلف ہوتے ہیں پس سبب المرض کبھی جت اور کبھی کر دت جائز ہے جیسے عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کو مرض بواسیر کی وجہ سے جت آسان نہ تھا تو انکو کر دت بتلایا اور ہم بھی اسکے قائل ہیں چنانچہ فرمایا۔ **و ان استلقى علی جنبہ و وجہہ الی القبلة جائز۔** اور اگر مریض کر دت پر لیٹا اس بیات سے کہ آسان نہ جانب قبلہ ہو جائز ہے۔ **فـ** ماروینا من قبل بدیل اس حدیث کے جو ہم نے پہلے روایت کی۔ **فـ** یعنی حدیث عمران رضی اللہ عنہ کیونکہ امام مصنف رحمہ نے صرف کر دت کی روایت ذکر کی ہے۔ بالجمہ جت و کر دت دونوں جائز ہیں۔ **الا ان الاولیٰ ہوالاولیٰ عندنا۔** مگر فرق استعد ہے کہ اولیٰ ہمارے نزدیک پہلی صورت ہے۔ **فـ** یعنی جت لیٹنا۔ **خلافاً للشافعی۔** بخلاف شافعی رحمہ کے۔ **فـ** کیونکہ شافعی رحمہ کے نزدیک کر دت پر اولیٰ ہے۔ بہر حال اختلاف اولیت میں ہے اور ہمارے نزدیک جت اولیٰ ہے۔ **لان اشارۃ المستلقي تقع الی ہواہ الکعبہ۔** کیونکہ جت لیٹنے والے کا اشارہ ہوا کعبہ کی طرف پڑتا ہے۔ **فـ** اور حقیقت قبلہ وہ مقام ہے جہاں عمارت کعبہ بنی ہوئی ہے اور عمارت قبلہ نہیں ہے بلکہ عمارت سے قطع نظر کر کے جو مقام ہے جسکو ہمارے حفظ سے تعبیر کیا کیونکہ ہوا یعنی خالی جگہ قطع نظر عمارت کے۔ پس جت والے کا ایسا ہی ہوا کی طرف پڑتا ہے جو اصل قبلہ ہے تو یہ اولیٰ ہوا۔ **واشارۃ المستطیع علی جنبہ الی جانب قدیمہ۔** اور اشارہ کر دت پر لیٹنے والے کا اپنے دونوں قدم کی جانب پڑتا ہے۔ **فـ** تو بدن کی توجہ ہوئی اور حاصل یہ کہ شافعی رحمہ نے ظاہری توجہ بدن کو اولیٰ رکھا جیسے بیت سے ہوتا ہے اور ہم نے توجہ حالت ناز کو اولیٰ رکھا۔ **مع۔** وہ بتا دسی الصلوٰۃ۔ اور اسی کے ساتھ ناز ادا ہوتی ہے۔ **فـ** یعنی ایسا کر کے ساتھ۔ **ک۔** یعنی ہوا کعبہ کی طرف توجہ کے ساتھ ادا ہوتی ہے۔ **مع۔** پھر اگر کر دت پر لیٹے تو دابنہ پر اور اگر ممکن ہو تو بائیں پر قبلہ رخ ہو کر اس طرح واقعہ۔ یعنی حدیث میں فعلی جنبہ عام ہے کہ کر دت دابنہ ہو یا بائیں ہو۔ **مع۔** واضح ہو کہ حج جگہ لٹنا مشرع ہے ایک تو ناز مریض میں خواہ جت ہو کر دت۔ دوم وقت موت کے کہ عرض میں لٹا کر قبلہ رخ کر دیا جادے لیکن شافعی نے جت اختیار کیا اس زعم پر کہ اسطرح روح نکلنا آسان ہے۔ سوم جب نماز کے کو پختہ پر لٹا دین اور ہمارے اصحاب سے اس میں روایت نہیں لیکن متعارف جت ہے۔ چہاں بیت پر ناز کی حالت میں سے جت۔ **مع۔** جسم قبر میں جت مگر دابنہ پہلو پر جھکا ہوا قبلہ رخ۔ **مع۔** اور ششم تہجد پڑھنے والا بعد سنت فجر کے دابنہ کر دت پر لیٹ جادے۔ **مع۔** فان لم یستطیع الا یاء براسہ اخرت عنہ۔ پھر اگر مریض کو سر سے ایسا کی طاقت بھی نہ ہو تو اس سے ناز میں تاخیر و بجا لگی۔ **فـ** ولایومی بعینہ ولا بقلبہ ولا بجاہیہ۔ اور نہیں بالکریا اپنی آنکھوں سے اور نہ دلوں سے اور نہ سمجھنے سے۔ **فـ** موافق ظاہر الروایۃ کے۔ اور غیر ظاہر الروایۃ میں امام ابو حنیفہ رحمہ سے صرف سمجھنے سے جواز مذکور ہے اور امام محمد رحمہ سے آنکھوں سے جواز میں شک و قلب سے عدم جواز مروی ہے اور سمجھنے سے ذکر نہیں کیا اور ابو یوسف رحمہ سے مختلف روایات ہیں ایک شل ابو حنیفہ رحمہ کے اور ایک میں ماتد قول مالک و شافعی صاحب رحمہ کے آنکھوں سے پھر سمجھنے سے پھر دلوں سے جواز مذکور ہے۔ **مع۔** جیسے امام زفر رحمہ کا قول ہے چنانچہ امام مصنف رحمہ نے کہا۔ **خلافاً لفر۔** بخلاف قول زفر رحمہ کے۔ **فـ** کہ ان کے نزدیک ان چیزوں سے ایسا جائز ہے جیسے حسن بن زیاد کے نزدیک اگر جب سر سے قدرت ہو جادے تو اعادہ کرے۔ **مع۔** اور ظاہر الروایۃ میں ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ **فـ** ماروینا من قبل بدیل اس حدیث کے جو ہم نے پہلے روایت کر چکا۔ **فـ** یعنی قول والا فام براسک۔ یعنی جب رکوع و سجود کی قدرت ہو

توسرے ایام کر۔ فقہ: زمین نالی ہر اس واسطے کہ زمین سر کے سوا سے دوسری چیزوں سے مانعت نہیں ہے۔ جواب یہ کہ دوسری چیزوں سے ایام کا ثبوت چاہیے اور وہ کسی روایت میں نہیں آیا۔ م۔ ولان نصب الابدال بالراسے متنع۔ اور یہ کہ بدل کا راسے سے مقرر کرنا منع ہے۔ فقہ: یعنی سر سے ایام ثبوت اور سر کے بدلے انگھون وغیرہ سے ایام قائم کرنا اپنی راسے سے بدل ٹھہرانا ہوا اور وہ ممنوع ہے۔ اگر بدن واد ہو تا تو کجا ہر اہل بیت تھا اور دونوں کا مجموعہ ایک شخص دلیل ہوتا کہ نفس میں سر سے ایام ثبوت ہے اور بجائے سر کے اپنی راسے سے بدل ٹھہرنا ممنوع ہے۔ اگر کما جاد سے کہ راسے سے نہیں بلکہ سر کے ساتھ قیاس کرنے میں تو جواب دیا کہ۔ ولای قیاس علی الراس لانہ یتاوی بہ رکن الصلوٰۃ دون العین و اخصتھا۔ اور سر کے حکم پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ سر کے ساتھ تو ایک رکن لازم کا ادا ہوتا ہے نہ آنکھ دیکھنے یعنی بنودن و قلب سے فقہ: حاصل یہ کہ آنکھ و بھودن و نصب زمین اور سر میں یہ فرق ہے کہ سر کے فدیہ سے ایک رکن یعنی سجدہ ادا کیا جاتا ہے اب بجائے سجدہ کے ایام اس سے نفس میں قرار پایا۔ اور ان تینوں سے رکن مذکور ادا نہیں ہوتا تو ان کا قیاس سر کے حکم پر قیاس مع الغارق ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔ پھر جب آنکھ و قلب و اہر دستے ایام جائز ہوا اور سر سے ایام کی قدرت نہیں تو ایسے میں سے ناز تاخیر کی جائیگی۔ یہی ظاہر الروایۃ اور اسی پر عمل ہے۔ وقولہ آخرت عنہ۔ اور امام قدوری کا یہ قول کہ اخوت عنہ یعنی اس سے نوز تاخیر کی جائیگی یہ قول۔ اشارۃ الی انہ لا تسقط الصلوٰۃ عنہ۔ اشارہ ہے کہ ایسے میں سے ناز ساقط نہ ہو جائیگی فقہ: بکمال فعل ادا نہ کرنے میں ملت ہے بوجہ اتہار عاجزی کے۔ وان کان العجز اکثر من یوم ولیلۃ اذا کان منیقا۔ اگرچہ عاجزی ایک رات و دن سے نامند رہی ہو بشرطیکہ وہ شخص افادہ میں ہو۔ فقہ: یعنی ہوش و دست جون اور سمجھتا ہو۔ م۔ اسی کو امام کرخی نے اپنے مختصر میں ذکر فرمایا ہے۔ یہی بعض مشائخ کا قول ہے حتی کہ اگر تندرست ہو کر وقت پایا تو اس پر قضاء لازم ہے اور قضاء کی تو وصیت پر اسکے وارث لوگ فدیہ دین۔ ہوا صحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ فقہ: برخلاف فقہار شیخ الاسلام خواجہ زادہ و فقہ الاسلام ہرودی و قاضی خان وغیرہ کے کہ اُن کے نزدیک اگر ایک رات دن کی جون تو قضاء لازم ہے اور اگر اس سے زیادہ جون تو قضاء واجب نہیں ہے اور کہا کہ یہی صحیح ہے۔ مینا بیع۔ اور قنادی الطبرہ میں کہا کہ یہی ظاہر الروایۃ اور اسی پر فتویٰ ہے ع۔ ہشمارت اس مسئلہ کے جو نوادر میں امام محمد سے مروی ہو کہ جس شخص کے دونوں ہاتھ کینوں سمیت اور پاؤں ٹخنوں سمیت قطع ہوں تو اس پر ناز واجب نہیں ہے حالانکہ خطاب سمجھتا ہے۔ القاضی خان۔ لیکن اصح یہ کہ اس پر ناز واجب ہوتا۔ لہذا ایک رات دن تک واجب اور زائد میں نہیں جیسے اغار و جنون میں ہے۔ المحیط۔ مگر امام مصنف نے باقیہ امام قدوری و کرخی کے نامہ کو بھی واجب قضاء ہونا صحیح کہا۔ لانہ فہم مضمون الخطاب۔ کیونکہ یہ مریض جبکہ افادہ و ہوش میں ہے تو حکم ادا سے ناز کو سمجھتا ہے۔ فقہ: تو حکم ادا کا اس پر شوبہ ہے جس سے اُس کے ذمہ ادا کا وجوب ہو گیا مگر بالفعل ادا سے بوجہ سندوری کی ملت دی گئی باشد کہ قادر ہو۔ بخلاف المغمی علیہ۔ برخلاف اُس شخص کے جس پر اغار کی بیوشی طاری ہوئی ہے۔ فقہ: نوز خطاب ادا کی کو نہیں سمجھتا تو اس پر خطاب متوجہ نہیں کیونکہ اسکے واسطے عقل و ہوش شرط ہے اسی وجہ سے شمس الکرخی وغیرہ کے نزدیک کم و بیش سب اُس کے ذمہ سے ساقط ہے۔ لیکن مذہب یہ کہ دن رات سے زائد ہو تو ساقط ہے دن رات تک قضاء واجب ہے مگر یہ نظر احتیاط ہے اور سجدہ اسلام سے نزدیک بظہر تدقیق یہ ہے کہ حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ میں وقت میں بیٹھے ہانے کے وقت ہے کہ آخر دن رات میں پانچ نازین مفروض ہیں۔ کمانی البخاری۔ اور یہ وقت ہم ۲۲ ساعات کا ہے خواہ دن بڑا رات چھوٹی یا اسکے برعکس کھسم ہو بہر حال دونوں کا مجموعہ ہم ۲۲ ساعت سے کم یا زیادہ ہوگا۔ پھر اوقات ظہر و عصر و عشاء و فجر و حقیقت طلعات اوار میں اور اصلی اسباب نہیں حتی کہ جنی لکون میں دن ۲۲۔ ساعت اور رات صرف ۲۔ ساعت ہو یا مثلاً مشارک وقت و نکل اسطرح کہ مغرب شفق سے متصل ہے شرق سے فجر طلوع ہو جاوے یا شفا گئی ہفتہ یا مہینہ کے بعد آفتاب



غروب ہو تو وہاں بھی پانچوں نوافل نازین درود سے رمضان کے فرض میں اور وہ اسی حساب سے کہ ۲۴۔ ساعت میں پانچ نازین اور ۲۴۔ ساعت کے اندر ۲۴۔ گھنٹہ روزہ اور باقی مدت انظار ہو۔ پھر ۱۔ گھنٹہ کے بعد سے شروع ہو۔ کیونکہ اگر غروب آفتاب شلاچہ ماہ کے بعد ہو بلکہ ایک ہی ہفتہ بعد فرض کر دو تو اس مدت میں پانچ ہی نازین نہیں اور نہ اس مدت تک ایک روزہ کسی بشر سے ممکن ہو اور نہ چھ ماہ کی رات میں اس کے بنیادی کاروبار سب بند رہنے میں بلکہ اتنی ۲۴۔ ساعت پر مابعد اور خود حدیث خروج الدجال میں اندازہ کا حکم صریح ہے اور یہ حدیث اس معنی کے واسطے نص صریح ہے تو معلوم ہو گیا کہ اعتبار مجموعی ۲۴۔ ساعت کا ایک وقت ہے واسطے پانچ نوافل کے۔ پھر ۲۴۔ ساعت واسطے پانچ نوافل دیگر کے۔ لیکن ان ۲۴۔ ساعت میں سے ظہر عصر وغیرہ ہر ایک کا تفصیلی حصہ اس علامت سے ہوا جو زوال آفتاب و سایہ مثل ذیفرہ کے حد پر وسط زمین یعنی عرب حجاز کے لیے مقرر ہوا جو امت کو آئی تھی اور یوں ہی ان کے جواز کے لیے رہا۔ اور طبیعت نظریہ ہے کہ جن ملکوں میں شب و روزہ کے تغیرات زائد ہیں چونکہ عالم اتنی غریب میں انکا زمانہ اسلام ایسے وقت تک موخر ہے کہ فنون ریاضیہ کے عروج سے انکو کھڑی وغیرہ نبوی جادگی تو وقت نزول القرآن کی کوئی توضیح نبوی صرف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے واقعہ خروج دجال میں اشارہ فرمادیا کہ تم اس وقت کی نمازوں کے لیے وقت اندازہ کرو حالانکہ جنکو خطاب کیا آنگاہ وجود اس وقت تعین نہ ہوا مگر مقصود ایشاء و طہیم ہے۔ اور شریعت عامہ کا فرض ہے کہ ایسے پیرایہ میں ہو جسکو کمتر سے کمتر اور حال بھی سمجھا دے کیونکہ کمال طاعت و خلوص عقیدت سے قلب ایک عقل کلی سے منور ہو جاتا ہے اور زائد علوم کی حاجت اس وقت بدون بیان تعلیم کے پوری ہو جاتی ہے بالکل پانچوں نازین اس وقت ۲۴۔ ساعت کے مجموعی حصہ کے اندر مجموعی ذیفرہ میں پھر ہر ایک اس میں تفصیلی حصہ پائی ہے اب میں مسئلہ کی طرف رجوع کرتا ہوں کہ جب اغیار کی حالت ایک رات دن سے نہیں بڑھی بلکہ ایسی وقت کے اندر افاقہ ہو گیا تو گویا آئینے ایک وظیفہ کا خطاب متوجہ ہونے کو یا یعنی اس مجموعی حصہ کے اندر اسکو ہوش و عقل حاصل ہوئی جس میں ایک وظیفہ پنجگانہ معروض ہے تو اس پر وہ وظیفہ پنجگانہ ادا کرنا واجب آیا لیکن چونکہ اس مجموعہ وقت کا بہت حصہ گزر چکا ہے اس واسطے محفل ہوا کہ کیا باقی وقت میں وجوب اللہ ہو گا جیسے حدیث میں ہے کہ جس نے عصر سے ایک رکعت پائی آئینے عصر پائی یعنی چاروں رکعات ادا کرنے کا وقت اگرچہ نہیں ہے لیکن وہ وقت جب پایا تو اسکے ذمہ ادا واجب ہوئی تو قضاء کے طور پر ادا کرے اسی قیاس پر بیان بھی اس پر خطاب پنجگانہ متوجہ ہوا و ادا بطریق قضاء ہو لہذا احتیاطاً اس شخص پر جسکو اغیار دن رات سے زائد نہ ہوا پانچ وقتی قضاء لازم ہے۔ مگر حقیقت تو تفصیلی اوقات پنجگانہ میں بیہوش تھا اور اس پر خطاب ادا متوجہ نہ تھا برخلاف ایسے مرتب کے جو ہوش میں ہے کہ اس پر خطاب متوجہ ہو گا کیونکہ ہوش و عقل شرط ہے وہ پائی گئی۔ امام مصنف رحمہ نے یہی اشارہ فرمایا کہ لایعلم مضمون الخطاب بخلاف الخفی علیہ۔ کیونکہ الخفی علیہ تو خطاب ادا کو سمجھتا ہی نہیں تو اس پر مرتب نہ کو سکا قیاس درست نہیں کیونکہ مرتب نہ کو تو متبقی فرض کیا گیا یعنی اسکو ہوش و عقل و فہم حاصل ہے۔ تو ادا اسکے ذمہ لازم ہو جائیگی لیکن وہ ادا کرنے سے بافضل معذور ہے تو وہ تاخیر کرنے میں گنہگار نہیں ہے پس اس خطاب متوجہ ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ نازین اسکے ذمہ واجب ادا رہیں حتیٰ کہ جب مندر زوال ہو تو وہ انکو قضاء کرے اور اگر اس وقت تاخیر کرے تو علی الامح کردہ تھری ہے اور اگر تاخیر کے بعد موت پیش آئے تو کفارہ قدیہ کی وصیت لازم ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ چاروں باتوں کا فائدہ ہے کہ اس کا قیاس صحیح نہیں ہے اول تو صریح حکم اس پر بھی وجوب نازین ہے اور دوم یہ کہ کوئی عذر عارضی نہیں جو زائل ہو جاوے بلکہ وہ جنون کے طبعی ہے کیونکہ خطاب تو اس پر متوجہ ہو گا جو لائق خطاب ہو اور یہ شخص بمنزلہ مردہ یا بیہوش کے ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ عورت کا خطاب ہنق خطاب ہے پھر بھی اس پر ناز کی قضاء نہیں ہے تو خطاب متوجہ ہوا۔ جواب یہ کہ ہاں اس پر قضاء نہیں مگر نہ اس وجہ سے کہ خطاب متوجہ نہیں ہو بلکہ ضرور متوجہ ہوا حتیٰ کہ اس پر روزہ کی قضاء لازم ہے مگر وجہ وجہ شدد کے اس سے قضاء ساقط ہو گئی کیونکہ عورت کا

ہو وہاں بعض اموری معمول ہر بخلاف مریض مذکور کے کہ اسکا حال مثل حالتہ کے روزہ کے ہو بلکہ کثرت قیام پر بیمار میں حرج نہیں ہے۔ اس تمام توضیح سے ظاہر ہوا کہ جس قول کی امام مہنف رحم نے تصحیح فرمائی ہو وہی صحیح و خارج ہر لیکن قتادی الطبریز سے ثبوت ہوا کہ مشائخ نے فتویٰ قول مرجع پر دیا کہ دن رات تک قیام لازم بشرطیکہ تندرستی کے بعد وقت کافی پارے پھر اگر قیام نہ کرے تو فدیہ کی وصیت لازم ہے اور دن رات سے زائد وہ عاجز رہا تو قیام واجب نہیں ہے۔ یہ قول آسان ہے اور بالکلیہ عقیدہ کے واسطے یہی لینا کافی ہے۔ فافہم دامتہ تعالیٰ اعلم بالصواب ہم۔ اگر مریض کو بیماری سے ایسی غفلت کی ادگہ آتی جاتی ہے کہ اس پر رکعات کا شمار اور سجدوں کا شمار مشتبہ ہو جاتا ہے تو اس پر نماز ادا کرنا لازم نہیں رہا۔ ت۔ اور اگر اس نے کسی غیر کی تلقین سے نماز ادا کی تو چاہیے کہ ادا ہو جاوے۔ احتیاطیہ۔ یعنی غیر شخص اس مریض کو شمار بتلاتا جاتا ہے پس اگرچہ غیر کی قدرت سے آدمی قادر نہیں ہوتا بقول امام رحم حتیٰ کہ ادا لازم نہیں رہی لیکن ادا کرے تو کیا ادا ہو گئی یا نہیں تو بنظر ظاہر دلیل شرعی کہی معلوم ہوتا ہے کہ ان ادا ہو گئی۔ م۔ جب مریض کے ذمہ سے نماز کے ذاتی ارکان ہی شرعاً ساقط ہو گئے مانند قیام و رکوع و سجود کے تو شرائط نماز جو خارج ہوتے ہیں بدرجہ اولیٰ ساقط ہیں۔ پھر ظاہر الروایہ کے موافق مریض پر بعد صحت کے ایسی نماز کا اعادہ بھی نہیں ہے۔ ابدالہ۔ پھر قیام کرنا جانتا کہ ممکن ہو فرض ہے اور میں نے شروع باب میں اشارہ کیا کہ ابھی قیام سے عاجز ہو سکے ساتھ سجود کی قدرت ہوئی ہے اسلئے کہ یہی قیام معتبر ہے۔ م۔ چنانچہ فرمایا۔ وان قدر علی اقیام ولم یقدر علی الركوع السجود۔ اور اگر قیام پر مریض کو قدرت ہے مگر رکوع و سجود پر قدرت نہیں۔ فن۔ بلکہ فقط سجود پر قدرت ہو تو بھی مگر بلزومہ اقیام۔ اس پر قیام کرنا لازم نہیں رہا۔ فن۔ بجا جائے کھڑے پڑے اور جابے بیٹھے اور بیٹھنا افضل ہے لہذا فرمایا۔ ویصلی قاعدا یومی ایام۔ اور بیٹھے پڑے در حالیکہ ایام کرتا ہو۔ فن۔ یعنی رکوع و سجود کا ایام کرے۔ لان ینتہ اقیام للتوسل بہ الی السجدة۔ اسلئے قیام لازم نہ رہا کہ قیام کا رکن ہوتا تو اس فرض سے کہ قیام کے وسیلہ سے سجود ادا ہو۔ لما فیہا من نہایت التعلیم۔ کیونکہ ایسے سجود میں انتہائے تعلیم ہے۔ فن۔ حضرت سجود و خدج کیوں ساقط ہوا؟ لان لا یعقبہ السجود لایکون رکناً فیخیر۔ پس جب قیام ایسا ہو کہ اسکے پیچھے سجود نہیں ہوتا تو وہ قیام کچھ کچھ کونج ہوا تو مصلیٰ کو قیام کرنے و نہ کرنے میں اختیار ہو گیا۔ فن۔ رہا یہ کہ قیام کرنے و نہ کرنے میں سے کون بات افضل ہے تو فرمایا۔ والافضل ہو الا یا قاعداً۔ اور افضل تو یہی کہ ایام سجود کرے در حالیکہ بیٹھا ہو۔ فن۔ نہ کھڑا۔ لانہ اشبه بالسجود۔ کیونکہ بیٹھے ہوئے سجود کا ایام کرنا حقیقی سجود سے زیادہ مشابہ ہے۔ فن۔ بخلاف کھڑے ہوئے ایام سجود کے کہ وہ زمین سے بہت دور ہے۔ پھر اگر مرض کی عاجزی پہلے سے ہو بلکہ نماز کے اندر پیدا ہوئی تو فرمایا کہ۔ وان صلی علی راس بعض صلاتہ قائم حدث بہ مرض۔ اور اگر تندرست نے یعنی جبکہ قیام سے عاجزی اسطرح نہیں جو مذکور ہوئی ہے اگرچہ مریض ہو پس اگر ایسے تندرست نے اپنی بعض نماز کو کھڑے ہوئے پھر اسکو مرض حادث ہوا۔ فن۔ یعنی خواہ بغفلت یہ ادا کیا یا اسکی عاجزی کا طور تھا اسطرح کہ قیام نہیں کر سکتا۔ اتھما قاعدا۔ تو بیٹھ کر نماز کو تمام کرے۔ یرکع و یسجد و یرکع رکوع و سجود کرتا ہو۔ فن۔ بشرطیکہ یہ دونوں کر سکتا ہو۔ او یومی ان لم یقدر۔ بارکوع و سجود کا ایام کرے اگر انکی قدرت نہ ہو۔ فن۔ بشرطیکہ بیٹھ سکتا ہو۔ او مستلقیا ان لم یقدر۔ بایست کر نام کرے اگر بیٹھنے کی بھی قدرت نہ ہو۔ فن۔ درجہ بیٹھنا افضل اور کرویٰ جائز ہے بشرطیکہ جب ممکن ہو ورنہ جو ممکن ہو اولیٰ ہے۔ پھر شروع کرنا اگرچہ قیام سے تھا مگر تمام نماز اس کمزوری کے ساتھ جائز ہے۔ لانہ نبی الا ولی علی الاعلیٰ فصار کا لاقدار۔ کیونکہ اسنے اولیٰ کو اعلیٰ پر مبنی کیا تو تدار کے مانند ہو گیا۔ فن۔ چنانچہ اعلیٰ یعنی فرض پڑھنے والے کی نماز پر ادنیٰ یعنی نفل پڑھنے والے کی بناء کرنا اور نفل نفل کو کہہ کے اعلیٰ پر مبنی کرنا بالاجماع جائز ہے۔ پھر اگر برعکس ہو یعنی پہلے فرض کی عاجزی پر شروع کی پھر اچھا ہو گیا

تو اختلاف ہو گا کیونکہ اعلیٰ کو ادنیٰ پر مبنی کرنا لازم آدیکہ مذافر بابا۔ ومن صلی قاعدا۔ اور جو شخص کہ بیٹھے پڑھتا ہے۔ یرک رکوع  
بشرطیکہ وہ رکوع وسجود کرتا ہو۔ **فمن** یعنی بہ دونوں رکن حقیقتہ ادا کرنا جو معرفت قیام سے عاجز ہو کر بیٹھا ہو۔ **لمرض**  
بسبب مرض کی عاجزی کے۔ **ثم** صحیح۔ پھر وہ تندرست ہو گیا۔ **فمن** یعنی نازب من اسکی وہ عاجزی جس سے قیام نہیں  
ہو سکتا تھا جتنی رہی اگرچہ طب کے لحاظ سے تندرست ہوا ہو۔ تو ایسی صورت میں۔ **بنی علی صلاتہ قائما عند ابی حنیفہ**  
**وابی یوسف**۔ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک کھڑا ہو کر اپنی ناز پر بنا کر لے۔ **فمن** یعنی جس قدر بیٹھے پڑھ جائے  
باقی کو کھڑے ہو کر اسی پر تمام کر لے۔ **وقال محمد بن قسطل**۔ اور امام محمد رحم نے کہا کہ وہ نئے سرے پڑھے۔ **بنار علی ختم**  
**فی الاقتران**۔ یہ اختلاف ان اماموں کے اس اختلاف پر مبنی ہے جو اقتدار میں ہے۔ **وقد تقدم بيانہ**۔ اور اسکیاں گذر چکی  
**فمن** یعنی باب الامامہ میں۔ حاصل یہ کہ اگر امام بیٹھا ہو اور مقتدی کھڑے ہوں تو امام محمد رحم کے نزدیک نہیں جائز ہے اور  
وجہ یہ بیان کی گئی کہ قوی کی بنا ضعف پر ہے اور یہ جائز نہیں ہے اور ترجمہ کے گمان میں وجہ دیگر ہوئی نہ صرف اسی تندر  
والعراطم۔ بہر حال امام محمد کے نزدیک جائز نہیں اور شیخین کے نزدیک جائز ہے تو اسی طرح بیان بھی نمود کی ناز پر قیام کو  
بنی کرنا شیخین کے نزدیک جائز اور امام محمد رحم کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ پھر اس قاعدہ کی ناز میں شرط ہے کہ رکوع وسجود بھی  
موجب جواز بنا رہے۔ **وان صلی بعض صلاتہ بایا**۔ اور اگر نحوڑی ناز کو ایار سے پڑھا ہو۔ **فمن** یعنی رکوع وسجود کو  
ایار سے کیا ہو بسبب عاجزی کے۔ **ثم قدر علی الركوع والسجود**۔ پھر وہ حقیقی رکوع وسجود پر قادر ہو گیا۔ **استأنف**  
**عند ہم جمیعاً**۔ تو جنہوں اماموں کے نزدیک بالاتفاق نئے سرے ناز پڑھے۔ **لأنہ لا یجوز اقتدار الراح بالموءے**  
**فکذا البنا**۔ کیونکہ جو شخص رکوع پر قادر ہو اسکا اقتدار کرتا ایار کرنے والے کے پیچھے نہیں جائز ہے وجہ ابتداء نہیں جائز  
تو بنا رہی نہیں جائز ہے۔ **فمن** اور اصل یہ ہے کہ ہر جگہ جان اقتدار جائز ہے تو مصلی عاجز کو اپنے حال میں بھی بنا جائز  
اور جان نہیں وہاں اپنے حق میں بھی نہیں جائز ہے۔ **مع**۔ جماع الفقہ میں اس مسئلہ مذکورہ میں ہے کہ اگر وہ رکوع وسجود ایار  
کے ساتھ کرنے سے پتا قادر ہو گیا ہو تو اسی تحریر پر تمام کر لے۔ **فالبوسرہ**۔ اسی طرح اگر لیٹ کر ایار کرتا ہو پھر وہ ایار کے ساتھ  
بیٹھ کر پڑھنے پر قادر ہو گیا تو وہ مختار قول پر نئے سرے پڑھے۔ **الفتح**۔ بہ سب کلام فرض میں تھا۔ **ومن أفتح الطیوع قائما**  
اور جس شخص نے نفل کو کھڑے ہو کر شروع کیا۔ **ثم اعی**۔ پھر وہ سبک گیا۔ **فمن** اگرچہ عجز کے مرتبہ پر نہیں پہنچا ہو تو بھی  
لا باس ان یتوکل علی عصا ما و حالط او یقعہ۔ مضائقہ نہیں کہ ٹیک دے کسی عصا پر یا دو بار پر یا بیٹھ جاوے۔ **لان**  
**نداء عذر**۔ کیونکہ نفل میں یہ تمکین عذر ہے۔ **فمن** تو ٹیک دینا اور بیٹھا دونوں جائز ہیں۔ اور بغیر عذر میں دونوں میں  
اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ **وان کان الا تکالیف غیر عذر**۔ **لأنہ اساتو فی الادب**۔ اور اگر ٹیک دینا بغیر عذر  
کروہ ہے کیونکہ یہ ادب میں برائی ہے۔ **فمن** یعنی ایک قسم کے بے ادبی ہے۔ اور یہ روایت اتفاق ہے۔ **وفیل لا یکرہ**  
**عند ابی حنیفہ** **لأنہ لو تعد عندہ یجوز من غیر عذر**۔ اور کہا گیا کہ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک کروہ نہیں ہے کیونکہ امام  
کے نزدیک اگر بغیر عذر بیٹھ گیا تو جائز ہے۔ **فمن** مع قول پر یہاں کہ فقر الاسلام نے ذکر کیا ہے۔ **فکذا لا یکرہ الا تکالیف**۔ تو دونوں  
ٹیک دینا بھی کروہ نہیں ہے۔ **فمن** کیونکہ یہ تو بیٹھ جانے سے کم ہے۔ **وعند ہما یکرہ** **لأنہ لا یجوز القعود عندہما**۔ **فمن**  
**الا تکالیف**۔ اور صاحبین کے نزدیک کروہ ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک بے عذر بیٹھنا نہیں جائز تو ٹیک دینا بھی کروہ ہے۔ **فمن**  
مگر فقر الاسلام نے تصریح کی کہ ٹیک دینا امام رحم کے نزدیک کروہ ہے نہ بیٹھنا۔ **فمن** مگر قدری رحم نے کہا کہ۔ **وان تعد بغیر عذر**  
یکرہ بالاتفاق۔ اور اگر بغیر عذر کے بیٹھ گیا تو بالاتفاق کروہ ہے۔ **ویجوز الصلوۃ عندہ ولا یجوز عندہما**۔ اور امام  
کے نزدیک اس ناز جائز اور صاحبین کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ **وقدم فی باب النوافل**۔ اور اب نوافل میں

نکذرا۔ وفت اور وہاں لکھا کہ صحیح قول پر امام کے نزدیک بے عذر ٹھیکہ نہ نہیں ہے جیسے فقہ الاسلام نے مسوطین تصریح  
اور محیط میں لکھا کہ یہ استحسان ہے تو یہاں افادہ فرمایا کہ امام رحمہ کے نزدیک کراہت معنی خلاف اولیٰ ہے حتیٰ کہ نماز جائز ہے اور حائض  
دیکر ایک کراہت تحریری ہے اور بنا بر تفسیر کی وجہ سے جائز نہیں ہے اور کردہ کے لفظ سے عموم مجاز لینا جائز ہے اور چونکہ شمار میں  
یہ نکتہ فراموش کیا تو پریشانی میں پڑ گئے حالانکہ حاصل کام یہ کہ عذر کے ساتھ تو ٹیک و ٹیکہ بالاتفاق جائز ہے اور بغیر عذر  
دیکر بالاتفاق مکروہ ہے اور ٹیکہ بھی مکروہ مگر صاحبین کے نزدیک تو یہاں امام رحمہ کے نزدیک قیاس ہی تھا لیکن استحسان  
تحریری نہیں کہ خلاف اولیٰ یعنی مکروہ سنہی ہے۔ فاخفظ واسر تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر نفل ٹیکے شروع کی بھر کھڑا ہو گیا تو بالاتفاق  
نہی سے نفل میں ایسا نہیں جائز جبکہ رکوع و سجود کی تندرست ہو۔ التا مار خانہ۔ چار رکعت نماز ٹیکے پورے ہوئے ہیں دریاہی  
مد بھول کر جب ٹیکہ تو قرات و رکوع کیا تو وہ اسی پر چلا جاوے کیونکہ یہ ٹیکہ بمنزکہ قیام کے ہے۔ اتفاقاً ٹیکہ سوا آخر میں  
دکا سجدہ کرے۔ التا مار خانہ۔ اور اگر دوسری رکعت کے اخیر سجدہ سے سر اٹھا کر قیام کا قصد کیا یعنی بیٹھا پڑھنے کا پھر سجدہ  
جانے تھا کہ سو معلوم کر لیا تو تشدد پڑھنے کی طرف رجوع کرے۔ اتفاقاً ٹیکہ۔ مریض نے جو ٹیکہ رکعت کے سجدہ اخیر سے جب  
ٹیکہ یا اگر چہ ایسا سجدہ ہو تو اسکو دوسری رکعت گمان کر کے قرات و رکوع و سجدہ کیا اگر چہ ایسا ہو تو نماز فاسد ہو گئی اور  
اسنے دوسری رکعت کو دوسری رکعت سمجھ کر قرات کی پھر جانا کہ دوسری رکعت ہے تو تشدد کی طرف عود نہ کرے بلکہ قرات  
پہلے جادے اسطر خط نہ بن ہو کا سجدہ کرے۔ المیض۔ مریض اپنی نماز میں قرات و تسبیح و انجیات مثل تندرست کے پڑھے  
اگر اس صفت سے عاجز ہو تو ترک کرے۔ التا مار خانہ۔ مریض اور تندرست میں فرق اسی بات میں ہو گا جس میں مریض  
ہو اور حسین قدرت ہے۔ مریض نفل صحیح کے ہے۔ اگر مریض قبلہ پچانتا ہے ولیکن اسطر توجہ ہونے سے عاجز اور  
لی اسکو توجہ کرنے والا بھی نہیں تو ظاہر الروایہ جدیدہ میں جو یون ہی پڑھے۔ اگر کوئی پھر نے والا یا اگر اس سے قبلہ رخ  
برنے کو نہیں لکھا تو نماز جائز نہیں۔ یون ہی جب بچھونا بکس ہو اور بدلتے دے کو نہیں لکھا تو نماز جائز نہیں اور اگر  
نے والا نہ پایا تو جائز ہے۔ المیض۔ اگر نہیں بچھونا بدلتے میں یہ حالت ہو کہ وہ بھی فراغت نماز سے پہلے نہیں بدلتا بلکہ بدلتے  
ن شقت لاحق ہوتی ہے تو اسی طرح جس بچھونے پڑھے۔ اتفاقاً ٹیکہ۔ اگر روزہ رمضان رکھے تو ٹیکے پڑے سکتا ہے  
اگر افطار کرے تو ٹیکے پڑے سکتا ہے تو وہ روزہ رکھے اور ٹیکے پڑے۔ محیط السرخسی۔ اگر مریض نے وقت سے پہلے  
پڑھ لی خواہ عمد یا چونکہ اس خوف سے کہ آگے اسکو جوری وغیرہ مرض نماز سے مانع ہو گا تو جائز نہیں ہے اور یون ہی  
بغیر قرات یا بغیر وضو پڑھے تو بھی جائز نہیں اور اگر قرات سے عاجز ہو تو بغیر قرات کے ایسا سے پڑھے اور مرد و عورت  
پہلے جو رو کو وضو کرنا لازم نہیں ہے۔ المیض۔ اور جو شخص کوئی رکن بغیر حدث ادا نہ کر سکے تو یہ رکن اس سے ساقط ہے۔  
سجدہ کرنے میں اسکا زخم جاری ہوتا ہے اور بانی افعال میں دو تندرست کے مثال ہے تو ٹیکہ ایسا سے رکوع و سجدہ کرے اور  
اسنے قیام یا قعود میں رکوع کیا اور سجدہ کے لیے ٹیکہ ایسا کیا تو جائز ہے مگر اول نفل ہے۔ المیض۔ اور یون ہی اگر کھڑے ہونے  
پیشاب یا زخم جاری ہوتا ہے یا قرات نہیں کر سکتا اور ٹیکے میں ایسا نہیں تو ٹیکہ پڑھے۔ السراجیہ۔ کھڑے پڑھنے میں ٹیکہ  
نہی ہے یا عجز میں ہونے سے چھو سجدہ ہی نہیں ہو سکتی اور باہر کیچر بانی ہے تو ٹیکے پڑھے۔ مریض کی جو نمازین مضار ہو ہیں  
حالت صحت میں تندرستوں کی طرح پڑھے اور اگر مریضوں کی طرح پڑھے تو جائز نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ اور صحت کی تضامین  
ن میں صلیح ہو لیکن ادا کر بلا خواہ ٹیکہ یا ایسا سے۔ السراجیہ۔ نمازی نے اپنے پاس ایک شخص بٹھلایا جو اسکو رکوع و  
دو کے شمار دسویں سے خبردار کرنا ہے تو جائز ہے اگر بدو ن کے مکن نہ۔ القنیہ۔ جمعہ کے روز مریض نماز میں اتنی تاخیر  
سے کہ امام جمعہ سے مانع ہو نہ کر دے۔ پین صحیح ہے۔ المصنعات۔ و من صلی فی السفینہ قاعد امن غیر ملہ اجزاء عند

ابی حنیفہ و اقیام افضل۔ جس شخص نے چلتی ہوئی کشتی میں بیٹھے ناز پڑھی بدون کسی ظاہر بیماری کے تو اہم اور  
 کے نزدیک جائز ہے اور کھڑا ہونا افضل ہے۔ وقال لا یجزیہ الا من عذر۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں اور ہوگی اگرچہ  
 عذر سے بیٹھے۔ فن۔ اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ ع۔ لان اقیام مقدم علیہ فلا ینکر۔  
 کہ قیام پر اسکو قدرت حاصل ہے تو وہ ترک نہ کیا جائیگا۔ فن۔ برہان میں کہا کہ یہی قول اظہر ہے۔ و۔ مترجم کتاب کہ قول  
 ابو حنیفہ مع اصح و لکن باتباع سلف ہے چنانچہ معلوم ہو گا۔ و۔ لان الغالب فیہا دوران الراس۔ اور امام ابو حنیفہ  
 کی دلیل یہ کہ کشتی میں غالباً سرگھومتا ہے۔ و۔ ہوکا متحقق۔ اور یہ مانند متحقق کے ہے۔ فن۔ جیسے سفر میں قصر نماز کی رخصت  
 ہو جائے کہ غالباً مشقت لاحق ہوتی ہے پس اگر کسی کو ظاہر میں مشقت لاحق ہو تو بھی قصر جائز ہے کیونکہ بظہر غالب وہ لاحق  
 اعتبار کی گئی ہے۔ اسی وجہ سے ہر مسافر کو قصر جائز ہے اسی طرح کشتی میں دوران سر ہونا غالب ہے تو وہ ہر شخص کے حق میں  
 موجود متحقق اعتبار کیا گیا لہذا بیٹھ کر پڑھنا جائز ہوا۔ الا ان اقیام افضل لانه ابعده عن شہتہ الخلاف۔ لیکن  
 کھڑے ہو کر پڑھنا افضل اس جہت سے ہے کہ وہ شہتہ خلاف سے دور تر ہے۔ فن۔ یعنی علماء اجتہاد کا اختلاف ہے کہ قصر نماز  
 قیام کا ترک جائز نہیں تو اس اختلاف سے ایک قسم کا شبہ پیدا ہوا کہ شاید بیٹھنا جائز نہ ہو تو ہر دو کا کہ کھڑا ہو کر پڑھے تاکہ  
 اس شبہ سے دور رہے۔ اور واضح ہو کہ کشتی میں مصالحت کی طرف رخ کرنا ہر حالت میں فرض ہے اور جدھر کشتی گھومے  
 قبلہ کی طرف پھر جاوے کیونکہ یہ ممکن ہے بخلاف جانور پر سواری کے۔ ذکرہ شمس الامۃ السرخسی۔ مع۔ بھریہ حکم عام ہے خواہ  
 کشتی میں سے باہر نکل سکتا ہو یا نہیں۔ و۔ الخرج افضل لانه اسکن قلبہ۔ اور کشتی سے باہر نکل آنا  
 ممکن ہو افضل ہے کیونکہ اس میں سب سے زیادہ اسکے قلب کو اطمینان ہے۔ فن۔ لیکن اگر نکل سکتا ہے پھر نہ نکلا اور  
 اسی میں ناز پڑھی تو بھی جائز ہے۔ ابن حزم رحمہ کے حکم میں حدیث ابن سیرین سے ذکر کیا کہ بکو صحابی سردار نے کشتی میں  
 ناز پڑھائی اس حالت سے کہ ہم لوگ بیٹھے تھے اور اگر ہم لوگ چاہتے تو کشتی سے باہر نکل سکتے تھے مچا ہر دم نے فرمایا کہ  
 بکو جنادہ بن ابی امیہ رضی اللہ عنہ نے کشتی میں ناز پڑھائی اس حالت سے کہ ہم لوگ بیٹھے تھے اور اگر چاہتے تو کھڑے  
 ہو جاتے۔ مع۔ و الخلاف فی غیر المر بوطہ۔ پھر یہ اختلاف کہ بے عذر بیٹھے جائز ہے یا نہیں جائز ہے ایسی کشتی میں  
 جو بندھی ہوئی ہو۔ فن۔ یعنی کنارے پر ٹکریے ہو۔ و المر بوطہ کالشیط موالعج۔ اور جو کشتی کہ کنارے  
 بندھی ہو وہ مثل دریا کنارے زمین کے ہے یہی صحیح ہے۔ فن۔ اگرچہ عامہ مثل رخ کے نزدیک مربوطہ وغیرہ مربوطہ کا  
 بکسان ہے کیونکہ غلط مطلق یعنی سفینہ مربوطہ کی قید نہیں ہے لیکن صحیح نہیں ہے اور قول صحیح یہ کہ کشتی اگر روان ہو تو جب  
 دوران سر لاحق ہو تو بالاجمل بیٹھ کر جائز ہے اور اگر لاحق نہ ہو تو بھی امام مع کے نزدیک جائز اور صاحبین کے نزدیک  
 جائز ہے اور اگر کشتی بندھی ہو تو بالاجمل بیٹھ کر نہیں جائز ہے۔ البتہ دالہ راہ وغیرہ۔ اور اگر کشتی بیچ دریا میں ٹھہری ہو تو صحیح  
 کہ اگر ہوا سے اسکو بہت جنبش ہو تو وہ مثل جاری کے ہے اور اگر کم جنبش ہو تو وہ کنارے بندھے کے مثل ہے۔ التمر تاشی  
 اگر عذر ہو تو بالاجمل ہر صورت میں بیٹھنا جائز ہے۔ محیط میں ہے کشتی میں اشارہ کا رکوع و سجود نہیں جائز خواہ فرض میں  
 نفل ہو مگر جبکہ عذر ہو۔ ایک کشتی میں جماعت کرنا جائز ہے۔ اور دو کشتیوں میں بھی جب کہ لی ہوں جیسے درجہ فودون  
 نفل کی جماعت جبکہ آپس میں بندھے ہوں۔ امام کشتی میں اور مقتدی کنارے زمین پر ہیں یا برعکس ہے اور دریا میں  
 یا دریا کا حصہ حائل نہیں تو جائز نہ نہیں۔ اگر کشتی گھومنے پر اہل جماعت قبلہ رخ پھرے تو جو مقتدی امام سے آگے پڑ گیا  
 ناز فاسد در نہ نہیں۔ اگر کنارے ناز پڑھا ہے اس حالت میں دریا کے اندر کشتی گھومی اور اسکو غرق کا بائع کی چوری یا  
 مرنے کا خوف ہو تو ناز قطع کرنا جائز ہے جیسے اسوقت جبکہ جانور بدک کر پیاسے یا چرواہے سے لڑائی کو لگے بر درندہ کا خوف

نہ ناز پڑھنا جائز ہے اگرچہ کشتی میں جماعت کرنا جائز ہے اور اگر کشتی میں جماعت کرنا جائز ہے تو ناز پڑھنا جائز ہے



یا دشمن سے خوف کرے یا اندھے کے کنوئین میں گرنے کا یا بخت سے گرنے یا غرق ہونے یا جل جانے کا خوف ہو تو نماز قطع کرنا جائز ہے اور اکثر مشائخ نے مال کا اندازہ ایک درم یا زیادہ کیا ہے اور کفایت میں کہا کہ ایک دانگ کے عوض قید کیا جاتا ہے تو قطع نماز بڑھ کر اولیٰ جائز ہوگی۔ مع۔ ومن اعلمی علیہ خمس صلوات او دونہا قضی۔ اور جس شخص پر بیوشی طاری ہوئی یعنی بدن نش کے پانچ نازون تک یا کم تو وہ ان نازون کو قضاء کرے۔ وان کان اکثر من ذلک لم یقض۔ اور اگر پانچ نازون سے زیادہ ہوئی تو اس پر قضاء نہیں ہے۔ و۔ جبکہ اغیار علی الاتصال ہو یا درمیانی افاقہ ایک دو بات کی قدر بے اعتبار ہو اور اگر وقت صبح پر شتا صبح کے وقت افاقہ قلیل ہوتا ہو تو پہلا اغیار اسی وقت تک شمار ہوگا پھر اسکے بعد اغیار دوسرا شمار ہوگا البتہ۔ امام احمد کے نزدیک زائد میں بھی قضاء ہے جب قدر ہون۔ وذا الاستحسان۔ اور یہ حکم قضاء کا استحسان ہے۔ والقیاس ان لا قضاء علیہ اذا استوعب الاغیار وقت صلوٰۃ کا ملاحظہ البتہ البتہ البتہ۔ اور قیاس یہ تھا کہ منہی علیہ پر قضاء نہ ہو جس صورت میں کہ اغیار نے ایک نماز کا پورا وقت گھیر لیا کیونکہ عاجزی مستحق ہو گئی تو اغیار شبہ جنون ہو گیا۔ و۔ بقول بعض۔ اور جنون طویل میں قضاء نہیں ہے۔ یہی قول امام مالک و شافعی رحمہما علیہ ہے مگر جبکہ اغیار بوجہ چوری وغیرہ ملاحظہ کے پیدا ہوا تو قضاء واجب ہے۔ البتہ۔ وادفع ہو کہ مذہب میں طرح کے بین اول مستحب ہے جنون تو وہ بالاجل علی غرضت ہے۔ دم قاصر جیسے نیند کہ وہ بالاتفاق مانع نہیں حتیٰ کہ قضاء واجب ہے۔ سوم جو درمیانی درجہ پر ہو جسے جنون و اغیار پس اگر وہ دراد ہو جادین تو مستند کے ساتھ لاحق ہونگے حتیٰ کہ قضاء ساقط ہوگی اور اگر کم ہوں تو قاصر کے ساتھ لاحق ہونگے حتیٰ کہ قضاء واجب ہوگی۔ پھر دراز ہونے کی حد یہ کہ ایک رات و دن سے بڑھ جاوے حتیٰ کہ چھٹی نماز کا وقت تکلیف کے اثناف۔ پھر صبح یہ کہ جنون میں بھی جب ہی قضاء ساقط ہوتی ہے کہ جنون مند ہو۔ مع۔ پس امام مصنف رحمہ نے جنون سے تشبیہ میں حتیٰ میں دی کہ قیاس جنون قلیل میں بھی کہ ایک نماز کا ایک تک ہو تو قضاء ساقط ہے اگرچہ استحساناً ایک دن رات تک واجب ہے مگر جبکہ چھٹی نماز کا وقت خارج ہو کر سجد کثرت ہو جاوے۔ م۔ وجہ الاستحسان ان المدة اذا طالت کثرت الفوات فیصح فی الاداء۔ استحسان کی وجہ یہ کہ مدت اغیار جب دراز ہو جائیگی تو قضائیں بہت ہو جائیگی تو انکی قضاء کرنے میں حرج میں بڑھ جائیگا۔ و۔ اور حرج کو اللہ تعالیٰ نے اتحاد یا ہر پس معلوم ہو گیا کہ بہت میں قضاء واجب نہیں۔ و اذا قصرت قلت فلا حرج۔ اور جب مدت نحوڑی ہوگی تو قضائیں نحوڑی ہونگی تو حرج میں نہیں بڑھایگا۔ و۔ پس قضاء واجب ہے میں کتنا ہوں کہ یہ شعر ہے کہ اصل میں قضاء ہر طرح واجب ہے مگر حرج کی جہت سے کثرت کی صورت میں ساقط ہو گئیں۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ اغیار ہمارے نزدیک ابسامرضیٰ کہ عامل اپنی عقل کو استعمال نہیں کر سکتا باوجود کہ وہ حقیقت باقی ہے تو یہ شخص جو الاداء کی بیافت رکھتا ہے بلکہ قدرت میں صرف تحمل ہے تو تاخیر لازم آئی نہ آئے کہ دراصل واجب نہ ہوئی اس سے ظاہر ہوا کہ مراد قیاس سے یہ کہ ظاہری سرسری وجہ سے تو نکتا ہے کہ مطلقاً ساقط ہو اور استحسان یعنی دقیق وجہ سے نکتا ہے کہ مطلقاً ساقط نہ ہو جیسا کہ بدائع میں افادہ فرمایا ہے۔ معنی یہ توجہ تو خوب ہے بشرطیکہ اغیار کو مان لیا جاوے کہ عقل و سمجہ و حقیقت باقی گر آدمی نماز کے افعال ادا کرنے میں پوری قدرت نہیں پاتا ہے۔ مترجم کے نزدیک کا بوس وغیرہ امراض میں تو یہ معقول ہے مگر اغیار جس قدر عجز و بیوشی ہے یہ بات مشکل سے مانی جائیگی کیونکہ بدایت کے خلاف ہے بلکہ اوچے تقریر مقام یہ ہے کہ قیاس تو چاہتا ہے کہ وقت واحد گذرے تو ساقط ہو جیسے خمس الاثر سرخی کا مختار اس صورت میں کہ مریض اشارہ سے عاجز ہو۔ بشا بہت جنون لیکن احتمال شائبہ خواب ہے حتیٰ کہ امام محمد رحمہ شل خواب کے کسی حال میں سقط نہیں کتنے تو استحساناً حد قلت تک پہنچنے واجب ہے کہ حرج نہیں اور حد کثرت میں حرج کی معافیت سے ساقط کیا۔ والکثیر ان نزدیک علی بوم و لیلہ لانه یدخل فی حد تکلیف اور کثرت کی مقدار یہ کہ ایک دن رات سے قضائیں بڑھ جادین کیونکہ دسے کر درودہ میں داخل ہو جاوے گا و۔

جب کہ چشتی تاز کا وقت نکل گیا۔ والجنون کا لاغمار کذا ذکرہ ابوسلیمان۔ اور جنون مثل اغمار کے ہر ایسا ہی ذکر کیا ابوسلیمان۔ ف۔ موسیٰ بن سلیمان گرگانی شاگرد امام محمد رحمہ کے نوادہ میں۔ بخلاف النوم لان امتدادہ نا ور لیسق بالقاصر۔ بخلاف قیام کے کہ وہ مثل اغمار کے نہیں کیونکہ قیام کا استقد دراز ہونا اور ہر نویند کو عذر قاصر کے ساتھ الحق کیا جائیگا۔ ف۔ اور اغمار و جنون کا الحاق قدر متد کے ساتھ ہر جیسے سمجھیں مگر جب ہی کہ اغمار یا جنون کی حالت مند ہو یعنی ایک دن رات سے زائد ہو۔ ثم الزیادۃ معتبر من حیث الاوقات عند محمد رحمہ لان التکرار تحقیق ہے۔ پھر کثرت و ندرت کا اعتبار امام محمد رحمہ کے نزدیک اوقات کے شمار سے ہے کیونکہ کمر اسی کے ساتھ متفق ہوگی۔ ف۔ حتی کہ جب چشتی تاز کا پورا وقت نکل گیا تو کثرت ہو گئی مثلاً۔ طہر کے ادل سے اغمار طاری ہوا تو دوسرے دن نام وقت طہر تک کثرت ہو جائیگی۔ ابن الہمام رحمہ نے کیا کہ یہی صبح ہے۔ ف۔ یہی صبح ہے۔ مع۔ وغند ہما من حیث الساعات۔ اور شیخین رحمہ کے نزدیک ساعات سے شمار ہے۔ ف۔ حتی کہ اُن کے نزدیک طہر سے اغمار بعد دوسرے روز طلع آفتاب کے بعد کثرت ہوگی۔ پھر حاصل یہ کہ ہمارا مختار قول استحسان ہے۔ و ہوا لما ثور عن علی وابن عمر رضی اللہ عنہما والسر تعالیٰ اعلم۔ اور یہی حضرت علی وابن عمر رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے۔ والسر تعالیٰ اعلم۔ ف۔ محمد بن الحسن رحمہ نے کیا کہ اخبرنا ابو خنیفہ عن حماد عن ابراہیم النخعی عن ابن عمر کہ وہ انہ قال الخ یعنی ایک دن رات جس کسی کو اغمار ہوا تو ابن عمر رحمہ نے فرمایا کہ وہ قضاء کرے۔ عبد الرزاق نے ثورمی عن ابن ابی لیلیٰ عن النفع عن ابن عمر رحمہ روایت کی کہ ابن عمر رحمہ کو ایک صیغہ اغمار رہا تو قضاؤں کو نہیں پڑھا۔ ابراہیم النخعی نے کتاب غریب الحدیث میں عبید اللہ عن مانع روایت کی کہ ابن عمر رحمہ کو ایک رات دن اغمار ہوا تو افاتہ کے بعد قضاء نہیں پڑھی اور آئندہ پڑھنا شروع کیا۔ حضرت علی رحمہ سے روایت تو کتب حدیث میں نہیں ملتی ہے بلکہ دارقطنی کے اسکو حمار بن یاسر رحمہ سے روایت کیا ہے۔ ثقت۔ اگر آدمی یا درندہ سے دُر کر ایک دن رات سے زیادہ بیہوش رہا تو باوجام قضاء ساقط ہے۔ اگر شراب یا بنگ یا دوار سے ایک دن رات سے زیادہ عقل جاتی رہے تو قضاء ساقط نہیں لکھا۔ ایک دن رات سے زائد سو یا تو قضا کرے۔ محیط السرخسی۔

### باب فی سجۃ التلاوۃ

باب بیان سجۃ تلاوت کا۔ یہ سجۃ واجب ہونے میں اصل یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس پر اسے نازی یا قضاء واجب ہونے کی قیامت ہو تو اس پر سجۃ تلاوت واجب ہے در نہ نہیں۔ خلاصہ۔ چنانچہ اگر کافر یا جنون یا طفل یا حائض یا نفاس والی نے پڑھا تو واجب نہیں الزام ہے۔ اور اگر ان لوگوں سے مرد عاقل بالغ ملے سنا تو اس پر واجب ہے۔ محدث و جنب و مریض پر پڑھنے یا سننے سے واجب ہے۔ اگر پڑھنا یا سنانے سے سنا تو واجب نہیں اور اگر سونے ہوئے سے سنا تو علی الصبح واجب۔ خلاصہ۔ اور سونے والے جب آگاہ کیا گیا کہ تو نے خواب میں آیت سجۃ پڑھی تو علی الصبح اس پر بھی واجب ہے۔ الفتا۔ آیت سجۃ لکھنے سے سجۃ واجب نہیں۔ قاضی خان۔ فارسی میں آیت سجۃ پڑھنا یا سنانا واجب اور سننے والے کو جب خبر دی تو صبح قول پر باہ اتفاق واجب ہے۔ محیط السرخسی خلاصہ۔ اور عربی میں پڑھا تو مطلقاً واجب ہے اور ہرے نے پڑھا تو اس پر واجب ہے۔ خلاصہ۔ قال سجود التلاوۃ فی القرآن اربعۃ عشر۔ اہم قدر می نے کیا کہ قرآن میں تلاوت کے سجدے چودہ ہیں۔ فی آخر الاعراف۔ ۱۔ آخر اعراف میں۔ ف۔ ختم سورہ پر۔ یسجد و یسجدون۔ والرحہ۔ ۲۔ سورہ رحہ میں۔ ف۔ قولہ و یسجدون فی السموات الا یہ۔ والنحل۔ ۳۔ سورہ نحل میں۔ ف۔ قولہ و یسجد فی السموات الا یہ۔ ونبی اسرائیل۔ ۴۔ نبی اسرائیل میں۔ ف۔ قولہ بخروا لادخان سجداً ویقولون الا یہ۔ و مریم۔ ۵۔ سورہ مریم میں۔ ف۔ قولہ خروا سجداً و یکبوا۔ والاولیٰ من الحج۔ ۶۔ بلا سجۃ سورہ حج میں سے۔ ف۔ قولہ الم تر ان اسجد لہ من فی السموات

ومن فی الاذیہ۔ رہا سورج کا دوسرا سجدہ تو وہ ہمارے نزدیک واجب نہیں ہے۔ علیٰ ہذا دوسرے سجدہ سے انکار  
 بین تو روایات حدیث سے خلاف ہوا۔ اور معروف یہ کہ دوسرا سجدہ ہی نہیں ہے تو تاویل آویگی۔ م۔ والفرقان۔ ۷۔ سورہ  
 فرقان میں۔ ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ الْمُبِينِ﴾۔ سورہ نمل میں۔ ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ الْمُبِينِ﴾۔ سورہ نمل میں۔ ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ الْمُبِينِ﴾۔  
 والتم تنزیل۔ ۹۔ سورہ الم تنزیل السجدہ میں۔ ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ الْمُبِينِ﴾۔ سورہ نمل میں۔ ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ الْمُبِينِ﴾۔  
 تو دوسرا کس دانا۔ ۱۱۔ سورہ عم السجدہ میں۔ ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ الْمُبِينِ﴾۔ سورہ نمل میں۔ ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ الْمُبِينِ﴾۔  
 ۱۲۔ سورہ النجم میں ہے۔ ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ الْمُبِينِ﴾۔ سورہ نمل میں۔ ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ الْمُبِينِ﴾۔  
 ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ الْمُبِينِ﴾۔ سورہ نمل میں۔ ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ الْمُبِينِ﴾۔ سورہ نمل میں۔ ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ الْمُبِينِ﴾۔  
 وقریب۔ ع۔ اگر مراد سجدہ بر حادہ دون اقرب کے تو بھی سجدہ واجب ہے۔ البحر۔ اگر انکو چون سے بدون حدوث طائے کے  
 پڑھے تو واجب نہیں۔ السراجیہ۔ بالجمہ ان چودہ مقامات میں سجدہ تلاوت واجب ہے۔ کذا کتب فی مصحف عثمان بن یونس  
 ان چودہ مواضع میں سجدہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مصحف میں مکتوب ہے۔ یعنی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو  
 اپنے زمانہ خلافت میں جب خبر ہوئی کہ دور کے مالک اسلامیہ میں بعض لوگ تراویح قرآن میں اختلاف کرتے ہیں تو آپ نے  
 حضرت علی رضی اللہ عنہ اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کو جمع کر کے مشورہ کیا اور سب متفق ہوئے کہ مصاحف لکھو اگر ان ملکوں میں سجدہ  
 باوین اور اسی کے موافق لوگ تلاوت کریں۔ پس ہر ملک میں جو مصحف پونچھا وہی مصحف عثمان کلمات پر اور کبھی اسی کو  
 امام ہوتے ہیں تو معتد بہ کی ہی مراد ہے کہ مصحف عثمان میں یون ہی ان آیات کے مواضع حاشیہ پر سجدہ لکھا ہوا ہے۔  
 و جو المعتمد۔ اور وہی مصحف معتد ہے۔ ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ الْمُبِينِ﴾۔ سورہ نمل میں۔ ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ الْمُبِينِ﴾۔  
 دوسجدہ میں۔ امام مصنف رحمہ نے کہا کہ۔ والسجدة الثانية في الحج والصلوة عندنا۔ اور سورہ حج میں دوسرا سجدہ  
 ہمارے نزدیک سجدہ نمازی ہے۔ ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ الْمُبِينِ﴾۔ سورہ نمل میں۔ ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ الْمُبِينِ﴾۔  
 یہ کہ نماز پر جو جیسے توہ تعالیٰ واجب ہے اور کئی مع الراکعین۔ یعنی اگر مریم تو سجدہ در رکوع کر رکوع کرنے والوں کے ساتھ۔  
 معنی بالانفاق یہ کہ نماز پر حاکم۔ پس مراد سجدہ نمازی ہے اور ہما کلام سجدہ تلاوت میں ہے۔ امام شافعی رحمہ کی حجت حدیث عقبہ  
 بن عامر ہے کہ سورہ حج کو دو سجدوں سے فضیلت دی گئی۔ رواہ احمد و ابو داؤد و الترمذی و الحاکم۔ اور حدیث عمرو بن العاص  
 بروایت ابو داؤد و ابن ماجہ۔ اور آثار میں فیصل حضرت عمرؓ کہ نماز صبح میں سورہ حج میں دو سجدہ سے کیے۔ رواہ ابن ابی شیبہ  
 و ابی نعیم و الطحاوی باسناد صحیح۔ و فعل ابو موسیٰ و ابو الدرداء و عبد اللہ بن مسعود و عمار بن یاسر و ابن عباس رضی اللہ عنہم  
 چنانچہ محمدی و ہشتمی حاکم کی کتابوں میں ہیں۔ جواب یعنی داہن الہام لمحضایہ کہ حدیث عقبہ رحمہ کو ترمذی نے کہا کہ اسکی اسناد  
 کج تھی نہیں ہے اور حدیث عمرو بن العاص کی اسناد میں عبد اللہ بن مسعود راوی مجہول ہے اور عبد الحق نے فرمایا کہ قابل  
 حجت نہیں ہے۔ رہے آثار مذکورہ تو امام شافعی رحمہ آثار کو حجت نہیں مانتے اور ہمارے نزدیک اگرچہ حجت ہیں لیکن تاویل یہ کہ  
 دو سجدہ سے اسطرح کہے کہ اول سجدہ تلاوت ہے اور دوسرا سجدہ نمازی ہے۔ مترجم کتابہ کہ حق یہ کہ حدیث درج حسن سے کم نہیں  
 اور آثار کی یہ تاویل کمزور ہے اور صحیح جواب یہ کہ سجدہ ثانیہ ہمارے نزدیک سجدہ تلاوت کے  
 طور پر واجب نہیں ہے بلکہ دہان صیغہ امر کے ساتھ ہو کہ خطاب ہے جسکی فرمانبرداری اصلی تو یہ کہ نماز پر حین اور ادب یہ کہ اگر  
 طاعت ہو تو اسی وقت سجدہ کریں کیونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ بندہ مومن جب سجدہ کرتا ہے تو شیطان خود اور غناک ہو جاتا ہے  
 کہ اسے مجھے سجدہ کا حکم ہوا میں نے نہ کیا اور اسکو حکم ہوا یہ بجا لایا۔ پس سجدہ کرنے تاکہ معلوم ہو کہ نماز میں یون ہی رکوع  
 و سجود و چنانچہ ابن عباس نے کہا کہ سورہ حج میں بلا سجدہ تو غریب یعنی واجب ہے اور دوسرا سجدہ تبسم ہے رواہ طاہر

باستاد سن۔ یہ صریح ہے کہ اول تلاوت کا اور دوسرا نازی تعلیم کا بطریق ادب ہے اور ہمارا کلام بیانِ حاجی جو تلاوت میں ہو اس سے معلوم ہو گیا کہ ہمارے اماموں سے جو روایت ہو کہ دوسرا سجدہ نازی ہے اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ ان سجدہ نہیں بلکہ یہی کہ وہ ان سجدہ بطریقِ عبادت نہیں بلکہ بطریقِ تعلیم ہے اسی واسطے امام طحاوی نے بعد روایت اثر ابن عباس رحمہ اللہ کے کہا کہ ہم اسی قول ابن عباس کو لیتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ حدیث عقبہ بن عامر اور آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سب کے ساتھ ہمارا قول موافق ہے اور ہم موافق اثر ابن عباس کے معنی یہ لیتے ہیں کہ سورہ مع میں دو سجدے ہیں مگر اول سجدہ تلاوت بغیریت یعنی وجہ ہے اور دوم سجدہ ادب واسطے تعلیم کے ہے لہذا ہم دوسرے سجدے کو تلاوت میں شمار نہیں کرتے بن۔ م۔ بحر سجدہ میں بن۔ امام شافعی کے نزدیک سجدہ واجب نہیں ہے اور بحث آئی ہے۔ م۔ و موضع السجدة فی حکم السجدة عند قولہ لا یسألون اور سورہ حم السجدة میں موقع سجود لا یسألون ہے۔ م۔ فن۔ اس سے پہلے کی آیت پر نہیں جیسا کہ شافعی رحمہ اللہ کا تدریس قول تھا۔ اور مصنف رحمہ اللہ کے کہا کہ۔ فی قول عمر بن۔ حضرت عمر بن کے قول میں۔ فن۔ یعنی حضرت عمر بن کے اسی مقام پر سجدہ کا حکم دیا۔ لیکن یہ اثر غریب ہے۔ کتب میں نہیں ملتا ہے۔ ان اسی کے مثل ابن عباس رحمہ اللہ سے عبد الرزاق وابن ابی شیبہ نے روایت کیا۔ نع۔ و هو المأخوذ للاختیاط۔ اور یہی قول بغیر اختیاط ہم نے لیا ہے۔ فن۔ کیونکہ اگر موقع اس سے پہلے مان لیا جاوے تو بھی ادا ہو گیا کیونکہ مؤخر کرنے میں وجہ نہیں بخلاف اس کے مقدم کرنے میں ادا نہ ہوگا۔ یہی امام شافعی کا جدید قول دانتے نزدیک میں صحیح و مختار ہے۔ مع۔ والسجدة واجبة فی ہذہ المواضع علی التامی والسامع سوا قصد سماع القرآن اولم یقصد۔ اور سجدہ کرنا ان مواضع میں واجب ہے تلاوت کرنے والے پر اور سننے والے پر بھی خواہ وہ قرآن سننے کا قصد کرے یا نہ کرے۔ لقولہ علیہ السلام السجدة علی من سمعھا و علی من تلاھا۔ کیونکہ فرمایا کہ سجدہ ہے جس سے اسکو سنا اور اس پر جس نے اسکو سنا۔ وہی کلمۃ ایجاب۔ اور یہ کلمۃ ایجاب کا ہے۔ فن۔ یعنی جب یوں کہا جائے کہ علی السامع۔ آپس جو سنے۔ تو ظاہر مراد یہ کہ آپس واجب ہے۔ پھر بیان مطلقاً سننے والے پر رکھا۔ و ہو غیر مقید بالقصد اور وہ قصد کے ساتھ مقید نہیں ہے۔ فن۔ چنانچہ یوں نہیں کہا کہ سجدہ آپس جس نے اسکو سننے کا قصد کیا۔ بلکہ مطلقاً کہا کہ جس نے اسکو سنا۔ تو خواہ قصد کر کے سنے یا بغیر قصد کے سنا بہر حال آپس سجدہ واجب ہو۔ شیخ نووی رحمہ اللہ کے کہا کہ اتفاقاً شافعیہ کے نزدیک سجدہ تلاوت سنت ہے۔ ہمارے مبسوط میں ہے کہ سنت مؤکدہ ہے اور ہمارا یہی مذہب ہے بنا بریکہ بعض نے واجب اسکو شامل قرار دیا۔ مع۔ ظاہر مذہب تو واجب ہے۔ م۔ لیکن وہ سواری پر یا اسے ادا ہو جائے۔ م۔ اور رکوع کے ساتھ جب کہ سجدہ تلاوت کی نیت ہو ادا ہو جائے اور سجدہ کے ساتھ بلا نیت ادا ہو جائے۔ م۔ پھر واضح ہو کہ سجدات تلاوت میں قسم میں بعض میں تو صریح سجدہ کا حکم جیسے قولہ تعالیٰ و اسجد واسر و اسجدوا۔ یعنی تم سجدہ کرو اور تعالیٰ کے لیے اور اسکی عبادت کرو۔ اور بعض میں کافروں کے سجدہ نہ کرنے پر ملامت اور بعض میں پیغمبروں کے سجدہ کرنے سے موافقت ہے پس صریح حکم سے واجب اور یوں ہی کافروں سے مخالفت اور پیغمبروں سے موافقت بھی واجب ہے۔ لیکن دلالت ظنی اور نیز وقت تلاوت سے مخصوص ہے تو فرض نہیں بلکہ واجب تمہرا۔ اور جب حضرت علی المرتضیٰ وسلم نے سجدہ کیا تو سننے والوں نے بھی کیا۔ ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے حضرت ابن عمر رحمہ اللہ سے روایت کی کہ سجدہ آپس جس نے اسکو سنا۔ یہ ہر سننے والے پر خواہ قصد کرے یا نہ کرے موجب ہے لیکن حضرت عثمان رحمہ اللہ نے کہا کہ سجدہ آپس جس نے سنا کان دھر کر سنا۔ مطلقاً بخاری۔ اور اس اثر کا قصد ہے کہ حضرت عثمان رحمہ اللہ نے باوجود سننے کے سجدہ نہ کیا اور یہ قول فرمایا۔ رواہ عبد الرزاق بسند صحیح۔ تاویل یہ کہ فی انور واجب ہونا آپس جو سننے کے لیے مستعد و طاریت وغیرہ سے خارج ہو گیا ہو۔ میں کتابوں میں کہ بیان تلاوت کنندہ پر واجب ہونے میں مطلقاً مخصوص سورہ میں مقرر ہوتا ہے۔ بلکہ یہ کہ حضرت عمر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امر تعالیٰ نے ہم پر یہ سجدے نہیں لکھے مگر اگر ہم چاہیں اور غلبہ روک کر خود سجدہ

کیا اور لوگوں کو روکا۔ الموطاء۔ تاویل یہ کہ فی الفور واجب نہیں ہے۔ انفتح۔ حضرت عمرؓ نے ناز میں سورج پڑھی اور دو سجدے کیے۔ رواہ الطحاوی۔ م۔ دوم یہ کہ زید بن ثابتؓ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سورہ النجم سنائی اور آپ نے سجدہ نہ کیا۔ کافی الصحیحین۔ تاویل یہ کہ اسی وقت نہیں کیا۔ سوم یہ کہ ابن عباسؓ نے کہا کہ سجدہ اس میں۔ غرام سجود میں سے نہیں لیکن میں نے دیکھا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ کرتے اور فرماتے تھے کہ: **اُدْعِیْ السَّلَامَ** نے بطور توبہ سجدہ کیا اور ہم بطور شکر کرنے میں۔ رواہ البخاری والاریث۔ اور ابوسعید الخدریؓ نے کہا کہ ایک خطبہ جمعہ میں اس پڑھی اور اتر کر سجدہ کیا۔ درود سے جمعہ میں پڑھی اور لوگ سجدہ کے واسطے مستعد ہوئے تو فرمایا کہ یہ تو ایک پیغمبر کی توبہ ہے لیکن میں نے دیکھا کہ تم سجدہ کے لیے آ رہے ہو پس منہ سے اتر کر سجدہ کیا۔ رواہ ابو داؤد والحاکم۔ جواب یہ کہ شکر میں فرائض تک داخل ہیں تو واجب ہونے میں کچھ محل نہیں۔ اور حدیث ابوسعید خدریؓ میں تاویل یہ کہ بعد خطبہ کے جاتے ہوئے نہ فی الفور یعنی چونکہ داؤد علیہ السلام نے توبہ کا سجدہ کیا تو فوراً سجدے میں گرے اور ہم بطریق شکر بجا لانے میں تو فوراً ہم پر واجب نہیں ہے۔ صحیحین کی حدیث ابن عباسؓ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ النجم پڑھی یعنی کہ میں قبل ہجرت کے تو موجو لوگوں نے جن میں موسیٰ وکالرد جن وانس تھے سب نے سجدہ کیا۔ اس سے ظاہر ہے کہ سننے والے پر واجب ہے ہند انھیں ماقولوا۔ لیکن بظہر تحقیق دلائل جابہین شکل میں اور آثار سنت ہونے اور علامات وجوب دونوں پائے جاتے ہیں۔ قول سنت مؤکدہ ہونے کا ایک راہ سے ائمہ و اسل میں اور قول واجب ہونے کا احوط ہے کیونکہ جب ایک امر دائر ہو کہ سنت ہو یا واجب ہو تو واجب اختیار کرنے میں یقیناً اسے عمدہ سے برآمد ہو گا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اس بیان میں چند فوائد ہیں۔ اول یہ کہ سورہ میں بھی سجدہ تلاوت ہے۔ دوم خطبہ جمعہ میں مانند سورہ ق کے سورہ میں بھی مسنون ہے۔ سوم خطبہ میں سجدہ پڑھنا اور اسی وقت اتر کر سجدہ کر لینا روا ہے۔ اگر فوراً امام نہ کرے تو مقتدی بھی نہ کرے۔ چارم سورہ النجم و تفصیلات سورہ نون میں بھی سجدہ ہے بخلاف امام مالک کے پیچھے۔ تاخیر اسے سجود میں خارج ناز جائز ہے۔ واذاک الامام آتہ السجدة سجدہ۔ اگر امام نے سجدہ کی آیت پڑھی تو سجدہ کرے۔ **ف** یعنی ناز میں فوراً سجدہ کرے ورنہ گنہگار ہو گا۔ **ث**۔ و سجدہ الماموم معہ۔ اور مقتدی بھی امام کے ساتھ سجدہ کرے۔ **ف**۔ اگرچہ ناز سری میں اسکو امام سے سنانا سنت کیونکہ یہ تو مقتدی کے خود پڑھنے کے مثل ہے۔ م۔ اور۔ **لا لزامہ متابعتہ**۔ اس لیے کہ مقتدی نے امام کی متابعت اپنے اوپر لازم کی ہے۔ **ف**۔ جب کہ اسکی اقتدار کی نیت کی ہے۔ لیکن سری ناز میں امام کو سجدہ پڑھنا مستحب نہیں ہے بلکہ چاہیے اور اگر امام نے سجدہ نہ کیا حتیٰ کہ سلام پیر دیا تو جب تک کلام وغیرہ سنائی ناز کوئی فعل نہ کرے تب تک عود کر کے سجدہ کرے اور اگر تشدد و سلام کرے۔ اور اگر نہ کیا تو پھر امام یا مقتدی کسی سے وہ ادا نہیں ہو سکتا چنانچہ اویکا۔ م۔ واذاک الامام اور اگر مقتدی نے آیت سجدہ پڑھی۔ **ف**۔ یعنی باوجودیکہ اسکو خلف الامام اس قرأت سے بالاتفاق مانعت ہے اس نے آیت سجدہ پڑھ دی تو لم یسجد الامام ولا الماموم فی الصلوٰۃ۔ ناز میں نہیں سجدہ کرے امام اگرچہ سنے اور نہ مقتدی **ف**۔ بالاتفاق۔ ولا بعد الفراغ۔ اور نہ کوئی بعد فراغت ناز کے سجدہ کرے۔ عند ابی حنیفہ والی یوسف مکر یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا مذہب ہے۔ **ف**۔ اور یہی مذہب امام مالک و شافعی و احمد کا بلکہ عامہ علماء رحمہم کا ہے۔ مع و قال محمد بسجد و نما اذا فرغوا۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ جب ناز سے فارغ ہوں تو امام و مقتدی سب سجدہ کریں۔ **ف**۔ بشرطیکہ آنھوں نے سنا ہو۔ لان السبب قد لقرر۔ کیونکہ سبب سجدہ یعنی آیت سجدہ کو سننا تو مقرر ہے۔ **ولا مانع**۔ اور ناز سے باہر کوئی امر اسے سجدہ سے مانع نہیں رہا۔ **ف**۔ تو اب ادا کرنا واجب ہے۔ بخلاف حالت الصلوٰۃ۔ بخلاف حالت ناز کے۔ **ف**۔ کہ اسی حالت میں بوجہ مانع کے جائز نہیں۔ لانه یؤدی الی خلاف وضع



الامامة او التلاوة۔ کیونکہ یہ مودی ہو گا بجانب خلد و وضع امامت یا تلاوت کے۔ **فـ** وضع کے معنی رکھنا تو وضع امامت  
 یعنی امامت اس طرح رکھی گئی و مقرر ہوئی کہ امام کے ساتھ ایٹام کیا جاوے یعنی جو انہیں اسکی پیشوائی کی میں انہیں اسکی پیروی ہو  
 و وضع تلاوت یہ کہ تلاوت کرنے والے کے سجدہ پر سننے والے اسکا ساتھ دین۔ پس اگر مقتدی پڑھنے والا سجدہ کرے اور باقی  
 مقتدی میں و امام اسکی پیروی کریں تو وضع امامت کے خلاف۔ اور اگر امام سنکر سجدہ کرے اور تلاوت کرنے والا و باقی مقتدی  
 پیروی کریں تو وضع تلاوت کے خلاف ہے پس اس مانع کی وجہ سے ناز میں نہیں بلکہ خارج ناز واجب ہوا۔ **فـ** یہ دلیل  
 جب تام ہو کہ اس تلاوت کرنے والے کی تلاوت معتبر ہو کہ اسکا اثر پیدا ہو۔ ولہذا ان مقتدی مجبور عن القراءة  
 لنفاذ تصرف الامام علیہ۔ اور شخصین ہم کی دلیل یہ کہ مقتدی تو قرات قرآن سے اس حالت میں مجبور ہے کیونکہ اسپر امام کا  
 تصرف نافذ ہے۔ **فـ** پس اگر مجبور نہ ہوتا تو عاقل بالغ پر غیر کا تصرف کیونکہ نافذ ہوتا۔ و تصرف المجبور لا حکم لہ۔ اور مجبور  
 کے تصرف کا کچھ حکم نہیں۔ **فـ** یعنی جو کوئی کہ مجبور ہو پھر وہ کوئی کام کرے تو اس کام کا کچھ اثر نہیں جوتا حتیٰ کہ اگر شرفناہی  
 نے کسی شخص کو مجبور کر دیا ہو پھر اسنے اپنا مال کسی خریدار کے ہاتھ فروخت کیا تو یہ بیع بیفائدہ ہے کیونکہ بیع کا حکم یہ ہے کہ بائع کو  
 دامون کی ملک اور مشتری کو مال کی ملک شرعاً حاصل ہو جاتی ہے اور یہاں کچھ حصول نہ ہو گا چنانچہ کتاب البحر میں لکھا کہ اگر  
 بالجلد جب امام کی قرات وہی مقتدی کی قرات ہوئی اور مقتدی خود قرات سے مجبور ٹھہرا اور امام ہی اسکا متصل ہوا پس  
 مقتدی کا اثر مناسب فائدہ ہوا کہ اس سے نہ مقتدی پر سجدہ واجب اور نہ کسی سننے والے پر۔ کیونکہ مقتدی کو اس حالت  
 میں تلاوت کی اہلیت و لیاقت ہی نہیں ہے۔ بخلاف الجنب و المکلف۔ بر خلاف جب مرد و عورت کے اور بخلاف  
 حائضہ عورت کے۔ **فـ** کہ ان دونوں کو مجبور نہیں کیا گیا تو انکا فعل موثر ہو جائیگا۔ لانہما منہیان عن القراءة۔  
 کیونکہ جنب و حائض کو قرات سے نہیں مانعت کی گئی ہے۔ **فـ** اور منوع میں و مجبور میں فرق یہ کہ جس فعل سے منع کیا جاوے  
 پھر کرے تو فعل حرام ہو گا اگر اسکا اثر بیع جائیگا مثلاً جس بیع میں کوئی خرابی شرعی ہو تو اسی پر انتظار حرام ہے بلکہ ٹھیک و صحیح  
 کرنا چاہیے لیکن اگر اسنے خرابی کی بیع یعنی بیع فاسد پر انتظار کر کے باہم قبضہ کر لیا تو بیع کا اثر یعنی ملکیت حاصل ہو جائیگی۔  
 بخلاف مجبور کے کہ اسکی بیع سے بعد قبضہ کے بھی ملکیت حاصل نہو گی کیونکہ حرج و سبب نہیں کر سکتا اب ظاہر ہوا کہ جنب و  
 حائض جب مجبور نہیں بلکہ منوع ہیں تو انکی تلاوت سبب سجدہ ہو گی اور اسکا اثر پیدا ہو گا اور اس میں یہ دونوں برابر ہیں  
 الا انہ لا یجب علی المکلف قبل و تھا کہ لا یجب لیسما عہما۔ مگر اس بات میں جنب و حائض میں فرق ہے کہ حائض پر  
 اپنی تلاوت سے اپنے اوپر سجدہ واجب نہو گا جیسے حائض پر کسی غیر کی تلاوت سننے سے واجب نہیں ہوتا۔ لافسہ امام  
 اہلیت الصلوٰۃ۔ کیونکہ نماز کی اہلیت منعدم ہے۔ بخلاف الجنب۔ بر خلاف جنب کے۔ **فـ** خواہ مرد ہو یا عورت  
 ہو کہ اس میں اہلیت موجود ہے۔ توضیح یہ کہ سجدہ تلاوت واجب ہونے میں نماز کی اہلیت معتبر ہے خواہ اذنی یا قضاء۔ اور حائضہ  
 عورت میں نماز کی اہلیت دونوں طرح نہیں ہے بخلاف جنب کے کہ اسپر ناز واجب ہے اور اگر غسل نہ کیا تو قضاء واجب ہے  
 پس اسپر سجدہ تلاوت بھی اپنے پڑھنے سے اور غیر کی تلاوت سننے سے واجب ہو گا۔ الحاصل جنب و حائض کی تلاوت تو موجب  
 سجدہ ہے کیونکہ صرف منوع میں اور مقتدی کی تلاوت نہیں کیونکہ وہ مجبور ہے۔ تلج الشریعہ نے شرح الحدایہ میں لکھا کہ اسکے علاوہ  
 فرق مقتدی کا اور جنب و حائض کا ہم دون کہہ سکتے ہیں کہ مقتدی تو کم و بیش مطلقاً قرات سے منوع ہے اور جنب و حائض کی ایک  
 آیت سے کم پڑھنا جائز ہے جیسا کہ طحاوی نے ذکر کیا اور جب آیت سے کم جواز ہو تو سجدہ واجب ہونے کے بے گانی ہے کیونکہ  
 آیت سجدہ میں سے اگر پوری سے کم پڑھو۔ دسے تو سجدہ واجب ہو گا۔ اسکو شمس الائمہ شرحی نے شرح کتاب الصلوٰۃ میں ذکر کیا  
 اور یہی ظاہر المذہب ہے۔ مثل حائض کے نفاس دالی و کافر و فحل و مجنون ہے۔ **فـ** قتادی الصغری و ابو ہریرہ۔ یہ کسی نے

شیخ الاسلام خواہر زادہ نے ذکر کیا کہ مجنون کی تلاوت سے سنتے واسے پر سجدہ نہیں۔ اور طفل من متبر یون ہونا چاہیے کہ اگر وہ  
 کمیز دار ہو تو اس سے شکر واجب ہوگا اور اگر ناسمجھ ہو تو نہیں۔ ت۔ نشہ لامت مانند جب کے ہر۔ محیط السخسی۔ رکوع یا سجدہ  
 میں تلاوت کی نوبت مقتدی کے ہر۔ نفل میں آیت سجدہ پڑھی پھر ناز فاسد ہو گئی اگر حیض آجانے یا قریہ ہو جانے کی وجہ سے  
 ہو تو سجدہ ساقط ہوا نہ سجدہ کرے۔ اور اگر سجدہ کر چکا تھا پھر فاسد ہوئی تو نفل میں اعادہ لازم نہیں۔ محیط قاضی خان ت۔  
 ولو سمعہ رجل خارج الصلوٰۃ۔ اور اگر مقتدی یا امام سے تلاوت سجدہ کو کسی ایسی شخص نے سنا جو ناز میں داخل نہیں ہر۔  
 سجدہ ہا۔ تودہ سجدہ کرے۔ فس۔ بشرطیکہ امام سے شکر اسی ناز میں شامل ہو گیا ہو۔ الجوبہ۔ ہوا صحیح لان الجھرت  
 فی ختم ظالمین وہم۔ ہی قول صحیح ہر کیونکہ مجبور ہونا تو مقتدیوں کے حق میں ثبوت ہوا ہر تو اسے تجاوز ہوگا۔ فس۔  
 پس غیر دان پر اسکا اثر ہوگا۔ وان سمعوا وہم فی الصلوٰۃ۔ اور اگر لوگوں نے وہ حالیکہ ناز میں ہیں خواہ بطور امام یا بطور  
 مقتدی انھوں نے سنا۔ سجدہ من رجل یس معہم فی الصلوٰۃ۔ تلاوت سجدہ کو ایسے شخص سے جو اُنکے ساتھ ناز میں  
 شامل نہیں ہر۔ فس۔ تواجہ سجدہ واجب ہوا لیکن لم یسجد وہا فی الصلوٰۃ۔ یہ لوگ ناز میں اس سجدہ کو ادا نہ کریں۔  
 لانہا لیست بصلوات لان معہم ندہ السجدۃ لیست من افعال الصلوٰۃ۔ کیونکہ یہ سجدہ نازی سجدہ نہیں ہر کیونکہ  
 اس سجدہ کو سن لینا کچھ ناز کے افعال سے نہیں ہر۔ فس۔ بلکہ حق ناز کا تو ایسا استغراق و ادب سے توجہ و ضروری ہر  
 کہ کسی خارجی بات کی خبر ہی ہو تو سن لینا خلاص ادب ہر نہ نفل ناز۔ وسجدہ ہا بعد ہا۔ اور بعد ناز کے یہ سجدہ کریں۔ تحقیق  
 سببہا۔ کیونکہ اسکا سبب یعنی شہد متحقق ہو چکا۔ ولو سجد وہا فی الصلوٰۃ لم یخرم۔ اور اگر ان لوگوں نے اس سجدہ  
 کو ناز ہی میں ادا کر لیا تو یہ ادا کافی نہیں ہر۔ لانہ ناقص کان التہی فلا تبا و لی بہ الکامل۔ کیونکہ یہ ادا تو ناقص ہر  
 وجہ مانعت کے وجہ طرح پورا ادا ہونا چاہیے ہر وہ ادا ہوگا۔ فس۔ اور جو چیز ناقص ادا ہوئی ہر اسکا اعادہ واجب ہوا ہر  
 لہذا فرما۔ واعاد وہا تفر سببہا۔ اور اس سجدہ کو اعادہ کریں کیونکہ اعادہ کا سبب ٹھہر چکا۔ فس۔ یعنی ناقص ادا کرنا  
 موجب اعادہ ہر تو اعادہ کریں۔ اور علامہ عینی رحم نے قول تفر سببہا کی شرح میں لکھا کہ وجہ السماع من غیر مجبور۔ توضیر بجانب  
 سجدہ سابع کی اور یہ سو ہر اور صحیح یہ کہ ضمیر جانب اعادہ راجع ہر جیسا کہ ترمذی نے ترجمہ کیا ہر۔ م۔ ولم یعیدہ والصلوٰۃ۔ اور  
 اس ناز کا اعادہ نہ کریں۔ فس۔ جسین خارج سے سنا ہوا سجدہ کر دیا۔ لان مجرود السجدۃ لاینافی احرام الصلوٰۃ۔ کیونکہ  
 خالی یہ تلاوت کا سجدہ کر دینا ناز کے احرام سے منافی نہیں ہر۔ فس۔ تو ناز میں نقصان نہوگا تو اعادہ نہیں ہر بلکہ نہ کریں  
 م۔ اور صحیح روایت پر ہی اکثر امامون کا مذہب ہر۔ الخطا صر۔ و فی النوادر انہا تفسد لانہم راووا فیہا ما یس  
 ضہا۔ اور نوادر میں روایت ہر کہ ناز فاسد ہو جائیگی اس واسطے کہ ان لوگوں نے اپنی ناز میں ایسا سجدہ پڑھا یا جو ناز میں  
 نہیں ہر۔ وقیل ہو قول محمد۔ اور بعض نے زعم کیا کہ ناز فاسد ہونا امام محمد رحم کا قول ہر۔ فس۔ اور صحیح یہ کہ بالاتفاق  
 فاسد نہیں جیسا کہ شیخ الاسلام نے شرح مبسوط میں لکھا۔ واضح ہو کہ روایت نوادر دلیل ہر کہ اگر ناز میں کوئی نفل عمدہ آئے  
 کرے تو ناز فاسد ہو جائیگی کیونکہ سوا زیادہ کرنا تو بالاتفاق مفسد نہیں ہر بنا بر آنکہ سو میں گذرا۔ فاحفظ۔ م۔ اگر سفر دیا امام  
 نے روایت سجدہ پڑھ کر سجدہ کیا پھر اسی کو خارج سے سنا تو ظاہر روایت میں اس پر اعادہ نہیں ہر اور اگر پہلے خارج سے سنا  
 پھر خود تلاوت کیا تو بھی سراج میں ختم کیا کہ اعادہ نہیں ہر۔ انہر الفائق۔ سجدہ تلاوت کے واسطے افضل یہ کہ سجدہ کرے  
 اور بعد سجدہ کے باقی سورہ یا دوسرے سجدہ سے کچھ پڑھ کر رکوع کرے۔ اگر آیت سجدہ تلاوت کر کے فوراً رکوع کر دیا  
 اس نیت سے کہ سجدہ تلاوت ادا ہو تو جائز اور ہم اسی کہتے ہیں اور اگر تلاوت سجدہ کے بعد میں آیات پڑھیں تو فوراً  
 جا کر اب اس سے سجدہ کے رکوع کافی نہیں ہر۔ القاضی خان۔ سجدہ تلاوت کو بطور رکوع ادا کرنے میں نیت ضرور ہر۔

میں بھی پڑھ کر سنا

پھر اگر رکوع میں جا کر نیت کی تو اظہر یہ کہ جائز نہیں رکوع سے آنکھ کرنا بلکہ جہاں تک جائز ہے۔۔۔ داخل ہو کر اور پرسنہ گذرنا کہ داخل نماز سے کسی خارج نماز نے سنا تو اس پر سجدہ واجب ہے۔ بیان اس کی ایک صورت دیگر بیان فرمائی کہ۔ فان قرا یا الامام وسمعہا رجل یس معہ فی الصلوۃ فدخل معہ بعدا سجدہ الامام۔ پھر اگر امام نے آیت سجدہ پڑھی اور اس کو یہ شخص نے سنا جو امام کے ساتھ نماز میں نہیں ہے پھر امام کے سجدہ کرنے کے بعد وہ شخص امام کے ساتھ شامل ہو گیا۔ فس۔ اور ہنوز سجدہ نہ کیا سلم کہیں علیہ ان یسجد یا۔ تو اس پر واجب نہیں رہا کہ سجدہ کرے۔ فس۔ یون ہی اہل میں مطلقاً نہ کو یہ لیکن یہ اس وقت کہ اس نے ہی آخر رکعت پائی ہو اگر رکوع میں ملا۔ لانه صار مد رکالما باوراک الکرکۃ۔ کیونکہ شخص تو رکعت پانے سے یہ سجدہ پانے والا ہو گیا۔ فس۔ اور اگر اس نے یہ رکعت نہیں بلکہ دوسری رکعت پائی تو بعد فراغت کے سجدہ کرے۔ الگائی۔ فس۔ وان دخل معہ قبل ان یسجد یا سجدہ امام کے سجدہ کرنے سے پہلے وہ امام کے ساتھ داخل ہو گیا تو امام کے ساتھ میں سجدہ کرے۔ لانه لو لم یسمعہا سجدہ امام فہنا اولی۔ کیونکہ اگر اس نے سجدہ کو سنا بھی نہ سنا تو امام کے ساتھ سجدہ اس پر واجب تھا تو اب بدرجہ اولی واجب ہے۔ وان لم یدخل معہ سجدہ یا۔ اور اگر وہ امام کے ساتھ داخل نہ ہوا تو یہ سجدہ ادا کرے۔ لتحقق السبب۔ کیونکہ سبب تو متحقق ہو چکا یعنی اب مستنا۔ فس۔ اور اگر امام بالکل سجدہ ہی نہ کیا تو خاص یہی شخص بعد فراغت نماز کے ادا کرے۔ م۔ وکل سجدۃ وجبت فی الصلوۃ فلم یسجد یا فیہا لم تقض خارج الصلوۃ۔ اور ہر سجدہ جو نماز کی تلاوت میں واجب ہوا پھر اس کو نماز میں ادا نہ کیا تو سجدہ نماز سے خارج میں ادا نہ ہو گا۔ فس۔ گرچہ نماز فاسد ہو جاوے کسی عارض سے سوائے جفس و مزہ ہونے کے۔ اور اگر خارج کے پیچھے بعد فراغت نماز ہو تو استنثار کی ضرورت نہ رہی لیکن خارج میں اشارہ ہو کہ بعد فراغت سلام کے جب تک کسی کلام وغیرہ سے خارج نہ ہو تب تک قضاء کر سکتا ہے اگرچہ خارج ہو گیا۔ پھر اگر خارج ہو گیا وہ سجدہ نہ کیا تو اب اس کا کفارہ مردود ہے۔ ابدائع۔ لانہا صلوۃ ولہا مرتبۃ الصلوۃ فلا تاویسی بالانقاص۔ کیونکہ یہ سجدہ تو نماز یہ ہو گیا اور نماز یہ کو فضیلت نماز کی حاصل ہے تو نقص سے ادا ہو گا۔ فس۔ کیونکہ اس نماز سے خارج ہو کر غیر نمازی حالت میں سجدہ ہو گا تو یہ ناقص ہو گا۔ اور اگر دوسری نماز میں اس کو قصد ادا کرے تو وہ نماز فاسد ہو جائیگی کیونکہ اس نماز کا فعل یہ سجدہ نہیں ہے اگر اسی آیت کو اس میں تلاوت کرے تو یہ دوسرا سجدہ ہو گا اور پہلا جو نماز یہ ہونے کے اب متداخل نہ ہو گا۔ م۔ سجدہ تلاوت واجب ہونا فی الفور نہیں۔ یہی مختار ہے۔ م۔ اور نماز میں فی الفور ہے۔ ت۔ یہی توفیق بدائع وغیرہ کی عبارات میں مدہ ہے۔ م۔ ومن تکلم بسجدۃ۔ اور جس شخص نے تلاوت کیا آیت سجدہ کو۔ فس۔ یعنی نماز سے باہر۔ فلم یسجد یا۔ پھر اس کو ادا نہ کیا۔ فس۔ اور اخیر کرنا جائز ہے۔ حتی دخل فی صلوۃ۔ ہائیک کہ داخل ہو کسی نماز میں۔ فس۔ خواہ فرض ہو یا نفل ہو۔ قاعاداً وسجدہ اجزائہ عن التلاوۃ میں۔ پھر اسی آیت سجدہ کو نماز میں دوبارہ پڑھا اور سجدہ کیا تو یہ سجدہ اس کو دونوں تلاوتوں سے گانی ہو گیا۔ فس۔ اگرچہ اس نے نماز سے خارجی سجدہ کی نیت نہ کی ہو۔ اخلاص۔ لان التابۃ قومی لکونہا صلاۃ فاشبعت الاداء کیونکہ دوسرا سجدہ تو اول سے زیادہ قوی ہے جو اس کے کہ وہ صلاۃ ہے تو اس نے پہلے سجدہ کو اپنے پیچھے لگایا۔ فس۔ یہ ظاہر ہے۔ م۔ و فی النواذر سجدہ اخری بعد الفراغ لان للاول قوۃ السبق فاستوتا۔ اور نواذر میں مذکور ہے کہ نماز سے فراغت کر کے دوسرا سجدہ کرے کیونکہ اول سجدہ کو بوجہ سبقت کے قوت ہے تو دونوں برابر ہو گئے۔ فس۔ اور جب پہلا مذکور نہ ہو تو نماز یہ اس کو پیچھے نہیں لگا سکتا لہذا بعد فراغت کے اس کو ادا کرے۔ قلنا للثابۃ قوۃ الاتصال المقصود وقرحت بہا۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ دوسرے سجدہ یعنی صلاۃ کو مقصود سے متصل ہونے کی قوت ہے تو اس کے ساتھ صلاۃ کو ترجیح ہو گئی۔ فس۔ اتصال مقصود سے مراد ادا سے سجدہ ہے۔ م۔ ک۔ اور توضیح یہ کہ سجدہ نماز ہی تو علی الفور ہے۔

واجب الا اذا ہو تو وہ متصل بمقصود جو اوردو سرفوری نہیں واجب تو اول کے پیچھے یک گیا۔ م۔ وان تلا ما فسجد۔ اور اگر  
 حاج ناز اسکی تلاوت کر کے سجدہ کر لیا۔ ثم دخل فی الصلوٰۃ قتلما۔ پھر ناز میں داخل ہو کر اسی آیت سجدہ کو پڑھا تو حکم  
 یہ ہر کہ پھر سجدہ لیا۔ اسکے واسطے سجدہ کرے۔ فس۔ کیونکہ مجلس بدل گئی اور تلاوت سے سبب وجوب پیدا ہوا پھر یہی  
 ثانیۃ تالیع اول کا نہ جائیگا۔ لان الثانیۃ ہی المستبعدة۔ کیونکہ سجدہ دوم جو نازی پر یہی تو اپنے پیچھے لگانے والا تھا فس  
 قریہ سجدہ توی پہلے سجدہ خارجی ضیعت کا تالیع ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ ہم اسکو اول کے ساتھ لاحق کیے دیتے ہیں تو یہ بھی گویا  
 خارج ناز ہو جائیگا تو اس صورت میں پہلے سجدہ ادا کرنے کے ساتھ ادا ہو جائیگا جب کہ اسی کے ساتھ لاحق کریں۔ جواب دیا کہ  
 ہم الحاق نہیں کرتے۔ ولا وجه الی الحاقہ بالاولی۔ اور اول سجدہ کے ساتھ اسکو لاحق کرنے کی کوئی وجہ موجود نہیں  
 فس۔ بلکہ لاحق کرنا منوع ہے۔ لانه یؤدی الی سبق الحکم علی السبب۔ اسلیئے کہ اسکا حاصل یہ نکلتا ہے کہ سبب سے حکم  
 عدم ہو گیا۔ فس۔ یعنی سبب تو بیان تلاوت ہے پھر بعد تلاوت کے حکم ادا سے سجدہ کا واجب ہونا ہے اور تلاوت بیان پیچھے  
 ہوئی پس اگر اول کے ساتھ الحاق کر کے ادا ہو جاوے تو سبب سے پہلے حکم موجود ہونا لازم آوے اور یہ منوع ہے۔ م۔ ایک شخص  
 بیشا تلاوت کرنا ہی استخات سجدہ پڑھ کر سجدہ کیا اور وہاں ایک نازی نے سکر ناز میں اسکی تابعت کی نیت سے سجدہ کیا تو ناز  
 قاسد ہوئی۔ ہاں اگر ناز سے باہر ہو تو مستحب ہے کہ تلاوت کرنے والے کی اتباع کرے اور اس سے پہلے سر نہ اٹھاوے۔ لکھا  
 اور اگر سننے والے متعدد ہوں تو تلاوت کرنے والے کے پیچھے صف باندھ کر اسکی امامت میں سجدہ کریں۔ نفع البصر۔ واضح ہو کہ سجدہ  
 تلاوت کی صفات میں سے یہ بھی ہے کہ کئی سجدہ جمع ہو کر باہم متداخل ہو جاتے ہیں حتی کہ ایک ہی سجدہ سب سے لانی ہو جاتا ہے اگرچہ  
 واجب ہونا تلاوت اور صلح دونوں سے منع ہوا ہو مگر شرط یہ ہے کہ آیت و مجلس دونوں متحد ہوں ادا اگر کوئی مختلف ہو تو متداخل  
 ہوگا۔ المحیط۔ چنانچہ فرمایا۔ ومن کرر تلاوۃ سجدۃ واحدة فی مجلس واحد۔ اور جس شخص نے ایک ہی آیت سجدہ کو کرر  
 تلاوت کیا ایک ہی جلسہ میں۔ فس۔ تو متداخل ہو جائیگا حتی کہ۔ اجزائہ سجدۃ واحدة۔ اسکو ایک سجدہ کرنا کفایت کرے گا  
 فس۔ خواہ مقدم ہو یا مؤخر ہو۔ م۔ اور یوں ہی اگر ایک ہی جلسہ میں ایک نے خود تلاوت کی اور دہی آیت دوسرے کی تلاوت  
 سے سنی تو بھی یہی حکم ہے۔ کانی المحیط۔ کیونکہ ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہما کے محل یعنی ابو عبد الرحمن اسلمی رحمہ اللہ تعالیٰ  
 چرخنے کے ایک ہی بار سجدہ پراکتفا فرماتے تھے۔ حضرت حسن و حسین رضی اللہ عنہما کے محل یعنی ابو عبد الرحمن اسلمی رحمہ اللہ تعالیٰ  
 تا بھی یہی بار بار ایک آیت کو کرر کرتے اور ایک ہی سجدہ کرتے تھے مع۔ یہ اسوقت کہ مجلس متحد ہو۔ فان قرأ فی مجلس  
 فسجد لکم ذمب ورجع۔ اور اگر مجلس بدلے یا بن لہ کہ آیت سجدہ کو اپنی مجلس میں پڑھ کر سجدہ کیا پھر کہیں جا کر واپس آیا  
 فس۔ حتی کہ مجلس بدلی۔ فقرا لہ سجدۃ ثانیۃ۔ پھر اسی آیت کو پڑھا تو دوبارہ سجدہ کرے۔ فس۔ اور پہلا سجدہ کرنا واجب  
 تبدل مجلس کے لانی نہ رہا بخلاف اسکے اگر مجلس نہ بدلتی تو پہلا سجدہ کافی رہتا۔ جیسے ایک مجلس میں سب کے بعد ایک سجدہ کر  
 کر وہ لانی ہو جاتا ہے۔ برخلاف تبدل مجلس کے کہ سب کے بعد بھی ایک لانی نہیں چنانچہ فرمایا۔ وان لم یکن سجدۃ لاولیٰ فعلیہ  
 سجدتان۔ اور اگر اسنے پہلی مجلس کا سجدہ ادا نہ کیا ہو تو اب اسپر دو سجدہ ہونگے۔ فس۔ جیسے آیت دوسری ہو اگرچہ مجلس  
 متحد ہو تو ہر آیت کے واسطے سجدہ جدا گانہ واجب ہے۔ کانی المحیط۔ والاصل ان منی السجدۃ علی التداخل ففعلیہ  
 اور اصل بیان یہ ہے کہ سجدہ تلاوت کا بنی متداخل پر ہے واسطے منع جمع کے۔ فس۔ بہ لیل اشخان۔ اور قیاس یہ تھا کہ  
 ہر سبب کے واسطے متعدد سجدہ واجب ہو لیکن نظر جمع کے استثناء داخل ہو جاتا ہے۔ پھر نہ اہل دو طرح ہوتا ہے ایک یہ کہ  
 سبب میں متداخل ہو جاوے۔ م۔ یہ کہ سبب تو ہر ایک موجب رجبہ لیکن جو ہر ایک کا حکم ہے وہ باہم متداخل ہو جاوے تو یہ حکم  
 میں متداخل ہے۔ پھر بیان جو متداخل ہے اسکو بیان فرمایا جو۔ و ہو متداخل فی السبب دون الحکم۔ اور یہ متداخل ہو جاوے

تلاوت میں ہر سبب میں تداخل ہر نہ حکم میں۔ فتنہ اور جب سجدہ کا بیان تلاوت ہی یا اسکا نشانہ اور حکم اسکا یہ اور اسے سجدہ واجب ہے پس بیان جب مجلس متحد ہو تو تلاوت یا سماعت کا کر رہنا تداخل ہو کر ہنزدہ ایک سماعت یا ایک تلاوت کے قرار دیا گیا تو اس سے ایک ہی سجدہ ہوا تو تداخل سبب ہوا۔ اور اگر سبب میں تداخل نہ ہوتا بلکہ ہر تلاوت یا سماعت سے جدا گانہ اور اسے سجدہ واجب ہوتا پھر اور اسے سجدہ جو کہ حکم ہر اس وقت متعدد ادار میں تداخل ہوا حتیٰ کہ ایک اور ہنزدہ سبب کے فعل کے جوتی توریہ تداخل حکم ہو جاتا۔ پس دونوں کا نتیجہ تو واحد رہا لیکن بیان تداخل سبب قرار دیا۔ و ہوا لائق یا لعبادات اور مصلحت کے ساتھ یہی تداخل زیادہ لائق ہے۔ فتنہ یعنی سبب میں تداخل قرار دینا عبادات کے ساتھ زیادہ مناسب ہے اسلئے کہ اگر سبب متعدد دیکھو اورین تو ہر ایک سبب سے جدا گانہ وجوب ہوا تو ایک ہی آیت سجدہ کی تعلیم کرنے میں متعدد سجدہ برابر کی تلاوت سے لازم آئے پھر ہم نے دیکھا کہ اس میں جمع ہوا اور شرح نے جمع کو اتحاد یا تو ایک سجدہ کافی نظر آیا لیکن شرح نے عبادات میں احتیاط کو بھی واجب کیا ہے اور احتیاط یہ بھی کہ ہر بار کا ملحدہ سجدہ کرے اور جب جمع سے نہ کیا اور تداخل حکم قرار دیا تو احتیاط کو چھوڑا۔ یہ خیال اسی جہت سے لازم آئی کہ تداخل حکمی ٹھہرایا اور اگر ہم تداخل سببی رکھیں تو جملہ سبب تلاوت یا ہنزدہ واحد کے ہیں تو ایک ہی فعل سجدہ واجب ہوا اور جمع بھی نہیں رہا تو یہی تداخل سببی بیان زیادہ لائق ہے۔ والٹا نے بالعقوبات۔ اور تداخل حکمی زیادہ لائق عقوبات ہے۔ فتنہ یعنی شرح نے جو سزائیں مقرر کی ہیں ان میں ہر سبب کو موجب قرار دیکر ان کے احکام میں تداخل ٹھہرانا اولیٰ ہے اس واسطے کہ عقوبات میں احتیاط کچھ واجب نہیں کیا گیا بلکہ شبہ پر حد کو دور کرنا مشروع ہے اور سبب یہ کہ عقوبت تو لوگوں کے زجر کے لیے ہے اور اصل مغفرت تو صدق تو بہ پر مشروط ہے پس باوجود اسباب موجب کے جب انکا اثر واحد رہا تو باقی امر تعالیٰ کے حق کی طرف منسوب ہے۔ علامہ برہن حکمت شریعہ یعنی زجر تو ایک سے حاصل ہو گیا بخلاف اسکے جب کہ اسباب مختلف ہوں مثلاً چوری کی پھر زنا کیا تو ہر ایک کی سزا دی جائیگی جیسے آیات سجدہ متعدد ہوں۔ پھر ثمرہ تداخل سبب کا سجدہ میں یہ کہ آیت سجدہ تلاوت کی اور سجدہ کر لیا پھر اسی مجلس میں وہی تلاوت کی تو وہی سجدہ کافی رہا اور ثمرہ تداخل حکم کا عقوبت میں یہ کہ زنا کیا اور حد ماری گئی پھر زنا کیا تو پھر حد ماری جاوے اور اگر ایک زنا کیا اور حد ماری گئی تھی کہ دوسرا دوسرا وغیرہ زنا کیا پھر اس پر حد مارے جانے کا حکم ہوا تو صرف ایک حد ماری جائیگی اور تداخل احکام ہو گیا۔ شمس الانمہ شریعی نے سجدات میں تداخل کی وجہ ضعیف سمجھی بلکہ فرمایا کہ وجوب سجدہ تو اس آیت کی تعلیم و احسان کے واسطے ہے وہ ایک مجلس میں ایک مرتبہ ادا کرنے سے بڑھا ہو گیا اب کر رہا اسی مجلس میں حاجت نہیں رہی۔ میں کتاب میں کہ بہ نظیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پرورد شریف کے ایک قول پر ہے۔ فافہم۔ بالحدود سجدات کا تداخل سببی برنظر جمع ہے۔ و امکان التداخل عند اتحاد المجلس۔ اور اس میں تداخل کا شرط ممکن ہونا بھی کہ مجلس متحد ہو۔ لگو نہ جاسا لمتفرقا کیونکہ مجلس تو متفرق چیزوں کو جمع کرتی ہے۔ فتنہ یعنی نظائر شریعی میں شرع نے اتحاد مجلس کو متفرقات کا مجموعہ کرنے والا اختیار کیا ہے۔ چنانچہ عقد نوا بجا قبول کے لئے سے بندہ جاتا ہے حالانکہ دونوں کے ملنے کی یہ کیفیت ہے کہ شافعی نکلح میں زید نے ہندہ کو کہا کہ میں نے تجھے ہزار دم مہر کے عوض اپنے نکاح میں لیا۔ پس یہ ایجاب تو اس وقت میں موجود ہوا اور اسکا قبول آئندہ ہو گا جب ہندہ کہے کہ میں نے قبول کیا۔ بہر حال ایجاب کے زمانہ سے قبل کا راز مستقبل ہوا قبول کے وقت ایجاب کا زمانہ اعلیٰ ہو چکا پھر جب ایک تو ایک زمانہ میں اور دوسرا دوسرے زمانہ میں ہو تو دونوں کا ملنا کیونکہ حضور ہو کیونکہ دونوں متفرق ہیں پس شرح نے مجلس متحد ہونے کو جامع قرار دیا یعنی زید۔ ہندہ اگر اسی مجلس میں ہوں تو مجلس واحد دونوں کے ایجاب قبول کو جمع کر دیگی۔ اسی طرح ضد بین بلع و شری کا ایجاب قبول بھی مجلس متحدہ کے جمع کرنے سے عقد ہو جاتا ہے۔ ہون ہی جس نے زنا کیا اسکا جا رہا قرار کرنا موجب الحد ہے پس اگر کسی بندہ خدا سے زنا سرزد



ہو اور اپنے توبہ کی اور اپنے اوپر اس امید سے حد چاہی کہ اللہ تعالیٰ غفور ودود ہے اور اپنے اگر حاکم اسلام کے حضور میں ایک مجلس میں چار بار اقرار کیا تو یہ ایک بار شمار ہو گا کیونکہ متحد مجلس سے یہ چار دن ظہر ایک ہو گئے ہوں اگر چار مجلسوں میں ایک ایک اقرار کیا تو یہ چار مرتبہ ہو گیا پس حد ثابت ہو گئی۔ پھر مجلس متحد و مختلف ہونے کا بیان غفریب انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے اب توضیح مسئلہ یہ ہے کہ ایک ہی آیت سجدہ کو مکرر تلاوت کرنے کی حاجت ہوئی تو ہر بار کے لیے وجوب سجدہ میں جمع متصور ہے اور شرعاً جمع اتحاد یا کما لیکن عبادات میں اختیاط بھی واجب ہے پس ہم کہتے ہیں کہ تلاوت تو سبب ہے اور ادا سے سجدہ واجب ہوتا اسکا حکم ہے پس اگر ہر بار کی تلاوت جدا جدا سبب رہی تو اختیاط یہی کہ ہر بار کا سجدہ جدا لازم ہو اگرچہ یہ بھی ممکن ہے کہ سب سجدوں میں تدخل ہو جاوے حتیٰ کہ ایک سجدہ سے سب ادا ہو جاوے لیکن اختیاط کے خلاف ہے اور اگر ہر بار کی تلاوت ہی کو تدخل کرے یعنی سب تلاوتیں ہنزلہ ایک کے ہیں تو یہ ایک ہی سجدہ واجب کر دینا تو جمع بھی نہ رہا اور اختیاط کے خلاف ہی نہیں لیکن کلام یہ رہا کہ سب تلاوتوں کو ہنزلہ ایک کے شمار کرنا شرعاً کما کہ جائز ہے تو ہم نے کہا کہ جب ایک ہی مجلس میں سب تلاوتیں ہوں تو مجلس ان سب کو جمع کر لی جیسے وہ متحد ہیں یا چار بار اقرار دنا میں جمع کر لی ہو تو تلاوتوں کا تدخل ہونا مجلس متحد ہونے کی صورت میں ممکن ہوا۔ تو ہم نے کہا کہ جب ایک ہی مجلس میں ایک ہی آیت سجدہ کو کئی بار تلاوت کرے تو تلاوتیں متداخل ہو کر ایک ہی سجدہ واجب ہو گا تاکہ جمع شرعاً درہو۔ فاذا اختلف عادات الحکم الی الاصل۔ پھر جس صورت میں مجلس جدا جدا ہو تو حکم اپنے اصل کی طرف عود کرے گا۔ فن۔ یعنی ہر تلاوت کے واسطے سجدہ جدا واجب ہو گا کیونکہ مجلس متحد نہیں تو اسباب کو متحد کر دے لہذا ہم نے کہا کہ جب مختلف مجالس میں اپنے وہی آیت سجدہ تلاوت کی تو ہر بار کے لیے جدا سجدہ واجب ہو گا۔ جیسے اگر ایک ہی مجلس میں متعدد آیات سجدہ کی تلاوت کیں تو ہر آیت کے واسطے اسکا سجدہ واجب ہے۔ پھر وضع ہو کہ تلاوت کرنے والا جس جگہ پر خواہ کھڑا تلاوت کرتا ہو یا بیٹھا تلاوت کرتا ہو وہ اسکی مجلس ہے اور اگر اسی جگہ اسی کام میں ایک آیت کو مکرر تلاوت کیا تو حقیقتہً مجلس متحد ہے اور بعض صورتوں کو شروع نے حکماً ایک ہی جگہ قرار دیا ہے جیسے چوٹی کو شہری یا مسجد میں ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ میں چلا گیا تو ہنزلہ اتحاد مجلس کے ہے۔ اور اگر اسی جگہ بیٹھا لیکن تلاوت سے ٹھہر کر کھانا دہن کھا یا پھر وہیں تلاوت شروع کی تو کھانا دوسری مجلس ہے۔ ولا یتختلف بغير اقام۔ اور اگر بیٹھے تلاوت کرنے والا خالی کھڑا ہو گیا تو اس سے مجلس جدا نہیں ہوتی۔ فن۔ اور اگر کھڑے ہو کر انہیں کین یا کئی قوم کھائے و امتداد اسکے تو مجلس بدل گئی لہذا کما کہ تلاوت کنندہ خالی کھڑا ہو جاوے بدن کسی دوسرے مقصود کے تو مجلس نہیں بدلتی بخلاف الخیرۃ۔ بر خلاف اس صورت کے جسکو اختیار دیا گیا۔ فن۔ طلاق کا۔ یعنی شوہر نے اپنی عورت کو جو بیٹی نہیں اختیار دیا کہ چاہے تو اپنی نفس کو اختیار کر۔ عورت کو اسی مجلس تک اختیار ہے پس اگر اپنے اسی مجلس میں کما کہ میں نے اپنی نفس کو اختیار کیا تو طلاق واقع ہو گئی اور اگر عورت نے کھڑے ہو کر کما تو واقع ہوئی۔ اس سے دم ہوا کہ کھڑے ہونے سے مجلس بدل جاتی ہے تو امام مصنف رحمہ نے وضع کیا کہ خالی کھڑا ہونا تبدیل نہیں کرتا جب تک کہ کھڑا ہونا کسی مقصود سے متعلق نہ ہو اور بخیرہ کے مسئلہ جو کھڑے ہو جانا مبطل ہوتا۔ لانا دلیل الاعراض۔ اسوجہ سے کہ یہ کھڑا ہونا اسکے اعراض کی دلیل ہے فن۔ یعنی عورت نے اختیار لینے سے اعراض کیا اور منہ مڑا۔ پس یہ خالی کھڑا ہونا نہیں اعراض کے طریقہ سے ہے۔ وہو مبطل ہنا تک۔ اور اعراض کرنا بیان اختیار کو باطل کرتا ہے۔ فن۔ تو عورت کا اختیار جاتا رہا پس طلاق ایسے نہیں پڑی کہ عورت نے اختیار ہی سے منہ مڑ لیا اور اسوجہ سے نہیں کہ کھڑے ہونے سے مجلس بدل گئی۔ کیا نہیں دیکھنے کو اگر کھڑی ہو اس حالت میں کہ اسکو اختیار دیا گیا اور وہ بیٹھ گئی تو اختیار باقی ہے کیونکہ بیٹھ جانا کچھ منہ مڑنے پر دلالت نہیں کرتا۔ و فی تسبیہ الثوب یتکرر الوجوب و فی المنقل من خصن الی خصن کذلک۔ اور ہاتھنے کی آمد و رفت میں وجوب

سجدہ کر رہا ہوگا اور ایک شلخ سے دوسری شلخ پر چلے جانے میں بھی کمر ہوگا۔ فی الاصح۔ یہی قول اصح ہے۔ وفت۔ اور یہی  
 وہی جو تنے کی رفتار میں ہے۔ کثانی۔ وکذا فی الدیانتہ للاختصاص۔ اور یہی حکم کھدیان روئے نے میں ہے۔ وفت۔ واضح  
 ہو کہ مجلس متحد رہیگی تبدیلی ہوگی اگر بہت دیر ہو یا ایک فقرہ کھاد سے یا ایک گھونٹ پیے یا خالی کھڑا ہو جاوے یا ایک دو  
 قدم چلے یا چھوٹی کوٹھری اور مطلقاً مسجد کے ایک گوشہ سے دوسرے میں چلا جاوے خواہ جامع مسجد ہو۔ اور جان سے اقتدا  
 صحیح ہو یا کشتی میں سوار چلے خواہ ناز کی حالت میں پڑے یا بغیر ناز کے۔ یا جانور پر ناز کی حالت میں ہو یا سوار ہو کر رفتار سے  
 پہلے اتر چسے یا عمل قلیل یا تسبیح و تہلیل یا قراءۃ القرآن۔ یا بیٹھے سوئے یا اول رکعت میں کمر پڑے اور یوں ہی اصح قول  
 پر جو رکعات بجز کہ مجلس واحد میں۔ اطلاق۔ اور جن صورتوں میں مجلس بدلتی ہے انا بجز بڑے ٹکڑے میں ایک گوشہ سے دوسرے  
 گوشہ میں جانا۔ جانور پر بغیر ناز کے تلاوت کرنا۔ درمیان تلاوت میں کلام کرنا۔ میں قدم برداشت کرنا۔ اور بار قدم برداشت  
 یا بیٹھ چلنا۔ چلنے میں پڑنا۔ پیرا بڑے دریا و حبیل میں اور صحیح قول پر چھوٹے عرض محدود میں یا پتھلی کے گرد بھڑنا۔ اور زیارۃ  
 حسانے دہنے میں استحضار تبدیل ہے۔ کروٹ سے سوا میں کراوا کے مانند۔ ناز کا تحریر یا نہ حنا۔ ناز سے خارج ہونا۔ حتیٰ کہ اگر  
 تلاوت میں تحریر ناز یا نہ حنا اور کمر پڑنا تو دوسرا سجدہ واجب ہوگا اور ناز کے بعد سلام پیر کر دو بارہ تلاوت کی تو دوسرا سجدہ  
 واجب ہوگا اگر مجلس واحد میں یا اگر آئے کما کہ اب نہیں پڑھو نا پھر تلاوت شریع کی تو مجلس واحد ہی اور ایک ہی سجدہ  
 کافی ہے۔ کثانی۔ وکذا فی السامع وذن الثانی۔ اور اگر سننے والے کی مجلس بدل گئی بدون تلاوت کتدہ کے  
 یا تکرار الوجوب علی السامع۔ تو سننے والے پر وجوب سجدہ کر رہا ہوگا۔ وفت۔ جبکہ اس نے کراہت سجدہ نہ کی۔ لان السبب  
 فی حقہ السامع۔ کیونکہ سجدہ واجب ہونے کا سبب اس کے حق میں سننا تلاوت کا ہے۔ وفت۔ اور اس کا سننا وہ مجلسوں میں  
 واقع ہوا اور تلاوت کتدہ کے حق میں سبب تلاوت ہے تو مجلس متحد ہونے سے اس پر ایک ہی سجدہ رہا حتیٰ کہ اگر اس کی مجلس بدل  
 ہو یا اتفاقاً اس پر کراہت سے کر رہا ہوگا۔ وکذا فی تبدیل مجلس الثانی وذن السامع۔ اور یوں ہی جب  
 تلاوت کتدہ کی مجلس بدلے بدون سننے والے کے۔ وفت۔ تو بھی سننے والے پر کر رہا سجدہ واجب ہوگا۔ علی ما فیصل۔  
 بتا ہوا اس قول کے جو کہا گیا۔ وفت۔ یعنی بعض مشائخ نے جنہیں نماز اسلام میں یہی کہا ہے۔ مع۔ اور کثانی میں بھی ظاہر اسی کو  
 ترجیح دی ہے۔ وفت۔ والاصح انہ لا یکرر الوجوب علی السامع لما قلنا۔ اور مع یہ کہ سننے والے پر کر رہا وجوب نہ ہوگا  
 اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کی۔ وفت۔ یعنی اس کے حق میں سبب وجوب تلاوت نہیں تاکہ تلاوت کی مجلس بدلے گا اس کے  
 حق میں اعتبار ہو بلکہ اس کے حق میں سبب علحدہ یعنی سلام پر اور سلام کی مجلس نہیں بدلی تو کر رہا وجوب نہ ہوگا۔ م۔ اور یہی اکثر مشائخ  
 کا قول اور ہم اسی کو کہتے ہیں۔ الغابیہ۔ پس اسی پر فتویٰ ہوگا۔ م۔ اگر وقت مباح میں آیت پڑھی تو وقت مکروہ میں اس کا  
 سجدہ ادا نہ ہوگا اور اگر کسی وقت مکروہ طبع و غروب وغیرہ میں پڑھی اور اسی وقت ادا کر دیا تو ہو گیا۔ اگر پڑھ کر خوف طاری  
 ہوئے سے سوار ہو گیا تو بھالت خوف سواری پر ادا ہو جائیگا اور بھالت امن نہیں۔ محیط السخری۔ اور یہ سجدہ ادا ہو نیکی  
 و بھالت امن میں جو ناز کی میں سوائے تحریر کے۔ رکن اسلام میں پریشانی رکھنا یا جو اسکے قائم مقام ہو جیسے فوراً کھڑے کر دینا  
 یا مرنے سے سوار کے لیے راہ کرنا۔ بشرطیکہ سواری پر تلاوت سے واجب ہو اور وہ آخر کر ہی ادا ہو سکتا ہے بھالت اسکے جو  
 زمین پر یا جب آ یا وہ سواری پر ادا نہ ہوگا اگر بھالت خوف۔ پھر جس چیز سے ناز خاسد ہو جاتی ہے۔ جیسے عداوت کرنا  
 یا کسی طرح کلام یا تہنید وغیرہ ایسی چیز سے سجدہ تلاوت بھی خاسد ہوگا اور اعادہ واجب ہے لیکن خالی سجدہ تلاوت میں تہنید  
 سے دفعہ نہیں ٹوٹے گا اور عورت کی محافات سے خاسد ہوگا۔ اور اگر سجدہ تلاوت میں سو گیا تو صحیح قول پر طہارت نہیں  
 ملے۔ م۔ و من اراد السجود۔ اور جن نے سجدہ کا ارادہ کیا۔ وفت۔ محاصرہ تعالیٰ کے واسطے سجدہ نہ کرے اور سب

یہ کہ کھڑا ہو جاوے۔ غ۔ اور۔ کبر و لم یمنع یدہ۔ کبیر کے بغیر دونوں اتمہ اٹھائے۔ ف۔ باز بلند۔ ط۔ یہ تکبیر  
 بظاہر منہوں پر نہیں۔ و سجد۔ اور ایک بار کی زمین پر سر رکھ کر سجدہ کرے۔ ف۔ یا ابار و رکوع کرے جن صورتوں میں  
 جائز ہے۔ م۔ اور سجدہ میں سبحان ربی الاعلیٰ۔ تین مرتبہ پڑھے بھی صحیح ہے۔ ن۔ ثم کبیرۃ پھر تکبیر کے۔ ف۔ باز بلند۔ ط۔  
 و رفع راسہ۔ وہ حایکہ سجدہ سے سر اٹھاوے۔ ف۔ اور مستحب یہ کہ سیدھا کھڑا ہو جاوے بعد اسکے بیٹھے۔ غ۔  
 یہ طریقہ سجدہ کا مستحب جامع ہے۔ اعتباراً بسجدۃ الصلوٰۃ۔ بقیاس سجدہ نازکے۔ ف۔ لہذا اگر بدون تسبیح پڑھے  
 بقدر اقدال عالی سڑیک کر اٹھایا تو ادنیٰ درجہ جائز ہے جیسے سجدہ نازمین ہے۔ و ہوا المروئی عن ابن مسعود رحمہ۔ اور  
 یہی طریقہ حضرت ابن مسعود رحمہ سے مروی ہے۔ ف۔ یہ روایت نہیں ملی لیکن حضرت ابن عمر رحمہ نے کہا کہ حضرت صلح  
 قرآن ہم لوگوں کو سناتے ہیں جب سجدہ پڑھنے کو تکبیر لکھ کر سجدہ کو کہتے اور ہم لوگ آپ کی اقتداء میں سجدہ کرتے۔ رواہ  
 ابو داؤد۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی و ابو ظاہر اور محمد بن سیرین اور شعبی و حسن و عطاء و ابن جبر و ابو عبد الرحمن السلمی سے  
 ثابت ہمارے مذہب کے روایت کیا یعنی مع اس بات کے کہ۔ ولا تشہد علیہ ولا سلام۔ اس پر اتجاہات نہیں اور نہ سلام ہے۔  
 ف۔ اور یہ جماعت تابعین سلام نہیں پھرتے تھے۔ ع۔ ن۔ اور یہی مالک رحمہ کا قول ہے اور مذہب شافعی میں اصح یہ کہ سلام  
 شرط ہے۔ مع۔ از مع ہی کہ تشہد نہیں اور سلام بھی نہیں۔ لان ذلک للتخلل۔ کیونکہ سلام تو احرام سے حلال ہونے و نکلنے کے لیے  
 شروع ہے۔ و ہو استدعی سبق التحریۃ۔ اور تخلل چاہتا ہے کہ پہلے تحریم ہو۔ ف۔ تاکہ اُس سے تحلیل کرے۔ وہی متعدد  
 در تحریم بیان مذہم ہے۔ ف۔ اور تکبیر جو کہی جاتی ہے وہ سجدہ بن جانے کی تکبیر ہے۔ قال ویکرہ ان یقرأ السورۃ فی صلوٰۃ  
 او غیرہا ویدع آیت السجدۃ۔ امام محمد رحمہ نے کہا کہ نازیبا غیر نازمین سورہ پڑھنا اور اس میں سے سجدہ کی آیت کو چھوڑ دینا مکروہ  
 ہے۔ ف۔ کبر اہت تمویہ لہ۔ لانه یبشر الاستنکاف عنہا۔ کیونکہ یہ فعل تو سجدہ سے شعوٹہ کے مشابہ نظر آتا ہے۔  
 ف۔ حالانکہ حدیث ابو ہریرہ رحمہ میں ہے کہ حضرت علی الصریطہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ مومن نے سجدہ پڑھ کر سجدہ کیا تو  
 شیطان ایک طرف ہو جاتا اور دوسرا کرتا ہے کہ ہاے افسوس کہ آدمی کو سجدہ کا حکم ہوا اس نے سجدہ کیا تو اسکے لیے عنت ہے اور مجھ  
 حکم ہوا میں نے انکار کیا تو میرے لیے دوزخ ہے۔ رواہ مسلم۔ اور واضح ہو کہ شیطان کا ردنا بطور زناست کے نہیں بلکہ آدمی کی صلح  
 اور اپنی خواہش پوری نہ ہونے پر ہے۔ م۔ ابو سعید رحمہ سے روایت ہے کہ میں نے خواب دیکھا کہ میں سوئے میں گھٹا ہوں تو جب  
 میں آیت سجدہ پڑھتا تو میں نے دیکھا کہ دو اوت و ظلم دو چیز موجود تھیں سب سجدہ میں گرین تو میں بھی سجدہ میں گرا۔ پھر میں نے  
 یہ خواب حضرت علی الصریطہ وسلم سے عرض کیا تو آپ برابر سورہ میں میں سجدہ کیا کرتے تھے۔ رواہ احمد۔ اور امام احمد کے  
 ایک صحابی رحمہ کے واقعہ کا درخت کے سجدہ کرنے و سجدہ میں حمد و ثناء و دعا کرنے کا حضرت علی الصریطہ وسلم سے عرض کیا تو  
 آپ نے بھی سجدہ کیا اور جو درخت نے کہا تھا وہی سجدہ میں فرماتے تھے۔ یہ حدیث میں نے تفسیر کے سجدہ نبی اسرائیل میں  
 ذکر کی ہے۔ م۔ ولا باس یان یقرأ آیت السجدۃ ویدع ما سواہا۔ اور یہ مضائقہ نہیں کہ آیت سجدہ پڑھے اور باقی کو تلاوت  
 نہ کرے۔ لانه مباورۃ البہا۔ کیونکہ یہ تو سجدہ کی طرف بابت و پیش قدمی ہے۔ ف۔ اور ناز خفی میں جو اسکو مستحب نہیں  
 کہا تو اس لیے کہ نام بلا یک سجدہ میں جائیگا تو تقدی خیر ہونے کیونکہ انکو خیال رکوع کا ہے اور آیت سجدہ پڑھنا انکو معلوم نہیں ہے  
 م۔ قال محمد حب الی ان یقرأ قبلہا آیتہ او آتین و فاعلم ان فیہ التفضیل۔ امام محمد کا قول ہے کہ میرے نزدیک محبوب  
 یہ ثابت ہوتا ہے کہ آیت سجدہ سے پہلے دو ایک آتین پڑھ لے تاکہ یہ دم نہ کہ آیت سجدہ کو اور دن پر فضیلت ہے۔ ف۔  
 حالانکہ قرآن ہونے میں سہ آیات برابر ہیں۔ اور اگر ایسا نہ کیا تو اس پر گناہ کچھ نہیں۔ علامہ۔ و استحسنوا اخفاء ہاشقۃ  
 علی السامعین۔ اور علماء نے سخن سمجھا کہ آیت سجدہ کو سننے والوں سے مخفی پڑھے۔ ف۔ پھر اگر اسکے پاس جو لوگ

میں دیکھے کہ وہ سجود کے واسطے طہارت وغیرہ سے آراستہ ہیں اور سمجھے کہ ان پر ادا سے سجدہ میں کچھ گرائی ہوئی تو آواز جہ سے بڑھ کر  
جاسیے اور اگر وہ لوگ بے وضو ہوں یا سمجھے کہ دسے شکر سجدہ نہ کرینگے یا ان پر گرائی ہو گا تو جاسیے کہ آہستہ بڑھ لے اور  
یہ حکم عام ہر خواہ نماز میں ہو یا نماز سے باہر ہو۔ اخصاصہ صاف ہو کہ نماز فریضہ جو جہ سے بڑھی جاتی ہو اس میں آیت سجدہ کو نجس ال  
ند کو آہستہ بڑھنا روا نہیں ہے کیونکہ جہ واجب ہے اور یہ جو عاصمہ میں ہے تو منفرد کے لیے یا نوافل میں ہے۔ واسطہ تعالیٰ اعلم۔ م۔  
بہ شخص کسی شغل میں ایسا مصروف ہو کہ سجدہ نہیں کرسکتا تو رخصت ہو کہ زجر آسیر سجدہ واجب ہو۔ د۔ نماز سے باہر یا سواے فریضہ  
کے سجدہ میں چاہے یہ وغیرہ بڑھے۔ اہم اکتسابی عندک بنا اجر اذ وضع عنی بیا و ذرا و اجملہا لی عندک نذر و اذ قبلہا منی کا قبلہا  
من عبدک دائود۔ یہ حدیث الشجرہ میں بھی وارد ہے جسکا اور پر اشارہ گذرا اور یہ مقام لطافت اشارات کا ہے۔ م۔ اصح یہ کہ  
نمازی سجدہ سے تلاوت کا سجدہ بھی عامہ مشائخ کے نزدیک بدون نیت کے ادا ہو جاتا ہے لیکن اگر فردا کی حد میں نہ رہا تو ادا ہونے  
کے لیے نیت شرط ہے جیسے رکوع کے ساتھ ادا ہونے میں نیت بہر حال شرط ہے۔ بعض سلف سے یہ سجدہ بغیر وضو یا سکا رواہ  
ابن ابی شیبہ۔ اور ابراہیم نخعی رحم نے نیم جائز رکھا ہے منع۔ شاید یہ غلطی انور سجدہ کے لیے ہو گا۔ م۔ امام سجدہ بڑھ کر ادا کرنا  
بھولا اور رکوع میں یاد کیا تو فوراً سجدہ میں گر پڑے پھر اٹھ کر رکوع کرے اور آخر میں سو کے دو سجدے کرے۔ کمانی الاصل  
ع۔ اگر سجدہ میں یاد کرے تو وہ میں اسکی نیت کرے لیکن رعایتہ الاصل جو مذکور ہوئی صریح ہے کہ رکوع میں پونچھ رکوع سے ادا  
سجدہ کی نیت صحیح نہیں ہے۔ م۔ فرج۔ سجدہ شکر ابو حنیفہ رحم کے نزدیک مکروہ تخریسی ہے اور صاحبین کے نزدیک جہادت ثمر  
تواب ہے۔ صورت یہ کہ اصل تعالیٰ نے بندہ کو رزق یا فرزند یا مال یا لگی ہوئی چیز یا فتنہ بلا یا شفا سے یا ریا اسکے مانند  
کوئی نعمت جو مصیبت نہیں ہے عطا فرمائی تو مستحب ہے کہ سجدہ تلاوت کے ماتہ طہارت سے قبل پنج ایک شکر یا سجدہ مع حمد  
ادا کرے۔ السراج۔ اور لوگوں کو اس سے روکا نہ جاوے کیونکہ سجدہ شکر میں جہادت و عاجزی ہے اور صاحبین ہی کے قول  
پر فتویٰ ہے۔ التجر۔ یہی قول صحیح ہے اور احادیث صحیحہ اس سجدہ میں وارد ہیں جیسے است کے واسطے شفاعت وغیرہ کے عطا  
ہونے کے وقت جہا تھا۔ م۔ بان جو سجدہ کہ بے سبب ہو وہ قربت نہیں مگر وہ مکروہ بھی نہیں ہے لیکن ادا سے نماز کے بعد جو  
سجدہ کیا کرتے ہیں وہ اس جہت سے مکروہ ہو گیا کہ عوام جہاں اسکو بھی ایک سنت سمجھینگے اور جو فعل فعل کہ اسطرح مودی  
ہو وہ مکروہ ہو جاتا ہے۔ الزام ہی۔ یہ قاعدہ اصول میں بالاتفاق صریح ہے اور اس قاعدہ پر ہمارے زمانہ کے بہت سے بہاحات  
جنگو جاہلون نے شجر بدعت کر دیا ہے مکروہ ہونے میں فائز۔ واسطہ تعالیٰ اعلم۔

### باب صلوة المسافر

یہ باب مسافر کے نماز کا بیان ہے۔ یہ باب علیحدہ بیان فرمایا کیونکہ سفر میں چند احکام بدلے ہوئے ہیں جیسے نماز میں کمی اور روزہ  
انظار کرنا یعنی بافضل نہ رکھنا اور مدت صبح روزہ کی تین رات دن بڑھ جانا اور جمعہ وعیدین و قربانی کا واجب نہ رہنا اور عورت  
آزادہ کو بغیر محرم کے نہ جانا۔ ہ۔ التتاریخ۔ السفر الذی یتغیر بہ الاحکام۔ وہ سفر جس سے یہ احکام بدل جاتے ہیں۔ ان  
بقصد مسیرۃ ثلثۃ ایام و لیا لیلھا۔ یہ کہ قصد کرے زقارتین روزہ و شب کی۔ فتن یعنی ایسی مسافت کا قصد کرے  
جو تین روزہ و شب میں طر ہوگی۔ بسیر الابل۔ بذریعہ زقار اونٹ کے۔ وشی الاقدام۔ باقدیوں کی چال سے۔ فتن  
یا بل گاڑی کی چال سے۔ ت۔ پھر قصد اس شخص کا مستبر ہے جسکو یہ باقت حاصل ہو۔ اور میں دن ہر ملک کے سال میں  
صحبہ کے موسم کے متبر ہیں جیسے ہمارے بیان خوب جائز ہے میں سب سے چٹا دن ہوتا ہے۔ م۔ م۔ اور صبح یہ کہ صبح عات تک  
نہیں ہے بلکہ ہر روز صبح سے وقت زوال تک ہر طر پر پوچھ کر استراحت کر کے تین سات دن میں طر ہو تو وہ مسافت

مسافر ہے۔ السراج المبیح۔ اور جو وقت استراحت کا ہو وہ مقدار میں شمار ہو۔ بلکہ حاصل یہ کہ سفر کی مسافت وہ ہو جو اس مسافر کے ساتھ چلکر من دن رات میں طے ہو تو رات حصہ رفتار میں نہیں بلکہ رفتار ممکن ہونے کے لیے جو استراحت لازم ہو اس کا وقت ہے لیکن اس صورت میں جو مسافر کہ میسر سے روز بعد زوال کے وطن پہنچے وہ مسافر نہ ہو گا حالانکہ شمس الائمہ سفری کرنے کا کہ صحیح یہ کہ نبی سے وہ مسافر ہو گیا۔ کافی الیٰ یعنی سم۔ نقول علیہ السلام مسیح المقیم کہاں یوم دلیہ والمساقر ثلثہ یام دلیا لہما۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مقیم مسیح کرے پوری ایک رات دو دن اور مسافر مسیح کرے تین دن و راتیں۔ و۔ یہ حدیث صحیح تو ہو دو دن پر مسیح کرنے کے واسطے ہے لیکن اس سے نکلا کہ مسافر کا ایک سفر تین دن رات کا ہو گا۔ عمت الرخصہ الجنس۔ یہ اجازت عام جنس کو شامل ہے۔ و۔ یعنی کسی مسافر کی تخصیص نہیں بلکہ کوئی مسافر جو سب کو یہ اجازت عام ہو۔ و۔ من ضرورتہ عموم التقدیر۔ اور رخصت کے عام ہونے کی ضرورت سے عموم تقدیر ہے۔ و۔ یعنی جب اجازت ہر مسافر کو شامل ہو تو ہر ایک کے لیے تین دن رات کی حد ضرور ہو۔ ورنہ لازم آوے کہ بعض مسافر تین دن رات مسیح نہیں کرتا۔ حالانکہ حدیث میں عام مسافر کے واسطے اجازت ہے۔ حاصل یہ کہ کمتر مقدار سفر بھی تین دن رات ہوئی کیونکہ اگر مقدار کم ہو تو حدیث سے مخالفت لازم آئی ہے مثلاً زید کا وطن دو گاؤں میں ہے جنہیں دو دن کا فاصلہ ہے پس اگر دو دن مقدار سفر ہو تو اول روز جب زید ایک وطن سے دوسرے وطن کو چلا تو اسکو تین دن رات مسیح کی اجازت ہو جو مسافر ہونے کے حاصل ہوئی اور جب دوسرے روز وہ وطن میں پہنچ گیا تو اب اسکو پانچ دن دھونا لازم ہے پس اس مسافر کو تین دن رات مسیح کی اجازت حاصل ہوئی حالانکہ اول روز حاصل ہوئی تھی اور لازم آیا کہ بعض مسافر تین دن رات مسیح نہیں کرے گا حالانکہ حدیث میں ہے کہ ہر مسافر تین دن رات مسیح کرے پس معلوم ہوا کہ کمتر مقدار سفر کی تین دن رات سے کم نہیں ہے۔ اس پر اعتراض ہوا۔ ہمارے نزدیک میسر سے روز وقت زوال جو مسافر وطن کو چوں کہ بناوہ مسافر ہونا چاہیے جیسا کہ سراج لاسئلہ گذرا حالانکہ وہ چوں کہ پانچ دن دھوے نہ مسیح کرے تو تین دن رات سے کم اس مسافر نے مسیح کیا۔ ابن الہمام نے کہا کہ اس اعتراض سے نجات کی صورت یہ صورت ہے کہ کہا جادے کہ شیخ مسافر ہی نہیں مگر شمس الائمہ نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ ابتداء ریت سے مسافر ہو گیا۔ مسافر ہے۔ مترجم کتاب ہے کہ ہر روزہ رفتار کے اندر جیسے قصر نماز ہو ویسے ہی اس رفت منزل پر ٹھہر کر نماز کی وجہ سے قصر کی اجازت رات میں بھی ہے اب ظاہر ہے کہ میسر سے روز جب وقت زوال کے وطن میں پہنچا تو اس مکان کا شمار اس رات تک ہونا چاہیے تو قصر رہتا لیکن اسکو عارض ہوا کہ اب وہ وطن میں بغیر نیت مقیم ہو گیا تو جیسے مقیم نہ ہو وطن میں تھکے اس پر قصر نہیں ہو گا پس مسافر پر قصر نہیں۔ پس ہی عمل اجتماع ہے۔ فاصد نعال اعلم سم۔ و قد را ابو یوسف یومین و اکثر الیوم الثالث۔ و۔ ابو یوسف کے سفر کی مقدار دور دراز کاں اور میسر سے کا زیادہ حصہ قرار دی۔ و۔ الشافعی یوم دلیہ فی قول۔ اور امام شافعی نے ایک دن رات قرار دی ایک قول میں۔ و۔ اور دو دن رات میں دوسرے قول میں۔ و کفی باسنۃ حج علیہما۔ اور ثانی ہے حدیث مذکور دونوں پر محبت ہونے کو۔ و۔ یعنی حدیث المسح۔ پھر واضح ہو کہ سفر کے تحقق میں منبر اور سد جال ہے تاکہ اوپر اونٹ و قدم کی جال سے حساب لگایا۔ تو امام مصنف نے فرمایا۔ و السیر المذکور ہو اوسط۔ اور جو چال ذکر کی گئی ہے اوسط ہے۔ وعن ابی حنیفۃ التقدیر بالمرحل۔ اور ابو حنیفہ رحمہ سے مرطون کا اندازہ مروی ہے۔ و۔ یعنی میں مرحلہ ہوتا ہے۔ یعنی جیسے عت میں من منزل کا شمار کرتے ہیں۔ و جو قریب من الاول۔ اور یہ بھی اولی قول سے قریب ہے۔ و۔ کیونکہ ہر روز ایک منزل چلنے کا معمول ہے خصوصاً جو طے و فون میں تو وہی تین دن رات کا اندازہ ہوا۔ پھر ہاتھ شائع نے فرسخ سے اندازہ کیا۔ المرصیانی یعنی فرسخ جسکو دھیان کہتے ہیں اور وہ چھتیس ہزار قدم ہر قدم نصف فرسخ ہے۔ پس میل پر ایک پہر کا نشان بنانے سے جیسے اس زمانہ میں بریل پر ہوتا ہے۔ بلکہ فرسخ سے اندازہ بعض شائع



کتنے ہیں بجز آپس میں اختلاف کرنے میں بعض سے مقدار سفر ۲۱۔ فرسخ اور بعض نے ۱۵۔ اور بعض نے ۱۰۔ قرار دی اور صحابہ  
 شریعہ اسلامیہ میں ہر کہ ۱۸۔ ہر فرسخ اور جو ربع اقلہ میں کیا کہ یہی مقدار ہے اور بعض نے کہا کہ اکثر ائمہ خواہ مذہب کا فدی۔ ۱۰۔ ہر فرسخ  
 مع۔ اور امام مصنف رحمہ نے ان سب کو ضیقت کیا بقولہ۔ ولا معتبر بالفراسخ بوجہ صحیح۔ اور کچھ اعتبار فراسخ سے ہذا  
 کا نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔ فتنہ۔ اسوجہ سے کہ جو راہ سخت دشوار گزار ہے وہ تین روز میں۔ ۱۵۔ فرسخ سے بھی کم ہو سکتا  
 کہ حدیث میں سے وہ قدر کر لیا حالانکہ فراسخ کے اندازہ پر قدر ہو گا تو نص سے معاد قہہ جو اس ساقط ہے اور بر تقدیر کہ تین دن  
 کی رفتار کو معتبر رکھا تو اگر تین منزل کو کوئی شخص تین۔ قدر ایک ہی دن میں دوڑ کر ہو کرے تو وہ قدر کر لیا۔ میں ظاہر ہو کہ  
 قدر کا ماسم قدر مسافت پر جدا وسط چال سے تین روز میں طے ہو۔ بیان ہر اشکال پیدا ہوا کہ جب اس مسافت کو ایک دن  
 میں طے کر کے وطن آگیا تو بیان مسیح نہیں کر لیا پس اس مسافر نے تین دن رات سے کم مسیح کیا۔ سن۔ اور شیخ نے بیان کیا  
 وبقی کو طول دیا اور دعوی کیا کہ اگر یہ طریق صحیح ہو تو استدلال جاتا ہے اور تین دن رات کے لیے دوسری دلیل نہیں ہے  
 کہتا ہے کہ استدلال اگر یوں ہو کہ اصلی اعتدال پر مسافر کی مقدار تین دن رات کی رفتار ہے بوجہ جو از مسیح کے اور غیر مسافر  
 وطن میں آنا یا نیت سے غیر ہو جانا یا خارج اعتدال طے کرنا اور عارضی میں انکی راہ سے حکم نہیں ہے۔ سم۔ ولا یعتبر المسیر فی الماء  
 اور تری میں چال کا اعتبار نہیں۔ فتنہ۔ یہ فرض نہیں کہ تری میں سفر کا اندازہ تری کے چال سے ہو گا۔ بلکہ معنہ لا یعتبر  
 بہ المسیر فی البر۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ تری کی چال پر رکھ کر خشکی کی رفتار معتبر ہوگی۔ فتنہ۔ یعنی پانی کی رفتار اس امر کے  
 واسطے معتبر نہیں ہے کہ خشکی کا سفر اسی پر اندازہ کیا جاوے۔ سم۔ جیسے خشکی کی رفتار پر پانی کے سفر کا اندازہ نہیں ہے۔ البوہرہ  
 قال المتبرنی البحر فالیق بحالہ کما فی السجل۔ رہا تری میں معتبر وہ ہے جو اسکے حال کے وفق ہو جیسے پاؤں میں۔ فتنہ۔  
 وہ معتبر ہے جو اسکے وفق ہو۔ سم۔ اور سمندر و تری کی راہ عین بھی تین دن کی رفتار کشتی کی دوری معتبر ہے جس حالت میں کہ ہو  
 اوسط درجہ پر ہو نہ تو تھری ہو اور نہ طوفانی ہو اور پاؤں میں بھی تین دن کی مسافت ہے اگرچہ ہو خشکی میں یہ مسافت ایک دن  
 روز میں طے ہو سکتی ہو۔ اگر مقصود کے مدماستہ ہوں ایک پانی کا جو تین روز میں طے ہوتا ہے تو مسافر ہر اگر اس پہنچے جاوے اور  
 دوسرا خشکی کا جو دو روز میں طے ہوتا ہے تو مسافر نہیں۔ اگر برعکس ہو تو خشکی کی راہ سے مسافر پانی کی راہ سے۔ البوہرہ قاضی  
 البحر۔ حاصل یہ کہ وہاں زیادہ راہ ہوں میں سے جو راہ اختیار کرے اسی کی مدت کا اعتبار ہے۔ سن۔ قال وفرض المسافر  
 فی الریاحیۃ رکعتان۔ امام قدوری نے کہا کہ مسافر کا فرض چار رکعت والی نماز میں دو رکعت ہیں۔ فتنہ۔ یعنی مسافر کی نماز  
 میں قصر نہیں ہے بلکہ مغرب و فجر میں مقیم و مسافر دونوں یکساں ہیں اور غرہ و صوفیہ میں مقیم ہر چار رکعت اور مسافر ہر دو رکعت فرض  
 ہیں تو دو رکعت ہمارے نزدیک مسافر کا فرض پورا ہے نہ کم۔ حتی کہ کہا۔ لا یرید علیہما۔ مسافران و دو رکعت پر زیادہ نہ کرے  
 فتنہ۔ کیونکہ جو کوئی اپنے فرض کو عمدتاً گناہے بڑھاوے یا مٹا دے۔ سم۔ وقال الشافعی۔ اور فرمایا امام شافعی۔ فتنہ۔  
 اور مالک و احمد نے کہ۔ فرضہ الاربیع۔ مسافر کا فرض تو چار ہی رکعت ہیں۔ والقصہ رخصۃ۔ اور قصر کرتا دو رکعت ہے اس کے  
 حق میں وجاہت ہے۔ فتنہ۔ یہ قول الکاسی اعتباراً بالصلوٰۃ۔ روزہ پر قیاس کر کے ہے۔ فتنہ۔ چنانچہ سالہ پر بھی روزہ  
 فرض ہے لیکن اسکو بوجہ مشقت سفر کے اقلہ کی اجازت ہے حتی کہ اگر کوئی شخص بوجہ سختی کر سکتا ہو اور وہ سفر میں روزہ  
 رکھنے تو بالکل مطلق ادا ہو گیا بلکہ افضل ہے اور اگر مشقت سے انکار کرے تو اجازت ہے بوجہ سفر سے قانع ہو کر عظیم  
 تو قضا کرے یوں ہی نماز چار رکعت افضل ہے روزہ دو رکعت پر قصر کرنا جائز ہے۔ لیکن ہر فرض فرض ہوتا ہے کہ روزہ کی اجازت  
 ہے تو اس پر قضا واجب ہے اور نماز کے قصر میں جو دو رکعت جو تین کی قضا واجب نہیں تو قیاس کے کیا معنی۔ لہذا امام  
 مصنف نے کہا۔ ولنا ان الشفع الثانی لا یقضى۔ اور ہماری محبت انہر ہے کہ چار رکعت میں سے اخیر دو گانہ کو قصر کرنا

نہیں کیا جاتا۔ **فت** یعنی بالاتفاق کوئی مسافر بعد سفر کے چار رکعت پڑھنے سے باقی دو گانہ قضا نہیں کرنا۔ ولایا تم علی ترکہ  
اور قضا نہ کرنے پر وہ گنہگار بھی نہیں ہوتا۔ **فت** اس پر اجماع باتفاق ہے۔ وند آیت التقلیۃ۔ اور یہ علامت اسکے اقل  
ہونے کی ہے۔ **فت** کیونکہ نفل وہ کہ چاہو پڑھو چاہو چھوڑو۔ توجیب بہ ہوا تو معلوم ہو گیا کہ وہ دو گانہ فرض نہیں تو مسافر کا  
فرض صرف دو ہی رکعت جو تین اور جب فرض ہی دو رکعت تھیں تو ان کے ساتھ وہ کچھ نفل نہیں ملا سکتا اور دو گانہ اخیر اسکے  
ظہر بھی نہیں سہا کہ جسکی قضا ہوئی۔ بخلاف الصوم فانه یفرضی۔ برخلاف روزہ کے کہ وہ قضا کیا جاتا ہے۔ **فت**  
تو مسافر پر بھی فرض ہے کیونکہ نفل ہوتا تو اسکی قضا نہ ہوتی تو روزہ تقیم و مسافر دونوں پر یکساں ہے صرف فرق اس قدر کہ مسافر  
پر قضا کر کے من گناہ نہیں اور تقیم پر بے عذر گناہ سخت ہے تو روزہ پر ناز مسافر کا قیاس نہیں ہو سکتا ہم۔ عمر بن عبد العزیز  
نے کہا کہ سفر میں دو رکعت میں ان کے سوا نہیں صحیح ہیں۔ حسن رحم نے کہا کہ عہد چار پڑھے تو اعادہ کرے۔ اور زالی نے  
کہا کہ سو آئین سو کا سجدہ کرے۔ ہمارا مذہب موافق بقول حضرت عمر علی و ابن مسعود و جابر و ابن عباس و ابن مسعود  
وہم ہی استے بنوی شافعی رحم نے کہا کہ یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ خطاب رحم نے کہا کہ نسری بہتر تاکہ اختلاف سے بچ جاوے۔ فرقہ  
نے کہا کہ دو ہی رکعت پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دو رکعت پڑھ کر عمر نے عمل کیا تو اسی پر عمل ہے۔ یہی امام مالک و احمد سے ایک  
روایت ہے اور قاضی اسماعیل مالکی نے اسی کو اختیار کیا۔ نعوم قرآن میں سے قولہ تعالیٰ لا جناح علیکم ان تقعدوا من الصلوۃ  
ان خفتم الا یہ تم پڑ گناہ نہیں کہ تم ناز سے قصر کرو اگر نگو خوف بوالہم۔ پس اطمینان دیا کہ قصر کرو اور گناہ مت سمجھو جیسے صفا  
و مردہ کے درمیان سی من لوگ گناہ سمجھتے تو فرمایا کہ لا جناح علیہ ان یطون بہا۔ حالانکہ یہی واجب ہے۔ اور نیز آیت بن قصر  
مراد ارکان میں بعد ارکان کفایت کرنا جیسے قولہ تعالیٰ فان خفتم فرجا لا اور کیا نا۔ یعنی حالت خوف میں سوار و پیادہ جیسے ممکن  
ہو پڑھو۔ تو آیت لا جناح علیکم میں بھی قولہ ان خفتم سے خوف کی حالت میں رہا ہوا کہ ناز کے قیام و رکوع و سجود میں کمی کر بن  
شکایت جاد بن یاسار نے پڑھیں با اشارہ سے پڑھیں یا جتنے ہوئے پڑھیں جبکہ متواتر ہو مع الاختلاف فیہ۔ اور نعوم حادیث  
میں سے ایک حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ ناز دو رکعت فرض ہوئی اور سفر میں وہی رہی پھر سفر میں چار پڑھیں رواہ ابوالخضر  
وسلم۔ اس سے معلوم ہوا کہ شب معراج میں پہلے جو قتی فرض مگر سوائے مغرب کے باقی دو ہی رکعت مفرد میں ہوئی۔ کما فی فتح  
الباری ذمیرہ۔ دوم حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کہ امیر تعالیٰ نے قسار سے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر فرض فرمائی ناز خضر  
میں چار رکعت اور سفر میں دو رکعت اور خوف میں ایک رکعت۔ و رواہ الطبرانی ایضا۔ سوم حدیث عمر رضی اللہ عنہ جس میں ہے  
کہ ناز سفر دو رکعت اور ناز بقرعہ دو رکعت اور ناز جمعہ دو رکعت یہ ناز بن پوری میں قصر نہیں میں زبان  
محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ رواہ انسائی ما بن ماجہ و ابن حبان۔ چارم حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما جس میں ہے کہ ہم کو حکم کیا کہ ہم  
سفر میں دو رکعت پڑھیں۔ رواہ انسائی۔ خمس حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سفر میں ناز  
پہلی پڑھنے والا جیسے سفر میں قصر کرنے والا ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ حدیث جلی بن ابیہ رضی اللہ عنہ میں ہوا اسطہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے کہ خضر  
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ حدیث اسے تعالیٰ کا ہوا سکو قبول کرو۔ رواہ مسلم و الاربعۃ۔ اس میں قبول کا حکم واجب ہے۔ اور حدیث شریف  
جو اوامع میں ہے کہ دو رکعت پڑھ کر شادی کر دی کہ اہل مکہ تم اپنی نازیں پڑھ کر وہ قوم سفر ہیں یعنی مسافروں میں  
مع ان حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے وارد ہے کہ خود سفر میں چار رکعت پڑھتی تھیں جیسے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے کہا کہ  
عائشہ رضی اللہ عنہا نے بتد عثمان رضی اللہ عنہ کی اور معنی نے باستا صحیح روایت کی کہ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر آپ قصر کریں  
تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ امیری بن کے پیار سے مجھے مجھ پر وہی ناز پڑھنا شروع کر لیں جوتی ہے۔ اس سے معلوم  
ہوا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے نزدیک قصر کرنا بہر صحت کے تھا تو جہر صحت خود وہ پڑھتی تھیں۔ منع لیکن حضرت عثمان

سے یہ تاویل مشکل ہے کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ سفر میں من ساتھ رہا حضرت علی الصریطہ وسلم کے قیام و رکعت پر زیادہ کیا  
 حتیٰ کہ وفات فرمائی اور حضرت ابو بکر رحمہ کے تو زیادہ نہ کیا حتیٰ کہ وفات پائی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے تو زیادہ کیا حتیٰ کہ وفات پائی اور  
 حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے تو زیادہ نہ کیا حتیٰ کہ وفات پائی رواہ البخاری۔ اس میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے مرعہ کرنا وفات مروی ہے  
 اور صحیح بات یہ نکلتی ہے کہ حضرت عثمان نے مرض میں تمام کیا تھا چنانچہ زمانہ ابتداء کے خلافت کے ایک مدت بعد ایک مرتبہ  
 نبی بن پوری تہرجی تو صحابہ رضی اللہ عنہ نے انکار کیا تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں نے یہاں وارد ہو کر تامل کر لیا ہے یعنی بی بی  
 کر لی ہزار میں نے حضرت علی الصریطہ وسلم سے سنا کہ جو کوئی کسی شہر میں تامل کرے تو وہ عقیقہ کی ناز بڑھے۔ مگر وہ احمد  
 وان صلی اربعاً۔ اور اگر مسافر نے چار رکعت پڑھیں۔ فسب سوا سے عقیقہ کے اقتدار کے۔ یا سلام سے پہلے اقامت  
 کی نیت کرنے کے آٹھ چار رکعتیں پڑھیں۔ وقعد فی الثانیۃ قدر التثنیۃ۔ اور دو رکعت کے بعد قدر التثنیۃ کے پڑھ لیا۔  
 اجزئہ الاولیان عن الغرض۔ تو پہلی دو رکعتیں اسکو فرض سے کافی ہو جائیگی۔ والآخریان لہ نافلة۔ اور پچھلی  
 دونوں رکعتیں اُس کے واسطے نافلہ ہو جائیگی۔ اعتباراً بالافجر۔ قیاس نمبر کے۔ فسب کہ جب نمبر چار رکعت پڑھیں اور دوسرا  
 میں قعدہ کر لیا تو دو رکعت فرض میں محسوب اور پچھلی دونوں نفل ہو جائیگی اور ناز جائز ہو گئی۔ ویسیر سبباً تاخیر السلام  
 اور فرض کا سلام پھرنے میں تاخیر کی وجہ سے بڑا کرنے والا ہوگا۔ فسب جبکہ آٹھ اہلایا ہو۔ تو حاصل یہ کہ اسکو عدا  
 ایسا کرنا حلال نہیں ہے۔ اور اگر سو آٹھ ایسا کیا ہو تو اخیر میں سو کا سجدہ کرے اور بڑائی نہیں ہے۔ اور وضع ہو کہ عدا فجر میں  
 چار رکعت کرنا نیت کا ایک گناہ ہے لیکن استحساناً اسکی نیت نذر قرار دیا جائیگی اور قیاساً قاسد ہونا چاہیے۔ اور اگر اسے فرض  
 ردی رکعت رکھ کر اسپر عدا اور رکعت نفل پڑ جائے تو تاخیر سلام سے اور فجر کے بعد عدا نفل پڑھنے سے گناہ ہوگا اور تو بڑے  
 اور اگر سو آٹھ کا سجدہ کرے اور گناہ نہیں ہے۔ پس اسی بنا پر مسافر کا چار گناہ پڑھنا لیکن مسافر سے عدا چار فرض کرنا قطعی  
 معصیت نہیں ہو سکتی اور تاخیر سلام سے بخان اسارت ہوگی جیسا کہ امام مصنف رحمہ نے فرمایا نہ گناہ جیسا دوسروں نے زعم کیا  
 اور یاد نہ رکھا کہ فجر میں دو فرض قطعی اجماعی ہیں اور مسافر کے دو فرض اجنبی اختلافی ہیں حتیٰ کہ امام مالک رحمہ دشافعی واحد کے  
 نزدیک چاروں فرض ہی رافع ہو گئی اور ہمارے نزدیک نہیں بلکہ دو ہی فرض ہیں تو جب وہ میان قعدہ کیا تو فرض پورا  
 ہو گیا۔ وان لم یقعد فی الثانیۃ قدر ہا۔ اور اگر وہ دو رکعت پڑ بقدر تشدد نہیں پڑھا۔ فسب با اسے اگلی دو رکعت  
 میں سے کسی میں قرات مجبوری تو۔ بطلت۔ یہ ناز باطل ہو گئی۔ لا تخلط النافلة بما قبل اکمال ارکانہا۔ ہر  
 نماز کے نفل کے فرض میں قبل پورے کرنے ارکان فرض کے۔ فسب۔ کیونکہ قعدہ اخیرہ ایک رکن فرض ہے۔ واضح ہو کہ  
 چار گناہ نماز میں مسافر کا فرض دو گناہ ہے اور فجر و مغرب میں مسافر و عقیقہ کیاں ہیں حتیٰ کہ اگر کسی مسافر نے مغرب میں قمر کی  
 پھر اسے مشا پڑھی اور وہ صاحب ترتیب ہے تو مشا بھی قاسد موقوف رہی۔ اور قدر نہ جاننے کا قبول نہیں۔ م۔ سنتوں میں  
 تصریح نہیں۔ صیلا السرخسی۔ اور مختار یہ کہ حالت زنا۔ و خون میں نہ پڑے اور حالت امن و منزل پر پڑے۔ الوجیز۔ اسی طرف  
 ابن الہمام کا بیان ہے اور بھی احسن ہے۔ م۔ واضح ہو کہ خالی قصد کرنے سے مسافر نہیں ہوتا بابت تک کہ میں منزل کے قصد پر نکلے۔  
 اور جب مسافر ہو گیا پھر کسی مقام پر اقامت کی نیت کی تو خالی نیت سے عقیقہ ہو جائیگا۔ اور اگر وطن میں آگیا تو بدون نیت کے  
 عقیقہ ہو گیا۔ اگر مسافر نے نکلنے میں بین منزل کا قصد نہ کیا ہو تو اسکو کسی مسافر کی رحمت نہیں حاصل ہوگی اگرچہ ہزاروں  
 کوس طر کر جاوے مثلاً کوئی شخص اپنے بھائی کے ہوسے غم یا قرضدار کو تلامذہ کرنے لگا اور کسی روز اسے بین منزل پر جا کر  
 جہتہ کا قصد کیا تو وہ مسافر نہیں۔ پھر میں نے بین منزل کا قصد کیا جو وہ بھی سے تصریح کرنا شرح کر لیا اگرچہ انجام نہیں معلوم  
 کہ وہ وہاں تک چلیگا یا نہیں پس یقین شرط نہیں بلکہ غالب گمان کافی ہے۔ علی ہذا۔ اگر میں منزل سے پہلے اسکا قصد نہ کرے

وہاں وہ نماز چار گانہ پڑھے اور قصر نہیں رہا۔ پھر قصد میں اعتبار لیا کہ اگر ایک فضل و ایک نصرانی دونوں سفر کو چلے اور دور دراز کے بعد فضل باغ جو یعنی عمر پوری ہوئی اور نصرانی مسلمان ہو گیا تو یہ فضل پوری پڑھے کیونکہ وہ اب قصد کے لائق ہوا لیکن منزل ایک ہی باقی ہے اور نصرانی جو مسلمان ہو گیا پھر مسلمان قصر کرے کیونکہ وہ اول سے قصد کے لائق تھا۔ م۔ نفع۔ ریل پر ہوگ سفر کرنے میں جب تین منزل پیدل چال سے ہو تو قصر ہے اگرچہ وہ دو ہی گھنٹہ میں پہنچ جاوے۔ یہی مذہب ہے۔ اور اسی پر فتویٰ ہووے۔ م۔ پھر جب غالب گمان کے ساتھ تین منزل یا زیادہ کا قصد کر کے چل نکلا حتیٰ کہ مسافر ہو گیا تو کس جگہ سے قصر شروع کرے تو بیان فرمایا کہ۔ واذا فارق المسافر بوط المصر صلی رکعتین۔ جب مسافر نے گھر سے نکل کر شہر کے گھردن کو چھوڑا تو نماز دو رکعت پڑھے۔ ف۔ یعنی جب ہی شہر کی آبادی پنچو کی طرف ہوئی اور وہاں کسی دینی فرض نماز کو ادا کرنا چاہے تو اس کا فرض دو رکعت ہے۔ م۔ یہی صحیح ہے۔ المیٹ۔ اور یہی مختار و اسی پر فتویٰ ہے۔ القابہ۔ لیکن اگر بعض شہر کے متصل ایک یا زیادہ کھیرے ہوں تو ان کھیروں سے بھی گندہ جائز شرط ہے برخلاف اسکے قناے شہر سے متصل گاؤں ہو تو قصر کے واسطے اس سے گندہ جائز نہیں ہے۔ المیٹ۔ اور ریفہ بھی ثبوت شہر میں شمار ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ قناے شہر تو اس حد تک کہ جہاں شہر کے منافع متعلق ہیں مثلاً چراگاہ و گھوڑ دوڑ وغیرہ پس ریفہ کی آبادی سے تجاوز شرط ہے اور قناے شہر سے شرط نہیں ہے۔ م۔ اسی طرح جب واپس ہو تو چار رکعت جب ہی پڑھیں کہ آبادی کی حدود میں داخل ہو جاوے۔ تبہیں اگر قدیم میں کوئی محلہ متصل شہر تھا مگر اب وہ الگ ہو گیا تو اس سے گزر کر قصر کرے۔ خلاصہ۔ لان الاقامۃ بتعلق بدخلہا۔ وجہ یہ ہے کہ اقامت کا حکم تو ان گھردن یعنی آبادی شہر کے اندر داخل ہونے پر متعلق ہوتا ہے۔ فبتعلق السفر بالخروج عنہا۔ تو سفر کا حکم ان گھردن سے باہر ہو جانے پر متعلق ہوگا۔ ف۔ لہذا جب ہی آبادی سے باہر ہو اس کا فرض نماز دو رکعت رہا۔ وبقیۃ الاثر عن علی بن جعفر ناذا النخس نقصنا۔ اور اس باب میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے اثر قولی آیا ہے کہ آپ نے فرمایا اگر ہم اس شخص سے تجاوز کریں تو قصر پڑھیں گے۔ ف۔ حالانکہ آپ شہر بصرہ سے قصد سفر روانہ ہوئے تھے اور آبادی سے باہر ہونے سے پہلے چار رکعت پڑھی اور یہ فرمایا جو مصنف نے ذکر کیا۔ اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے عمادین العوام سے اور عبد الرزاق نے سفیان الثوری سے پھر عماد اور سفیان دونوں نے داؤد بن ابی شیبہ سے اسے ابو احمر بن ابوالاسود الدلی سے سعادت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بصرہ سے نکلے آخر تک مع۔ اور یہ اسناد موجود ہے اور خص نرگل کا جھوٹا۔ بخار منقوط وصاد و ممل۔ م۔ اور اس باب میں حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سلم کے ساتھ ظہر میں نے مدینہ میں چار رکعت پڑھی اور ذی الخلفہ میں مصر دو رکعت پڑھی۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اگر کما جاد کہ شہر کی آبادی سے جدا ہوتے ہی قناے شہر شروع ہوگا کیونکہ قناے شہر مختار قول پر ایک غلو تک ہوتا ہے اور قناے شہر بھی شہر کا شہر سے ملحق ہے حتیٰ کہ وہاں عیدین و جمعہ قائم کرنا جائز ہے تو نکلا کہ قناے شہر سے گزرنے سے پہلے قصر نماز جائز ہونا چاہیے۔ جواب دیا گیا کہ قناے شہر میں ملحق کرنا تقیم لوگوں کی ضرورت سے ہے نہ مطلقاً۔ اور قاضیخان میں کہا کہ اگر شہر و قناے کے درمیان ایک غلو سے کم ہو اور درمیان میں کوئی طرح نہ ہو تو قناے سے تجاوز ہونا مقبر ہے ورنہ صرف آبادی شہر سے تجاوز مستحب ہے۔ نفع۔ ولایزال علی حکم السفر۔ اور برابر سفر کے حکم پر بیگا۔ ف۔ شخص جو ابتدا سے مسافر قرار پایا ہے۔ حتیٰ نیوی الاقامۃ۔ ہائیک کہ اقامت کی نیت کرے۔ ف۔ بشرطیکہ اس کو نیت کرنے کی یقین حاصل ہو اور مقام بھی اس لائق ہو یعنی۔ فی بلدہ او قریۃ۔ شہر میں یا گاؤں میں۔ ف۔ یعنی اس کی آبادی میں اقامت کا قصد کرے بقدر۔ خمسہ عشر یوما او اکثر۔ بندہ دن یا زیادہ کے۔ ف۔ حتیٰ کہ بندہ دن سے کم ہو۔ بشرطیکہ مقدار سفر کے بعد ہو۔ ن۔ وان لوی اقل من ذلک قصر۔ اور اگر بندہ دن سے کم ٹھہرنے کا قصد ہو تو قصر کرتا رہے۔ لائے

لابد من اقبصار مدۃ - کیونکہ شہر اور بن پوری ناز کے لیے مدت کا اقبصار ضرور ہے۔ - فن۔ - مدۃ مطلقاً شہر اور پر جا ہے کسی قدر ہو تمام کرنا لازم نہیں۔ - لان السفر بجامع اللبث۔ - کیونکہ سفر کے ساتھ میں شہر اور نو موجود ہو کر رہا ہے۔ - فن۔ - حتیٰ کہ ہر روز منزل پر آنے کے باقی دن و تمام رات شہر اور رہتا ہے پس اگر تمہارا بہت کوئی شہر اور ہو ناز پوری کرے تو اس شہر اور پر بھی پوری کرنا لازم ہوتی حالانکہ بالاجماع منزل پر مسافر کا فرض جاری نہیں بلکہ تصریح تو ضرور ہے کہ چار ہونے کے لیے کوئی خاص مقدار کا شہر اور مقرر ہے پھر احادیث و آثار اس بارہ میں بہت مختلف وارد ہیں تو اجتہادی طریق لازم آیا۔ فقہنا بالاجماع الطہر۔ - نوبہم نسبت اقامت کو مدت الطہر کے ساتھ اندازہ کیا۔ - فن۔ - اور کثرت مدت طہر کی پندرہ روزہ میں اور دونوں میں وجہ اتفاق موجود ہے۔ - لانہما مدتان موجبتان۔ - کیونکہ یہ دونوں زمین واجب کرنے والی ہیں۔ - فن۔ - چنانچہ مدت الطہر تو پھر ناز کو واجب کرتی ہے جو بعض کے ایام میں سا قنطحی یون ہی اقامت بھی اس مرد پر وہ مقدار واجب کرتی ہے جو سفر میں سا قنطحی اور طہر کا مسقط یعنی بعض بھی کثرت میں روز کا تھا اور اقامت کا مسقط یعنی سفر بھی کثرت میں روز کا تھا تو دونوں کا مسقط بھی ہم نے ایک مدت کا پایا تو خود موجب میں بھی مدت یکسان رکھی اور وہ پندرہ روزہ میں۔ - مع۔ - وہو ما تورعین ابن عباس و ابن عمر رض۔ - اور یہی مقدار ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم کے قول سے مروی ہے۔ - فن۔ - رواہما الطحاوی۔ - و۔ - اور ابن عمر رضی اللہ عنہما کو امام ابن ابی شیبہ اور امام محمد نے روایت کیا۔ - مع۔ - اور یہ تقدیرات شرعیہ میں نہیں سوائے صاحب الشرح کے کسی کو اپنی طرف سے کہنے کا اختیار نہیں۔ - والا شرفی مشکوٰۃ کا تہر۔ - اور قول محالی ایسے باب میں مثل قول حضرت صلعم کے ہے۔ - فن۔ - کیونکہ قطعاً معلوم کہ محالی نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکر یہ مدت بیان کی ہے جبکہ اپنی اسے سے نہیں مقرر کر سکتے تھے۔ - پھر اصل مسئلہ میں یہ قید لگائی کہ یہ نیت کسی شہر یا گاؤں میں ہو۔ - والتقصید بالبلدۃ والغریۃ یشیر الی انہ لا تصح نیتہ الاقامۃ فی المفارۃ و ہوا الظاہر۔ - اور شہر و گاؤں کی قید لگانا اشارہ کرتا ہے کہ جنگل و میدان میں اقامت کی نیت صحیح نہیں ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ - فن۔ - اور ظاہر الروایۃ میں تو اقامت کی نیت نہیں صحیح مگر اپنے مقام میں اور وہ بلکہ شہر یا پھر کے گھروں میں ہے نہ خیمہ و بابون کے مسکنوں میں نہ قاضیخان۔ - پھر یہ اقامت وہاں کے واسطے ہے جان نیت کی ضرورت ہوتی ہے ورنہ وطن میں داخل ہونے سے ہی نیت نفیم ہو جاتا ہے اور نیت اقامت بھی ضرور ہے کہ میں روز کے سفر کے بعد ہو کیونکہ اگر نہیں روز نہیں چلا اور واپسی و ترک سفر کا غزم کر لیا تو وہ پوری ناز پھر سے اور نفیم ہو گیا اگرچہ وہ میدان و جنگل میں ہو۔ - کس ذکرہ فخر الاسلام۔ - ح۔ - اچھی عبارت یہ ہے کہ جس شخص کو مسافر کا حکم ہو گیا وہ برابر مسافر رہے گا یا تک کہ مدت سفر پوری کرنے سے پہلے واپسی وطن کا غزم کرے اگرچہ اس وقت جنگل میں ہو یا مدت سفر پوری کر کے وطن میں آجاء سے عبادت پوری ہونے کے بعد وہ دوسرے مقام میں داخل ہو کر اکیلے اس مقام میں پندرہ روز یا زیادہ ٹھہرنے کی نیت کرے بشرطیکہ یہ مقام دار الحرب کا نہ ہو اور یہ شخص شکر کا نہ ہو۔ - ف۔ - اور نہ تابع ہو مانند غلام و جو رد کے اور نہ اسکی نیت میں تردد ہو۔ - مع۔ - واضح ہو کہ اقامت کی نیت بھی پانچ شرطوں سے کار آمد ہوتی ہے اول یہ کہ چلنا چھوڑے حتیٰ کہ اگر چلا جاتا ہے اور اقامت کی نیت کی توضیح نہیں ہے۔ - دوم یہ کہ وہ جگہ اقامت کے لائق ہو حتیٰ کہ اگر بیابان و میدان و جنگل و سمندر و جزیرہ و بران میں اقامت کی نیت کی توضیح نہیں ہے۔ - سوم یہ موضع ایک ہی ہو حتیٰ کہ دو جگہ مل کر پندرہ روز کی نیت کافی نہیں پس تصریح کیا۔ - چارم مدت پوری پندرہ روز ہو چھم ساتھی منتقل ہو اس میں تردد نہ ہو۔ - المعراج۔ - خیمہ تو بوجہ میں اور مسکن نہیں تو میدان میں آئے اندر اقامت کی نیت صحیح نہیں کہانی محیطہ ہر وہ شخص جو دوسرے کا اسطرح تابع ہو کہ دوسرے کی اطاعت اس پر لازم ہو تو اسکی اقامت سے نفیم اور اسکی مسافر سے جیکہ ساتھ دوسرے مسافر ہو جائیگا۔ - محیطہ الشری۔ - توجہ سردار لشکر نے شہر میں اقامت کی نیت کی تو لشکر و اسے جو میدان میں ہیں سردار کی نیت سے نفیم ہو جائینگے۔ - ناکی۔ - اور اصل یہ ہے کہ جو اپنے اختیار سے اقامت کر سکتا ہے وہ اپنے



نیت سے تقیم ہوگا اور جو اقامت میں مختار نہیں وہ بیت سے تقیم ہوگا جیسے جو روز خود باہر مسجد پانی پانی اپنے شوہر کے تلخ اور غم اپنے آقا کے اور شاگرد اپنے استاد کے اور مزدور و نوکر اپنے مشاہیر کے اور سپاہی و غنہ خوار اپنے سردار شکر کے اختیار میں ہیں اور ظاہر الروایہ کے موافق یہ لوگ اپنی نیت سے تقیم نہیں ہو سکتے ہیں جو شخص ترفہ میں مجوس یا مفرغواہ اسکے ساتھ لگایا گیا ہو تو اعتبار مفرغواہ کی نیت کا ہر بشرطیکہ مفسد و مفسد ہو یا ادا نہ کرنے کا غم کیا ہو اور اگر مفرغواہ والا ہو تو خود اسکی نیت معتبر ہے۔ اور اگر تاج کو اپنے تبوع سردار کی نیت اقامت سے آگاہی نہ ہو تو واضح یہ کہ تقیم کا حکم اس پر لازم ہوگا جو بطرح لازم نہیں ہے۔ اگر کوئی ہاجر کسی ضرورت سے ایک شہر میں داخل ہوا اور وہاں اس ضرورت کے پورا کرنے کے لیے چند روز اقامت کی نیت کی تو تقیم ہوگا کیونکہ یہ نیت تو دو باتوں میں شروع ہوئی ہے یا تو یہ ضرورت پوری ہو کہ وہ موت جادے یا نہیں تو وہ ٹھہرا رہے۔ ۲۰۔ مراد یہ کہ اس نے بون نیت کی کہ ضرورت پوری کرنے تک چند روز ٹھہر دینا اور اگر در بیان میں کام ہو گیا تو چلا جائیگا پس یہ نیت ٹھیک نہیں ہے اور اگر چند روز کی نیت ضرورت ہو اور آئندہ اگر کام نہ ہو تو زیادہ ٹھہر دینا تو یہ نیت صحیح ہے۔ ۲۱۔ دار الحرب میں امان لیکر گیا اور مقام اقامت میں نیت اقامت کی تو صحیح ہے۔ ۲۲۔ قیدی بھاگا اور غار میں پندرہ روز مخفی ٹھہرنے کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے۔ ۲۳۔ اگر کشتی یا جہاز میں اقامت کی نیت کی تو نہیں صحیح ہے اور یہی حال کشتی کے مالک اور ملحق کا ہے۔ ۲۴۔ ان اگر کشتی آسکے وطن سے قریب ہو تو اپنی اصلی اقامت سے تقیم ہو جائیگا۔ ۲۵۔ امام شافعی رحمہ کے نزدیک مدت اقامت چار روز ہے حالانکہ صحاح السنہ کی حدیث انس رضی عنہ میں حضرت کے سفر کے میں باوجود دس روز قیام کے واپسی تک ضرورت رکعت پر مروی ہے۔ اور مراد حجتہ الوداع کا سفر ہے ورنہ فتح مکہ کے زمانہ میں تو ۱۹۔ روز کا قیام تھا اور پھر بھی ضرورت فرماتے رہے جیسا کہ بخاری نے ابن عباس رضی عنہ سے روایت کی بعض الفتح و لو دخل مصر علی فرم ان یخرج خدا او بعد غد لم یؤدہ الا قاتلہ حتی یقی علی ذلک سنین قصر۔ اور اگر کسی شہر میں داخل ہوا اس عزم پر کہ کل یا پرسوں کوچ کر دینا اور اس نے مدت اقامت یعنی پندرہ روز تک کی نیت نہ کی یا تنگ کہ اسی قصد پر سالہا سال چلا رہا تو تا ضرورت نہ ہو۔ ۲۶۔ اور مصنف رحمہ نے جو فرم کا ذکر کیا تو مومن کا دافعی تھا حال ذکر کر دیا کیونکہ جب اسکا عزم دافعی کل پرسوں جانے کا ہو گا تب ہی وہ قصر کے حکم پر رہیگا ورنہ مسئلہ کا مدار تو اس بات پر کہ اسکی نیت مدت اقامت پر نہیں جمی لیکن بطور جلد گری کے نہیں بلکہ در حقیقت اسکا امر مذکور دافعی ارادہ تھا۔ ۲۷۔ امام ترمذی رحمہ نے کہا کہ اہل العلم نے اجماع کیا کہ مسافر برابر قصر کرے گا جب تک کہ اسکا عزم اقامت پر مجتمع نہ ہو اگرچہ سبین گز یا دہ بن المذہب نے بھی اسے مثل بیان کیا۔ مع۔ لان ابن عمر اقام باذریحان ستہ اسہر وکان یقصر۔ کیونکہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اذریحان میں چھ ماہ اقامت کی حالانکہ قصر پڑھا کرتے تھے۔ ۲۸۔ مداد عبد الرزاق لا یقصر نے اسناد صحیح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ ہم پر برف گرا شروع ہوا اور ہم ایک شکر فازیون میں اذریحان میں چھپے پڑے رہے اور ہم لوگ دو ہی رکعت پڑھا کرتے تھے۔ اس بیان میں دلیل ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے ساتھ میں دیگر جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم بھی تھے۔ عبد الرزاق نے حسن بصری رحمہ سے روایت کی کہ ہم لوگ حضرت عبد الرحمن بن عمر رضی اللہ عنہ کے ساتھ ماریس کے بعض شہروں میں کئی سال تھے تو عبد الرحمن رضی اللہ عنہ ہمیں پڑھنے اور دو رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھنے تھے انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ وہاں تک شام میں عبد الملک بن مردان کے ساتھ رہے مگر وہی رکعت پڑھتے رہے مع۔ وعن جراحہ من الصحابہ مثل ذلک۔ اور ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مثل عمر رضی اللہ عنہ کے مروی ہے۔ ۲۹۔ چنانچہ امام مسلم نے ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے نواد تک قصر روایت کیا۔ یعنی لے سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ۔ ۳۰۔ رند تک اقامت میں قصر نماز و خطا مذکور مصلح روایت کیا۔ اور یہی فتویٰ ابن عباس کا ابن ابی شیبہ وغیرہ میں ہے۔ مع۔ غرض کہ اس میں

آخر سے روایات میں حتیٰ کہ فرنی رحمہ اللہ امام شافعی نے قول شافعی چھوڑ کر تیمور کی موافقت کی۔ ہم مع۔ واذوہم السلام  
ارض الحرب فتوا الاقامۃ باقصر وا۔ اور جب لشکر اسلام ملک کفر میں داخل ہوا اور وہاں اقامت کی نیت کی  
تو بھی نماز قصر کریں۔ فت۔ اور یہی قول امام مالک و امام احمد کا ہے۔ وکذا اذا حاصروا فیہا مدینۃ او حصن۔ اور یونہی  
جب دار الحرب میں کسی شہر یا قلعہ کا محاصرہ کیا ہو۔ فت۔ تو بھی نیت اقامت نہیں صحیح اور نماز قصر کریں۔ لان المدخل  
کیونکہ داخل ہونے والا لشکر۔ فت۔ وبتاتون من دار الحرب۔ میں ان یہزم فیفر۔ ایک دریاں اس بات کے شکست  
کھاوے تو بھاگے فرار کرے۔ فت۔ ٹھہر نہ سکے۔ و میں ان یہزم فیفر۔ اور دردم دریاں اسکے کہ شکست دیوے  
تو فرار پکڑے۔ فت۔ تو وہاں خالی قرار پکڑنے و ٹھہرنے کی نیت ٹھیک نہیں ہو سکتی۔ فلم تکن دار اقامۃ۔ تو وہ  
اقامت کا مقام نہوا۔ فت۔ پس خالی نیت وہاں کافی ہوگی جیسے دار الاسلام میں جنگل میں نیت اقامت کافی نہیں ہے  
بلکہ انکی نیت قطعی نہیں کیونکہ دے جے ہوے ہیں کہ اگر پندرہ روز تمام ہونے سے پہلے شکست کھائی تو ضرور بھاگیں گے اور  
یہی معنی نیت کے مترادف ہونے کے ہیں۔ وعلیٰ ہذا فقہاء نے کہا کہ جو شخص کسی نصیبہ میں کسی خاص حاجت کی غرض سے جوں  
دوسرے قصد کے داخل ہوا اور پندرہ روز اقامت کی نیت کی تو نماز چار گانہ نہیں پڑھے گا۔ اور جو قیدی کہ کافروں کے  
ہتھیار سے جھوٹ بھاگا اور کسی فارغ غیرہ میں چھپا اور پندرہ روز کی نیت کی تو بھی قصر پڑھے۔ الفتح۔ اور اگر دار الحرب میں لشکر  
نے کوئی شہر فتح کیا پس اگر اسکو اپنے رہنے کا گھر بنالیا تو نماز پوری پڑھیں اور اگر خالی ایک مینہ یا زیادہ ملک نیسام  
کا قصد کیا تو قصر کریں۔ ابھیس۔ وکذا اذا حاصروا اہل البغی فی دار الاسلام فی غیر منصر۔ اور یونہی جب لشکر  
اسلام کے دار الاسلام میں اپنے باغیوں کا محاصرہ کیا شہر سے خارج میں۔ فت۔ یعنی آبادی سے علاوہ کسی مقام پر جنگ  
جنگل و پہاڑ وغیرہ کے باغیوں کا محاصرہ کیا۔ او حاصروہم فی البحر۔ باسند میں انکا محاصرہ کیا۔ فت۔ اور وہاں  
پندرہ روز اقامت کی نیت کی تو بھی قصر پڑھیں۔ بالکل دار الکفر میں خود سرحدی کافروں کا محاصرہ خواہ شہر میں ہو یا  
جنگل میں اور دار الاسلام میں باغیوں کا محاصرہ شہر کے سواے باسند میں ہو ورنہ صورتوں میں نیت اقامت صحیح  
نہیں ہے۔ لان عالمی مبطل غریبہم۔ کیونکہ انکی حالت اُنکے غم نیت کو باطل کرتی ہے۔ فت۔ کیونکہ دے تو ملو  
کرنے کے واسطے گھیرے ہوے ہیں پس اگر خود شکست کھائی تو چار ہٹنا پڑیگا تو انکی حالت خود ایسی ہو کہ انکا غم قطعی  
نہیں رکھتی۔ مع۔ اس دلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر باغیوں کو اُنکے شہر میں بھی محاصرہ کریں تو بھی نیت اقامت صحیح نہیں  
ہے۔ الغایہ۔ یہ قید تو عامہ متون میں مذکور ہے اور ظاہر اسکا مفاد یہی کہ اگر باغیوں کو شہر یا گاؤں میں محاصرہ کیا تو نیت اقامت  
صحیح ہو لیکن مخالفت حالت سے نیت صحیح نہ ہونا بھی ظاہر ہے۔ وعند زفر یصح فی الواجہین۔ اور زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ورنہ  
صورتوں میں نیت صحیح ہے۔ فت۔ خواہ دار الحرب میں کافروں کا محاصرہ ہو یا دار الاسلام کے صحرائے باغیوں کا محاصرہ  
ہو۔ اذا كانت الشوکۃ لهم۔ بشرطیکہ شوکت و قوت لشکر اسلام و اہل عدل کو ہو۔ لتکمن من القرار ظاہرا۔ کیونکہ  
بحسب الظاہر انکو ٹھہرنے کا قابو حاصل ہے۔ فت۔ تو ظاہری حالت برقرار ہو کر نیت اقامت صحیح ہو سکتی۔ وعند ابی یوسف  
یصح اذا کانوا فی بیوت المدر لانہ موضع اقامۃ۔ اور ابو یوسف کے نزدیک بھی صحیح ہے مگر اس شرط سے کہ اہل لشکر  
کا ٹھہر ادیشی کے گھروں میں ہو کیونکہ یہ مسکن ٹھہرنے کی جگہ ہیں۔ فت۔ بخلاف خیمہ و خگاہ کے۔ ابن الہمام رحمہ اللہ نے  
اعتراف کیا کہ نیت مترادفاتی ہے خواہ خیمہ میں ہو یا مسکن و پتھر کے گھروں میں ہو تو گھروں کو کچھ دخل نہوا۔ فت۔ رہا یہ  
مسئلہ کہ۔ ویتۃ الاقامۃ من اہل الکفار و ہم اہل الاغیۃ۔ اقامت کی نیت کرنا اہل الکفار سے اللہ دے اہل الجہاد میں  
فت۔ آیا صحیح ہے یا نہیں۔ کارہی گھاس پس اہل الکفار سے مراد وہ لوگ جنکی ساش جانور دن پر ہے تو جان گھاس

دیالی دیکھتے ہیں وہ بن جنگوں میں اپنے خیمہ کھلون کے پاس کیوں کے بطور چھوڑے کے کھڑے کر دیتے ہیں۔ جب گھاس  
 ہو چکی تو آگے۔ دانہ ہو کر موضع پر یوں ہی ٹھہرتے ہیں۔ پھر کچھ جانوروں کے دانے لوگوں سے مسئلہ کو خصوصیت نہیں ہوتا  
 انرا یا وہ اہل الاخصیۃ یعنی مقصود ایسے لوگ ہیں جو جا بجا جنگوں میں اپنی سرکیان و کھلون کے ڈیرے بے پھر تے اور  
 گانون کی طرح کہیں جکر آباد نہیں ہوتے ہیں۔ یعنی بن تحفہ نفل کیا کہ عرب کے بدو اور قوم کرد اور ترکمان اور ایسے  
 ریوڑ دانے جو بالوں کے خیمہ میں۔ ہا کرنے اور جا بجا پھرتے ہیں اگر ایسے لوگوں نے کسی جگہ چند روز اقامت کی نیت کی  
 قیل لا یصح۔ تو کیا گیا کہ انکی نیت صحیح نہیں ہے۔ ف۔۔۔ کیونکہ وہ صحرا میں ہیں جو مقام اقامت نہیں ہے۔ ع۔۔۔ تو حاصل  
 یکم دسے ہمیشہ مسافر ہیں اور ہمیشہ قصر ثریح میں اور روزہ افطار کریں۔ اور اگر سالہا سال کے بعد کسی جگہ گانون میں آباد ہو گئے  
 تو مدتوں کے رمضان انہیں قضا کرنے لازم ہوئے اور شکل ظاہری لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے۔ والا صحیح انہیں مقیموں۔ اور صحیح  
 یہ کہ یہ لوگ مقیم ہیں۔ ف۔۔۔ یعنی ابتداء سے مسافر ہی نہیں ہیں۔ بعد از شریعہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ بیرونی ذلک عن  
 ابی یوسف۔ امام ابو یوسف سے یوں ہی روایت کیا جاتا ہے۔ ف۔۔۔ محیط میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ قطع میں ہے کہ انکا  
 مقیم ہونا اسوجہ سے کہ صحرا میں رہنا انکی عادت ہے۔ ع۔۔۔ لان الاقامۃ اصل کیونکہ اقامت تو اصل ہے۔ ف۔۔۔ اور  
 سفر اسبہ عارض ہوتا ہے تو اصل میں یہ لوگ مسافر نہیں ٹھہرے بلکہ اصل میں مقیم ٹھہرے۔ پھر اقامت جب باطل ہو تو سفر  
 آوے۔ فلا یصل بالانتقال من مرعی الی مرعی۔ تو یہ اقامت جو اصل ہے وہ قالی ایک چراگاہ سے دوسری چراگاہ کی طرف  
 منتقل ہونے سے نہیں باطل ہوگی۔ ف۔۔۔ بلکہ سفر سے باطل ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر انھوں نے ایک مقام سے ایسے دوسرے  
 مقام کا قصد کیا جو بین دن کی ماہ ہے تو راستہ میں یہ لوگ مسافر ہوئے۔ محیط۔ اور ہمارے مثل امام شافعی کا قول ہے۔ ع۔۔۔  
 حاصل یہ ہوا کہ دارالاسلام کے صحرا میں اگر کسی شہر یا گانون کے رہنے والے نے اقامت کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے اور جو  
 لوگ صحرا میں رہنے کے عادی ہیں انکا وہی گھر ہے تو وہ مقیم ہیں انکو نیت کی ضرورت نہیں ہے پس دسے پوری ناز  
 پڑھیں اور رمضان کا فرض روزہ رکھیں مگر جمعہ و عید کے لیے شہر شرط ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر گانون کے مسافر نے صحرا  
 میں ایسی جگہ چند روزہ اقامت کی نیت کی جان اہل الاخصیۃ پڑے ہیں تو بھی صحیح نہیں کیونکہ لوگ اگر یہ مقیم ہیں لیکن  
 شاید وہ ان سے دوسری جگہ منتقل ہو جائیں۔ اور قبل ابو یوسف رحمہ اللہ کے گھر بھی نہیں ہیں ہم بعض محدثین مسافر کا فرض تبرع ہوتا ہے۔  
 وان اقامت المسافر بالتیمم فی الوقت انما رہا۔ اگر مسافر نے تیمم کی اقامت کی وقت کے اندر تو چار رکعت نام پڑھے۔ ف۔۔۔ خواہ  
 حد تک جو بالاقب ہو یا سبق ہو حتیٰ کہ در رکعت کے بعد شامل ہوا تو بھی چار پڑھے۔ پس یہ اقتداء صحیح ہونے کے لیے ابدار میں وقت  
 اور موجود ہونا ضروری اگرچہ انھارے میں لکھا دے تو اقتداء سے چار تمام کرے۔ لانه یتغیر فرضہ الی اربع للقبیۃ۔ کیونکہ مسافر کا فرض  
 دو گانہ تغیر جو چار ہوتا ہے اور جو اتباع لازم ہونے کے۔ ف۔۔۔ یعنی امام کی اتباع لازم ہے۔ لکھا یتغیر غیبتہ الاقامۃ۔ جیسے کسی جگہ ماری  
 نصف امکا اقامت کی نیت سے تغیر ہو جائے۔ لا اتصال بالتغیر سبب وجہ الوقت۔ اسوجہ سے کہ تغیر دینے والا متصل ہو گیا سبب  
 اور وہ وقت ہے۔ یعنی اسے ناز کا سبب تو اس لانا وقت ہوتا ہے اور وقت ہی کے ساتھ تغیر دینے والا لکھا یعنی اقتداء کرنا اس  
 ناز میں مقیم کا۔ تو اب سبب اسی تغیر کے ساتھ ہے تو گویا سبب کے چار رکعت کی اداسے واجب کی۔ لہذا اگر سبب کے ساتھ  
 میں تغیر دینے والا متصل نہ ہو سبب لینے وقت تو مرتد و گانہ فرض کر چکا ہو وہ تغیر دینے والا کار آمد نہ ہو گا چنانچہ  
 مندرجہ۔ وان دخل معہ فی قاتلہ لم یجز۔ اور اگر مسافر کسی مقیم کے ساتھ قضا ناز میں مقیم ہو اور جائز نہ ہو  
 لانه لا یتغیر بعد الوقت۔ کیونکہ مسافر کا فرض بعد وقت کے تغیر نہ ہو گا۔ ف۔۔۔ کیونکہ فرض کا سبب تو وقت ہے  
 و ما قعد اور غیرہ جو تغیر دیتا ہے وہ سبب سے متصل ہو کر کار آمد ہوتا ہے تو تفصیل میں کار آمد نہ ہو گا۔ لا نقصا

السبب۔ کیونکہ سبب نو گزر چکا۔ کمالاً بتغیر نیتہ الاقامتہ۔ جیسے نضار ناز و جو نیت اقامت کے نہیں بدلتی ہر وقت حالانکہ نیت اقامت بھی تغیر دینے والی ہے مگر جب کہ وقت کے اندر ہو اور اگر وقت سے نضار ہو گئی تو وقت نے دو رکعت متقرر کر دی اب نیت اقامت سے وہی دو رکعت کی نضار واجب ہوگی۔ پس جب نضار میں اقتدار کچھ تغیر نہیں دے سکتی تو فیكون اقتدار المفترض بالمتفعل فی حق القعدۃ او القراۃ۔ نتیجہ یہ ہوگا نضار میں اقتدار کو یا فرض پڑھنے والے کی نفل والے کے ساتھ اقتدار ہوتی قعدۃ یا قرأت کے حق میں۔ فتنہ۔ کیونکہ دربیانی قعدۃ امام کے حق میں تو فرض نہیں ہے اور مسافر مقتدی کے حق میں فرض ہے۔ البسوط۔ یہ اس وقت کہ مسافر نے شروع سے اقتدار کی ہو اور اگر اخیر دو گانہ میں نہ تو اخیرین میں امام کی قرأت نفل ہے اور مقتدی کی فرض ہے پس معلوم ہوا کہ نفل والے کے پیچھے فرض والے کی اقتدار دو بانوں میں سے ایک بات میں لازم ہے یا تو قعدۃ کے سامنے جگہ شروع سے مقتدی ہو یا قرأت کی راہ سے جگہ اخیر شامل ہو۔ (فسر و ح) اگر وقت میں اقتدار کی بھر سلام پھیرنے سے پہلے وقت نکل گیا تو بھی مسافر کی ناز فاسد نہ ہو کیونکہ اقتدار تو وقت سے متصل ہو کر موجب چار گانہ ہو چکا۔ لیکن اگر مسافر نے اقتدار کو فاسد کر دیا تو اب دو رکعت پڑھے۔ لیکن اگر نفل کی نیت سے شریک ہوا ہو تو چار کی نضار واجب ہے۔ اگر وقت میں اقتدار کر کے سو گیا تو لاحق ہو اپس بیدار ہو کر نفل لاحق کے چار پڑھے۔ اور اگر بعد دو رکعت کے اقتدار کی نفل مسبوق چار پڑھے۔ اگر تقیم نے مسافر کا اقتدار کیا پھر امام کو حدیث ہوا اسے تقیم کو خلیفہ کر دیا تو اس کے پیچھے امام مسافر کا فرض تغیر ہو کر چار گانہ نہیں ہوگا حتیٰ کہ اگر خلیفہ یعنی تقیم نے دو رکعت پر قعدۃ نہ کیا تو نفل کی ناز فاسد ہو جائیگی۔ مسافر امام کے پیچھے کچھ مسافر کچھ تقیم میں پس جب امام نے دو رکعت پر قعدۃ یا قرأت کے قعدۃ کر لیا اور بنو زسلام نہیں پھیرا تو بعض مسافر مقتدی نے کلام کر دیا یا چلا گیا پھر اسکے بعد امام نے اقامت کی نیت کر لی تو امام کا فرض بدل کر چار ہو گیا اور جن مقتدیوں نے کلام نہیں کیا آنگا فرض بھی چار ہو گیا پس چار تمام کرے اور جو مسافر کلام کر کے خارج ہوا اس کی ناز بھی صحیح ہو گئی اس لیے کہ اس کی ناز فرض پوری ہونے کے بعد امام نے اقامت کی نیت کی ہے۔ حتیٰ کہ اگر امام کی نیت کے بعد مسافر نے کلام کیا ہو تو اس کی ناز فاسد ہوگی۔ افترج۔ امام مسافر نے ایک رکعت پڑھی اس وقت ایک مسافر داخل ہوا اور اس مسبوق نے خارج ہونے سے پہلے اپنی ناز میں اقامت کی نیت کی تو چار پڑھے۔ یوں ہی اول سے شریک ہو چکا۔ اگر کبھی۔ رہا لاحق پس اگر امام کے خارج ہونے سے پہلے نیت کرے تو تمام کرے اور اگر بعد فراغت کے نیت کرے تو نہیں۔ اگر لاحق نے اقتدار فاسد کر دیا تو وقت کے اندر چار پڑھے ورنہ دو پڑھے۔ محیط السخسی۔ اور اگر ناز میں وقت نکل گیا پھر اقامت کی نیت کی تو یہ ناز دو رکعت رہی۔ التخلیص۔ اگر تقیم نے دو رکعت پڑھی مگر نفل کی نیت کیا پھر مسافر داخل ہوا تو اقتدار صحیح نہیں ہے جیسا کہ کتاب میں بھی عام ہے۔ مسافر نے سلام پھیرا اور اس پر سجدہ سوائی ہے پس سجدہ سو کی طرف ہو کر نہ سے پہلے اقامت کی نیت کر لی تو سجدہ سو ساقط ہو گیا اور ناز ہو چکی اب تغیر ہوگا اور اگر سجدہ سو کی طرف ہو کر نہ پھر اقامت کی نیت کی تو صحیح ہے اور یہ ناز چار گانہ ہو جائیگی۔ اگر مسافر نے ناز کو اول وقت میں دو گانہ پڑھ لیا پھر وقت باقی رہا کہ اس نے اقامت کی نیت کر لی تو اس کا فرض تغیر نہیں ہوگا اور اگر بعد پڑھی نہ تو چار ہو جائیگا۔ تاضیحان۔ وان صلی المسافر بالمقیمین رکعتین سلم۔ اور اگر مسافر نے اقامت کر کے مقیموں کو ناز پڑھائی جب دو رکعت ہو جاوین تو امام مسافر سلام پھیرے۔ فتنہ۔ بعد قعدۃ قد رشدد کے۔ وانتم المقیمون صلاتکم۔ اور تقیم لوگ بغیر سلام کے اپنی ناز تمام کر لیں فان التقدی النظم الموافقہ فی الرکعتین۔ کیونکہ مقتدی تقیم نے تو امام کو مسافر جانکر دو رکعت میں موافقت کا التزام کیا تھا۔ فتنہ۔ نہ چارین۔ فی فردی الباقی کالمسبوق۔ تو باقی دو رکعت میں وہ خود نما ہوگا جیسے مسبوق۔ فتنہ۔ کہ وہ باقی پڑھنے میں نفل سند کے ساتھ۔ لایقر فی الصبح۔ لیکن فرق آغا پر کہ تقیم مقتدی صبح قول میں قرأت

نہ کرے گا۔ و۔ اور سبق قرات کرتا ہے۔ لائنہ مقتدی تحریر تہ لا ھللا۔ کیونکہ مقتدی بغیر تو از راہ تحریر کے مقتدی ہر نہ از راہ  
فصل کے۔ و۔ کیونکہ امام مافصل تو سلام سے ختم ہو چکا۔ ان تحریر میں اول سے اظہار کی تھی تو اس راہ سے وہ لاحق  
کے مشابہ ہو گیا اور لاحق پر قرات حرام ہے تو حاصل یہ ہوا کہ ایک راہ سے وہ لاحق کے مشابہ تو قرات حرام ہے اور ایک راہ سے  
سبق کے مشابہ تو قرات جائز ہے۔ والفرض صار مودعی۔ اور نماز میں جن دو رکعتوں میں قرات فرض تھی وہ تو ادا  
ہو چکی ہے۔ و۔ پس سبق کی مشابہت پر بھی اخیر دو رکعتوں میں قرات مستحب ہے لیکن لاحق کی مشابہت سے حرام معلوم  
ہوتی ہے۔ فقیر کما احتیاطاً۔ تو احتیاطاً اس مستحب قرات کو چھوڑنا لازم ہے۔ بخلاف المسبوق۔ برخلاف مسبوق کے۔  
و۔ کہ مسبوق نہیں چھوڑ سکتا۔ لائنہ اور ک قرات نافلہ۔ کیونکہ مسبوق نے نفل قرات پائی ہے۔ و۔ اس لیے  
کہ مسبوق نے جب اخیر دو رکعت پائیں تو قرات کے حق میں یہ مسبوق کی بھی اخیر نماز ہے۔ فلم یتاوا لفرض۔ تو اس کی فرض  
قرات ابھی ادا نہیں ہوئی۔ فکان الاتیان اولی۔ تو اس کو قرات کرنا اولیٰ تھا۔ و۔ یعنی یہی مع تھرا کہ اس  
قرات کو پڑھے اور یہ قرات فرض ہے تو پڑھنا فرض تھا۔ مترجم کتاب کہ اس میں اجتہادی نظریہ اچھوٹے سے یہ فرض بدرجہ  
علیٰ ریگناہ قطعی۔ کما لا یخفی۔ پھر قاضی خان وغیرہ نے تصریح کی کہ جس مقتدی کو معلوم نہ ہو کہ اس کا امام مقیم ہے یا مسافر تو اقتداء  
صحیح نہیں ہے۔ یعنی وغیرہ نے کہا کہ مراد یہ کہ اول نماز یا بعد سلام کے کسی صورت میں آگاہ نہ ہو۔ شرح الارشاد میں کہا کہ امام کو شروع  
کرنے سے پہلے آگاہ کر دینا چاہیے کہ میں مسافر ہوں۔ مترجم کتاب کہ اس سے مسبوق کیونکہ آگاہ ہو گا لہذا امام مصنف نے  
فرمایا۔ ویستحب للامام اذا سلم ان یقول۔ اور مستحب ہے امام کو کہ جب سلام پھیرے تو کہے۔ اتموا صلوٰۃکم فانما قوم  
سفر۔ یعنی تم لوگ اپنی نماز تمام کرو کہ ہم تو مسافر قوم ہیں۔ و۔ یہی لکھتے ہیں اگرچہ امام نما مسافر ہو۔ لائنہ علیہ السلام  
قالہ حین صلی بابل مکہ وہو مسافر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کلام فرمایا تھا جب آپ نے اہل مکہ کو نماز  
پڑھائی حالانکہ آپ مسافر تھے۔ و۔ حدیث ابو داؤد و ترمذی وغیرہ نے روایت کی اور ترمذی نے اس کو صحیح کہا۔ نفع۔  
یہی آگاہی اقتداء صحیح ہونے کے لیے شرط ہے جو قاضی قاضی خان وغیرہ میں ہے اور اس سے یہ مراد نہیں کہ ابتداء سے اقتداء  
کے لیے امام کا حال جاننا شرط ہے کیونکہ مبسوط میں ہے کہ ایک نے قوم کو ظرور رکعت ایک گانوں میں پڑھائی اور قوم نہیں جانتی  
کہ وہ مقیم ہے یا مسافر ہے تو قوم کی نازناسد ہے خواہ یہ لوگ مقیم ہوں یا مسافر ہوں کیونکہ جو شخص مقام اقامت میں ہو اس کے حال  
سے ظاہر ہے کہ وہ مقیم ہے اور ظاہری حال پر بنائے کار واجب ہے وہ بانگ کہ اس کے خلاف ظاہر ہو پھر اگر انھوں نے امام سے پوچھا  
اور اس نے بتا دیا کہ میں مسافر ہوں تو اب اس کی ناز جائز ہو گئی۔ انتہی۔ اگر امام کے سلام سے پہلے مقتدی بغیر کھڑا ہو گیا اور ہنوز  
اپنی رکعت کا سجدہ نہ کیا تھا کہ امام نے اقامت کی نیت کر لی تو مقتدی چھوڑ کر امام کی متابعت کرے اگر نہ کریا حتیٰ کہ سجدہ کر لے  
تو اس کی نازناسد ہو جائیگی۔ اور اگر وہ سجدہ کر چکا تب امام نے اقامت کی نیت کی تو وہ نما تمام کرے حتیٰ کہ اگر متابعت کی طرف عود  
کیا تو بھی اس کی نازناسد ہوگی۔ اٹخ۔ و اذا دخل المسافر فی مصرہ اتم الصلوٰۃ وان لم یتوا المقام فیہ۔ اور جب مسافر  
اپنے وطن میں داخل ہوا تو ناز پوری پڑھے اگرچہ اس میں قیام کی نیت نہ کی ہو۔ و۔ یعنی وطن میں نیت اقامت شرط نہیں  
بلکہ بدو نیت کے مقیم ہو جانا ہے۔ م۔ پھر داخل ہونا عام ہے خواہ اس طرح ہو کہ ایک شہر سے دوسرے شہر کو جانا ہو اور راہ میں  
وطن پہنچتا ہو اس میں سے گذرنا ہو داخل ہوا اور بعد داخل ہونے کے جب دوسرے شہر کو نکلا تو ضرور ہے کہ وہ بقدر وقت سفر ہو  
خواہ اس طرح کہ کسی ضرورت کے لیے یا اس نیت کے ساتھ کہ سفر کو باؤنٹا۔ خواہ اس طرح کہ سفر کو جاتا تھا پھر اسے بدلی اور اس  
ہو کر آیا۔ لیکن محدثین نے کہ اگر سفر کو نکلا اور میں روز کی منزلیں پوری کرنے سے پہلے اپنے سفر کا قصد چھوڑ کر واپسی کی نیت  
کر لی تو واپسی میں جان جو مقیم کی ناز پڑھنا آدھے۔ اگر میں روز کی منزلیں پوری کر چکا ہو یعنی کہم سے کم تاکہ مسافر ہو چکا ہے



گذا رقبہ شہر مدینہ ہوا اور اس نے غزم کیا کہ داخل ہو گا تو جب تک آبادی میں داخل نہ ہو اسافر کی ناز پڑے اور جب داخل ہوا  
 پھر غزم یہ کہ مثلاً یہ لیکر یا اولاد کو دیکھ کر واپس سفر کو روانہ ہو گا تو بھی وطن کے اندر غیم کی ناز پڑے۔ حتیٰ کہ اگر کشتی میں ناز  
 پھر بطور مسافر شریع کی ضمنی ناگاہ کشتی چوت گئی حتیٰ کہ فراغت سے پہلے آبادی وطن میں داخل ہو گئی تو ناز چار رکعت تمام کرے  
 ام مع۔ لائنہ علیہ السلام و اصحابہ رضی اللہ عنہم کا نوا یا سافرون و یعودون الی اوطانہم متعینین من غزم جدید  
 کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم سفر کیا کرتے اور اپنے وطن کی جانب واپس آتے اسی حال  
 سے کہ سب لوگ غیم ہوتے تھے بدولت کسی غزم جدید کے۔ فتنہ تو معلوم ہوا کہ وطن کے واسطے نیت اقامت شرط نہیں  
 ہے۔ جیسی کہ کما کہ مجھے نہیں معلوم کہ مصنف رحمہ نے یہ کہاں سے لیا اور اس معنیوں کے لیے تو کوئی شاہد نہیں ہے۔ پھر  
 یعنی رح کے شارحین کے کلام و آگے اعتراضات و جوابات ذکر کیے۔ مترجم کتاب کہ مجھے تعجب ہے کہ ان علماء شارحین پر غفلت  
 رہا۔ حالانکہ تمام نوچندان شکل نہیں اور توضیح یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب رضی اللہ عنہم کا سفر کرنا معلوم ہوا  
 ہے اور وطن میں داخل ہونا بھفت غیم بھی مروی ہے کیونکہ وطن میں کبھی تھکر کرنا کسی فرد سے روایت نہیں ہوا۔ حالانکہ پندرہ  
 روز ٹھہرنے سے پہلے پھر مسافر ہونا مروی ہے پس اگر غزم جدید شرط ہوتا یعنی وطن میں غیم ہو جانے کے واسطے غزم جدید  
 شرط ہوتا تو ضرور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکو بیان فرماتے اس واسطے کہ مسافر کا فرض و ذکر رکعت اور غیم کا چار رکعت ہے  
 اور یہ احتمال کہ شاید آپ نے دل میں غزم کیا ہو۔ یہ خارج از اصول شریع ہے کیونکہ شریع میں تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 پر لوگوں کو تعلیم فرض تھی نہ آنکہ اپنے غزم تھی پر کفایت توجیب کسی روایت میں نہیں آیا کہ وطن ہو چکر غیم جو نیکی ہے  
 جدید غزم و نیت شرط ہو حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کثرت سے سفر ادا اس سے عود کیا کرتے تھے اور موقع بہت فردی بیان  
 لائے تو معلوم ہو گیا کہ کبھی نیت شرط نہیں ہے۔ ہاں یہ امر محتمل تھا کہ جب درمیان ماہ بین وطن آ جاوے اور سین ہو کر  
 ماہ راہ گذرے تو کیا تھکر کرے گا۔ مگر ہم نے پایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی وطن میں بھفت مسافر آنا نہیں معلوم ہوا نہ  
 اسی پر جزم رکھا۔ علاوہ ازیں بعض احادیث صحاح میں ثبوت ہوا کہ سفر سے واپس ہو کر وطن میں پندرہ روز قیام سے پہلے  
 دوسرے سفر کو تشریف لگتے حالانکہ یام قیام وطن میں ناز پڑی پڑی یہ مقوی ہے کہ وطن میں کسی عذر اقامت یا نیت  
 قیام کی شرط نہیں ہے۔ خانم و امیر تعالیٰ اعظم۔ واضح ہو کہ وطن دو میں وطن اصلی و وطن اقامت۔ یہی متعین کا قول  
 اور یہی صحیح ہے۔ اگلا یہ۔ وطن اصلی وہ آبادی جہاں آدمی پیدا ہوا ہے اور تیرہ بھی جہاں اس نے زوجہ کی اور زندگی بسر  
 کرنے کا قصد کیا۔ پھر اگر مسافر نے ایک شہر میں نکاح کیا اور وہاں اقامت کی نیت نہ کی تو ایک قول میں مسافر ہوا اور  
 ایک قول میں غیم ہو گیا۔ افسح۔ میں کشاہوں کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اسی پر اقبال کر کے کہ میں نکاح کرنے سے غیم کی ناز  
 پڑی اپنی خلافت کے سات برس بعد حالانکہ پہلے وہی رکعت پڑھتے تھے۔ گمانی روایت ابن ابی شیبہ۔ اور اصل ابن  
 حدیث یہ کہ جو شخص جس شہر میں تامل کرے تو وہ غیم کی ناز پڑے۔ لیکن مترجم کتاب کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ صرف اس حدیث  
 کو عموم پر رکھ کر غیم کی ناز پڑی اور یہ نہیں کہ تامل سے کہ کو اپنا وطن قرار دیا کیونکہ یہ توجیع صحابہ رضی اللہ عنہم سے منع رکھا  
 گیا کہ ہجرت کو توڑ دین اور کسی نے نہیں توڑی سوائے سعد بن خولہ رضی اللہ عنہ کے۔ دلی حدیث اصحیح الطہم اعظم لا صحابی  
 ہجرتم وکن ابائس سعد بن خولہ۔ یعنی سعد بن خولہ کے حق میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم انوس فرماتے تھے کہ بدخج کے  
 ہجرت چھوڑ کر کہ میں چلے آئے تھے۔ پس معلوم ہوا کہ جب کسی شہر میں تامل اس قصد سے ہو کہ بیان سے چلا جائے تو وہ  
 شہر اسکا وطن نہیں ہو جاتا ہاں پس ضرور ہوا کہ وہاں اقامت کی نیت کرے اور حدیث الصدقہ محل ہے کہ جب وہاں جو رہ کر  
 گھر کرے خواہ خود اپنے سابق وطن میں اکثر رہے یا ان رہے بخلاف اسکے کہ جب جو رہ کر وہاں سے لے آوے جیسے

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے کیا تھا تاہم وادعہ تعالیٰ اعظم۔ م۔ پھر اس وطن اصلی کے واسطے سفر کا مقدم ہونا بالاجماع شرط نہیں ہے۔  
 لفظ۔ رہا دوسرا وطن اور وہ وطن اقامت ہے جہاں کہ سفر میں پندرہ روز یا زیادہ کی نیت سے ٹھہر گیا ہو۔ دفع۔ تو یہ اس وقت  
 تک وطن نہ تھا جب تک وہاں موجود ہو۔ م۔ اور ظاہر الروایۃ میں اس وطن کے واسطے بھی پہلے تین روز کی مسافت ہو جانا  
 شرط نہیں ہے۔ شرح المفید للامیر البحر۔ ومن کان له وطن۔ اور جس شخص کا کوئی وطن تھا۔ فن۔ یعنی اصلی۔ فانتقل منه  
 واستوطن غیرہ۔ پھر اس وطن سے وہ منتقل ہو گیا اور دوسری جگہ وطن کر لیا۔ فن۔ حتیٰ کہ اول کو تو وطن کے امور سے  
 سب طرح چھوڑ دیا۔ ثم سافر۔ پھر اس جدید وطن سے اُسے سفر کیا۔ فدخل وطنہ الاول۔ پس وہاں داخل ہوا جو  
 پہلے اس کا وطن تھا۔ قصر۔ تو نماز قصر کرے۔ فن۔ یعنی مسافر کا فریضہ پڑھے الا انک وہاں پندرہ روز اقامت کی نیت  
 کرے۔ بالجملہ بدو نیت وہاں تعمیری کرے۔ لانہ لم یبق وطناً۔ کیونکہ وہ تو اب اس کا وطن نہیں رہا۔ الا یرمیٰ انہ علیہ السلام  
 بعد الحجۃ عد نفسه بکلمۃ من المسافرين۔ کیا دیکھا نہیں جاتا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد ہجرت کے کہ میں اپنے آپ  
 کو مسافروں میں شمار فرمایا۔ فن۔ چنانچہ قصر نماز پڑھ کر فرمایا کہ تم اپنی نمازین تمام کر لو اے اہل مکہ کہ ہم تو قوم مسافریں ہیں معلوم  
 ہو گیا کہ بعد ترک وطن کے وہ وطن نہیں رہتا۔ م۔ پھر وطن سے منتقل ہونے سے مراد یہ کہ جو وہاں اولاد سمیت دوسرے وطن  
 میں منتقل ہو جاوے اور اگر اول وطن میں اس کا مکان زمین وغیرہ باقی رہے تو وہاں مکہ مکرمہ تھے اصل میں اشارہ کیا کہ وطن چھوڑنا  
 اور اگر اپنے اہل و عیال کو منتقل نہ کیا بلکہ دوسرے شہر میں دوسرا گھر کر لیا تو وہ دوسرا وطن پیدا ہو گیا اور پہلا بھی وطن رہا تو  
 دونوں میں سے جہاں پہنچے نماز تمام کرے وغیرہ۔ م۔ اگر کیا جاوے کہ کہ سے جب صحابہ رضی اللہ عنہم نے ہجرت کی تو ان کے  
 مکانات دارا رضی اللہ عنہم بھی وطن نہ رہا۔ جواب یہ کہ کافروں نے انکو ضبط کر لیا اور اس وقت دارالحرب ہونے سے  
 انکی ملکیت جانی رہی۔ اور فی یہ کہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کی ہجرت تمام ہو گئی باوجودیکہ اُنکے عیال کہ میں سے جیسا کہ صحیح کے بعد فیہم رضی  
 اہل مکہ کو بعض اسرار پر آگاہ کرنے سے ظاہر ہے لیکن وہ حالت مجبوری تھی۔ م۔ وندالان الاصل۔ اور یہ بات کہ ترک وطن  
 سے وہ وطن نہیں رہتا سوچ سے ہے کہ اصل یہ قرار پائی کہ۔ ان الوطن الاصلی یظل بمثلہ دون السفر۔ وطن اصلی منٹ  
 جاتا ہے اپنے مثل وطن کر لینے سے نہ سفر سے۔ فن۔ یعنی جس معنی میں وطن اصلی تھا اگر چھوڑ کر اسی معنی میں دوسرا وطن کر لیا  
 تو اول منٹ گیا۔ لیکن وحدت کی راہ سے تو جو نہیں سکتا پس تاہل کے ساتھ وہیں زندگی بسر کرنے کے معنی رہ گئے۔ پس جب  
 ایک جگہ سے چھوڑ کر یہ دوسری جگہ ٹھہر لیا تو اول منٹ گیا۔ ووطن الاقامۃ یظل بمثلہ وبالسفر وہاں اصلی۔ اور وطن اقامت  
 منٹ جاتا ہے اپنے مثل وطن اقامت کر لینے سے اور سفر کرنے سے اور اصلی وطن میں داخل ہونے سے۔ فن۔ چنانچہ اگر  
 سفر میں کسی مقام پر پندرہ روزہ وطن اقامت کر لیا تھا پھر چھوڑ کر دوسری جگہ پندرہ روزہ اقامت کی تو پہلا منٹ گیا اگر وہاں جاری  
 تو قصر کرے یا وہاں سے سفر کیا تو وہ منٹ گیا یا وہاں سے وطن میں داخل ہو گیا تو وہ منٹ گیا۔ م۔ واذ انوسی المسافران یقیم  
 بکلمۃ ونسی۔ اور جب مسافر نے نیت کی کہ اقامت کرے کہ اور نسی میں۔ فن۔ یعنی ایسے دو مقاموں میں جو ہر ایک خود  
 مستقل ہے۔ محیط السحری۔ خمسۃ عشر یوما۔ چہرہ روز تک۔ فن۔ یعنی پندرہ روز اقامت کی نیت دونوں ایسے مقاموں  
 میں کی۔ ثم یتیم الصلوۃ۔ تو نماز کو پورا نہیں پڑھے۔ لان اعتبار النیۃ فی موضعین یقتضی اعتبار ہما فی مواعظ کیونکہ  
 وہ مقام میں نیت کا متبرہ ہونا مقتضی ہے کہ کئی مقاموں میں نیت متبرہ ہو جاوے۔ فن۔ یعنی اگر جائز سمجھیں کہ وہ مقام میں  
 ہا کر پندرہ روز اقامت سے یتیم ہو سکتا ہے تو پھر وہ مقام سے زائد مقاموں میں بھی ہا کر یتیم ہونا جائز سمجھیں۔ المبسوط۔ م۔  
 وچو یمنع۔ اور یہ جو زیر منہ ہے۔ فن۔ کیونکہ اس سے لازم آتا کہ آدمی کبھی مسافر نہ ہو۔ کیونکہ مسافر کے واسطے منزل پر ٹھہرنا  
 ضروری نہ ہو مگر وہ مقاموں پر اقامت ضروری ہوئی۔ لان السفر لا یرمیٰ عنہ۔ کیونکہ سفر تو اس سے خالی نہیں ہوتا

فـ توجب مسافر کے ہر منزل کی اقامت تو جمع کرے تو بسا اوقات وہ پندرہ روز سے بڑھ جاتی ہوگی۔ تو متعدد مقاموں میں پندرہ روز کی اقامت سے وہ مسافر نہ رہے بلکہ تقیم ہو جاوے۔ ان م۔ پس ثبوت ہوا کہ متعدد مقاموں میں اقامت مقبض نہیں ہر جگہ ایک ہی مقام پر پندرہ روز کی اقامت ہو تو وہ مقبض ہی پس دو مستقل مقاموں پر مانند کہ دینی کے پندرہ روز کی اقامت بھی نہیں جائز ہے۔ الا اذا نوى ان يقیم باللیل فی احدہما۔ لیکن جو اس وقت ہو جائیگا کہ نیت کرے کہ رات میں ان دونوں میں سے خاص اس مقام واحد میں رہا کریگا۔ فـ اور دن میں چاہے دوسرے موضع میں رہیگا۔ محیط السرخسی فیہ تبصرہ بآداب خولہ۔ تو تقیم ہو جائیگا اسی موضع میں داخل ہونے کے ساتھ۔ فـ حاصل یہ کہ جب نیت اقامت اخرج مہج ہوئی تو حکم تقیم ہونے و ناز پوری کرنیکا کب سے رہا جائیگا تو کھانا چاہیے کہ اگر پہلے وہ اس موضع میں داخل ہوا جان رات میں رہنے کی نیت نہیں کی تو ابھی مسافر ہے حتی کہ جب رات تک وہ دوسرے موضع میں ہو چکا جان رات میں رہنے کی نیت کی ہو تو داخل ہو کر تقیم ہو جائیگا۔ فـ وغیرہ۔ لان اقامۃ المرقض مضافۃ الی مہیۃ۔ کیونکہ آدمی کا تقیم ہونا اسکی شب ہاشی کے مقام کی جانب منسوب ہوتا ہے۔ فـ اور اگر وہ شخص پہلے اسی موضع میں آیا جان شب ہاشی کی نیت کی ہو تو تقیم ہو گیا پھر اگر دن باقی ہو اور وہ لنگر دوسرے موضع میں گیا تو تقیم کی ناز پڑے کیونکہ تقیم ہو کر نکلا اور شب کو وہیں آجا دیگا۔ یہ سب اس صورت میں کہ دونوں موضع خود مستقل ہوں جیسے کہ دینی۔ اور اگر ایسا ہو کہ ایک موضع دوسرے موضع کے تابع ہو حتی کہ اسکے لوگوں پر جمعہ میں حاضر ہونا واجب ہو تو ان دونوں میں پندرہ روز اقامت کی نیت سے تقیم ہو جائیگا کیونکہ یہ دونوں بمنزلہ واحد کے ہیں۔ البعد والتفصیل محیط السرخسی۔ حاصل یہ کہ تابع و موضع پر جسکی لوگوں پر دوسرے کے جمعہ میں حاضر ہونا واجب ہو۔ اور اگر ایسا ہو تو وہ تابع نہیں بلکہ مستقل ہے اور مسئلہ التین دو موضع مستقل ہیں ہر م۔ حاجی جب امام جمع کے مشرذی السجہ میں داخل کہ ہوا اور نصف اقامت کی نیت کی تو صبح نہیں کہہ اسکو عرفات جانا ضروری ہے۔ اور اگر اسنے کہ عرفات دینی ملا کر اقامت کی نیت کی تو صبح نہیں ہے اور اگر بعد واپسی دینی کے اقامت کہ کی نیت کی تو صبح ہر م۔ ومن فاتتہ صلوۃ فی السفر قضا ہا فی الحضر رکعتین۔ اور جس شخص کی کوئی ناز سفر میں قضا ہو گئی تو اگر اسکو حضر میں قضا کرے تو دو رکعت پڑھے۔ فـ کیونکہ دوسری رکعت اس پر مفروض ہوئی اور وقت جو موجب تھا وہ نکل چکا اب تغیر نہو گا۔ یہی قول مالک رحمہ کا ہے۔ ومن فاتتہ فی الحضر قضا ہا فی السفر اربع رکعات۔ اور جسکی ناز حضر کی قضا ہوئی اگر اسکو سفر میں قضا پڑھے تو چار رکعت پڑھے۔ فـ یہ بالاجماع ہے۔ لان القضاء حسب الاداء۔ کیونکہ قضا تو موافق ادار ہے۔ فـ یعنی جو تعداد ادار کرنی واجب ہوئی تھی اگر قضا ہوئی تو وہی قضا واجب ہے۔ یہ ناز کے ذاتی ارکان میں ہر بخلاف صفات کے حتی کہ اگر مرض میں ناز کو بٹھکا اشارہ سے پڑھنا واجب ہوتا تھا مگر قضا ہوئی پھر حالت صحت میں اسکو قضا پڑھنا چاہا تو کھڑے ہو کر رکوع و سجود سے پڑھے یوں ہی اگر صحت کی قضا کو مرض میں پڑھے تو جس طرح ممکن ہو حتی کہ لیٹ کر جائز ہے جبکہ یوں ہی ممکن ہو۔ ح م۔ والمعتبر فی ذلک آخر الوقت۔ اور جس ادار کے موافق قضا ہوئی ہے اس میں آخر وقت معتبر ہے۔ فـ حتی کہ اگر ظہر کے اول وقت میں تقیم تھا پھر وقت ختم ہونے سے پہلے سفر کو نکلا حتی کہ جب آبادی سے باہر ہوا اس وقت ناز آبادی حالاکہ وقت صرف ایک رکعت کا یا کم باقی ہے تو اس پر دو رکعت کی قضا واجب ہوگی کیونکہ آخر وقت میں وہ مسافر ہو چکا اور یہی معتبر ہے۔ م۔ لانه المعتبر فی السبب عند عدم الاداء فی الوقت۔ کیونکہ دو وقت جو واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے آخری وقت ہی سبب ہونے میں معتبر ہے جبکہ وقت کے اندر ادارہ کی ہو۔ فـ اور اگر اول وقت ظہر ادار کے سفر کو نکلا آبادی سے خارج ہوا تو آخر وقت ظہر کا باقی تھا تو اس پر دو رکعت لازم نہو گی کیونکہ وہ چار ادار کر چکا ہے۔ یوں ہی اگر سفر سے واپس آیا اور وطن کے باہر اول وقت ظہر اسنے دو رکعت پڑھے لیکن پھر آبادی میں داخل ہوا تو اس پر چار واجب نہو گی اور اگر نہیں پڑھی یا تنگ کہ جب آبادی میں داخل ہوا تو صرف ایک رکعت کا وقت باقی ہے تو اس پر چار



پوری ۲۴۔ ساعات کو تھار کر ڈالے تو ایک ذیفہ گال اسٹے کم کر دیا۔ فاقہ فاقہ دقیق و حقیقی و اسے تعالیٰ ہوا لا علم باصواب ہم۔  
 و العاصی و المطیع فی سفرہ۔ اور جو شخص اپنے سفر میں نافرمان ہو اور جو شخص اپنے سفر میں فرمانبردار ہو۔ دونوں۔ فی الرخصۃ  
 سوار۔ رخصت میں برابر ہیں۔ ف۔ یعنی دونوں کو وہی رکعت پڑھ کر کرنے میں یکساں اجازت ہے۔ مثال نافرمانی کے  
 سفر کی یہ کہ کوئی آدمی شہر پہنچے تو میں منزل جاتا ہے۔ مثال فرمانبردار کی یہ کہ طب علم کو حتیٰ کہ تجارت محل کے لیے سفر کرتا ہے۔  
 یہ دونوں نماز کو قصر سے ادا کریں۔ وقال الشافعی رحمہ اللہ لا یفید الرخصۃ۔ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ نافرمانی سے  
 رخصت نہیں حاصل ہوتی ہے۔ ف۔ پس اس پر چار بڑے حنا فرض ہیں۔ م۔ یہی قول امام مالک و احمد کا ہے۔ ج۔ لانا طہیت  
 تحقیقا۔ اس دلیل سے کہ رخصت تو آدمی پر تخفیف کر دیتی ہے۔ فلا تعلق بما یوجب التعلیل۔ تو رخصت ایسی چیز سے  
 نہیں تعلق ہوگی جو سختی کو واجب کرتی ہے۔ ف۔ یعنی نافرمانی تو سختی و عذاب واجب کرتی ہے اس کے ساتھ رخصت و تخفیف  
 نہیں تعلق ہو سکتی ہے اور کبھی کہا کہ رخصت تو رحمت و انعام ہے وہ عذاب کے مستحق کو نہیں ملے گی۔ اس فقرہ کا جواب اس طریقہ  
 سے ہو گا کہ یہ ایک عقلی قیاس ہے پس اگر نص میں اجازت نکلتی ہو تو ہم اپنی رائے سے اس کا مقابلہ نہیں کر سکتے ہیں۔ دیگر یہ کہ  
 دونوں باتیں دو جہت سے ہو سکتی ہیں۔ لہذا فرمایا۔ ولنا اطلاق النصوص۔ اور ہماری دلیل نصوص کا اطلاق ہے۔ ف۔  
 یعنی جن نصوص میں مسافر کو رخصت ملی ہے تو علی الاطلاق ہر مسافر کو مثال ہے اور نص میں کوئی قید مطیع مسافر کی نہیں ہے تو ہم نص کو  
 اسکے اطلاق پر رکھتے ہیں اور جو قول تعالیٰ میں کان منکر مریضا و علی سفر۔ یعنی جو تم میں سے مریض ہو یا سفر پر ہو۔ دیکھو اس میں  
 یہ نہیں کہ یا سفر طاعت پر ہو بلکہ مطلقا سفر ہے۔ سزا سزا قولہ علیہ السلام فرض المسافر رکعتان یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا  
 کہ مسافر کا فرض دو ہی رکعت ہیں۔ اس میں بھی مسافر مطیع کی خصوصیت نہیں ہے تو ہر مسافر کا فرض دو ہی رکعت ہوا خواہ مطیع ہو  
 یا عاصی ہو۔ ولان انفس السفر لیس بمعصیۃ۔ اور اس دلیل سے کہ سفر کی ذات تو کچھ گناہ نہیں ہے۔ ف۔ اور یہی ذات  
 سبب دو رکعت کا ہے۔ وانما المعصیۃ ما یكون بعدہ۔ اور یہی معصیت تو وہ چیز ہے جو بعد سفر کے پیدا ہوگی۔ ف۔ جیسے  
 شراب خریدنا میں منزل پہنچ کر یعنی بعد سفر کے معصیت پیدا ہوگی۔ او سچا ورہ۔ یا وہ معصیت ساتھ ہی ساتھ سفر کے ہوتی ہے  
 ف۔ جیسے والدین کی ناخوشی کے باوجود سفر کرنا۔ تو اس سفر کے ساتھ میں یہ گناہ ہے تو سفر ایک چیز اور یہ گناہ دوسری چیز  
 ہے حتیٰ کہ اگر والدین راضی ہوتے تو جب بھی یہ سفر یوں ہی ہوتا اور والدین کی خوشی بھی ساتھ ہوتی۔ پھر رخصت قصر تا زعمہ  
 کی نفس سفر سے ہے۔ فیصلح متعلق الرخصۃ و اسرا علم۔ پس سفر اس لائق ہوا کہ رخصت اس سے متعلق ہو۔ ف۔ جب کہ  
 سفر کی ذات کچھ معصیت نہیں ہے۔ فاقہ و اسے تعالیٰ اعلم۔ (فروع) واضح ہو کہ سفر پانچ قسم ہے۔ واجب و مندوب و مباح و مکروہ  
 و حرام۔ پس سفر واجب تو اس کا سفر جس پر فرض ہو یا ہجرت واجب ہو۔ سفر مندوب جیسے علم کے لیے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کے فرار مہارنگ کی زیارت کے لیے یا مسجد اقصیٰ یا زیارت والدین کے لیے سفر کرنا۔ سفر مباح جو تجارت کے لیے ہو۔ سفر مکروہ جو  
 بغیر مطلب مہج کے شہر وں شہروں ہذا پھرے۔ میں کتابوں کہ عالی سیر و تاشاکی غرض کردہ ہے جیسے دہان کے اوضاع و اطوار  
 کی معلومات۔ دہان اگر تجارت کے مقاصد دریافت کرنے کے لیے ہو تو روا ہے۔ سفر حرام وہ ہے کہ کسی گناہ کے مقصد سے سفر کیا جاوے  
 ہمارے نزدیک ہر سفر میں نماز کا قصر جائز ہے اور ترجمہ کتاب ہے کہ سفر مکروہ و حرام میں جو قصر کی رخصت ملی وہ اس عاصی کے حق میں  
 وہ حقیقت زیادہ سختی ہے جیسے کافر کو دنیا میں زیادہ دولت ملے۔ امام نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ سفر معصیت میں یہ بھی مثال ہے کہ نافرمانی  
 اپنی جان کو تھکا دے اور جانور کو تھکا دے۔ امام ابو بکر الرازی البصام نے کہا کہ جو شخص اپنے سفر میں عاصی ہے اس کو  
 بالاجلح عمدہ کھانے کا تاہلح ہے حالانکہ وہ اس سے معصیت کی قوت حاصل کرتا ہے۔ ابن العربی رحمہ اللہ نے کہا کہ مجھے تعجب ہے  
 کہ جو شخص عاصی کو سفر میں کھانا نہ دے اور منہ کے وقت مردار کھانے کو مباح کتاب ہے باوجودیکہ وہ شخص معصیت میں سرگرم ہے



اور جو جائز کئے آئے خطا کی۔ قرطبی رحمہ اللہ کہ یہ قول تو ابن الصری سے غلطی ہے اور صحیح اسکے خلاف ہے کیونکہ یہ عامی اگر ایسے وقت میں مردار نہ کھاوے اور اپنی جان ہلاک کرے تو یہ احد بھی زیادہ سخت گناہ ہے تو اسکو کھانا جائز ہے اور شاید کہ وہ توبہ کرے تو توبہ سے اسکا گناہ غور ہو جاوے اور مخصوصہ کے وقت مردار کھانا کچھ جائز ہی نہیں بلکہ وہ تو واجب ہے حتیٰ کہ اگر مردار کھانے سے باز رہے اور مردار جو اسے تو اپنی جان ارنے لگتا ہمار ہو گا مع۔ اس عبارت میں علامہ عینی رحمہ اللہ نے زیارت مزار مبارک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو مستحب لکھا اور یہی ہمارے فقہاء و محققین صریحاً کی خاطر عبارت ہے کہ وہ فعل مستحبات و قریب بوجوب ہے اور مترجم کے نزدیک جو شخص تمام ہشتیاں میں جو اس کے نورایان کا طور اور وہ اس قریب بواجب کے واسطے واجب سے زیادہ شائق ہو گا اگرچہ مومن کی شان یہی ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو نصیب فرماوے آمین یا ارحم الراحمین۔ م۔ خلیفہ المومنین اگر سفر کرے تو مسافر ہے۔ مخلصہ۔ یہی اصح ہے۔ خلافاً لبعض کما فی الذخیرہ۔ اور خفی میں ہے کہ ایک شخص دوسرے کو لاد کر لے بھاگا اور اسکو معلوم نہیں کہ کمان بجا دیا تو فرمایا کہ تازہ نام کرتا رہے یا نہ تک کہ تین روز کی راہ بجاوے تو پھر قصر کرے اگرچہ اسکے بعد تھوڑی ہی دور تک بجاوے۔ ماساگر اپنے اول سے قصر کیا تو روا ہے پھر اگر وہ تین روز سے کم لے گیا تو تازہ نام کو اعادہ کرے۔ م۔ بعد ایک نحو کے ذکر کیا کہ اقامت میں لادنے والے کی نیت معتبر ہے۔ م۔ جو اصح الفقہ میں ہے کہ جسکے دو زوجہ و دشمنوں میں ہوں تو دونوں میں سے جس شہر میں داخل ہو شہر ہو جائیگا۔ محیط میں ہے کہ اگر ایک شہر کی زوجہ مر گئی اور وہاں صرف گھر و زمین رہے تو ایک قول میں وہ وطن نہ رہا اور دوسرے قول میں وطن رہا۔ مسافر نے کسی شہر میں نکاح کر لیا تو نکاح ہی سے نفیم ہو جائیگی۔ جو شخص زبردستی اکراہ کر کے سفر کو نکالا گیا وہ مانند قیدی کے قصر کرے۔ عاصمہ جب سفر میں پاک ہوئی اور وہاں سے منزل مقصود تک مسافت سفر سے کم ہے تو پوری تازہ پڑھے اور یہی صحیح ہے۔ یونی ہی جب عورت سفر میں طلاق سے بٹنے ہو گئی تو جب وہاں سے منزل مقصود تک مسافت سفر سے کم ہے تو پوری پڑھے۔ جمعہ کے روز سفر کرنا قبل زوال کے اور بعد زوال کے کردہ نہیں ہے اور شافعی و احمد کے نزدیک دونوں صورتوں میں کردہ ہوا مالک کے نزدیک بعد جمعہ کے کردہ نہیں ہے۔ رمضان میں سفر اختیار کرنا کردہ نہیں ہے۔ م۔ یہ تو ظاہری حکم ہے اور اگر بدعتی سے رمضان افطار کرنے کے لیے ایسا کیا تو اللہ تعالیٰ دونوں کے حال سے آگاہ ہے۔ م۔ سفر میں دو تازہ نام کا حقیقی جمع کرنا یعنی ظہر و عصر کا بعد مغرب و عشاء کا ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ اور واضح ہو کہ جمع کرنا صورت میں ہمارے نزدیک بھی جائز ہے یعنی اسطرح کہ ظہر کو تاخیر کرے یا نہ تک کہ آخر وقت ہو جاوے پس اگر ظہر پڑھے اور وقت ختم ہو جاوے پس اول وقت عصر پڑھے۔ اسی طرح مغرب کو تاخیر کرے یا نہ تک کہ جب وقت نکل جانے کے قریب ہو تو اگر مغرب پڑھے پھر شروع وقت عشاء میں عشاء پڑھے پس سفر کی ضرورت سے یہ تاخیر کرنا مباح ہو گیا اور ذیل باری حدیث ابن مسعود رحمہ اللہ کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کبھی نہیں دیکھا کہ آپ نے کسی تازہ کو بے وقت میں پڑھا ہو یعنی بجاۃ اختیار ہی سوائے مقام مزدلفہ کے وہاں مغرب و عشاء کو لادیا اور صبح پڑھی دوسرے روز قبل اسکے جمعہ کے یعنی طلسم میں۔ اور حدیث صحیحین میں ہے اور مقام عرفہ کی جمع ظہر و عصر کو ظاہر شہرت کی وجہ سے نہیں بیان کیا اور فقہ میں مرویہ کہ معمولی وقت سے خلاف وقت میں پڑھی۔ اور دوسری حدیث صحیح مسلم میں یٰٰلہ العزیز کی تازہ فجر نصاً ہے جاکہ اندھا بہ رطبی اللہ رحمہ اللہ کے گھر آنے میں مذکور ہے کہ آپ کے فرمایا کہ سو جانے میں کچھ کوتاہی نہیں ہے اور باری ارواح قوا اندھوں کے بعضہ قدرت میں ہیں جب اسنے چاہا تو انکو جھوٹا اندھ کوتاہی و تقصیر کو جاگئے میں ہے یون کہ تازہ کو تاخیر کرے یا نہ تک کہ دوسری تازہ کا وقت آ جاوے۔ یہ حدیث صحیح ہے کہ آپ نے اختیار میں بے وقت نہیں کی اور کہ ایک تازہ کو دوسرے وقت میں بجا کر تقصیر ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان الصلوٰۃ کانت علی المومنین کتاباً موقوتاً۔ یعنی مومنوں پر تازہ نہیں آتا

افرض کی گئی ہے۔ اور حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں مع بنی اہل نضال بائیں الہامیہ جس نے دو نازدن کو جمع کیا وہ ایک دروازہ کبار پر آیا۔ شیخ ابن کثیرؒ نے اسکی اسناد کو حید قرار دیا۔ اور قولہ تعالیٰ تفلک من بعد ہم غفلت اضاعوا الصلوٰۃ الا یہ۔ یعنی بھراں بنکون کے پیچھے اُنکے قائم مقام ایسے ناواقف جو سے جنہوں نے ناز کو ضائع کر دیا۔ اسکی تفسیر میں علامہ سلف کا یہ قول ہے کہ ناز میں تاخیر کر دی یا غفلت کہ دوسری ناز کا وقت آگیا۔ مترجم کتابہ کہ امام شافعیؒ رحمہ اس آیت میں تاویل کر سکتے ہیں کہ یہ ضائع کرنا بطور تقصیر تھا اور سفر وغیرہ عذر میں شرعی جواز ہے حتیٰ کہ تمہارے نزدیک بھی تاخیر جائز ہے۔ یوں ہی قول حضرت عمرؓ کے مرجح یہ معنی ہیں کہ وہ ایک کبیرہ کے دروازے پر گیا اور ہنور کبیرہ کے اندر داخل نہیں ہوا حتیٰ کہ اگر کچھ اور سستی کی اہتمام کرنے میں کبیرہ کا ترک ہو گا۔ پس اس قول سے تو صریحاً جواز نکلا مگر اس میں ہوشیاری و احتیاط چاہیے جیسے حدیث میں ہے کہ۔ میں حام حول انھی بوشک ان یقع نید۔ یعنی جو چراگاہ شاہی کے گرد گھوما قریب ہے کہ اس میں دق ہو جاوے۔ یعنی مجرم ہو تو احتیاط اسی میں ہے کہ اُسکے گرد نجاوے اور ناز کا وقت مفروض ہونا کچھ عذر جمع کے متناہی نہیں ہے اور کہا گیا کہ تم نے نذر دق میں جمع دق ہونے سے ایک بار تخصیص کی تو تمہارے اصول پر جب عام ایک بار تخصیص ہو گیا تو دلیل ظنی سے بھی تخصیص ہو سکتی ہے یعنی عموماً ہر حالت میں ناز وقت مفروض ہونا قرآن سے ثبوت ہوا پھر اس علم کو تم نے حدیث شہور جمع عرفہ و مزدلفہ سے مخصوص کیا تو اب حدیث اُحد سے مفروضہ میں تخصیص تمہارے اصول پر بھی جائز ہے اور وہ احادیث جمع کے مصالح میں ہیں ازاں بعد حدیث انسؓ کہ جب حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم کو رفتار میں جلدی ہوتی تو غصہ کو ناخبر کرنے اول وقت ہفت تک پس ظہر و عصر دونوں کو جمع کر دیتے اور منرب کو تاخیر دیتے یا شام کے منرب و عشاء میں جمع کر دیتے کہ شفق چھپ جاتا تھا۔ اور صحیحین کی روایت ابن عمرؓ میں ہے کہ (جیکہ شفق چھپ جاتا تھا) یوں ہے کہ (بعد اسکے کہ شفق چھپ جاتا تھا۔ پس یہ مرجح ہے کہ منرب گزرنے پر عشاء میں جمع کر دیتے تھے۔ شیخ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ شفق کا قطع مشترک ہے جو منرب اور اسکے بعد کی سپیدی دونوں پر پورا جاتا ہے تو منرب ہے کہ سرخی گزر جانے پر سپیدی میں پڑھنے حتیٰ کہ بقول امام ابو حنیفہؒ یہ منرب کا آخری وقت ہے پھر سپیدی کم ہو کر تاریکی شروع ہونے ہی عشاء کے وقت میں عشاء پڑھ لیتے تھے۔ مترجم کتابہ کہ حق یہ کہ یہ جواب دودھ سے کافی نہیں ہے اول یہ کہ ظہر میں یہ تاویل نہیں ہوتی کہ چونکہ مرجح اس میں اول وقت عصر کو ہے اور جب اس میں جمع کرنا بعد داخل ہونے وقت عصر کے ہے تو منرب میں جمع کرنا اول وقت عشاء کے ہے۔ دوم یہ کہ احادیث اول و ثانیہ میں شروع وقت عشاء کا بعد غائب ہونے شفق کے آیا ہے اور بیان بھی جمع بعد غائب ہونے شفق کے آیا تو یہی اول وقت عشاء ہے شیخ ابن الہمام رحمہ نے فرمایا کہ اگر یہ تاویل ہو تو حدیث ابن مسعودؓ میں اور اس حدیث انسؓ میں معارضہ ہو گا پس ہم حدیث ابن مسعودؓ کو جو جہاد یوں کے فقہ ہونے کی ترجیح دینگے تو حدیث ابن مسعودؓ مرجح ہوگی۔ مترجم کتابہ کہ انصاف میں یہ جواب بھی مقبول نہیں ہے اس واسطے کہ حضرت ابن مسعودؓ میں جمع کرنا تمام عرفہ کا نہ کر نہیں اور لیثہ القریس میں فجر کو خلاف وقت پڑھنا نہ کر نہیں ہے تو جب علیہ پورا نوا تو یہ جمع کرنا بھی نہ کر نہیں ہے مگر وہ اسکے معارضہ کیوں قائم کیا جاوے جبکہ معلوم ہوا کہ حدیث ابن مسعودؓ میں بلا عذر کا بیان ہے اور حدیث انسؓ میں وہ عذرہ میں عذر سفر کا بیان ہے پھر معارضہ ساقط ہے۔ ہاں یہ بات پسندیدہ ہے شیخ ابن الہمام رحمہ نے بیان فرمائی کہ بے وقت جمع کرنے کی احادیث میں ایک طبع کا اضطراب واقع ہوا ہے چنانچہ ابن عباسؓ رحمہ سے حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم کا مینہ میں بغیر عذر سفر اور بیخوف اور بغیر بارش کے پانچ اور سات کو جمع کرنا۔ صحیح مسلم میں مروی ہے اور اس طرح جمع کرنے کا کوئی بھی فائز نہیں ہے۔ مترجم کتابہ کہ نزدیکی رحمہ نے فرمایا کہ اس پر سلف میں سے کسی کا عمل نہیں ہوا۔ اس سے ظاہر ہے کہ بالظہر جمع کی احادیث میں تاویل ہو اور شیخ نے کہا کہ زیادہ احتیاط بھی اسی میں کہ جمع نہ ہو یعنی ایسے کہ اس میں تو کچھ شبہ بھی نہیں ہے بلکہ



اذان بھی قرآن سے ثبوت ہوئی اگرچہ ابتداء میں مسنون ہو چکی تھی۔ حدیث میں ہے کہ جمعہ ہر مسلمان پر جماعت میں قیام واجب ہے سو اسے چار کے ایک ملوک دوم عورت سوم طفل یعنی نابالغ چارم بیمار۔ علی مارواہ الہداؤد۔ اور نووی نے کہا کہ اسناد صحیح بشرط بخاری و مسلم ہے۔ اور تبیم الداری زہد کی حدیث میں بھی قیام واجب ہے اور مسافر کا بھی استثناء ہے اور ترک جمعہ پر مذمت شدید وارد ہے حتیٰ کہ بغیر عذر ترک کرنے والے کو منافق کہا گیا ہے۔ بالکل ائمہ حنفیہ و شافعیہ سب کے نزدیک جمعہ فرض ہے اور ہمارے ائمہ نے تو تصریح کی کہ جمعہ تو فرض ظہر سے بھی زیادہ مؤکد ہے کیونکہ ہم کو جمعہ کے لیے فرض الظہر کے چھوڑنے کا حکم ہے اور جو کوئی شکر ہو وہ کافر ہے۔ منع م۔ اور جمعہ ہر شخص پر فرض میں ہے۔ التہذیب ۵۔ اور اسکا ادا کرنا فرض ہونے کے لیے بارہ شرطیں ہیں انہیں سے چھ شرطیں تو خود مصلیٰ کے اندر چاہئیں۔ ایک تو آزاد ہونا یعنی ملوک نہ ہو۔ دوم مذکر ہونا پس عورت پر ادا ہو نہیں ہے۔ سوم نفیم ہونا پس مسافر پر ادا نہیں ہے۔ چارم تندرستی یعنی ایسا بیمار نہ ہو کہ جمعہ میں حاضر ہونا اس پر مشقت ہو۔ پنجم بانوں سلامت ہونا۔ حتیٰ کہ گتھیا والے ہانچ پر بالاجماع جمعہ نہیں۔ محیط السخسی۔ اگرچہ اسکو لا ذکر ہو پٹانے والا تھا ہوا آزاد یا ششم آنکھوں کا سلامت ہونا۔ حتیٰ کہ اندھے پر جمعہ نہیں اگرچہ رہبر یا دوسے۔ السرخسیہ۔ اھ پور حاضیعت بھی بنز و مرض کے ہے کہ اس پر جمعہ نہیں۔ اور جب بارش بہت ہو یا ظالم بادشاہ سے سد پوش ہو تو جمعہ ساقط ہے۔ جو کوئی کسی کے پاس اجرت دے کر کسی فرض پر کام کرنا ہو مستاجر کو یہ اختیار نہیں کہ اسکو شہر کے اندر جمعہ میں جانے سے روکے۔ پھر اگر جامع مسجد نزدیک ہو تو ضروری سے کچھ کم ہو گا اور اگر وہ ہو تو جہد و یرغنا میں مشغول ہوا اتنی ضروری ساقط ہے۔ محیط۔ میں کتابوں کہ یہ اس وقت کہ مرنے والے نے اول سے شرط نہ کر لی ہو اور اگر شرط کر لی تو کسی عورت میں کمی ہوگی ہم۔ غلام مکاتب و غلام سامی پر جمعہ واجب ہے بشرطیکہ بھرجن لوگوں پر مجبوا کرنا فرض نہیں ہے مگر انھوں نے حاضر ہو کر جمعہ ادا کیا تو اس وقت کافر میں آتا ہو گیا۔ اکثر۔ یعنی اس پر جمعہ واجب نہیں ہے۔ م۔ ہانی چھ شرطیں مصلیٰ سے باہر میں اول شہر ہونا۔ ۲۔ جماعت۔ ۳۔ سلطان۔ ۴۔ وقت۔ ۵۔ غلبہ۔ ۶۔ عام اجازت۔ ۷۔ منع م۔ پھر ہر ایک کا بیان کہ شہر وغیرہ سے کیا مراد ہے کتاب میں آتا ہے ہم۔ لا تصح الجمعۃ الا فی مصر جامع۔ جمعہ صحیح نہیں ہونا اگر ایسے شہر میں جو جامع ہو۔ ۸۔ یعنی اسے جمعہ کے بارہ شرائط میں سے ایک شرط یہ کہ مصر جامع ہو جسکا بیان آتا ہے اور یہی قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ و عطاء حسن بصری و ابراہیم نخعی و مہامد و ابن سیرین و سیفان ثوری و غیرہم لای۔ مع۔ اونی مصلیٰ المصر۔ یا شہر جامع کے مصلیٰ میں۔ ۹۔ یعنی تانگہ میں۔ م۔ اور مولانا قناسے مصری یعنی شہر کا گرد اور قناسے شہر میں جو مسجد ہوئی ہے جیسے جد گاہ تو شہر کے نام میں وہ بھی داخل ہے۔ اور قناسے اس جگہ کو کہتے ہیں جو شہر کی مصلحتوں کے واسطے بنائی جاتی ہے جیسے گھوڑوں کو دوڑ میں آراستہ کرنے اور نشانہ ٹھیک ہانگ کی تعلیم اور ناز و جد پر پڑھنے اور شہر کے مردے دفن کرنے و چراگاہ بنانے وغیرہ کے واسطے بنائی جاتی ہے خواہ وہ شہر سے ملحق ہو یا نہ ہو اور اسکا اندازہ ایک غلوہ تک ہے اور یہی اندازہ امام محمد رحمہ سے نوادر میں مذکور ہے۔ مع۔ ۱۰۔ اور نسیہ لغتی میں ہے کہ مختار ایک فرسخ ہے۔ مع۔ و لوالہی نے بھی اسی کو فتویٰ کے لیے مختار کیا۔ ۱۱۔ لیکن خلاصہ میں ہے کہ غلوہ وغیرہ کی تقدیر کچھ نہیں ہے بلکہ قناسے وہ موضع جو مصلح شہر کے واسطے متصل واقع ہو اور اگر وہ میان میں متصل ہو جیسے مزارعہ وغیرہ بیچ میں پھر جاوے تو وہاں والاں پر جمعہ نہیں اگرچہ اذان کی آواز ہو چکے۔ قاضیخان میں ہے کہ نقیہ ابو جعفر نے امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے یہی روایت کیا اور اسی کو شمس اللامہ طحاوی نے اختیار کیا ہے۔ ۱۲۔ ہاں اگر وہاں کار خیزے والا یا کوئی دیہاتی جمعہ کے روز شہر میں موجود ہو تو اس پر جمعہ مثل اہل شہر کے ہے مگر جبکہ وہ قبل نماز یا بعد نماز کے واپس جانے والا ہو تو اس پر واجب نہیں پھر بھی اگر شہر سے لے کر قلاب پاؤں گا۔ محیط و قاضیخان۔ پھر ظاہر کلام فقہی ہے کہ جمعہ پڑھ کر پھر شہر واجب نہیں ہے اگرچہ جمعہ اس پر نفل تھا تا خطم۔ بالکل شہر جامع یا قناسے شہر شرط ہے۔ ولایہ زنی القری۔ اور جمعہ

نہیں جائز ہر قریٰ یعنی گائون میں۔ **فت**۔ نہ فاشافی۔ نقول علیہ السلام لا جمعة ولا تشرقی ولا تفر ولا اضحیٰ  
 الانی مصر جامع۔ دلیل ہمارے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں جمعہ اور نہ تشرقی اور نہ نازحید و نہ ناز بقرعید مگر شہر  
 جامع میں۔ **فت**۔ اس کلام میں انحصار کر دیا کہ سوائے شہر جامع کے اور کہیں نہیں جائز ہر لیکن اس حدیث میں کلام  
 یہ ہے کہ امام مصنف نے تو اسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بیان کیا لیکن یہ کتب حدیث میں نہیں ملتا ہرمان ابن ابی شیبہ  
 نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول روایت کیا کہ نہیں جمعہ اور نہ تشرقی اور نہ ناز فطر اور نہ ناز بقرعید مگر شہر جامع یا شہر عظیم  
 میں۔ ابن حزم نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور عبد الرزاق نے اسکو مسند صحیح کے ساتھ مختصر روایت کیا۔ ابن حزم نے کہا کہ  
 یہی حدیث زہری سے مروی ہے۔ خواہر زادہ رحمہ نے کہا کہ ابو یوسف رحمہ نے اسکو امام ابن مرفوع روایت کیا۔ بیہقی نے مرفوع ہونے  
 سے انکار کیا اگرچہ مسلم نہیں کرتے اور اگر ان میں تو یہ موقوف صحیح ہنزلہ مرفوع کے ہے کیونکہ اس میں اسے کو دخل نہیں ہے اور حضرت  
 علی رحمہ کا اس میں امام متقدم ہونا ہم کو کافی ہے۔ **منع**۔ شرح کتاب ہر کہ اس مقام میں قابل حفظ یہ بات ہے کہ بالاجماع جمعہ کے دم  
 خاص شرائط ہیں جو ظہر میں نہیں ہیں اور جمعہ قائم کرنا فریضہ ظہر جو ترک کرنا ہر معہذا اگر کسی نے بطور گناہ کے جمعہ ترک کیا تو اس پر  
 ادا کے ظہر یا قضاء میں بھی ظہر ہی عید اس اجماع کے متنبہ ہونا چاہیے کہ اقامت جمعہ میں احتیاط ضروری ہے جو جمعہ اپنے شرائط کے  
 ساتھ ایسا ہو کہ اس میں قیاس کو دخل نہ رہا تو ان میں احادیث پر مشروط رہا جنکے ساتھ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے متفق ہوا ہے کیونکہ  
 جب موافق اجتہاد و علم شریع کے جمعہ واجب نہیں جانا اور ظہر ادا کی تو باخلاط اسوقت کا فریضہ ادا ہو گیا اور اگر ظہر ترک کی  
 اور جمعہ قائم کیا حالانکہ اس میں اس حالت و ان امور کی رعایت میں تصور ہر جنکے ساتھ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ادا کیا  
 ہے جو جمعہ بھی ہونے سے فریضہ وقت ہی جانا رہا اگرچہ وہ گنہگار اسوجہ سے نہ کہ اتباع علم واجب ہے پس صاف ظاہر ہوا کہ  
 احتیاطاً ہر جمعہ میں احتیاط ہے نہ ترک ظہر میں۔ کما لا یخفی۔ پھر خلاط نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ ادا کیا تو شہر جامع  
 تھا یا آپ کے حکم سے قنات شہر میں ادا ہوا ہے۔ تو ہم اسی مورد پر رکتے ہیں اور امام شافعی رحمہ نے دیہات میں بھی جمعہ  
 واجب جانا دلیل قول ابن عباس رحمہ کہ مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں جمعہ ہونے کے بعد جو پہلا جمعہ ہوا ہے وہ صوبہ  
 بحرین کے قریہ جو ان میں ہوا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قریہ یعنی گائون میں جمعہ جائز ہے۔ جواب دیا گیا کہ اس روایت میں قریہ  
 کا لفظ ہے اور وہ جیسے گائون کے معنی میں آیا ہے ویسے ہی شہر کے معنی میں بولا جاتا ہے کیا نہیں دیکھتے کہ لغت قرآن میں بہت  
 حوارج ہیں حتیٰ کہ کہ کو ام القریٰ کہا ہے اور فرمایا۔ وقالوا لو انزل ہذا القرآن علی رجل من القریٰ عظیم۔ حالانکہ دونوں قریہ  
 کہ وظائف مراد ہے۔ اور فرمایا۔ ملک القریٰ نقص علیک من ابنائنا۔ اور فرمایا۔ ملک القریٰ ابنائنا ہم الایہ۔ اور معنی نہیں  
 کہ قوم ہود و صلح و طوط و فرعون سب اہل شہر سمجھ کر کہ قریہ کے معنی گائون کے لیے بلکہ یہ جو انما ایک شہر جامع تھا  
 صلح میں ہے کہ جو انما ایک حصن تھا صوبہ بحرین میں۔ یہ صاف ہے کہ وہ مصر جامع مع حاکم و عالم تھا۔ **منع**۔ والمصر البحر جامع  
 کل موضع لہ امیر وقاضی یفقد الاحکام و یتقیم الحدود۔ اور مصر جامع سے مراد ہر ایسا موضع کہ اسکا سردار قاضی ہو جو حکام  
 کو نافذ کرتا اور حدود کو قائم کرتا ہو۔ **فت**۔ یعنی احکام جاری کرنے اور شرعی سزاؤں کو قائم کرنے پر قادر ہو۔ یہی ظاہر لفظ  
 ہے۔ **الصدایہ**۔ ونداعن الی یوسف۔ اور یہ ابو یوسف سے مروی ہے۔ **فت**۔ پس کوئی بڑا شہر ہونا ضروری نہ ہو کہ اسکے لوگ  
 بڑی مسجد میں نہ سادیں بلکہ حصن یعنی گڑھی و قلعہ جس میں سردار اتنی قوت والا ہو کہ شرعی احکام جاری کر سکے اور جو رکابا تھو  
 کاٹنا اور زالی کو حد مارنا وغیرہ حدود کو قائم کر سکے تو وہ مصر جامع ہے جیسے جو انما کے حصن یعنی گڑھی یا قلعہ ہونے سے یہ بات ظاہر  
 ہے کہ مصر جامع سے جو مراد ہے وہ اس پر صادق ہے۔ **منع**۔ و عندہ انہم اذا اجتمعوا فی اکبر مساجدہم لم یسعیم۔ اور ابو یوسف سے مصر  
 جامع کی پہچان یہ بھی مروی ہے کہ جہان کے لوگ اگر دہان کی سب سے بڑی مسجد میں مجتمع ہوں تو سب لوگوں کی مالی اس میں



ف۔ یہ قول بہ نسبت قول اول کے خاص ہے کیونکہ اس میں یہ بھی شرط ہے کہ آبادی اس قدر کثیر ہو۔ م۔ والا اول اعتبار الکبریٰ اور قول اول کو کبریٰ نے اعتبار کیا ہے۔ و ہوا نظاہر۔ اور یہی ظاہر مذہب ہے۔ ف۔ پس اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے۔ و الثانی اعتبار التلخی۔ اور قول دوم کبریٰ نے اعتبار کیا۔ ف۔ تلخی منسوب ہے بلج بن عمر بن مالک بن عبد منات ثعلی اولاد میں سے اور امام انکا محمد بن شجاع تھا جو امام اعظم کے شاگردوں میں سے کثر اور حسن بن زیاد کے خاص شاگردوں میں سے ہیں حدیث کو دیکھ کر دہوا سامر و واندی وغیرہم سے حاصل کیا اور مشہور ہے کہ بنی یساکب تعداد کی صاحب تصانیف کثیر ہیں مع مصنفین میں ہے کہ ہر قول یہ کہ حسین بن کی ضرورت کے لوگ یعنی قاضی و مفتی و حاکم پاسے جاویں تو وہ مصر جامع ہے۔ ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ مصر وہ موضع جہنم گلیان و بازارین ہوں اور حاکم جو حکومت سے ظالم و مظلوم کا انصاف کرے اور عالم ہو جو واقعات میں فتویٰ دے۔ یہی قول اصح ہے۔ المفید و النفع۔ اور امام محمد رحم سے روایت ہے کہ امام المسلمین جس موضع کو مصر کر دے تو مصر ہو جائیگا حتیٰ کہ اگر اس نے کسی قانون میں اپنا نائب بھیج دیا جو حدود و قصاص قائم کرنا ہو تو وہ مصر ہو گیا پھر جب نائب کو وہاں سے اٹھا لے تو وہ قانون ہو جائیگا۔ ابن حزم نے مہملی میں ذکر کیا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ربذہ بنی ثبب بھیج دیا تھا اس کے پیچھے حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ وغیرہ چند صحابہ رضی اللہ عنہم پر جا کر تے تھے۔ قاضی خان نے کہا کہ ابو حنیفہ رحم سے روایت ہے کہ جس موضع کی آبادی و مکانات اس قدر پہنچیں کہ جتنے مقام منیٰ میں ہیں اور وہاں مفتی و قاضی جو حدود و قائم کرے اور احکام نافذ کرے تو وہ مصر جامع ہے اور اسی قول پر اعتماد ہے۔ مع۔ ظاہر المذہب وہی ہے جو امام مصنف نے بیان کیا ہے بالجملہ مصر جامع ہے اس کے معنی میں جمعہ جائز ہے۔ و الحکم غیر مقصور علی المصلی۔ اور حکم جو از جمعہ کا صرف مصلیٰ یعنی مسجد قنارہ پر مقصور نہیں ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ صرف اسی مسجد میں اور صرف اسی جانب جمعہ عید گاہ ہے جو از ہوتا۔ بل بجز فی جمیع اقصیۃ المصر۔ بلکہ از جمعہ مصر کے تمام فناءوں میں جائز ہے۔ ف۔ خواہ وہاں مصلیٰ ہو یا نہ ہو۔ تو حاصل یہ ہوا کہ مصر جامع کے باہر مصلیٰ تک یعنی فناء مصر تک میں جمعہ روا ہے۔ لاناہ بنز لقمہ فی حوائج ابلہ۔ کیونکہ تمام جوانب فناء مصر کی بنز لہ مصلیٰ کے ہیں بلحاظ اہل المصر کے ضروریات کے۔ ف۔ یعنی جیسے مصلیٰ محدود جائزہ بلحاظ ضرورت اہل شہر کے شامل شہر ہے اسی طرح دوسری طرفیں بھی مقابروں پر اٹھا ہوں وغیرہ کے لحاظ سے اہل شہر کی ضروریات کے لحاظ سے داخل شہر میں تو سب طرف ایک فرسخ تک بقول مختار جمعہ جائز ہے۔ م۔ اگر حاکم اسلام نے قانون میں جامع مسجد بنانے کی اجازت دی تو امام سرخسی نے کہا کہ یہ بالانفا جمعہ پڑھنے کی اجازت ہے۔ جامع الرموز۔ و بجز رہمنی۔ اور جمعہ پڑھنا مقام منیٰ میں جائز ہے۔ ف۔ مگر ہمیشہ نہیں بلکہ۔ ان کا ان الامیر امیر الجہاز۔ اس شرط سے کہ ان حاجیوں کے مجمع پر جو منیٰ میں مجتمع ہو کر جمعہ پڑھیں وہ شخص سردار ہو جو صوبہ حجاز کا حاکم ہے۔ ف۔ اور خالی حج کرانے کے واسطے کوئی شخص سردار نہ کیا گیا ہو۔ او کان التخلیفۃ مسافر۔ یہ خلیفہ الاسلام خود مسافر کے طور پر بیان موجود ہو۔ یہ جواز۔ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ و قال محمد لا جمعہ رہمنی۔ اور امام محمد نے کہا کہ منیٰ میں جمعہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی وہ مقام ہی اس نماز کی شرط پر نہیں ہے۔ ف۔ یہی قول امام شافعی و احمد کا ہے۔ م۔ لاناہ من القری حتی لا یعبد بہا۔ کیونکہ منیٰ تو قانون میں سے ایک قانون ہے حتیٰ کہ اس میں بقرعید کی نماز نہیں پڑھی جاتی ہے۔ ف۔ حالانکہ حاجیوں کا مجمع اول وہاں ہوتا ہے پس اگر وہ مقام اس لائق ہوتا تو نماز بقرعید وہاں پڑھی جاتی۔ لہا انہا تمصرف فی ایام الموسم۔ اور شخص کی دلیل یہ ہے کہ منیٰ موسم حج میں شہر بن جاتا ہے۔ ف۔ کیونکہ وہاں بائین لگ جاتی ہیں اور سلطان یا اسکا نائب و قاضی اس موسم میں وہاں موجود ہوتے ہیں۔ مع۔ سوائے موسم کے وہاں جمعہ نہیں ہے۔ بحیث التخری۔ و عدم التعبید للتخفیف۔ اور نماز عید وہاں ہونا ہر آسانی دینے کے ہے۔ ف۔ کیونکہ لوگ اپنے افعال حج ادا کرنے میں مشغول ہوتے ہیں۔ و لا یجد لعرفات

فی قولہ جمیعاً۔ اور عرفات میں جمعہ بالاتفاق سب کے قول میں نہیں جائز ہے۔ لانا قضا۔ کیونکہ عرفات تو خالی میدان ہے۔  
 فن۔ وہ معزین بقا ہے۔ یعنی اہلیہ۔ اور منی میں مکانات بنے ہوئے ہیں۔ فن۔ تو صرف آویسوں و حاکم و عالم کی جنت  
 رہی جو بھی موسم کے ایام میں موجود ہو جاتے ہیں۔ تو وہ معر ہو جاتا ہے۔ یہی قول امام مالک و شافعی و احمد و اسحق و زہری  
 کا ہے۔ و التقیید بالخیفۃ و امیر السجاز۔ اور جو قید لگائی ہے خلیفہ یا امیر السجاز کے موجود ہونے کی۔ فن۔ منی میں جمعہ  
 جائز ہونے کے لیے۔ یعنی منی میں جمعہ جائز کہ موسم میں امیر السجاز یا خلیفہ خود موجود ہو۔ لان الولاية لہما۔ کیونکہ ولایت  
 تو انہیں دونوں کی ہے۔ فن۔ اور آگے آنا ہے کہ والی حاکم کا ہونا شرط ہے توجیب اس مقام پر ولایت خلیفہ کی ظاہر ہے خلیفہ  
 کی طرف سے حاکم حجاز کی ہے تو دونوں میں سے کسی کا ہونا ضروری لیکن بیان کی حاجت اسوجہ سے ہوئی کہ کبھی خلیفہ کی طرف سے  
 حاجیوں پر ایک شخص امیر کر دیا جاتا ہے جو حج کرادے اور اسکو امیر الموسم کہتے ہیں تو فرمایا۔ واما امیر الموسم فلی امور الحج  
 لا غیر۔ اور راہ امیر جسکو امیر الموسم کہتے ہیں وہ توج کے امور کا متولی ہے نہ اور کا۔ فن۔ تو اسکو ولایت جمعہ حاصل نہیں  
 ہے۔ یہی فقرہ الاسلام نے ذکر کیا ہے۔ لیکن اگر امیر الموسم کو خلیفہ یا امیر السجاز سے اجازت ولایت حاصل ہو توجہ قائم کر سکتا ہے  
 خواہ معین ہو یا مسافر یہی صحیح ہے۔ البدل۔ اور واضح ہو کہ اس کام میں انما وہ ہے کہ خلیفہ جو اعلیٰ حاکم ہے وہ اگرچہ مسافر ہو توجہ قائم  
 کر سکتا ہے یہ شرح الطحاوی میں صحیح ہے۔ لہذا اگر خلیفہ نے تمام مملکت اسلام کا دورہ شروع کیا اور مسافر ہو تو ہر شہر میں بروز جمعہ  
 وہ جمعہ قائم کر لیا کیونکہ جب اسکی اجازت سے دوسرا قائم کر سکتا ہے تو وہ خود بدرجہ اولیٰ قائم کر سکتا ہے۔ انوار التفسیر یہ واضح ہے  
 کا ضیخان ہم۔ شرط دوم۔ ولای يجوز اقامتها الا للسلطان۔ اور نہیں جائز ہے قائم کرنا جمعہ کا مگر سلطان کے لیے۔ فن۔  
 یعنی جسکو سلطنت حکومت و قوت قدرت حاصل ہو۔ اول من امرہ السلطان۔ یا اسکے لیے جسکو سلطان نے حکم و اجازت  
 دیدی ہو۔ فن۔ جیسے امیر یا قاضی یا خطیب جیکہ انکو اجازت ہو کہ جمعہ قائم کریں۔ لانا تقام مجمع عظیم۔ کیونکہ جمعہ تو ایک  
 جماعت عظیم کے ساتھ قائم رکھا جاتا ہے۔ وقد تقع المئزرۃ فی التقدیم۔ اور حال یہ کہ کبھی جبکہ اذاع ہونا ہو آگے ہونے  
 میں۔ فن۔ ایک کتاب ہے کہ میں امامت کر دینا اور دوسرا کتاب ہے کہ نہیں بلکہ میں مع۔ و التقدیم۔ اور کبھی آگے کرنے میں  
 فن۔ چنانچہ ایک گزیدہ کتاب ہے کہ بمثلان بزرگ کو امام کرنے اور دوسرا گزیدہ کتاب ہے کہ نہیں بلکہ فلان دیگر کو مع۔ اور یوں ہی  
 ایک کتاب ہے کہ میں امام بن دینا اور جماعت کہتی ہے کہ ہم فلان دیگر کو امام کرنے تو تقدیم اور تقدیم میں کبھی جبکہ اذاع ہوتا ہے۔ مع۔ وقد  
 تقع فی غیرہ۔ اور کبھی تقدیم و تقدیم کے علاوہ کسی بات میں جبکہ اذاع ہوتا ہے۔ فن۔ شواہد کہ ہماری مسجد میں اور وہ  
 بلکہ ہماری مسجد میں مع۔ یا جو گزیدہ پہلے آیا اسنے فراغت کر لی۔ یا جلدی ردیری میں جبکہ اذاع کیا اور مانند اسکے عظیم جماعت  
 میں جب ہر شخص اسے کا مجاز ہو شیطان کو عوام میں سے بہت ایسے طینے چہرے اسکو لڑائی کے لیے آمادہ کرنے کا بیودہ اسے  
 سے قابو لے اور انجام کو مومنوں کے درمیان نفاق و کشت و خون پہلے حالانکہ جمعہ کے اسرار میں سے یہ کہ خلیفہ وقت انکو باہم  
 مجتمع کر کے انکے دونوں میں افت قائم رکھے اور میان خود اسے سے برخلاف اسکے عداوت پیدا ہو۔ مع۔ فلا بد منہ تمیہ الامر  
 توجہ کا کام پورا ہونے کے لیے سلطان یا اسکے قائم مقام کا ہونا ضروری ہے۔ فن۔ خواہ سلطان عادل ہو یا ظالم ہو۔ انصاف  
 یا متغلب ہو یعنی جس نے کسی ملک کفر کو فتح کر کے سلطنت قائم کی اور اپنی حکومت جاری کی مگر خلیفہ کی طرف سے اسکے پاس  
 منشور نہیں ہے۔ فن۔ یا سلطان کا نائب ہو جیسے امیر یعنی کسی صوبہ و ملک کا حاکم منشور سلطانی۔ اور جیسے قاضی و شہنہ و خطیب  
 مع۔ اور ہمارے زمانہ میں صحیح یہ کہ قاضی و والی و شہنہ و خطیب کو جب ہی جمعہ قائم کرنے کا جواز ہے کہ انکے منشور میں سلطان نے  
 یہ لکھ دیا ہو۔ انصاف یہ۔ غلام اگر کسی نواح کا عامل کیا گیا اور اسنے لوگوں کو جمعہ پڑھایا تو جائز ہے۔ انصاف۔ عورت اگر سلطانہ ہو  
 تو خود جمعہ نہیں پڑھا سکتی مگر اسکے حکم سے جائز ہے۔ فن۔ بادشاہ جمعہ میں حاضر اور اسنے خطیب کو اجازت دیدی تو جائز ہے

تقاضیخان۔ حاکم بیا رہو تو اسکی اجازت شرط ہے۔ ۶۔ اور اگر مر جاوے تو اسکا خلیفہ یا قاضی یا غنہ یا امر اور حکام پڑھاویں جب تک معزول کا حکم آگے نہ پہنچے اور جب کوئی نہ ہو تو لوگوں کے اتفاق سے امام منتخب ہو جاوے۔ اسسراجہ مگر خلیفہ سے اجازت حاصل کرنا مستند ہو گیا تو سپر لوگ اتفاق کریں وہ پڑھاوے۔ حاکم نے خلیفہ کی اجازت اور ناز پڑھانے سے مانفت کی تو ناز پڑھاوے اور خلیفہ و ناز ہر ایک کی اجازت سے دوسرے کی اجازت ہے۔ حاکم نے اگر غنادے کسی شہر والوں کو جمعہ سے منع کیا تو دس لوگ کسی امام پر تفتق ہو کر جمعہ پڑھ سکتے ہیں ادا اگر غنادے نو نو ہیں۔ ۷۔ جن ملکوں پر کفار حاکم ہیں تو مسلمانوں کو جمعہ قائم کر لینا جائز ہے اور مسلمانوں کے باہمی اتفاق سے ایک شخص منتخب ہو کر قاضی ہو جائیگا اور مسلمانوں کو اپنا متولی مسلمان تلاش کرنا واجب ہے۔ معراج الدرایہ ۶۔ میں کہتا ہوں کہ ظاہر امر ادیہ کہ جب مسلمانوں پر اپنا مسلمان الی حاصل کرنا واجب ہے تو اسکا طریقہ یہ کہ اتفاق کر کے اپنا قاضی بنا دیں اور جب قاضی ہو گیا تو وہ انکو جمعہ پڑھا سکتا ہے۔ یہ مسئلہ تمام مسلمانوں کے واسطے آگے دین میں بہت فروری ہے۔ فیض م۔ جو شخص کہ خلیفہ کی طرف سے خلیفہ ہو تو کیا وہ خلیفہ پڑھنے کو اپنا نائب مقرر کر سکتا ہے تو بیان میں قول ہے کہ ہاں خواہ ضرورت ہو یا نہ ہو۔ قول دوم یہ کہ ہاں بشرط ضرورت قول سوم ہاں کل نہیں۔ فقہاء کی جماعت سے قول اول ظاہر ہے۔ ت۔ حاکم کی اجازت صرف مسجد جمعہ بنانے کے وقت شرط ہے۔ البتہ۔ ہمارے زمانہ میں مطلقاً جائز ہے کیونکہ مسئلہ ۷ میں عام اجازت ہو گئی اور اسی پر خودی ہے۔ د۔ یہ اجازت عام بسکا ذکر کیا مضمون ہے تو ہندوستان میں اسوقت صورت اولیٰ وہی کہ جو معراج الدرایہ میں مذکور ہے۔ م۔ واضح ہو کہ امام ایک دشمنی و احمد کے نزدیک جمعہ کے واسطے سلطان شرط نہیں بلکہ سنت ہے اور اصح قول ابو حنیفہ رحمہ کیونکہ وہی مورد ادراحوط ہے۔ قائم۔ پھر شرط یہ کہ سلطان و والی عام اجازت دے اور اگر اسنے کچھ لوگوں کو جمع کر کے مسجد کا دروازہ بند کیا اور اگر قلعہ کے اندر مسجد ہے اور خوف دشمن قلعہ کا دروازہ بند کیا جائز ہے۔ ع۔ د۔ ومن شرط طہا الوقت۔ اور جمعہ کی شرائط میں سے وقت ہے۔ ف۔ یعنی وقت ادا سے ظہر کہ وہی وقت جمعہ ہے۔ ف۔ قطع فی وقت الظہر و لا یصح بعدہ پس جمعہ وقت ادا سے ظہر میں صحیح ہوگا اور بعد اسوقت کے صحیح نہ ہوگا۔ فقوہ علیہ السلام اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعہ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یعنی مصعب بن عمیر رحمہ کو فرمایا کہ جب آفتاب دھل جاوے تو لوگوں کو جمعہ پڑھانا۔ ف۔ اس عبارت سے یہ روایت اگرچہ ملتی نہیں مگر کتب السیر میں کچھ مضمون ملتا ہے۔ لیکن اس سے قطع نظر کر کے دلیل حدیث انس رحمہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ پڑھانے جسدم آفتاب دھل جاتا تھا سدواہ البخاری اور جریر سلمہ بن الاکوع رحمہ کہ ہم لوگ جمعہ پڑھتے جب آفتاب دھل جاتا تھا سدواہ سلم و غیرہ۔ اور یہی قول جبور صحابہ و تابعین کا اور یہی مذہب شافعی رحمہ ہے اور شیخ ابن العربی رحمہ نے کہا کہ علماء متفق ہیں کہ قبل الزوال جمعہ جائز نہیں ہے سوائے اسکے جو امام احمد سے روایت کیا گیا کہ جمعہ قبل الزوال بھی جائز ہے۔ بدلیل اسکے کہ حضرت جابر رحمہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ پڑھتے پھر ظہر کی طرف جلتے بوقتیکہ آفتاب زائل ہوتا۔ رواہ مسلم اور بدلیل حدیث سلمہ بن الاکوع کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جمعہ پڑھ کر پھرتے درحالیکہ دیواروں کا ایسا سایہ ہوتا کہ ہم اس سے سایہ لیں۔ رواہ البخاری و سلم و بدلیل آگے ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں قبلہ نہیں کرتے اور نہ اول وقت کا کھانا کھاتے مگر بعد جمعہ کے اور بدلیل آگے جمعہ بھی عید ہے تو قبل الزوال جائز ہوگا۔ جواب یہ کہ صحیح حدیث انس و سلمہ رضی اللہ عنہما میں وقت زوال ہے اور حدیث جابر رحمہ کے یہ معنی کہ جمعہ پڑھنا ادا تو واضح کی طرف جاتا دونوں بوقت زوال ہونے لگے۔ اور حدیث سلمہ رحمہ تو خود محبت ہے کہ دیواروں کا کچھ سایہ ہوتا تھا چنانچہ حضرت سلمہ رحمہ سے خود اول حدیث نہ کر میں وقت زوال صحیح ہے تو دوسری حدیث میں اول وقت مجمل کا بیان ہے حتیٰ کہ مہینہ کی چھوٹی چھوٹی دیواروں کا اسقدر سایہ نہیں ملتا تھا کہ سایہ میں چل سکیں اور مجمل میں

یہ بھی حکمت ہے کہ جمعہ کے واسطے بہت جلدی کرنا زوال سے پہلے بڑی نفیست ہے تو لوگ بغیر کھانا کھانے حاضر ہو جاتے ہیں  
 ناز سے جلد فراغت فرماتے تاکہ کھادین اور قیلود کریں جسکو وہاں قیلودہ یعنی کھانے میں یعنی ٹھیک دوپہر کی تیزی کے وقت  
 کو تھوڑی دیر میں آرام لینا اسی سے کھانے وقیلود کا جواب معلوم ہو گیا۔ رہا جمعہ پر قیاس کرنا بقابلہ منصوص حدیث انس رضی  
 وغیرہ کی باطل ہے پھر حدیث سلسلہ میں ہے کہ شدت سردی میں اول وقت پڑھنے اور شدت گرمی میں ایراد یعنی ٹھنڈا کرتے  
 کائناتی البخاری۔ تو جمعہ کا حال مثل ظہر کے ہو گیا۔ م۔ ولو خرج الوقت۔ اور اگر یہ وقت نکل گیا۔ وہو فیہا۔ حالہ کہ مصلی نماز  
 جمعہ میں ہے۔ وقت۔ اور نیز سلام نہیں پھیلا ہے۔ اگرچہ قدر تشدد بیٹھ چکا ہو۔ المیض۔ استقبال الظہر۔ تو از سر نو ظہر پڑھے وقت  
 اور صامیہ کے نزدیک قدر تشدد بیٹھ لینے کے بعد وقت نکلا تو ناز نام ہو گئی۔ اور امام رحمہ کے نزدیک فاسد ہو گئی۔ ولایینیہ  
 علیہا لا اختلاف۔ اور ظہر کو جمعہ پر بنا دینا کرے کیونکہ جمعہ وظہر دونوں میں اختلاف ہے۔ وقت نام میں اور تعدد اور رکعات میں  
 اور جزو اخفاء میں۔ اور شرائط میں پس جمعہ پر ظہر کی بناء جائز نہیں تو ظہر از حزنو پڑھے۔ م۔ اگر مقتدی ہو گیا اور اس وقت چونکا کر  
 وقت نکل چکا تھا تو اسکی ناز فاسد ہو گئی اور اگر وقت باقی ہو تو جمعہ پورا کرے اگرچہ امام خارج ہو چکا ہو۔ المیض۔ سو منہا  
 الخطیئہ۔ اور شمول شرائط جمعہ کے خطبہ ہے۔ وقت۔ یہی باقی الامون کا قول ہے۔ لان البنی صلی اللہ علیہ وسلم ماصلاً یا  
 بدون الخطیئہ فی عمرہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر بھر کسی جمعہ کو بدون خطبہ کے نہیں پڑھا۔ وقت۔ اور یہی بتی  
 نے ذکر کیا ہے پس اگر خطبہ واجب نہ تھا تو کبھی جواز کے لیے ایک بار ترک کر دیتے۔ مترجم کشاہر کہ وجوب نکلا کر شرط وہ واجب کہ  
 جسکے ترک سے ناز جائز نہ ہو اولی یہ کہ یون کا جادے کہ قولہ تعالیٰ فاسوا الی ذکر الصلوة باب جمعہ ہے اور ذکر یعنی خطبہ مقدم کیا پھر  
 جمعہ مستقط ظہر ہے تو اسی صورت پر کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پایا گیا یعنی بغیر خطبہ کبھی نہیں پڑھا تو خطبہ متصل ہے کہ خالی وجوب  
 ہو جسکے ترک سے ناقص ناز ہو جاتی ہے اور متصل ہے کہ شرط ہو جسکی ترک سے جائز نہ ہو اور یہی احوط تو اسی پر عمل لازم ہے۔ فافہم۔ م۔  
 پھر خطبہ میں دو فرض اور بہت سے سنن و آداب ہیں بجماعت جمعہ کے معنی کہ وہ کسی فریضہ کے قائم مقام ہونے سے بدون خطبہ  
 کسی جائز ہے پھر فرض اول ہے کہ۔ وہی قبل الصلوة بعد الزوال۔ وہ خطبہ ناز سے پہلے اور زوال کے پیچھے شرط ہے۔  
 وقت۔ حتی کہ اگر جمعہ کو بدون خطبہ کے پڑھا یا خطبہ قبل زوال کے پڑھا تو جائز نہیں ہے۔ کافی۔ اور بعد زوال کے بھی ناز  
 سے پہلے ہونا شرط ہے۔ بہ وروت السنۃ۔ اسی طبع کے ساتھ سنت وارد ہوئی ہے۔ وقت۔ بدلیل حدیث السائب بن یرب  
 عند البخاری و حدیث ابو موسیٰ رضی۔ عند سلم و بدلیل توارث۔ اور سابق میں گذرا کہ ہم ایکو انچہود پڑھتے ہیں۔ م۔ حتی کہ اگر جمعہ  
 ناز کے خطبہ پڑھا تو نہیں جائز ہے۔ ۱۔ فرض دوم ذکر انہی عزوجل ہے اور ظاہر متون یہ کہ خالی الحمد للہ لا الہ الا اللہ یا سبحان اللہ  
 کافی ہے۔ جبکہ اسی قصد سے ہو۔ ۲۔ اگر امام کو ناز جمعہ کے اندر اپنی ناز قضا یا دوائی اور وجوب ترتیب کی وجہ سے اسنے پہلے  
 وہ قضا کی تو بعد اسکے خطبہ کا اعادہ کرنا اولی ہے جیسے بعد ناز فاسد کر کے دوہرائی ہو یا بعد خطبہ کے فعل شروع کی یا حالت جنابت  
 میں پڑھا ہو تو اعادہ خطبہ اولی ہے۔ ۳۔ اگر خطبہ نہایا فقط عودن کی حاضری میں پڑھا تو صحیح یہ کہ نہیں جائز ہے۔ معراج الدعایہ  
 اور اگر خطبہ میں ایک مرد حاضر ہوا اور ناز کے وقت میں ہو گئے تو جائز ہے۔ ۴۔ غلامہ۔ اگر قوم سو گئی یا ہرے میں تو خطبہ جائز ہے۔  
 ۵۔ حدیث صحیح میں ہے کہ مرد کی نقابت سے ہے کہ خطبہ چھوٹا کرے اور ناز دراز کرے۔ اور ابن العمام نے اسکے معنی ذکر کیے ہیں  
 م۔ وخطب خطبتین لفصل منہما بقعدۃ۔ اور دو خطبہ پڑھے دونوں کے درمیان بیٹھک سے جدا کر دے۔ بہ جری  
 التوارث۔ اسی کے ساتھ توارث جاری ہوا ہے۔ وقت۔ یعنی ہر طبقہ میں کے بعد دیکرے بزرگوں سے یون ہی چلا آتا  
 ہے۔ ابن العذر نے کہا کہ عطاء بن ابی رباح کہا کرتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر کبھی نہیں بیٹھے بلکہ کہ انتقال  
 فرمایا اور آپ نہیں پڑھتے خطبہ مگر کھڑے ہوئے۔ ۱۔ اور اول جو شخص کہ بیٹھ گیا وہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ہیں کہ آخر عمر میں جب سن

زیادہ ہو گیا تو نفیث، میٹھکر کھڑے ہو جاتے تھے۔ بغیر بن شبہ اپنے خطبہ میں نہیں بیٹھتے تھے۔ ابن المنذر نے کہا کہ لوگوں کا عمل تو ایسی پرہیز جو آج کے روز اہم لوگ کیا کرتے ہیں شمس الانہ سرخسی نے کہا کہ ہمارے نزدیک یہ تعدد استراحت ہر شافعی نے کہا کہ شرط ہے۔ امام نووی رحمہ نے لکھا کہ دونوں خطبہ کے درمیان بیٹھ جانا جمہور علماء کے نزدیک سنت ہے حتیٰ کہ امام طحاوی نے کہا کہ اس میٹھک کا شرط ہونا کسی نے نہیں کہا سوائے شافعی رحمہ کے۔ مع۔ پھر اس میٹھک کی مقدار پچھلی میں آیا یا بڑی ایک آیت ہے۔ البجہرہ۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ السراج ع۔ اور شمس الانہ سرخسی نے کہا کہ جب پورا بیٹھ جاوے کہ ہر عضو اپنے ٹھکانے آ جاوے تو بلا توقف اٹھ کھڑا ہو۔ یہی مختار ہے۔ القنابہ۔ اور اگر نہ بیٹھا تو اٹھنے بڑا کیا یہی اصح ہے۔ القنابہ۔ پھر ہر ایک نزدیک ایک ہی خطبہ مجزہ تھا تو جواز ہو گیا اور یہی مذہب عظام مالک و داؤد و حنفی و ابو ثور و غیرہ کا ہے اور شافعی رحمہ نے دو خطبہ واجب کیے مع شرط جلسہ۔ مع۔ پندرہ سنتوں میں سے اول یہ کہ۔ ویخطب قائما علی الطہارۃ۔ اور خطبہ پہلے کھڑے ہوئے طہارت کے ساتھ۔ و۔ پس دو بائیں فرما میں ایک تو قائم ہونا۔ دوسرے طہارت پر ہونا۔ لان القیام فیہا متوارث۔ کیونکہ خطبہ میں کھڑا ہونا تو متوارث چلا آتا ہے۔ و۔ اور مصالح میں بھی مذکور ہے۔ م۔ ابن العام نے لکھا کہ قیام کی مخالفت کرنا مکروہ ہے اور روایت ہے کہ کعب بن مجرہ رضی اللہ عنہ مسجد میں داخل ہوئے اور اس وقت ابن ام الحکم بیٹھے خطبہ پڑھتا تھا تو فرمایا کہ اس خبیث کو دیکھو کہ بیٹھے خطبہ پڑھتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ واذراؤ اتجارۃ اولوا النضار ایسا نہ کر کوک قائم یعنی جب آنحضور نے دیکھا کسی تجارت کو بالہو کو تو چل دے اسکی جانب کو اور تجھے کھڑا جوڑ گئے۔ رسولہم لیکن جب کعب رنہ وغیرہ نے اس نماز کے فاسد ہونے کا حکم نہ دیا تو معلوم ہو گیا کہ یہ آنکے نزدیک شرط نہیں ہے۔ افسح۔ ثم ہی شرط الصلوۃ فیستحب فیہا الطہارۃ کا لا اذان۔ پھر خطبہ چونکہ نماز جمعہ کی شرط ہے تو خطبہ پڑھنے میں طہارت مستحب ہے جیسے اذان میں۔ و۔ پس بغیر طہارت جائز مگر مکروہ ہے یہی قول مالک و احمد و قول قدیم شافعی ہے اور قول ابو یوسف و جہد بد قول شافعی میں جائز نہیں ہے۔ مع۔ ولو خطب قاعدا۔ اور اگر خطبہ پڑھا بیٹھے۔ و۔ یا لیثقی۔ اور علی غیر طہارۃ جائز۔ یا بغیر طہارت پر تو جائز ہے۔ لمحصل المقصود۔ کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا۔ و۔ جیسے اذان محدث بوجہ حصول مقصود کے جائز ہے اور لو اور میں ابو یوسف سے مروی ہے کہ جنب کی اذان اعادہ کی جاوے اور خطبہ کا اعادہ اولیٰ ہے۔ محیط و بسو طین میں ہے کہ خطبہ ذکر ہے اور محدث و جنب کو سوائے قرأت قرآن کے ذکر سے مانعت نہیں اور خطبہ اپنی ذات میں شل نماز نہیں حتیٰ کہ اس میں استقبال قبلہ نہیں ہوتا اور کلام کرنے سے فاسد نہیں ہوتا۔ مع۔ الا انہ لیکرہ۔ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔ و۔ کہ خطبہ میٹھکر یا سہل یا سخت و غیر وضو پڑھے۔ لمخالفت التوارث۔ بوجہ مخالفت توارث کے و۔ کیونکہ توارث تو کھڑے ہو کر ثابت ہے پس بیٹھنا اسکے مخالفت ہوا۔ ولفصل بنیاد میں الصلوۃ۔ اور بوجہ فاسد واقع ہونے درمیان خطبہ و نماز کے۔ و۔ جبکہ امام بعد خطبہ کے غسل یا وضو کرنے میں مشغول ہو۔ اگرچہ خطیب و امام کا ایک ہونا شرط نہیں لیکن مختلف کرنا بھی مکروہ ہے۔ اور نیز جنب کا مسجد میں داخل ہونا خود مکروہ تھوہی ہے۔ مع۔ شافعی رحمہ کے نزدیک میٹھکر خطبہ نہیں جائز ہے اور مالک و احمد کے نزدیک شل ہمارے جائز و مکروہ ہے۔ اگر خطبہ پڑھ کر گیا اور گھر میں وضو کر کے آیا اور نماز پڑھائی تو جائز ہے اور اگر وہاں کھانا کھایا یا جماع کر کے غسل کیا پھر آیا تو خطبہ کا اعادہ کر کے اوقات۔ اور اگر جنابت میں خطبہ پڑھا پھر غسل کیا تو خطبہ اعادہ کرے۔ المرغینانی۔ مع۔ ترجمہ کتاب ہے کہ پھر جنابت کا خطبہ بیکار ہے مگر آنکہ دوسرے کو نماز کی اجازت دے اور اظہر وہ کہ خالی غسل مانہ وضو کے ہے حتیٰ کہ خطبہ کا اعادہ نہیں جیسا کہ واقعات سے مفہوم ہے۔ م۔ امام شافعی کے نزدیک طہارت بدن و جاہ۔ و مقام کے قول جہد میں شرط ہے اور امام احمد کے نزدیک نہیں۔ مع۔ اور منجملہ سنن و آداب کے۔ نوم کا امام کی طرف توجہ ہونا اور اگر دائیں بائیں بوجہ





جو بیٹہ جون کی قربانیاں کیں وہ بوجہ حسرت و کیا بی گاسے کے تھا کہ نہیں دیکھنے کہ اونٹ کی قربانی افضل نہیں مگر جبکہ سر جواہر  
اسکا سر جواہر نسبت گاسے کے آسان تھا۔ فاحفظہ۔ دوم مستحب ہر دن نکلنے ہی جامع کرنا پھر عمل کرنا پھر اول ہی ساعت  
بین جمعہ میں آنا۔ سوم حدیث کو نہ لانا۔ چارم پیدل آنا پچھم خطبہ میں لاگو نہ حاضر ہونے میں ششم امام سے نزدیک ہونا افضل  
ہر چنانچہ حدیث سمرہ بن جندب میں مرفوعاً وارد ہے کہ تم ذکر میں حاضر ہو امد امام سے نزدیک ہو کیونکہ آدمی برابر دور ہوتا رہتا ہے  
حتیٰ کہ جنت میں پچھڑ جائیگا اگرچہ وہ جنت میں داخل ہو۔ رواہ ابو داؤد۔ ہفتم لغو نہ کرنا ہشتم سننے کے واسطے کان لگانا نہ کرنا  
ہونا۔ حدیث عمرو بن العاص میں ہے کہ مرد حاضر ہوا جمعہ میں خاموشی و سکوت کے ساتھ اور کسی مسلمان کی گردن نہیں بھاندا اور  
نہ کسی کو ایذا دی تو یہ جمعہ اسکے واسطے کفارسے ہر اگلے جمعہ تک کے گناہوں کا۔ معین روز زائد کے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور  
اور کفارہ ہونا حدیث صحیحین میں ثابت ہے۔ اور ابو داؤد کی حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ میں افادہ ہے کہ جو شخص خطبہ سننے کے مقام سے دور  
ہو پھر خاموش رہے لغو نہ کرے تو اسکو حصہ ثواب ہے اور جو خاموش نہ رہے و لغو کرے اسکو ایک حصہ گناہ ہے اور جو سننے کے  
مقام پر لغو کرے و خاموش نہ ہو اسکو دو حصہ گناہ ہے جیسے بیان خاموش سننے واسطے کو دو حصہ ثواب ہے۔ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ  
جس نے جمعہ کے روز اپنے پاس واسطے سے کہا کہ چپ رہو تو خود اپنے لغو کیا۔ رواہ السنن۔ پھر ان احادیث میں ذکر سے مراد خطبہ  
ہے جیسے قولہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اسرار الایہ میں ہر دم۔ فان اقصیٰ علی ذکر اسرار جاز عند الی خفیۃ۔ پھر اگر خطبہ نے خالی  
اسرار تعالیٰ کے ذکر پر خطبہ کا اتنا رکیا تو ابو خنیفہ رحمہ کے نزدیک جائز ہے۔ و بشریکہ خطبہ کے قصد سے ہونا بطریق شکر  
و غیرہ۔ ۱۰۔ اور کثر ہے کہ ایک تسبیح یا تہلیل یا الحمد سر مو۔ البسوط وغیرہ مع۔ اور خالی اسرار کتنا اگرچہ ذکر لغوی ہے مگر خطبہ و کلام  
ہوتا ہر دم۔ اور کافی میں ہے کہ الحمد بیکر کو کر کتنا شرط ہے کہ خطبہ اسکا نام ہو مع۔ و قال لا بد من ذکر طویل بسی خطبہ سہو  
صاحبین نے کہا کہ طویل ذکر ہو جسکا نام خطبہ رکھا جاتا ہے۔ و سنن۔ اور یہی عامہ علماء کا قول ہے اور امام ابو بکر الرازی نے کہا کہ  
صاحبین کے نزدیک کثر جسکا نام خطبہ ہے وہ بقدر التہیات سر آخر عمدہ و رسول تک ہو مع۔ شاید کافی کا سند بقول صاحبین ہے  
م۔ لان الخطبۃ ہی الواجبۃ۔ کیونکہ واجب تو خطبہ ہے۔ و التسلیۃ و التمجیدۃ لاسمی خطبہ  
اور ایک تسبیح یعنی سبحان اللہ اور ایک تہلیل یعنی الحمد سر اسکا نام خطبہ نہیں ہوتا۔ و سنن۔ تو یہ کلام اگرچہ کر رکھا جاوے خطبہ  
نہوگا۔ و قال الشافعی لا یجوز حتی یخطب خطبتین۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ نہیں جائز ہے یہاں تک کہ دو خطبہ پڑھے۔ اعتبار  
للمتعارف۔ باعتبار متعارف کے۔ و سنن۔ کیونکہ عرف میں اسکو خطبہ نہیں کہتے ہیں اور شاید یہ مراد ہو کہ متعارف شرعی ہی ہے  
تو صحیح یہ کہ قولہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اسرار۔ میں ذکر کو محل ہے تو حدیث میں بقدر آبادی بیان ہو گیا اور وہی شرح میں متعارف ہے تو کسی  
کا اعتبار ہوگا۔ جواب دیا گیا کہ ذکر محل نہیں بلکہ معلوم ہے تو کثر جسکو ذکر کہیں وہ شرط ہوگا اور دو خطبہ کی قدر طویل ہونا مسنون ہے  
و قولہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اسرار۔ اور ابو خنیفہ رحمہ کی دلیل ہے قول اللہ تعالیٰ کا فاسعوا الی ذکر اسرار۔ و سنن۔ سنی کر حدیث  
ذکر الکی کے۔ من غیر فصل۔ بدون تفصیل کے۔ و سنن۔ ذکر کثیر یا طویل۔ تو مطلق رہا پس کثر کافی ہے اور حکم کی قربان ہوگا  
مکن ہے پس اگر ہم ذکر کثر کی شرط لگا دیں تو آیت کو صرف طنی دلیل سے خیر کریں اور یہ جائز نہیں ہے مع ف۔ میرے نزدیک تو  
اسپر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ اجماعاً ذکر اسرار مطلق ہے اور مراد اس سے ہا اتفاق خطبہ ہے اور خطبہ سے شرعی معنی خطبہ کے مقصود میں  
اور متعارف شرعی وہی مقدار جو بیان ہوئی۔ یہ خود یعنی ہم نے ذکر کیا ہے۔ ابن اللہ نے کہا کہ خطبہ سے لغوی مراد ہوگا کہ خطاب  
سے صفت کا مقصود لیا جاتا ہے مگر یہ دلیل۔ میں کتنا ہوں کہ ملوہ سے شرعی لیا گیا لغوی ہوں ہی خطبہ میں ہے۔ مترجم کے نزدیک  
تحقیق مقام یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اسرار سے شافعی و صاحبین کے نزدیک خطبہ مراد ہے بدلیل آنکہ صفت صوابہ و تابعین  
نے ہی تفسیر کی اور احادیث میں بھی وارد ہے اور امام ابو خنیفہ رحمہ نے کہا کہ خطبہ ذکر اسرار ہے لیکن آیت میں تو مقصود خطبہ نہیں

بلکہ مقصود ذکر ہر خطبہ میں پڑھا جاتا ہو اور شرط واسطے ناز جمعہ کے بھی ذکر اصرار خواہ خطبہ کے طور پر ہو یا کسی طور پر ہو۔ اور مقصود  
خطبہ شرط نہیں ہوتا صاحبین نے جو کہا کہ الخطبہ ہی الواجبہ۔ یہ تعبیر نہیں بلکہ الذکر ہو الشرط۔ یعنی شرط تو ذکر ہر پس قلیل و کثیر  
جمعہ پر ہر فرض شرط ادا ہو جائیگا۔ پھر امام ابو بکر الرازی کے موافق قدر واجب اس ذکر کے قدر النجیات ہر خلی کہ الحمد سر کو کر کے  
استدراک لینے سے واجب ادا ہو جائیگا اور اگر فقط الحمد سر اکیبار کہا تو فرض ادا ہوا۔ یعنی نے لکھا اور ظاہر الروایۃ بقدر زمین آیات  
کے واجب ہر الحمد سر کو اسی قدر کر کے سے واجب ادا ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر خطبہ فقط اکیبار لا الہ الا اللہ سر کہا تو واجب  
ان کا وہ ہے۔ اور صاحبین رحمہ کے نزدیک شرط ایک دراز کلام جسکو خطبہ کہیں مگر ایک خطبہ کافی ہو اور شافعی رحمہ کے نزدیک شرط  
نہیں مگر واجب دو خطبہ ہیں اور کہا گیا کہ شرط بھی ہیں۔ فانہم واسر تعالیٰ اعلم۔ م۔ وعن عثمان انہ قال الحمد سر۔ اور حضرت  
عثمان رضی اللہ عنہ کا حال مروی ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے الحمد سر کہا۔ فن۔ جب خلافت کے اول جمعہ کو منبر پر چڑھے ہیں۔ فارجم  
علیہ۔ پھر آپ کی زبان رک گئی۔ فن۔ اور آگے بڑھنے سے بند ہو گئی۔ فن۔ واصل و صلی۔ پس منبر سے اتر کر ناز پڑھائی۔  
فن۔ تو معلوم ہوا کہ اگر خالی الحمد سر کافی نہ تھا تو کیوں اقتصار کرتے۔ یعنی وغیرہ نے کہا کہ یہ نہ نقطہ فقہ کی کتاب میں ہر حدیث  
میں نہیں اور قاسم بن ثابت نے کتاب غریب الحدیث میں اسکو بغیر اسناد ذکر کیا یحییٰ بن امام رحمہ نے کہا کہ قطعی آیت فاصوا  
ال ذکر اصرار سے جب عام ذکر مراد ہو خواہ وہ بطور خطبہ ہو یا اور کسی طبع پر ہو اگرچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ اختیار کیا اور خطبہ  
خواہ واجب یا سنت شہرا مگر شرط نہیں ہوا کہ بدون اسکے ناز جائز نہ ہو اور لفظ ذکر معلوم ہر محل نہیں تو مطلقاً ذکر شرط ہوا پس اس  
دلیل کے ساتھ قصہ عثمان کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ ہی۔ مع۔ یہ تقریر عین وہ تحقیق ہے جو مترجم نے اوپر ذکر کی فالحمد سر علی موافقہ شیخ  
المحقق رحمہ اللہ تعالیٰ۔ پھر غایہ کلام امام ابو بکر الرازی و کافی اسی جانب ہے کہ قدر خطبہ واجب ہر اور یہی احوط ہے۔ واسر تعالیٰ اعلم۔  
م۔ دونوں خطبہ بقدر ایک سورت طوال مفصل کے ہوں۔ البدائع۔ اور زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ البحر۔ ومن شر الخطا البجائۃ۔ اور  
جمعہ کی شرائط میں سے جماعت ہے۔ لان الجماعۃ مشتقہ منها۔ کیونکہ جمیع مشتق از جماعت ہے۔ فن۔ یعنی الجمع والجماعہ مصدر سے  
جمعہ مشتق ہے اور اصول میں مقرر ہوا کہ شرعی اسون کو لغوی معنی کے ساتھ جائز ثبوت ہونا واجب ہے جیسا کہ عجب نیت ہم  
میں ذکر ہو چکا ہے۔ واقلم عند ابی حنیفہ ثلثۃ سوے الامام۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک کثر جماعت سوائے امام کے تین  
آدمی ہیں۔ فن۔ یعنی مع امام چار ہوئے۔ اور یہ شرط نہیں کہ خطبہ میں بھی حاضر ہوئے ہوں۔ ت۔ ہی قول زفر دیش داؤد  
کا اور مرن کا مختار ہے۔ مع۔ وقال الاثنان سواہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ دو ہوں سوائے امام کے۔ قال والاصح ان ہذا  
قول ابی یوسف وحده۔ امام مصنف رحمہ نے کہا کہ اصح یہ کہ فقط امام ابو یوسف رحمہ کا یہ قول ہے۔ فن۔ اور امام محمد کا قول  
موافق امام اعظم ہے۔ یہ قول حسن بصری کا ہے اور احمد و ابو ثور و ثوری سے دونوں قول مروی ہیں۔ مع۔ لہ ان فی الشی معنی الاجتماع  
ابو یوسف کی دلیل یہ کہ ثنیۃ یعنی دو میں اجتماع کے معنی موجود ہیں۔ وہی ثنیۃ عنہ۔ اور جمعہ مخبر ہر اجتماع سے۔ فن۔ یعنی جمعہ کے  
لغوی معنی آگاہ کرنے میں کہ اجتماع ہونا چاہیے اور جبکہ دو میں ایک دوسرے کے ساتھ اجتماع ہوا تو مقتضاً سے لغوی ہو گیا۔  
مترجم کہتا ہے کہ شاید ابو یوسف رحمہ کے نزدیک جماعت مع امام کے جمعہ کے واسطے کافی ہو نہ امام سے علیحدہ ہے۔ ولہذا ان الجمع  
الصصح انما ہوا الثلث۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ جمع صحیح تو تین ہی ہیں۔ لہذا جمع تسمیۃ ومعنی۔ کیونکہ تین تو امام و  
سنی دونوں طرح سے جمع ہے۔ فن۔ کیونکہ واحد و ثنیۃ کے بعد جمع کا امام ہے اور معنی میں بھی جماعت ہے لہذا رجال بلفظ جمع میں ہر دو  
تین یعنی رجال ثلثہ۔ اور رجال اثنان نہیں ہوتے۔ اور امام کے ساتھ کثر جماعت نہیں بنائی جاوے۔ والجماعۃ شرط علیحدہ  
جماعت علیحدہ شرط ہے۔ وکذا الامام۔ اور یون ہی امام ہونا علیحدہ شرط ہے۔ فلا یقبر منہم۔ تو امام کا شمار جماعت میں نہ ہوگا  
فن۔ تو امام کے علاوہ کثر تین کی جماعت شرط ہے۔ امام شافعی رحمہ نے فرمایا۔ امام شافعی رحمہ نے فرمایا۔ امام شافعی رحمہ نے فرمایا۔

کہ اسعد بن زرارہ نے مدینہ میں پہلا جمعہ چالیس کے ساتھ پڑھا۔ کار واد ابن ماجہ۔ جواب یہ کہ اولیٰ تو یہ حضرت صلعم کے پاس سے پہلے تھا۔ دوم اس میں کچھ دلالت نہیں کہ اس سے کم نہیں جائز ہو۔ دلیل دوم حدیث جابر رضی اللہ عنہ کہ سنت جاری ہوئی کہ ہر چالیس روزہ مدینہ میں جمعہ ہو۔ رواہ البیہقی۔ جواب یہ کہ نو ذی الحجہ کے ساتھ حدیث ضعیف ہو۔ علاوہ بریں کم سے کم مانعت نہیں ہو اور مقصود حجت نہیں ہوتا۔ دلیل سوم حدیث ابو امامہ مرفوعہ کہ جمعہ نہیں مگر چالیس کے ساتھ۔ جواب یہ کہ اس روایت کی کچھ اصل نہیں یعنی موضوع ہو۔ امام بخاری و مسلم نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کا خطبہ پڑھنے سے پہلے کہ اس نے من شام سے اناج کا ٹانڈا آیا تو لوگ مال بیٹھ کر چل دیے مرن بارہ آدمی آپ کے ساتھ رہ گئے پس اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا وادار او اتجارہ اولو انفقوا الیہا وترکواک فانما سلام ابو بکر الرازی رحمہ نے کہا کہ اس قوم کا دایس آئنا مذکور نہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں کوئی جمعہ ترک نہیں کیا تو لازم آیا کہ ۱۲ کے ساتھ ناز پڑھی پس چالیس کا شرط کرنا یعنی بدولت چالیس کے جائز نہیں ہو باطل ٹھہرا۔ بیہقی و دارقطنی کی روایت میں ہو کہ مرن چالیس آدمی آپ کے ساتھ رہ گئے تھے یہ تو قاضی صبیح نہیں بلکہ جو صحیحین میں ہو۔ واضح ہو کہ روایت بخاری میں ہو کہ ناز میں سے چل دیے۔ اور روایات مسلم میں ہو کہ خطبہ سے پس روایت بخاری میں ناز سے مراد خطبہ ہو اور خطبہ پر ناز کا اطلاق بلکہ انتظار ناز کا ناز ہونا صحیح میں شائع ہو مرن سے مراد ان نفر الناس۔ اگر لوگ چل دیے۔ فس۔ پس اگر ناز شروع کرنے سے پہلے چل دیے حتیٰ کہ امام کے سوا سے تین مرد نہ رہے تو بالاتفاق جمعہ نہیں رہا۔ اور اگر بعد شروع کرنے کے قانع ہو پس اگر چل دیے۔ قیل ان یرکع الامام و یسجد پہلے اس سے کہ امام رکوع و سجدہ کر لے۔ فس۔ اور میں مرد تک نہ رہے۔ الا الفسار والصبیان۔ مگر عہد میں اطفال نہ گئے۔ فس۔ توجہ نوٹ کیا۔ اور استقبال الطہر عند ابی حنیفہ۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نئے سرے سے ٹھہرے۔ فس۔ جبکہ واپس نہ آدین یا بعد ٹھہر پڑھنے کے آدین۔ یہ اس وقت کہ شروع کر کے سجدہ نہ کیا ہو۔ وقال اذا نفر و اعنہ بعد افتتاح الصلوٰۃ صلی الجمعہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر شرط لوگ امام کو مجبور بجا کے بعد اسکے کہ امام نے ناز شروع کر لی تھی تو امام جمعہ پڑھ لے۔ فان نفر و اعنہ بعد رکوع و سجدہ سجدہ۔ اور اگر امام کو مجبور بجا کے بعد از انکہ امام نے رکوع و سجدہ کر لیا ایک سجدہ۔ نبی علی الجمعہ۔ توجہ پر بنا کرے۔ فس۔ یعنی جمعہ کو تمام کرے۔ اس میں امام و صاحبین کا اتفاق ہو۔ انصراٹ خلاف لزفر فرج۔ بخلاف قول زفر فرج کے۔ فس۔ کہ آئے نزدیک اس نورت میں بھی ٹھہرے۔ و ہو یقول انه شرط فلا بد من دوامہ کا وقت۔ اور زفر فرج کہتے ہیں کہ جماعت تو شرط ہے پس برابر از تک اسکا ہونا ضروری جیسے وقت۔ فس۔ کہ وقت بھی شرط ہونے سے ختم تک ضروری حتیٰ کہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک قبل سلام کے خارج ہو توجہ فاسد ہو گا۔ لہذا ان الجماعۃ شرط الانعقاد۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ جماعت تو انعقاد جمعہ کی شرط ہے۔ فس۔ نہ تمام ادار کی۔ فلا یشرط دوامہ کا خطبہ۔ توجہ کا برابر ختم تک ہونا ضروری نہیں جیسے خطبہ۔ فس۔ کہ وہ شرط ہو گریا اتفاق آخر ناز تک خطبہ جاری رہنا ضروری نہیں۔ لہذا اگر امام نے ناز شروع کی اس وقت جماعت موجود تھی توجہ منعقد ہو گیا پھر چاہے امام کے سجدے سے پہلے بھاگ جاوے یا پیچھے وہ جمعہ نام کر لے۔ ولابی حنیفہ ان الانعقاد بالشروع فی الصلوٰۃ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہو کہ جماعت انعقاد ناز میں شروع کر کے ہوتا ہے۔ فس۔ یعنی جماعت تو بیشک جمعہ کے ختم تک شرط نہیں بلکہ منعقد ہونے کے پہلے شرط ہے لیکن منعقد ہونا ناز کا کب ہوتا ہے تو صاحبین نے کہا کہ کبیر تحریر سے شروع کیا اور منعقد ہو گئی۔ امام رحمہ نے کہا کہ ابھی ناز منعقد نہیں ہوئی۔ ولایتم ذلک الا بتمام الرکعتہ۔ اور منعقد ہونا پورا ہو گا اگر ایک رکعت تمام کرنے کے ساتھ۔ فس۔ اور رکعت کا ختم سجدہ پر اگرچہ ایک ہی سجدہ کرے تب ناز منعقد ٹھہرے گی۔ لان مادونہا یسبب الصلوٰۃ۔ کیونکہ رکعت سے روزہ نہیں ہے۔ فس۔ حتیٰ کہ اسکے توڑ دینا جائز ہو۔ فلا بد من دوامہا الیہا۔ تو ضروری ہوا دوام جماعت کا رکعت تک

ف۔ جب رکعت تک جماعت باقی رہے تو معتقد ہو گیا اب نام کر کے اگر جماعت بھاگ جاوے۔ بخلاف الخطیئۃ  
فاما تثنائی الصلوة فلا یشرط دو اقلھا۔ بخلاف شرط خطبہ کے کیونکہ خطبہ تو نماز کے منافی ہے و دون جمع نہیں ہو سکتے پس  
خطبہ کا رکعت تک دوام شرط نہیں۔ ف۔ اگر وہم ہو کہ رکعت سے کم ناز جب نماز معتقد نہ تو نفل شروع کر کے توڑنے  
سے تقاضا نہ ہوگی جب تک کہ رکعت تک پر حکم نہ توڑے۔ جواب یہ رکعت سے کم ناز میں دو حالت ہیں اول یہ کہ تحریمہ پایا گیا  
پس اس جہت سے تو وہ ناز ہی اور چونکہ ناز نام قرار ہے در کوع سجود کا یہ نہیں پایا گیا تو اس جہت سے ناز نہیں ہے پھر نفل توڑنے  
کے مسئلہ میں ہم نے اول جہت کو اعتبار کر کے تقاضا واجب کی کہ اس میں بالیقین تقاضا ہے بجا۔ اور جمعہ کے مسئلہ میں ہم نے دوسری  
جہت اعتبار کی کیونکہ ظہر شرط ہے سے بالیقین فرض ادا ہو گیا نا حفظہ مع۔ ولا معتبر بتقار النساء و کذا الصبیان۔ اور  
عورتوں اور نیر بچوں کے باقی رہ جانے کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ لانه لا ینقصد بهم الجمعة فلا تم بهم الجماعة۔ کیونکہ عورتوں بچوں  
کے ساتھ میں جو نہیں معتقد ہونا تو ان کے ہونے سے شرط جماعت پوری ہوگی۔ ف۔ بخلاف ان کے اگر مسافر ہو گیا یا بیمار  
وغیرہ اہل العذر چیز جمعہ واجب نہیں تھا یا جھون لے خطبہ نہیں سنا تھا باقی رہ گئے تو ان کا ہونا مجبر ہے کیونکہ ایسے جماعت کی  
شرط پوری ہو جائیگی مع۔ ولا یجب الجمعة۔ اور جمعہ واجب نہیں۔ ف۔ یعنی اصل جمعہ اگرچہ ہر شخص پر فرض میں ہے مگر  
اواسے جمعہ نہیں واجب۔ علی مسافر۔ کسی مسافر پر۔ ف۔ حتی کہ اگر وہ جمعہ میں حاضر نہ تو عامی ہو گا جیسا کہ ظہر پڑھنے والے۔  
ولا امرأۃ۔ اور نہ عورت پر۔ ولا مریض۔ اور نہ بیمار پر۔ ف۔ بوجہ مشقت کے۔ ولا عید۔ اور نہ عید  
پر۔ ف۔ ابن التذرنے لکھا کہ یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ اگر آقا نے اجازت بھی دی تو غلام مختار ہے جیسے ظہر  
پڑھنے والے۔ الذخیرہ۔ مگر کتاب پر واجب ہے۔ مع۔ ولا اسعمی۔ اور نہ اندھے پر۔ ف۔ اگرچہ میرے ساتھ  
لان المسافر یحسن فی المحضو۔ کیونکہ مسافر کو حاضری جمعہ سے حرج لاحق ہوگا۔ و کذا المریض والاعمی  
اور یہی حرج بیمار و اندھے میں ہے۔ ف۔ کیونکہ بیمار کو تکلیف ہوگی۔ اندھے نے اگر رہبر پایا تو اسے یہ کہنا چاہیے  
نہیں اس لیے کہ اس میں خود قدرت نہیں ہے جیسے بیمار جب کہ سواری پاوے۔ اگر کسی نے جمعہ کے روز اپنے  
آپ کو بیمار کر لیا یعنی مثلاً مسل لیا تو اسے یہ کہ اگر اس وقت تک اس میں بھی جانا مع پیدا کرے تو معذور ہے۔ مع۔ ولا یجب  
مشتغول بخدمة المولی۔ اور غلام اپنے آقا کی خدمت میں مشغول ہے۔ ف۔ حتی کہ آقا کو اختیار ہے کہ اسکو جب تک اجازت  
نہ دے۔ الذخیرہ مع۔ مگر ظہر کے واسطے منع نہیں کر سکتا مع۔ والمرأۃ بخدمة الزوج۔ اور عورت اپنے شوہر کی خدمت  
میں مشغول ہے۔ ف۔ کیونکہ دیا ہے اس پر خدمت واجب ہے اور اگر شوہر نہ تو بھی اس وقت جماعت سے منع میں مع۔ فقہر  
دفعاً للخرج والضرر۔ پس یہ لوگ نہ صرف مع حرج و ضرر کے معذور و معاف رکھے گئے۔ فان حضروا۔ پھر اگر یہ لوگ حاضر ہوئے  
ف۔ یعنی اپنا مع حرج و ضرر برداشت کیا اور جذب شوق میں حاضر ہوئے۔ فصلوا مع الناس۔ اور انہوں نے لوگوں  
کے ساتھ جمعہ پڑھا۔ اجزاہم عن فرض الوقت۔ تو اس وقت کے فرض سے انکو جمعہ کا فی ہو گیا۔ ف۔ اس پر علماء اسلف  
و خطبہ کا اجماع ہے۔ ذکرہ ابن التذرنے۔ لیکن عورتیں بوجہ خوی مانفت کے گنہگار ہوئیں۔ اور سوائے عورتوں کے اگر  
باقی لوگ معذور نہ ہوں کی جماعت ہوئی اور لوگ نہ ہوں تو بھی جائز ہے۔ مع۔ لانہم تخلوا انفصا واکالسا فسر  
اذا اصاب۔ کیونکہ ان لوگوں کے مع و مشقت کو برداشت کیا تو ایسے مسافر کے مانند ہو گئے جس نے سفر میں روزہ رکھا  
ف۔ حالانکہ بظہر مشقت مسافر کو اجازت ہے کہ روزہ رمضان کو قضاء کرے اور اگر اسے روزہ رکھ لیا تو افضل ہے کیونکہ  
ختم سے زیادہ اسے مشقت اٹھانی۔ یوں ہی اگر ان لوگوں نے مشقت اٹھا کر جمعہ کی نماز پڑھی تو جائز ہے۔ مع۔  
و يجوز للمسافر والعبد والمریض ان یوم فی الجمعة۔ اور مسافر کو اور غلام کو اور بیمار کو جائز ہے کہ جمعہ کی نماز میں نام ہو



فمن یقول شافعی وغیرہ کا ہے۔ وقال زفر لایجزیہ۔ اور زفر نے کہا کہ انہیں سے کسی کا امام ہونا نہیں جائز ہے۔ لا یشترک فیہ فاشبہ البصی والمرأۃ۔ کیونکہ ایہ جمعہ فرض نہیں ہے تو ہر ایک مشابہ عورت و طفل کے ہو گیا۔ ومن حالاکہ عورت و طفل کی امامت بالاجماع نہیں جائز ہے۔ ولنا ان ہذہ رخصۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فرض ہونا بطور رخصت ہی ہے۔ یعنی اصل جمعہ تو ہر ایک پر فرض عین ہے اور مسافر وغیرہ کو اسے جمعہ کے واسطے عارضی میں مشقت نہی تو حاضر ہو کر اجازت ہے۔ فاذا حضروا۔ بھر جب یہ لوگ حاضر ہو گئے۔ فمن اور مشقت برداشت کر لی۔ یقع فرضا علی ما بینا۔ تو یہ نماز فرض واقع ہو گی نہ نفل جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا۔ فمن حتی کہ عورت حاضر ہو تو اسکا فرض بھی ادا ہو گیا۔ اور طفل و عورت پر قیاس نہیں صحیح ہے۔ اما البصی فسلوب الالہیۃ۔ طفل پر تو اسوجہ سے کہ طفل میں امامت کی اہلیت ہی نہیں ہے۔ والمرأۃ۔ اور عورت۔ فمن تو عورت اگرچہ عورتوں کی امامت کے لائق ہے لیکن۔ لا یصلح لامامۃ الرجال۔ وہ مردوں کی امامت کے لائق نہیں ہوتی۔ مسئلہ۔ وینقصد بہم الجمعہ۔ اور مسافر و غلام و مریض کے جمع ہونے سے جماعت جمعہ منع ہو جائیگی۔ لانہم صلحوا للامامۃ۔ کیونکہ یہ لوگ نماز امامت کے لائق ہیں۔ فیصلحون للاقتدار بالطریق الاولی پس اقتدار کے واسطے بطریق اولی یہ لوگ لائق ہیں۔ ومن صلی الظهر فی منزله یوم الجمعۃ۔ اور جس شخص نے جمعہ کے روز اپنے مقام پر ظہر پڑھا۔ فمن پس اگر امام جمعہ کے فائز ہونے کے بعد ہو تو بالاجماع جائز ہے بنا بریکہ جمعہ فقط ایک مقام پر یا اس کے قریب میں ایک جگہ ہے اور اگر اُس نے ظہر پڑھی۔ قبل صلوٰۃ الامام۔ قبل نماز امام کے۔ فمن اور امام ہنوز فائز نہیں ہے تو دیکھنا چاہئے کہ اگر اسکو کچھ عذر ہے تو بھی بالافتاق جائز ہے اور اگر قبل امام پڑھے۔ ولا عذر لہ۔ حالانکہ اسکو کچھ عذر نہیں ہے۔ کرہ لہ فیک۔ تو اس کے حق میں یہ مکروہ ہے۔ فمن یعنی حرام ہے۔ ن۔ و جائز صلوٰۃ۔ اور نماز جائز ہو گئی۔ فمن یہ قول ابو حنیفہ و صاحبین کا موافق ظاہر الروایۃ ہے و ابو ثور و قدیم قول شافعی ہے۔ مع۔ وقال زفر لا تجزئہ۔ اور زفر نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ فمن یہی قول غیر ظاہر الروایۃ میں محمد کا اور مالک و شافعی واحد کا ہے۔ مع۔ اور اقوال محمد میں یہی اصح ہے۔ ایضا مع۔ لان عندہ الجمعۃ ہی الفریضۃ اصالتہ۔ کیونکہ زفر فرم کے نزدیک اصل فرض تو جمعہ ہے۔ وانظر کالبلک عتہا۔ اور ظہر بمنزلہ اس کے بدل کے ہے۔ فمن اور پورا بدل بھی نہیں کیونکہ دو رکعت کا بدل چار نہیں بلکہ اُس روز جمعہ کا فرض ہونا اسلئے پر نہیں کہ یا جمعہ پڑھو یا اُس کے بدلے ظہر پڑھو بلکہ جمعہ نہ ملے تو ظہر پڑھو لہذا کہا کہ۔ ولا مصیر الی البطل مع القدرۃ علی الاصل۔ اور بدل کی طرف ہانا ممکن نہیں درحالیکہ اصل پر قدرت حاصل ہو۔ ولنا ان اصل الفرض ہو الظہر فی حق الکافۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اصل فرض الوقت تو تمام سب کے حق میں ظہر ہے۔ ہذا موافق ظاہر ہے حالانکہ ہے۔ فمن یعنی ہمارے اصحاب ثلاثہ مع ہے یہی ظاہر المذہب ہے۔ مع۔ الا انہ مامور باسقاطہ بادار الجمعہ۔ مگر بات آئی ہے کہ قدرت والا حکم دیا گیا ہے کہ اس ظہر کو اپنے ذمہ سے جمعہ ادا کر کے ساقط کرے۔ فمن پس جمعہ ادا کرنا واسطے اسقاط ظہر کے ہے فرد پر حسب قدرت فرض ہے۔ مع۔ و ہذا لانہ ممکن من اداء الظہر بنفسہ۔ اور ظہر کا اصل ہونا ہم نے اس واسطے جانا کہ ہر شخص ظہر کو ادا کرنے پر بذات خود قادر ہے۔ ودون الجمعہ۔ نہ ادا سے جمعہ پر۔ فمن یعنی ہر شخص کو ادا سے جمعہ پر اپنی ذات سے قدرت نہیں ہے۔ لتوقفہا علی شرائط لانتم بہ وحدہ۔ کیونکہ جمعہ تو ایسی شرائط پر موقوف ہے جو اکیلے آدمی کی ذات سے پوری نہیں ہوتیں۔ فمن تو اسکو جمعہ پڑھنا قابو نہوا۔ و علی التکلیف بدور التکلیف۔ حالانکہ قابو ہی تکلیف ہونے کا مدار ہے۔ فمن یعنی آدمی پر وہی طاقت واجب داری قدر واجب ہوتی جسکی اسکو قدرت و قابو ہو تو نتیجہ نکلا کہ جمعہ ہر شخص پر کیونکہ فرض ہو گا جب کہ اسکی شرائط پوری کرنا آدمی کے قابو سے باہر ہیں بلکہ جب چند آدمی مجتمع ہوں اور انہیں بھی شرائط متحقق ہوں تب ادا ہو لہذا ہر شخص کا فرض الوقت تو ظہر ہے پھر اگر شرائط جمع ہو جائیں تو فرض ہے کہ جمعہ سے

ادا کرے۔ م۔ ابن الہمام نے احرام کیا کہ اگر یہ دلیل تمام ہو تو لازم کو سے کہ ہر فرد پر جمعہ واجب نہیں حالانکہ وہ ہر فرد پر واجب  
ہر پس اس دلیل کا ضعف واضح ہے۔ مترجم کتباہ کہ ہر فرد پر جمعہ فرض ہے لیکن بقدر طاقت کیونکہ طاقت تو بالاجماع شرط ہے  
پس اگر شر جامع یا امام نہ تو یہ وقت فریضہ سے خالی نہ رہا بلکہ ظہر کی طاقت ہے تو اصل فرض ظہر ہے اور اگر ناہکسا و طرح بحسب  
دست فرض ہے ایک یہ کہ جمعہ کی قدرت ہو تو جمعہ سے ساقط کرے ورنہ ظہر سے پھر اگر ایسے ظہر ہی سے ادا کی باوجود قدرت جمعہ  
کے تو ادا سے جمعہ کا فرض ترک کرنے سے گناہ کیا مگر فریضہ الوقت ادا ہو گیا اور حاصل یہ کہ وجوب الذمہ و وجوب الادا میں فرق ہے  
اور دلیل بے شبہ تمام ہے۔ کما لا یخفی۔ شیخ ابن الہمام نے افادہ فرمایا کہ معتد دلیل یہ کہ اس امر پر اجماع ہے کہ اگر وقت جمعہ نکل جاوے  
تو قضا بہ نیت ظہر چار رکعت پڑھے پس اگر ظہر اصلی فرض الوقت نہ تو قضا میں ظہر کی نیت متعین نہوتی۔ مترجم کتباہ کہ  
جمعہ ہر فرد پر فرض ہے اور یہ بھی معلوم کہ دونوں اس وقت واحد میں مفروض نہیں تو انجام وہی ہوا کہ اصلی فرض ظہر ہے پھر شرائط  
کے ساتھ ادا اسکا ادا سے جمعہ سے فرض ہے مگر جس نے باوجود امکان کے ادا سے جمعہ سے ساقط نہ کیا بلکہ اصلی فریضہ یعنی ظہر پڑھی  
تو فرض ترک کر کے عاصی ہوا مگر ظہر فریضہ الوقت ہے ادا ہو گئی۔ ہذا موافق و اسر تعالیٰ اعلم۔ پھر بیان سے واضح ہوا کہ  
اداء کی راہ سے جمعہ زیادہ ہو کہ ہے اور فریضہ کی راہ سے ظہر اصل ہے حتیٰ کہ اگر وقت نکل جاوے تو ظہر ہی قضا کر لیا اور  
نہر اختلاف میں سے یہ کہ اگر جمعہ میں قضا سے بعد ادا دے تو زفرح کے نزدیک جمعہ تمام کرے جبکہ ترتیب کا وقت نہو اور  
ان کے نزدیک بعد ظہر وقت میں پڑھے۔ ع۔ فان بدالہ ان یحضر ما۔ پھر اگر اسکی راہ سے میں ظاہر ہوا کہ جمعہ میں حاضر ہو  
فت۔ بعد اذان کہ ظہر میں ظہر پڑھ چکا ہے۔ یعنی ظہر پڑھنے کے بعد اُسے قعد کیا کہ جمعہ میں جاوے پھر وہ گھر سے نکلا پس  
اگر یہ نکلتا کسی دوسرے کام کے لیے ہو تو بالاتفاق ظہر باطل نہوگی یا نہ نکلا تو بھی ظہر باطل نہوگی۔ اگر جمعہ کا قصد کیا۔ فتوجب  
الیہا۔ پس جمعہ کی طرف متوجہ ہوا۔ فت۔ پس اگر امام اس وقت جمعہ سے فارغ ہو چکا ہو تو بھی بالاتفاق ظہر باطل نہوگا۔  
ابا اگر جمعہ کو چاہا۔ والا امام قیہا۔ اور حال یہ کہ امام نماز جمعہ میں ہے۔ بطل ظہر عند ابی حنیفہ بالسعی۔ تو امام ابو حنیفہ  
کے نزدیک اسکی ظہر باطل ہو جائیگی چلنے کے ساتھ ہی۔ فت۔ یعنی جبکہ گھر سے باہر ہو جاوے۔ ہوا صحیح فت۔ اگرچہ  
جمعہ پانے کی امید نہو بھی صحیح ہے۔ المحیط۔ اور اگر اس روز امام نے جمعہ نہیں پڑھا ہو تو صحیح یہ کہ ظہر باطل نہوگی۔ ع۔ وقال  
لابطل حتیٰ یدخل مع الامام۔ اور صاحبین نے کہا کہ ظہر باطل نہوگی یا نہ تک کہ امام کے ساتھ داخل ہو جاوے۔  
فت۔ حتیٰ کہ تحریمہ باندہ نے۔ ع۔ جیسے مسجد میں ظہر پڑھ کر بیٹھا ہو تو بالاتفاق ظہر جب باطل ہوگی کہ امام کے ساتھ داخل  
ہو۔ البحر۔ پھر اگر قعدہ میں ملے تو امام محمد سے روایت ہے کہ ظہر پڑھے اور دلیل یہ کہ حدیث میں ہے کہ جس نے جمعہ کی ایک  
رکعت پائی اُسے جمعہ پایا تو کم میں جمعہ نہیں پایا اور یہ مسئلہ ادراک الفریضہ میں گذرا۔ م۔ لان السعی دون الظہر فکذا  
بعد تمامہ والجمعہ فوقہا فیقفہا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ سعی تو ظہر سے کمتر ہے تو ظہر تمام ہونے کے بعد سعی اسکو نہیں توڑی  
اور جمعہ خود ظہر سے بڑھ کر ہے تو جب جمعہ پایا تو وہ ظہر کو توڑ دینا۔ فت۔ اور اگر امام کے ساتھ داخل نہو تو خالی سعی اسکو نہ توڑی  
و صار کما اذا توجه بعد فراغ الامام۔ اور ایسا ہو گیا کہ جیسے امام کے فارغ ہونے کے بعد جمعہ کی طرف متوجہ ہوا۔ فت۔  
کو اس صورت میں بالاتفاق سعی اسکو نہیں توڑی ہے کیونکہ یہ بیکار سعی ہے۔ ولہ ان السعی الی الجمعۃ من خصائص الجمعۃ  
اور امام رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ سعی تو جمعہ کی خصوصیات سے ہے۔ فت۔ چنانچہ اسر تعالیٰ نے فرمایا۔ فاسعوا الی ذکر اسر سعی  
کرد جانب ذکر الہی۔ اور دوسری نازون میں سعی سے مانعت اور شعی کی اجازت ہے چنانچہ ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ حضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب نماز قائم کجاوے تو قمر مت آؤ اس حالت سے کہ سعی کرتے ہو یعنی تیز چال دوڑتے ہو  
بلکہ آؤ اس حالت سے کہ شعی کرتے چلتے ہو اور تم پر استسکی و وقار ہو پس جبکہ رہاؤ اسکو پڑھ لو اور بقدر جمہوت جاو

اسکو تمام کرلو۔ رواہ الامم الستہ۔ پس سنی جبکہ جمعہ کی خصوصیات سے شہر حالہ نوکر چہی سے مفہود حاصل منتخب ہی  
 احتیاط کیاوے۔ فینزل منزلی فی حق ارتفاض النظر احتیاطاً۔ نوی نام کیاوے مقام جمعہ کے دربارہ میں  
 نوٹس کے بطور احتیاط۔ بخلاف مابعد الفراغ منہ لایس بسی الیہا۔ بخلاف جسکے جہاں امام کے قایم  
 ہونے کے بعد اسے سنی کی تویہ ہنزہ جمعہ کے نوگی کیونکہ یہ توجہ کی طرف سے نہیں ہے۔ فتنہ ترجمہ کتاب کہ خدا کا  
 تاسوا الی ذکر اسد۔ میں سنی سے مراد وڈر کے چال نہیں ہر جگہ وڈر کی چال سے جیسے دوسری قانون میں مانعت ہو  
 ویسے ہی جمعہ میں بھی یہ چال منع ہے چنانچہ وہ معنی رحم نے مابعد میں قیہ سے نقل کیا کہ سنی یعنی تیز چال وڈر سے چلنا  
 ہمارے وعائہ فقہار کے نزدیک واجب نہیں اور اسکے سبب ہونے میں اختلاف ہے اور اس کے حکم آہستہ وقار کی چال  
 چلے۔ انتہی۔ پھر سنی کی خصوصیت پر جو دلیل ذکر کی وہ تمام ضوئی اور عینی رحم نے اسرار اہم ازہی سے نقل کیا کہ  
 نماز جمعہ ایک خاص مقام پر اور ہوتی ہے تو اسکو ادا کرنا ممکن نہیں مگر جبکہ وہ بالی جاوے تو اس سے سنی کرنا چلنا  
 جمعہ کے ساتھ مخصوص ہوا۔ مترجم کتاب کہ یہ دلیل اولی ہے۔ واسطہ اعظم۔ ابن العلام رحم نے کہا کہ حق تقریر ہے کہ جس سے  
 ظہر مگر چڑھائی وہ اسکے پورے کرنے کے بعد بھی مامور ہے کہ اسکو نور کر جمعہ کی طرف جاوے کیونکہ اس روز ادا سے جمعہ  
 فرض ہے وجوب ہی وہ چلاؤ اسنے ظہر نوڑنے میں قدم رکھا پھر اگر جمعہ نہ پایا تو بھی احتیاطاً حکم ہوگا کہ ظہر نوٹ گئی۔ انتہی  
 مترجم کتاب کہ اچھی تقریر ہے لیکن اس مقدمہ میں نال ہوگا کہ بعد ادا سے ظہر کے اسکو ظہر نوڑنے کا حکم ہے بلکہ اولی یہ کہ ہون  
 کہا جاوے کہ جب تک امام قایم نہیں ہوا اس پر فرض متوجہ ہے کہ اسکے ساتھ ادا کرے یعنی چکر جاوے پس جب وہ اس فرض  
 کے لیے چلا تو جو نماز ظہر اسنے پڑھی تھی وہ کالعدم ہوگئی کیونکہ اسوقت میں دو فرض جمع نہیں ہوں کالعدم ہو جائیگی پھر  
 نہ کرگی اگر یہ جمعہ نہ پایا۔ فافہم واسطہ تعالیٰ اعظم۔ م۔ ویکوہ ان یصلی المغرب ورون۔ اور کہ وہ ہے کہ پھر میں مذکور اسے  
 فتنہ اور جبکہ جمعہ نہیں ملا ہے۔ ف۔ النظر بجماعتہ فی المصر۔ نماز ظہر کو جماعت کے ساتھ شہر میں۔ وکذا اہل السجین  
 اور یوں ہی قید خانہ والے۔ فتنہ۔ مکروہ ہے کہ جمعہ کے روز ظہر کو جماعت سے پڑھیں۔ لما فیہ من الاخلال بالجماعت  
 اذ ہی جماعتہ للجماعات۔ کیونکہ انکے اس فعل جماعت میں جمعہ کے اندر خلل ہے اگر ناہوا کیونکہ جمعہ تو سب جماعتوں کا جامع  
 ہے۔ فتنہ۔ اس بنا پر کہ جمعہ سوائے ایک مقام کے نہیں جائز ہے۔ الفتح۔ اگر کہا جاوے کہ معذور پر جمعہ نہیں ہے پھر کیا  
 خلل کیا جواب دیا کہ۔ والمعدور قد یقتدی بہ غیرہ۔ معذور کے ساتھ کبھی غیر معذور بھی اقتدار کر لیتا ہے۔ فتنہ  
 تو غیر معذور کے اقتدار کرنے سے جمعہ میں خلل ہوگا۔ بخلاف اہل السواد لا یند لا جمعتہ علیہم۔ برخلاف قانون والوں  
 کو ان پر جمعہ نہیں ہے۔ فتنہ۔ اور معذور پر جمعہ تھا مگر فتنہ سے ساقط ہوا ہے۔ ابن العلام نے کہا کہ یہ تو اس روایت پر کہ ایک  
 شہر میں کئی جگہ جمعہ نہیں جائز ہے اور امام سرخسی وغیرہ کے نزدیک مختار روایت یہ کہ کسی جگہ جائز ہے تو دلیل کراہت یہ ہوگی  
 کہ ظاہری صودت میں یہ جمعہ کا سار فتنہ و مقابلہ معلوم ہوتا ہے۔ الفتح۔ ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ ادا کرنا ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک  
 جائز ہے اور یہی اصح ہے اور سرخسی نے کہا کہ نہ سب ابو حنیفہ میں ہی صحیح ہے اور ہم اسی کو لیتے ہیں۔ البحر۔ اور اسی پر قوی رہیگا  
 الصدر۔ پھر ایک سے دوسری مسجد تک کچھ فاصلہ معبر ہے یا نہیں تو میں نے نہیں دیکھا اور فتح القدیر یعنی و بحر الرائق وغیرہ  
 کے عموم اطلاق میں کہ کوئی قید نہیں ہے اور دفع الحج اسکی علت شہر الی گئی۔ اگرچہ معذور اور جمعہ تو حضرت علی اسرطیہ علیہ السلام  
 کے عہد مبارک میں واحد تھا مگر اہل بخارہ والی مدینہ پڑھتے اور حدیث صحیح میں ہے کہ عہد اسیر و وٹ کرات اسنے ظہر  
 میں گذارے اور بحر الرائق میں اتنی و وٹ تک والوں پر جمعہ ہونا صحیح شہر یا لیکن متقی نہیں کہ اگر متعدد جمعہ ہوں تو اہل انعام  
 اپنے ہاں شہر میں اور اہل شہر کے ہر محلہ والا اپنی مسجد میں پڑھ لے اور اس ترجیح کی حاجت نہیں رہی۔ فافہم واسطہ تعالیٰ اعظم

بالجموع من جمعة کے سوا سے جماعت مندورین وغیرہ مکروہ ہے خواہ قبل فراغت امام ہو یا بعد ہو اگرچہ اس دن کسی وجہ سے امام  
 نے جمعة نہیں پڑھا ہو۔ تاہم جماعت میں اور اگر کسی قوم سے نماز میں جماعت سے غرض نہ ہو تو انکو کافی ہو گئی۔  
 لا مستحب علی شرائط۔ کیونکہ یہ ناز ابی شرائط کے جامع اور ہو گئے۔ فتنہ۔ نواد اجو گئی اور کراہت تو اسکی ذات سے  
 خارج بوجہ حق جمعة کے تھی۔ م۔ ومن اور ک۔ الامام یوم الجمعة صلی معہ اور کہ۔ اور جس شخص نے جمعة کے روز امام کو پایا  
 جو جسد پادے اسکے ساتھ پڑھ لے۔ فتنہ۔ پھر اگر ایک رکعت یا زیادہ پائی تو۔ نبی علیہا البجعة۔ اسی پر جمعة کو بنا کر  
 فتنہ۔ یعنی جمعة تمام کر لے اور یہ بالاتفاق ہے۔ لقولہ علیہ السلام ما اور کتم فصلوا و ما فاتکم یا قضاوا۔ کیونکہ حضرت صلح  
 نے فرمایا کہ جب قدر نماز یا اسکو تو پڑھ لو اور جو فوت ہو گئی اسکو قضا کر لو۔ فتنہ۔ رواہ احمد وابن حبان عن ابی ہریرہ  
 مع۔ اور صحاح السنہ میں فاتمہا ہے یعنی جو فوت ہو گئی اسکو تمام کر لو۔ اور نسائی کی حدیث ابو ہریرہ رحمہ اللہ میں ہے کہ جسے جمعة سے  
 ایک رکعت پائی اسنے جمعة پایا۔ پس منی قضا کر لو اور تمام کر لو کے ایک ہی ہیں۔ وان کان اور کہ فی التفسیر۔ اور  
 اگر پایا امام کو تفسیر میں۔ او سجدوا السجود۔ یا سجدہ سو میں۔ فتنہ۔ تو اختلاف ہے۔ نبی علیہا البجعة عندہما۔ امام ابو حنیفہ  
 و ابو یوسف کے نزدیک جمعة تمام کرے۔ فتنہ۔ اور اسنے فیصلت جماعت پائی مگر پورا جمعة امام کے ساتھ نہیں پایا۔ و  
 قال محمد۔ اور کما امام محمد نے۔ فتنہ۔ اور مالک و شافعی و احمد نے کہ۔ ان اور ک۔ مع اکثر رکعت الثانیۃ نبی علیہا  
 البجعة۔ اگر امام کے ساتھ اسنے دوسری رکعت کا زیادہ حصہ پایا تو اسپر جمعة تمام کرے۔ فتنہ۔ پس اگر رکوع پایا ہو تو اسپر  
 رکعت پائی۔ وان اور ک۔ اقلہا نبی علیہا النظر۔ اور اگر اسنے امام کے ساتھ دوسری رکعت کا کم حصہ پایا تو اسپر پھر  
 بنا کرے۔ فتنہ۔ یعنی رکوع کے بعد سے امام کے ساتھ شریک ہوا تو رکعت نہ پائی پس بعد سلام پھیرنے امام کے چار  
 رکعت پڑھے اور جماعت کا ثواب مل گیا۔ لانه جمعة من وجہ۔ کیونکہ اسکی ناز ایک وجہ سے جمعة ہے۔ فتنہ۔ یعنی کہ  
 نیست جمعة ضرور ہے۔ و ظہر من وجہ لقوات بعض شرائط فی حقہ۔ اور ایک وجہ سے ظہر ہے بوجہ فوت ہو جانے  
 بعض شرائط کے اس شخص کے حق میں۔ فتنہ۔ اور وہ جماعت ہے کیونکہ جماعت خارج ہو چکی کیونکہ امام بالضرور خارج  
 ہو گیا تو جب اسکی ناز میں ہم نے دو وجہیں پائیں۔ فیصلی اربعاً اعتباراً للنظر۔ تو وہ ظہر کے لحاظ سے چار رکعت پڑھے  
 و یقعد لا محالة علی راس رکعتین اعتباراً للجمعة۔ اور جمعة کے لحاظ سے دو رکعت پر دو باقاعدہ کرے۔ فتنہ۔  
 یعنی جمعة میں دو رکعت پر تعدہ فرمیں ہے۔ پھر ظہر کے لحاظ سے اخیر کی دو رکعتیں فریضہ ہیں اور جمعة کے لحاظ سے نفل ہیں  
 و فرمایا۔ و یقرآن فی الاخرین الاحتمال التعلیۃ۔ اور اخیر دونوں رکعت میں قرأت کرے بوجہ احتمال نفل ہونے  
 فتنہ۔ اور نفل کی ہر رکعت میں قرأت واجب ہوتی ہے۔ اور جب سب امام محمد کا قول ہے۔ ولہما نہ مدرک للجمعة نے  
 مذہبہ الحاکم۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ اس حالت میں وہ جمعة کا پائے۔ الام۔ حتی یشرط تہ جمعة  
 حتی کہ اسکو جمعة کی نیت کرنا شرط ہے۔ فتنہ۔ حتی کہ اگر جمعة کی نیت نہ کی تو اسکی افتداریہ صحیح نہیں ہے پس اسنے جمعة پایا  
 وہی رکعتان۔ اور جمعة دو ہی رکعت ہے۔ ولا وجہ لما ذکر۔ اور جو امام محمد نے ذکر کیا اسکی کوئی صحت نہیں ہے۔ فتنہ۔  
 یعنی احتیاط کر کے جمعة و ظہر دونوں پر عمل کرے۔ لانہما مختلفان فلا یبنی احدہما علی تخریج الآخر۔ کیونکہ یہ دونوں  
 ہائزین مختلف ہیں تو ایک کو دوسرے کے تخریج پر مبنی نہیں کرے گا۔ فتنہ۔ حتی کہ اگر ناز جمعة میں وقت نکل جاوے  
 تو اسپر ظہر مبنی نہیں کر سکتا بلکہ ظہر از سر نو پڑھے۔ السرخسی۔ و اذا خرج الامام یوم الجمعة۔ اور جب جمعة کے روز  
 امام نکلے۔ فتنہ۔ مجروح سے یا شریک طرف جاوے۔ ترک النامس الصلوۃ۔ تو مجروح ورنہ لوگ نماز کو۔ فتنہ۔  
 یعنی نوافل و سنن کو بخلاف قضا کے۔ و الکلام۔ اور کلام کو۔ فتنہ۔ اگرچہ کلام نیک و امر بالمعروف ہو۔ حتی

یفرغ من خطبتہ۔ یا نیک کہ خطبہ سے فارغ ہو۔ **ف**۔ ابن بطال رحمہ نے شرح الصحیح میں کہا کہ یہی جہور علماء کا قول ہے۔  
 قال و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ۔ امام مصنف رحمہ نے کہا کہ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ **ف**۔ یہی قول مالک  
 ہے۔ وقال لا بأس بالکلام اذا خرج الامام قبل ان یخطب۔ اور صاحبین نے کہا کہ مضائقہ نہیں کلام کرنے  
 میں جب امام باہر آوے قبل اسکے کہ خطبہ شروع کرے۔ و اذا نزل قبل ان یکبر۔ اور جب منبر سے اترے قبل  
 اسکے کہ تازی کی تکبیر کرے۔ **ف**۔ یہی امام شافعی رحمہ کا قول ہے۔ لان الکراۃ لا خلال بفرض الاستماع۔  
 کیونکہ کراہت تو سننے کے فرض میں خلل پڑنے کی وجہ سے ہے۔ ولا استماع ہنا۔ اور ابھی کچھ سننا نہیں ہے۔  
**ف**۔ حتی کہ جب خطبہ شروع کرے تب مکروہ ہے۔ اگر کما جادے کہ پھر ابھی تازی نقل بھی مکروہ نہوگی کیونکہ سننے میں خلل  
 میں حالاکہ وہ بالاتفاق مکروہ ہے۔ جواب یہ کہ بات تو اختیار ہی ہے جب جاہو مجبور ہو۔ بخلاف الصلوٰۃ لانما قد تم  
 بخلاف تازی کے کہ تازی کبھی دراز کھینچ جاتی ہے۔ ولابی حنیفہ قولہ علیہ السلام اذا خرج الامام فلا صلوٰۃ ولا کلام۔  
 اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب امام باہر آوے تو نہ تازی ہے اور نہ کلام ہے۔ **ف**۔  
 یہ صحت مانع ہے۔ من غیر فصل۔ بدون کسی تفصیل کے۔ **ف**۔ کہ خطبہ شروع کرنے کے بعد وہیں ہر حال  
 میں تازی رکھ کر وہ ہے جب کہ امام حجرہ سے برآمد ہو۔ اگر پوچھا جادے کہ یہ حدیث کہاں ہے جواب غایۃ البیان یہ کہ  
 خواہر زاوہ رحمہ نے شرح مبسوط میں ابن عمر رحمہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذکر کی۔ جس میں رحمہ نے کہا کہ یہ حدیث نہیں اور  
 درستی رحمہ نے کہا کہ اسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بیان کرنا وہم فاش ہے۔ بلکہ یہ کلام زہری رحمہ کا ہے جیسا کہ مالک  
 نے زہری سے روایت کیا۔ اور طحاوی نے ابو الدرداء سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ بسورہ  
 پڑھائیں سننے والے بن کعب سے پوچھا کہ کب نازل ہوا تو مجھے اشارہ سے چپ کیا پھر بعد فراغت کے فرمایا کہ آج  
 تیری تازی سنت نہیں مگر یہ جو تو نے لکھا۔ میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ ابی بن کعب نے  
 سچ کہا۔ رواہ احمد وغیرہ۔ مع۔ لیکن اس میں کچھ حجت نہیں ہے کیونکہ خطبہ کے وقت بالاتفاق منع ہے۔ م۔ ابن ابی شیبہ  
 نے حضرت علی و ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت کی کہ یہ لوگ بعد خروج امام کے تازی رکھ کر وہ رکھنے  
 لگے۔ ہزار سے نزدیک ایسی صورت میں صحابی کی تقلید واجب ہے۔ افصح۔ ولان الکلام قد یتبدع طبعاً فاشبہ  
 الصلوٰۃ۔ اور اسوجہ سے کلام مکروہ ہے کہ کلام بھی بخواہش طبیعت کبھی دراز ہو جاتا ہے تو وہ تازی کے واسطے  
 مشابہ ہو جاتا ہے۔ **ف**۔ پس تازی کی طرح مکروہ ہوا۔ زہری رحمہ نے فرمایا کہ جب امام خطبہ میں ہو اسوقت اسے  
 تو شبہ جادے اور تازی نہ پڑے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ ابو ہریرہ رحمہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت  
 کی کہ جب امام خطبہ میں ہو اسوقت اگر ساتھی سے کہا کہ خاموش ہو تو خود لکھا۔ کما رواہ الائمۃ الستہ۔ اس میں دلیل  
 ہے کہ جب امر بالمعروف جسکا درجہ واجب ہے وہ اسوقت منع ہے تو سنت و نیتہ المسجد پڑھنا بدرجہ اولیٰ منع ہے۔ معارضہ  
 کیا گیا حدیث صحیح سے کہ آپ کے خطبہ میں ایک شخص آیا تو فرمایا کہ اعرظن کیا تو نے تازی پڑھ لی ہے اس نے عرض کیا کہ نہیں  
 تو فرمایا کہ کھڑا ہو کر دو رکعت پڑھ لے اور ان میں جلدی کر یعنی طول قرات وغیرہ مت کر۔ جواب یہ کہ اسوقت آپ کے خطبہ  
 روک دینا تھا جیسا کہ امام احمد کی حدیث معمر بن ابیہ میں ہے کہ پھر آپ تنظر رہے ہاتھ کہ وہ تازی سے فارغ ہوا اور قطنی  
 نے کہا کہ یہ مرسل صحیح و ضعیف ہے۔ ہمارے نزدیک مرسل حجت ہے لہذا صحیح مسلم میں جو عام حکم وارد ہے کہ جب کوئی تم میں سے  
 اسوقت آوے کہ امام خطبہ پڑھتا ہو تو دو رکعت پڑھے اور اس میں جلدی گزر جادے۔ معنی یہ کہ امام کے واسطے یہ سنت  
 کا تم ہے کہ وہ اسوقت خاموش رہے۔ مخلص الفتح۔ ترمذی کہتا ہے کہ اگر امام کے واسطے یہ تجویز کیا جادے تو لوگوں کے





اذانوں کی ضرورت ظاہر ہے تاکہ اہل انصار کو آگاہی حاصل ہو بخلاف قرآن میں کسی کے کہ اس کے واسطے جامع مسجد میں آنا ضروری نہیں ہے اور بنا بر روایت صحیحہ کہ ہر مسجد میں جمعہ جائز ہے تو مؤذنوں کی کچھ حاجت نہیں کیونکہ اہل سواد اپنی مسجد میں ہر گھنٹے یا کئی گھنٹے کے اذان بمطرت سواد میں پہنچ جائیں اور جب جمعہ میں ضرورت نہ رہی تو ہر فیض میں بدعت اولیٰ نہیں رہی۔ فافہم۔ م۔ تمام دوم یہ کہ وقت اذان کے بیچ شروک ہو لیکن باوجود حرمت کے اگر بیچ کی تو امام ابو حنیفہ و اصحاب و شافعی و جمہور کے نزدیک بیچ جائز ہو جائیگی اور امام مالک و احمد و ظاہرہ کے نزدیک بیچ باطل ہے۔ پھر حرمت ہمارے نزدیک اس وجہ سے کہ اس کے اشتغال میں سعی سے رک جائیگا لہذا اگر کشتی میں جامع مسجد کو جاتا ہوا راہ میں چلتے ہوئے خرید و فروخت کی گفتگو کرنا جاد سے تو حرام نہیں ہے۔ جیسا کہ صریح ہے۔ پھر رافضیہ جو کہ حضرت صلعم کے وقت دو اذانیں تھیں ایک اذان وقت خطبہ کے حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں۔ دوم اقامت نماز کی جسکو شروع میں اذان کہنا شائع ہوا ہے۔ پھر جب لوگوں کی کثرت زمانہ خلافت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ میں زیاد ہوئی تو آپ نے ایک اذان تمام روز ہر پندرہ گواہی۔ یہ اگرچہ دونوں سے پیچھے مقرر ہوئی لیکن سب سے مقدم کہی جاتی تھی اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے انکار کیا تو معلوم ہوا کہ سب کا اجماع تھا۔ پھر امام مصنف نے تصریح کی کہ اسی اذان پر بیچ ترک کرنا اور چلنا واجب ہے کیونکہ یہی اذان بالاجماع پہلی اذان ہو گئی۔ م۔ و اذا صعد الی امام کثیر جلس اور جب امام منبر پر چڑھ کر بیٹھا۔ اذان المؤذنوں میں یدعی المنبر۔ تو مؤذن لوگ منبر کے سامنے اذان کہیں۔ بند تک جری التوارث۔ اسی فعل کے ساتھ توارث جاری ہوتا آیا ہے۔ ولہم یمن علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا نذا الا اذان۔ اور نہ تھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں گریہی اذان۔ فافہم۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں ہی اول اذان تھی چنانچہ سائب بن یزید رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اور ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کے عہد خلافت میں اذان روز جمعہ کے اول دو تھی کہ جب امام منبر پر بیٹھے پھر جب عثمان غنی رضی اللہ عنہ سے اور عوگن کی کثرت ہوئی تو زور دار پر تیسری نداء زائد کی۔ رداء البھاری و الماربعہ۔ اور ایک روایت بخاری میں ہے کہ دوسری نداء زائد کی اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے کہ زوردار ایک احاطہ میں جو بازار میں تھا۔ ولہذا قبل منہم فی وجوب السعی و حرمة البیع۔ لہذا کہا گیا کہ سعی واجب ہونے اور بیع حرام ہونے میں ہی اذان مستبر ہے۔ فافہم۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اذان نوی للصلوۃ من یوم الحجۃ فاسعوا الی ذکر اللہ و ذروا البیع۔ معنی یہ کہ جب نداء و بجاؤ کے واسطے صلوۃ کے روز جمعہ تو چلو اللہ تعالیٰ کے ذکر کی طرف اور بیچ چھوڑو۔ اس سے واجب ہوا کہ نداء یعنی اذان جمعہ کے وقت چلنا واجب اور بیچ میں مشغول ہونا حرام ہے۔ پھر اذان جمعہ کے روز میں ہیں دو اذان ہیں و ایک اقامت کہ اسکا نام اذان بھی کہلاتا ہے۔ پس علیٰ رحمہ نے کلام کیا کہ ان میں سے کون سی اذان دجواد سے کہ اس وقت سعی واجب و بیع حرام ہو جاتی ہے۔ تو کہا گیا کہ وہ اذان جو منبر کے سامنے دی جاتی ہے جواب دوسری اذان ہے لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں ہی اول اذان تھی اس سے پہلے کوئی اذان نہ تھی تو اسی اذان سے سعی واجب و بیع حرام ہے۔ م۔ یہ امام طحاوی رحمہ کا قول ہے اور فتاویٰ الغابہ میں کہا کہ بھی مختار ہے اور یہی قول امام شافعی و احمد و اکثر فقہاء کا ہے اور فتاویٰ زمینیانی و جامع الفقہ میں کہا کہ یہی قول صحیح ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا اذان نوی للصلوۃ الا یہ۔ اور اس وقت کوئی نداء نہ تھی سوائے اس نداء کے جو منبر کے سامنے ہوتی ہے تو لا محالہ اسی نداء پر حکم دیا کہ سعی کرو اور بیچ چھوڑو۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ صلاۃ سے مراد خطبہ یا خطبہ مع نماز ہے کیونکہ اذان کے بجاؤ پر اول بھی خطبہ لا ذکر آئی سنا یا جاتا ہے۔ اور امام مصنف رحمہ نے کہا کہ۔ الاصح ان المعبر ہو الاول۔ مع۔

یہ کہ معتبر تو اذان اولیٰ ہے۔ فقہ یعنی جو اذان کہ زمانہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ میں اول ہو گئی جیسا کہ اب متواتر ہے۔  
 تو اس کے ہونے ہی سے جو بوقت سنی و عربیہ البیاض ثابت ہوئی۔ اذان کا ان بعد المزوال۔ بشرطیکہ یہ اذان بعد زوال کے  
 ہو۔ فقہ اولیٰ امام احمد کے قبل زوال جائز ہے۔ بالجملہ ہمارے نزدیک بعد زوال کے جو پہلے اذان ہو معتبر  
 ہے خواہ وہ شمارہ بر ہو یا خبر کے رد ہو۔ یہی مبسوط میں ہے اور اسی کو خمس الاکثر سرخسی نے اختیار کیا۔ مع۔ وجہ یہ ہے  
 کہ اصغر زمانے سے فرمایا اذان خود ہی الصلوٰۃ۔ یعنی جمعہ کی اذان دیجاوے۔ تو مراد اس سے اعلام ہے یعنی آگاہ کیا جانا  
 پس معنی یہ ہونے کو جب تک نماز کے لیے بروز جمعہ آگاہی دیجاوے کہ علی علی الصلوٰۃ۔ تو بیع چوڑو اور چلو۔ پس معتبر  
 آگاہی ہوئی خواہ شمارہ سے اذان و اعلام ہو یا خبر کے رد ہو۔ یہی مبسوط میں ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر منبر کے رد ہو دھڑے  
 ہو کر آہستہ سے اذان دینے سے تو اکثر مقامات میں بڑے محلہ کے آخر تک آواز نہیں جاتی پس انکو نہ اسے صلوٰۃ ہی  
 معلوم نہونی تو اسی وقت بیع چوڑو ناو چلنا کیونکر واجب ہوگا۔ اور جب معتبر اس آیت میں اعلام ہوا تو بعد زوال کے  
 جمعہ کے لیے جو پہلا اعلام ہو اسی پر حکم مرتب ہونا چاہیے۔ م۔ یہ قول باوقی و احوط ہے۔ ع۔ و اذان فرج من خطبۃ اقامہ  
 اور جب امام خطبہ سے فارغ ہو تو نماز کی اقامت کہیں۔ ف۔ جیسے دیگر نماز ہاں سے مفروضہ میں حکم ہے۔ ع۔ ۱۔ اور  
 امام کو گون کو درگت پڑھاوے۔ اوقایہ۔ تو خطبہ و نماز دونوں میں واحد ہونا چاہیے۔ اگائی۔ اور اگر دو سرا  
 امام ہوا تو ہمارے نزدیک جواز ہے۔ یہی قول مالک و ایک قول احمد ہے۔ خلافاً لشافعی۔ ۲۔ خطبہ میں امام کی طرف منہ کیے  
 یا خطبہ میں اول و عا و پھر درود پھر حمد کر دے تو جواز ہے مگر تباکیا۔ ۳۔ امام کی طرف متوجہ ہونا بقول ابن المنذر مانند  
 اجماع کے ہے۔ قول حتی کہ منصرف ہونا رہا ہے۔ الخلاء۔ لیکن فی الحال بسبب کثرت کے صف باندھے رہے۔ م۔ کہ  
 ہر امام کے سلاطین کی جہولی نہایت کرنا۔ باوجود اسکے خطبہ پورا سنیں۔ ۴۔ جمعہ میں فاتحہ و کوئی سورہ جو قرأت  
 ہو پھر۔ محیط السرخسی۔ ۱۔ الحمد پر اجماع ہے۔ باقی قرأت مقدار طریقہ۔ الخلفہ۔ سورہ جمعہ و منافقون اچاناً بطور شائستہ  
 سنت و برکت کے پڑھے۔ ۲۔ کثرت از دحام میں جبکہ نہ ملے تو گنجائش ہے کہ تازی کی پشت پر سجدہ کرے درج  
 نہیں۔ تالیف خان۔ یہ قول ہمارا و شافعی و احمد کا ہے جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا۔ رواہ البیہقی باسناد صحیح۔ ۳۔ تالیف  
 صحیح یہ کہ شہر واحد میں متعدد جگہ جمعہ جائز ہے۔ المبسوط۔ اور طرز روایت یہ کہ دو جگہ نہیں جائز اور اگر کرے تو پہلو  
 کا جمعہ ہوگا۔ جوامع الفقہ۔ اور اصح یہ کہ شریع کے اعتبار سے سبقت ہوگی۔ ۴۔ جمعہ میں ایک رکعت جاتی رہی  
 یعنی مسبوق ہو گیا تو بعد سلام امام کے چاہے جہر کرے چاہے اخفاء جیسے منفرد کا حکم نماز فجر میں ہے۔ الخلاء۔  
 اس میں کوئی جزو اثر معلوم نہیں ہے لہذا اخفاء اولیٰ ہے اگرچہ کمالیہ کہ جہر افضل ہے۔ م۔ مستحب ہے تیل و عطر لگانا اور  
 اچھے پییدہ کپڑے پنکر حاضر ہو کر اول صفت میں جیتنا۔ مراجع النصاب۔ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک قبل جمعہ کے  
 چار سنت اور بعد اسکے چار سنت ہیں۔ صحیح مسلم۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بعد جمعہ کے اگر مسجد میں پڑھنے تو چار رکعت و  
 اگر گھر میں پڑھنے تو دو سنت پڑھنے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور صاحبین کے نزدیک چار سنت ہیں۔ مع۔ حضرت  
 طاہر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب خطبہ شروع کرنے تو آپ کی آنکھیں منجم ہوجاتی  
 اور آواز بلند ہو جاتی اور بعد سخت ہو جاتا گو یا آپ کسی دشمن لشکر سے ڈرانے والے ہیں کہتے ہیں کہ صبح آیا اور  
 شام آیا اور خطبہ میں فرماتے کہ میں اور قیامت ایسے بھیجا گیا ہوں میںی اسبے کا کہ کی انگلی اور بیچ کی انگلی ملائے  
 تھے اور فرماتے آج یہ خان خیر الحدیث کتاب اللہ و خیر اللہی ہے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) و خیر الامور محدثاتہا  
 دکل بدعتہ خلائے۔ پھر فرماتے کہ میں ہر مومن کے واسطے اسکی ذات سے اولیٰ ہوں پس جس نے مال جوڑا

لو اُس کے وارثوں کا ہوا جس نے قرضہ یا سالگان اولاد چھوڑی تو وہ میری کفالت میں اور مجھ پر ہی مسلم و انسانی۔  
ام ہشام بنت حارثہ سے روایت ہے کہ میں نے سورۃ ق۔ یاد نہیں کیا مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے کیونکہ آپ ہر جمعہ کو منبر پر پڑھتے تھے۔ مسلم و ابو داؤد و انسانی۔ جمعہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قراوت بعد الحمد کے سورہ جمعہ و سورہ منافقون ہر روایت مسلم میں ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ اور کبھی سورہ سج اسم رکب الا علی اور بل تا کہ حدیث الغاشیہ۔ ہر روایت ابو داؤد عن سمرہ رضی اللہ عنہ اور جمعہ کے روز نماز ٹھہر میں الم تنزل السجدۃ اور بل اتی علی الانسان بین من اللہ یسلم ذبحو عن ابن عباس۔ جمعہ کے روز کسی کو اٹھا کر اسکی جگہ نہ بیٹھے لیکن کہے کہ جگہ نشاہ کر دو۔ مسلم میں جابر۔ خواہ جمعہ ہو یا اور کوئی مجلس ہو صحیحین میں ابن عمر رضی اللہ عنہ کے روز قبل نماز کے حلقہ باندھ کر بیٹھنا منع ہے یعنی مسجد میں۔ ت۔ او گواہ سے توجہ بدل دے۔ الترمذی عن ابن عمر رضی اللہ عنہ

### باب البعیدین

باب عید الفطر و عید الاضحی کے احکام میں۔ اس روز اللہ تعالیٰ کے عوائد احسان سے خوشی ہوتی ہے تو عید نام ہوا۔ اس روز نے روایت کی کہ اہل مدینہ کے لیے سال میں دو دن کیل کو دے تھے جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے گئے تو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے تمھارے واسطے ان دونوں سے بہتر دو دن بدل دیے ایک روز عید الفطر اور دوسرا روز عید النحر۔ رواہ ابو داؤد و انسانی ہر حدیث صحیح الہیوی۔ اول عید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے دوسرے سال پڑھی اسی سال کے شعبان میں فریقہ رمضان آٹرا اور قبلہ تھوہل ہوا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت سیدہ فاطمہ سے نکاح کیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے ہم بستری فرمائی اور زکوٰۃ مفروض ہوئی۔ پھر باب الجمعہ سے مناسبت یہ کہ دونوں نازین جماعت عظیم کے ساتھ جہر سے پڑھی جاتی ہیں اور دونوں کی سوا جمعہ میں سواے خطبہ کے کہ جمعہ میں خطبہ شرط اور مقدم ہے اور عید میں خطبہ ٹوٹو سنت ہے اور عید میں اذان و اقامت نہیں لیکن جمعہ کی فرضیت اعلیٰ و اقدم ہے۔ اور قضیہ میں ہے کہ دیہات میں نماز عید قائم کرنا مکروہ تحریمی ہے کیونکہ وہ ماہان صحیح نہیں تو بیجا مکروہ کام میں شغل ہے۔ اور نماز عید کی نسبت فرمایا۔ و تحب صلوة العید علی کل من یحب علیہ صلوة الجمعة۔ اور نماز عید واجب ہوتی ہے ہر ایسے شخص پر جس پر نماز جمعہ واجب ہوتی ہے۔ و سنہ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نماز عید واجب ہے مختصر الکر فی وجوبہ الفقہ فیہ المقتی امام غاثر مذہب امام احمد کا یہ کہ فرض کفایہ ہے۔ مع۔ و فی الجواب الصغیر عیدان اجتماع فی یوم واحد فالاول سنتہ والثانی فریقہ ولا یتبرک واحد منھا۔ اور جامع صغیر میں امام محمد نے روایت کی کہ ایک روز میں دو عیدیں جمع ہوئیں تو پہلی سنت ہے اور دوسری فرض ہے اور دونوں میں سے کوئی ترک نہ کیا دے۔ سنہ شمس الانہ سرخی نے کیا کہ عید میں مذہب مشتبہ رہا کہ واجب ہے یا سنت ہے اور جامع صغیر کی اس عبارت میں سنت مذکور ہے۔ مع۔ قال و ہذا تخصیص علی السنۃ۔ امام حنفی نے کہا کہ یہ جامع صغیر کی عبارت مرجع بیان اس امر کا کہ نماز عید سنت ہے۔ و سنہ۔ ہی مذہب امام مالک و شافعی کا ہے۔ مع۔ اور ہی اظہر ہے السرخسی۔ اور ہی صحیح ہے۔ شیخ الاسلام۔ مع۔ والاول علی الوجوب۔ اور قول اول مرجع بیان واجب ہونے کا ہے و ہو روایت عن ابی حنیفہ۔ اور یہ ایک روایت امام ابو حنیفہ رحمہ سے ہے۔ و سنہ۔ جسکو حسن بن زیاد نے امام سے روایت کیا۔ مع۔ وجہ الاول موافقۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ قول اول یعنی واجب ہونے کی وجہ یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نماز پر موافقت فرمائی ہے۔ و سنہ۔ لیکن مختل ہے کہ یہ موافقت بوجہ اسکے ہو کہ عالم الدین میں سے ہو کہ اسکا





فمنہ کہو کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے جبکہ ازعم ہوئے تھے کہ یہ عقیقت بیان فرمائی کہ لوگ مردی  
 و کام میں مشغول ہوتے اور عورت پہننے اور پہننا اتنا بدبو آجاتی ہیں کہ کیا کر بھڑکے ہوئے ہو کہ غسل کر لیں۔ اسی پر عباس  
 کے اجتماع عید میں بھی غسل مستحب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مستحب تو ثبوت ہوا اور عیسیٰ تم سے بوجہ ہلکا سنت ہوا  
 ذکر کیا اسکے لیے یہ قیاس کافی نہیں ہے۔ کہا وہ بھی ہم۔ و یلیس حسن ثیابہ۔ اور مستحب ہے کہ اپنے اچھے کپڑے پہنے  
 فمنہ خواہئے ہوں یا نہ ہوں۔ ہر حال میں کپڑے موجود ہیں انہیں سے اچھے پہن لینا مستحب ہے کیونکہ  
 اس روز کی تشریف کے لیے اسے تعبد کیا اس سے ظاہر ہوا کہ اگر ایک جوڑا ہو اور اسی کو دھلا یا تو ثواب پایا۔  
 اور اگر اچھے دھرا دیوں تو انکو اسی نیت سے پہنے ثواب پادے۔ ہم۔ لان البیہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لہ  
 بیتہ فنک اوصوف یلبسہا فی الاعیاد۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک بیتہ تھا باموت لانتھا اس کو  
 عید دن میں پہنا کرتے تھے۔ فتنک ایک جانور جسکی کھال کی پوستیں بہت عمدہ ہوتی ہیں۔ حدیث بال جہ  
 آنسے موئے ہوتے ہیں۔ لیکن یہ حدیث غریب ہے۔ زرع ف۔ اور شافعی رحمہ کی حدیث حضرت حسین بن علی رضی اللہ عنہما  
 سے اور پہلی کی جابر رضی اللہ عنہ سے اندھیرائی کی اوسط میں ابن عباس رحمہ سے ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کے پاس چادر سبز، عاریوں کی تھی اسکو عیدین و جمعہ میں پہنتے تھے۔ منع۔ بردا حر یا طہ مراد یعنی مسیح چادر سے  
 حدیث میں بھی دھاری دار چادر مراد ہے نہ آگہ وہ بالکل سبز تھی۔ و یودی صدقہ الفطر۔ اور صدقہ فطر کو ادا کر دے  
 فتن یعنی نماز سے پہلے۔ اعتناء للفقیر لتفرغ قلبہ للصلوۃ۔ یہ اس واسطے کہ فقیر کو بے پروا کر دے تاکہ نماز  
 کے لیے اسکا دل فانی ہو جاوے۔ فتن۔ اور عید کے روز جلدی جائے اور محل کی مسجد میں نماز پڑھ کر ان باتوں  
 جو نہ کو رہیں جلد فراغت کرے اور عید گاہ جانے میں جلدی کرے۔ منع۔ و توجہ الی المصلی۔ اور عید گاہ کی طرف  
 متوجہ ہو۔ فتن۔ اور پیدل چلنا مستحب ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سنت میں سے ہے کہ عید گاہ کو پیدل جاوے  
 رواہ الترمذی وابن المنذر۔ و ہو قول الشافعی و احمد وغیرہم اور سواری جائز ہے۔ اور جو لوگ عید گاہ جانے سے  
 خبیث ہوں تو امام آئے واسطے کسی کو تفرار کر دے کہ وہ شہر کے اندر مسجد میں پڑھاوے اور یہی افضل ہے یہ حضرت  
 علی رضی اللہ عنہ کی اور یہی قول اذاعی و شافعی ہے۔ کیونکہ نماز عید بالاتفاق کئی جگہ جائز ہے۔ منع۔ و وجہ خارجہ بالاتفاق  
 و زمین جگہ قبول عمد جائز و قبول ابو یوسف نہیں جائز ہے۔ المحیط۔ اور یہی اظہر ہے۔ ہر نکلے وقت معافی حدیث  
 کے دعا کرے اللہ ان خیرات ایک مخرج العید الذلیل۔ یعنی اٹھی میں تیری جانب ایسے نکلا جیسے ذلیل غلام نکلتا ہے  
 مراد یہ کہ دربارے رحمت جو من میں آوے۔ پھر سنت یہی کہ نماز عید کے لیے جانا یعنی ہا ہر شہر کے جاوے اگرچہ وہاں  
 عید گاہ مسجد بنی ہو اور اگرچہ شہر کے اندر بڑی مسجد میں گناباش ہو۔ یہی صحیح و اسی پر عامہ مشائخ ہیں۔ العشرات۔ منع  
 و لا یکبر۔ اور تکبیر کی آواز بلند نہ کرے۔ منع۔ عند الی خیفۃ فی طریق المصلی۔ ابو حنیفہ کے نزدیک عید گاہ کے  
 راستہ میں۔ فتن۔ یہ مشائخ مادر النہر کی روایت ہے اور مختصر الطحاوی میں ہے کہ بلند آواز سے تکبیر کہتا جاوے  
 اور کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا اور امام ابو بکر البصام نے شرح المختصر میں کہا کہ ابو حنیفہ سے نقل کیا جاتا ہے کہ نظر میں جہر  
 نہ کرے۔ منع۔ آہستہ تکبیر مستحب ہے۔ ابو ہریرہ۔ و عند ہما یکبر۔ اور صاحبین کے نزدیک تکبیر کے۔ فتن۔ یعنی  
 بلند آواز سے کیونکہ آہستہ میں کچھ خلاف نہیں ہے جیسا کہ عامہ کتب میں مذکور ہے پس مراد یہ کہ جہر سے تکبیر کے۔ اعتبار  
 بالانحی۔ یہ قیاس عید اضحیٰ کے۔ فتن۔ یعنی جیسے عید اضحیٰ میں بالاتفاق تکبیر جہراً جیسے تو عید الفطر میں بھی  
 جہراً تکبیر ہے۔ اور یہی عامہ علماء کا قول ہے۔ منع۔ اور چاہیے کہ امام کی تکبیر کہنے کے بعد لوگ کہیں چنانچہ حدیث آتی ہے

ولہ ان الاصل فی القنار الا خفاء۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل ممانعت جہر میں یہ جو کہ ذکر میں اصل تو خفاء ہے۔  
 فس۔ یعنی ہر ذکر اپنے اصل کے موافق خفیہ چاہیے باستثناء اسکے جسکو شارع نے جہر سے کر دیا جو کہ اس میں  
 کوئی خاص مصلحت ہوگی۔ دلیل اس پر یہ کہ اگر تعالیٰ نے فرمایا۔ واذکر ربک فی نفسك تفرعاً وخفیہ۔ یعنی ذکر کر  
 اپنے رب کو اپنے جہر میں عاجزی اور خفیہ طور پر۔ اور حدیث میں ہے کہ بہتر ذکر وہ کہ خفی ہو۔ حدیث میں جہر کرنے والوں  
 کو عزات سے مزینہ آنے ہوئے فرمایا کہ اپنی نفس بربا ہوگی کہ وہ تم پر سے یا فاقب کو نہیں بگاڑنے ہو یعنی اسکے اشارہ سے  
 نکلا کہ اصلیت اس میں خفاء ہے اور جہر کی مشروعیت بعض صورتوں میں کسی مصلحت سے ہے تو جہان شریعہ وار دہوئی زمین جہر سے  
 وشرع وروہ فی الاضعی لانه یوم تکبیر ولا کذلک الفطر۔ اور شرع کا اور دہر کے ساتھ عید الاضحیٰ میں ہوا ہے کیونکہ  
 وہ دن تکبیر کا ہے اور عید الفطر ایسا نہیں ہے۔ فس۔ یعنی عید الاضحیٰ میں تکبیرات کا وجوب ہے تو جہر سے ہر ایک  
 کو یاد دہیگا پس جہر مشروع ہوا۔ فقہ ابو جعفر نے کہا کہ میرا اختیار یہ کہ عوام کو جہر تکبیر سے روکا نہ جاوے۔ منع۔  
 مصلیٰ جو نہ تکبیر موقوف کرے۔ ہو القنار القیابہ۔ امام ابو بکر ارازی نے کہا کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک سوائے  
 ان ایام کے تکبیر کا جہر کرنا سنون نہیں سوائے بقا بد و شمن کے بھی جاویدین و رہنمون کو ڈرانے کے لیے اور کہا گیا  
 کہ اسی طرح جب آگ لگجاوے و مانند اسکے جو ناک واقعہ پیش آوے اور مجمع النوائل میں ہے کہ جب کسی جامع سے  
 ملاقات ہو یا جڑھاؤ اذکار پر چڑھے اترے تو تکبیر کہے۔ مع۔ پھر عید گاہ جانے سے پہلے نفل نازہ پڑھے۔ و لا  
 یقتل فی المصلیٰ قبل صلاۃ العید۔ اور نفل نہیں پڑھنا عید گاہ میں قبل ناز عید کے۔ لان انہی مصلیٰ  
 علیہ وسلم لم یفعل ذلک مع حرمہ علی الصلوٰۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا  
 یا ویکہ آپ کو ناز پر حرم نہ تھی۔ فس۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر نکلے عید کے روز  
 و عید الفطر۔ ابو داؤد و ابن ماجہ نے روایت کیا کہ انہوں نے کہا کہ ہمارے پہلے ناز نہیں پڑھی اور نہ اسکے بعد پڑھی  
 سواہ الاکتہ السنۃ۔ شیعہ۔ ابو سعید خدری نے روایت کیا کہ سنت سے نہیں کہ امام سے پہلے کوئی ناز پڑھے۔ رواہ  
 انسائی۔ ثم قبل اکرابتہ فی المصلیٰ خاصۃ۔ پھر کہا گیا کہ کراہت مخصوص عید گاہ میں ہے۔ فس۔ یعنی عید گاہ  
 میں نہ پہلے پڑھے اور نہ بعد فراغت امام کے پڑھے۔ یہ قول محمد بن مقاتل کا ہے۔ مع۔ اور حدیث ابن عباس رضی  
 اللہ عنہما میں قبل و بعد گاہ پڑھنا اسی پر محمول ہے کہ وہاں نہیں پڑھی۔ کیونکہ ابن ماجہ نے ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت  
 کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل ناز عید کے کچھ نفل نہیں پڑھے پھر جب اپنے گھر واپس آئے تو دو رکعت  
 پڑھتے تھے۔ الفتح۔ وقیل فیہ و فی غیرہ عامۃ۔ اور کہا گیا کہ کراہت تو عید گاہ و دوسری جگہ عام ہے۔ فس۔  
 یعنی مصلیٰ میں بھی مکروہ اور سوائے مصلیٰ کے کہیں اور پڑھنا بھی مکروہ ہے۔ یہی عامہ مشائخ کا قول ہے اور ولوا لجمہ میں  
 اسی پر فتویٰ ہے۔ مع۔ لانه صلی اللہ علیہ وسلم لم یفعل۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہیں نفل نہیں پڑھی۔ فس۔ نہ عید گاہ میں اور  
 نہ سوائے عید گاہ کے تو یہ کراہت کی دلیل ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ گھر پر دو رکعت پڑھنا تو حدیث جاہرہ سے ثبوت ہوا پس  
 دلیل تمام نہیں ہے۔ قاضی خان و تحفہ میں عید گاہ میں بعد ناز عید کے نفل کو بیکر کراہت جائز کہا ہے۔ مع۔ لیکن صحیح یہ نہ تھا کہ قبل عید  
 کے مکان یا عید گاہ میں کہیں نہیں اور بعد ناز عید کے دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ عید گاہ میں پڑھے تو بقول قاضی خان و تحفہ جائز ہے اور  
 ظاہر یہ کہ کراہت ہے کیونکہ خلاف سنت ہے۔ دوم یہ کہ گھر پر پڑھے تو صحیح ہے کہ کراہت جائز ہے اور اسبط ابن الہمام کا اشارہ ہے  
 بحر میں نے دیکھا کہ نویر میں اسی پر جرم کیا ہے۔ عوام کو مطلقاً جہر تکبیر و نفل بلکہ جو دھوین شہان کی رات کی  
 فاعل سے۔ دکانہ جاوے کیونکہ نیکون میں انہی رغبت کم ہو جائیگی۔ د۔ بیان وقت ناز عید کا کیونکہ طلوع کے

وقت نماز حرام ہو۔ واذا طلعت العلوة بار ترفع الشمس دخل وقتها۔ اور جب حلال ہو جاوے نماز پڑھنا آفتاب بلند ہونے کے ساتھ تو نماز عید کا وقت آگیا۔ **فـ** یہی اکثر علماء کا قول ہے جنہیں مالک و احمد بھی میں سے ہیں۔ پس آفتاب کے بلند و سپید ہونے کے وقت سے شروع ہو کر۔ الی الزوال۔ زوال آفتاب تک رہتا ہے۔ **فـ** لیکن وقت زوال اس سے خارج ہے تو نیک دوپہر سے پہلے تک ہوا۔ واذا زالت الشمس خرج وقتها۔ اور جب آفتاب کا ڈھلنا آیا تو نماز عید کا وقت نکل گیا۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی العید والشمس قیصریح اور محین۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز عید پڑھتے آسوقت کہ آفتاب بقدر یک نیزہ یا دو نیزہ بلند ہوتا۔ **فـ** اس سے معلوم ہوا کہ یک نیزہ سے شروع ہوتا ہے کیونکہ طلوع آفتاب کے وقت نماز منجز ہے نہ خشک کہ آفتاب ایک نیزہ بلند ہو جیسا کہ باب الاوقات میں گدراہم۔ لیکن یہ حدیث غریب ہے جیسا کہ زمینی نے ذکر کیا اور عبد الرحمن بن بسر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ لوگوں کے ساتھ میں عید الفطر یا عید الفصحی کی نماز کو نکلے اور امام کے دیر کی تو اسکے دیر کرنے پر انکار کیا اور بیان فرمایا کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس ساعت تک فایع ہو جاتے تھے حالانکہ یہ ساعت نماز چاشت کا وقت تھا۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ۔ امام نووی نے خلاصہ میں کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ منفع۔ ولما شہدوا بالہلال بعد الزوال امر بالخروج الی المصلی من الغد۔ اور دلیل خروج وقت کی یہ کہ جب لوگوں نے چاند دیکھنے کی گواہی بعد زوال کے دی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے روز کو عید گاہ جانے کا حکم کیا۔ **فـ** پس اگر بعد زوال کے وقت رہتا تو اسی روز نماز پڑھاتے کیونکہ بارشش وغیرہ کا قدر نہیں جس سے دوسرے روز تک تاخیر جائز ہوتی ہے۔ اور اصل حدیث یہ ہے کہ سوال کے چاند پر ابر جمعا یا تو ہم لوگ صبح کو روزہ دار آئیں پھر آخردن میں (بعد الزوال طحاوی) ایک گروہ سواروں کا آیا اور آنھوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں گواہی دی کہ ہم نے گذرے کل شام کو چاند دیکھا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ لوگ انتظار کریں اور کل کے روز اول وقت عید گاہ کو نکلیں۔ رواہ ابو داؤد و النسائی وابن ماجہ والد ازہلی۔ **فـ** لہذا کہا کہ اسناد حسن ہے اور نووی رحمہ نے خلاصہ میں کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ اور طحاوی کی روایت بعد الزوال سے بہ احتمال جاتا رہا کہ آخر دن کا وہ وقت ہو کہ جب نماز نہیں جائز ہے۔ منفع۔ پھر جب مصلیٰ میں پہنچے تکبیر موقوف کی تو پھر وہاں اذان و اقامت نہیں ہے بحديث جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ عند مسلم و ابی داؤد و الترمذی۔ اگر امام کی نذر تضرع ہو گئی ہو تو عید میں منع نہیں البتہ۔ ویصلی الامام بالناس رکعتین۔ اور پڑھے امام لوگوں کے ساتھ دو رکعت۔ **فـ** اسی پر اجماع ہے۔ اسکا طریقہ یہ کہ۔ تکبیر فی الاولی للافتتاح۔ اول رکعت میں ایک تکبیر کے راستے افتتاح کے۔ **فـ** یعنی پہلے تکبیر تحریمہ کہے پھر سبحانک اللہم الخ تک پڑھے کیونکہ شمار پڑھنا قبل تراویح کے بلا جلع ہے تو تکبیرات سے مقدم ہے۔ مع۔ وثمنا بعدہ۔ اور بعد اسکے تین تکبیرات بعد کہے۔ **فـ** یعنی ہر ایک میں ہاتھ اٹھا دے اور ہر دو تکبیر کے درمیان بقدر تین تسبیح کے فاصلہ رکھے۔ یہ امام رحمہ سے مروی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے ابقیانیہ۔ م۔ ثم یقرأ الفاتحہ۔ پھر پڑھے فاتحہ۔ **فـ** یعنی پھر قرأت کو بلا اجماع جبر سے پڑھنا شروع کرے تو اول سورہ الحمد پڑھے۔ پھر۔ و سورۃ۔ اور ایک سورہ پڑھے۔ **فـ** یعنی کوئی سورہ ہو یا کہیں سے رکوع وغیرہ ہو مگر میں آیت با ایک بُرہی آیت سے کم نہ ہو۔ اور ستون قرأت عید میں میں سورۃ ق و القرآن البیہ اور سورہ اقتربت الساعۃ و النشأ القرہ المسلم والاربعۃ۔ اور کبھی سبج اسم ربک الاعلیٰ۔ اور یہی تاک حدیث الشیخ ہے۔ مسلم والاربعة۔ م۔ لیکن ان سورہوں پر ایسی مداومت نہ کرے کہ عوام کو یہ دھوکا ہو کہ انہیں کی خصوصیت ہے

و یکبر تکبیرۃ یرکع بها۔ اور بعد قراءت کے ایک تکبیر کے کھڑے ہو کر رکوع کرے۔ فسب پس تکبیر تحریر میں  
تکبیرات زوائد وہ تکبیر رکوع ملا کر پانچ ہو میں مع۔ پھر رکوع و سجدے پورے کر کے کھڑا ہو۔ ثم مبتدی سے  
الرکعة الثانیة بالقرائة۔ پھر دوسری رکعت میں قراءت کے ساتھ شروع کرے۔ فسب اور زوائد تکبیرات  
ابھی غلامی سے حتی کہ قراءت واجبہ پوری ہو جاوے۔ ثم یکبر ثلثا بعد ہا۔ پھر قراءت کے بعد میں تکبیرات کے  
فسب یعنی عید کے زوائد مع۔ ہاتھ اٹھانے کے۔ و یکبر رابعۃ یرکع بها۔ اور چوتھی بار تکبیر کے کھڑے ہو کر  
ساتھ رکوع کرے۔ فسب پھر تکبیرات زوائد واجبہ میں حتی کہ بحالت اختیار چھوڑنے یا بھولنے سے ہر  
تکبیر کے واسطے سجدہ واجب ہو اور زمینی نے نہیں میں کہا کہ یہ چوتھی تکبیر کچھ بھی انہیں کے ساتھ ملحق ہے حتی کہ  
اس کے ترک سے سہولت لازم ہے لیکن کہا گیا کہ اصح یہ کہ وہ بحالی خود سنت ہے۔ بالجلد نو تکبیرات میں سے سوائے ایک  
تکبیر افتتاح اور دو رکوع کے زوائد تکبیرات عید ہمارے نزدیک جہ میں م۔ و ہذا قول ابن مسعود۔ اور ابن  
رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ فسب یعنی اسی کیفیت کے ساتھ ادا سے تکبیرات۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ رحمہ نے روایت  
کی کہ حدثنا بشیم انا ہمالہ عن الشعبي عن مسروق قال کان عبد اللہ بن مسعود الخ۔ ترجمہ یہ کہ مسروق نے کہا کہ عید ہمارے  
بن مسعود رضی اللہ عنہ ہم کو عبد بن میں تکبیرات سکھانے نو تکبیرات کہ پانچ تو پہلی رکعت میں اور چار دوسری رکعت  
میں اور دونوں قراءتوں کو ملانے تھے پس پہلی رکعت میں تو ایک تکبیرہ الافتتاح اور میں تکبیرات الزوائد اور  
ایک تکبیر رکوع اور دوسری رکعت میں تین تکبیرات الزوائد اور چوتھی تکبیر رکوع مع۔ عبد الرزاق نے کہا  
کہ انا نسیان اشوری عن ابی اسحق عن علقمہ والاسودان ابن مسعود کان تکبیر تسعا الخ۔ ترجمہ یہ کہ علقمہ واسود رحمہما  
اللہ تعالیٰ دونوں نے کہا کہ عبد اللہ بن مسعود رحمہ تو تکبیرات کتنے پہلی رکعت میں۔ چار قبل قراءت کے پھر  
تکبیر کھڑے رکوع کرنے اور دوسرے میں قراءت شروع کرتے پھر جب فایع ہونے تو چار تکبیرات کھڑے رکوع کرنے  
انا معمر عن ابی اسحق عن علقمہ والاسود قال کان ابن مسعود جالساً الخ یعنی عبد الرزاق نے اس اسناد سے علقمہ  
واسود سے روایت کی کہ دونوں نے بیان فرمایا کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رحمہ بیٹھے تھے اور آپ کے پاس  
حدیفہ و ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہما بیٹھے تھے کہ سعید بن العاص نے ناز عید کی تکبیرات پوچھیں تو حدیفہ رحمہ  
نے فرمایا کہ اشعری سے پوچھ لے۔ اشعری رحمہ نے فرمایا کہ تو عبد اللہ بن مسعود رحمہ سے دریافت کر کہ یہ ہم میں قدم  
اور ہم سے زیادہ عالم ہیں پس اسے پوچھا تو ابن مسعود رحمہ نے فرمایا کہ چار تکبیرات کے پھر قراءت کرے پھر تکبیر  
کھڑے رکوع کرے پھر دوسری رکعت میں کھڑا ہو کر قراءت کرے پھر بعد قراءت کے چار تکبیر بن کے۔ منع۔ یہ  
اسانید سب باخلاص صحیح ہیں حتی کہ اسانید صحیحین میں مسلم۔ اور امام محمد نے آثار میں ابراہیم نخعی سے عبد اللہ  
بن مسعود رحمہ کا وید بن عقبہ کو یوں ہی بتلانا وایت کیا۔ اور ترمذی نے بعد نقل کلام ابن مسعود رحمہ کے کہا کہ اسی  
مانند بتیرے صحابہ رحمہ سے منقول ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ عبد اللہ بن مسعود رحمہ نے اسکو ایک جماعت صحابہ رحمہ  
کے سامنے بیان کیا تو یہ خود دلیل ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم سے لیا علاوہ برین جب یہ بمنزلہ اعدا و رکعات  
کے ہے تو بمنزلہ مرفوع حدیث کے ہے۔ یعنی ہم نے کہا کہ یہی قول ابو موسیٰ اشعری و حدیفہ بن الہمام و عقبہ بن عامر  
و ابن الزبیر و ابو مسعود ہمدانی رضی اللہ عنہم و حسن بصری و ابن سیرین کا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں علقمہ واسود  
و ابراہیم نخعی مع جملہ اصحاب ابن مسعود رحمہ کے جو آئمہ سو سے زائد ہیں داخل ہیں پس یہ ایک جماعت عقیدہ کا قول  
ہے اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا بشیم انا خالد الخ و عن عبد اللہ بن الحارث عن ابن عباس قال علی بن ابی

عباس البید فکیر سبع تکبیرات الخ یعنی عبد اللہ بن الحارث نے کہا کہ ابن عباس نے ہکو عید کی نماز پڑھائی تو نو تکبیرات  
 میں ہر تکبیر کے موافق قول ابن مسعود رحمہ کے پس یہ روایت ابن عباس رحمہ سے موافق بقول ابن مسعود رحمہ ہے اور  
 اسکی اسناد نہ کو حسن ہے۔ امام مصنف رحمہ نے کہا کہ۔ وجہ قولنا۔ اور یہی ہمارا قول ہے۔ **ف**۔ یعنی جس طرح  
 ابن مسعود رحمہ نے بیان کیا یہی ہمارا مذہب ہے اور یہی سفیان ثوری کا اور ایک روایت احمد سے ہے۔ **ع**۔ و قول ابن  
 عباس یکر فی الاوسے للافتتاح و خمساً بعد ہا۔ اور ابن عباس رحمہ نے کہا کہ پہلے رکعت میں ایک تکبیر  
 افتتاح کے اور اسکے بعد پانچ تکبیریں کئے۔ **ف**۔ اور بعد قرات کے رکوع کی تکبیر کے توجہ سات تکبیرات ہوئیں  
 و فی اثنا عشر تکبیر خمساً ثم یقرأ۔ اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیریں کئے پھر قرات کرے۔ **ف**۔ پھر قرات کے بعد  
 چھٹی تکبیر رکوع کرے توجہ تیرہ ہوئیں۔ و فی رواۃ تکبیر اربعاً۔ اور ایک روایت میں ہے کہ چار تکبیریں کئے۔  
**ف**۔ پھر قرات کرے پھر پانچ تکبیر رکوع کے توجہ بارہ ہوئیں۔ یہ دونوں روایتیں ابن ابی شیبہ نے  
 اسناد کیں اور تیسری روایت ثل ہمارے مذہب کے اوپر نہ کوڑ جوئے پس ابن عباس رحمہ سے روایات مضطرب ہیں  
 اور روایت ابن مسعود رحمہ غیر مضطرب ہونے اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم مع ابن عباس کے موافقت کرنے اور ابن مسعود  
 کے اقدم و اظہر ہونے سے مزج ہے۔ **م**۔ **ف**۔ **ع**۔ و ظهر علی العامة انیوم بقول ابن عباس لا مرونیہ الخلفاء۔  
 اور ظاہر ہوا عمل عموماً لوگون کا ابن عباس کے قول کے ساتھ بوجہ حکم انکی اولاد خلفاء کے۔ **ف**۔ یعنی اس وقت  
 میں عموماً لوگون کا عمل موافق قول ابن عباس ہے کیونکہ خلفائے عباسیہ جو اولاد ابن عباس میں انھوں نے اپنے دوا  
 کے قول کے موافق لوگون کا عمل کا حکم دیا۔ اور نماز عید کے واسطے خلیفہ امام شرط ہے تو خلیفہ کے حکم کے موافق لوگون  
 میں ثل بھیل گیا حتی کہ ابو یوسف نے بغداد میں اور نیز امام محمد نے اسی کے موافق خلیفہ ہارون الرشید عباسی  
 کے حکم کے موافق نماز پڑھائی کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے اس میں امام کی اطاعت واجب ہے اور خلفائے عباسیہ نے  
 تو ہر ایک کو اسکے مشورے میں یہی حکم لکھا کہ عید کی نماز کو موافق قول ابن عباس رحمہ قائم کرے۔ **ع**۔ بالجہ لوگون میں  
 اسکے موافق عمل نہ پھیل جانے کی یہ وجہ ہوئی تھی کہ خلیفہ بھی اسی کے پابند ہوئے۔ **ف**۔ فاما المذہب فالقول  
 الاول۔ **ع**۔ ہا مذہب تو وہ پہلا قول ہے۔ **ف**۔ یعنی قول ابن مسعود رحمہ ہے۔ **ف**۔ حسین زردا کی کمی ہے۔ لان  
 التکبیر و رفع الایدی خلاف المعبود۔ کیونکہ تکبیر میں زائد کرنا اور ہاتھ اٹھانا معبود کے خلاف ہے۔ **ف**۔ کان الاخذ  
 بالاقبل اولی۔ تو کتر کو لینا اولی ہے۔ **ف**۔ کیونکہ کتر تو ضروری ہے یعنی ہن پس اسی پر اقتصار کرنا اولی ہے۔ مترجم  
 کہتا ہے کہ ظاہر کلام اسکو مفید ہے کہ قول ابن مسعود رحمہ مختار اولی ہے اور اگر ابن عباس کے قول پر عمل کرے تو جائز ہے  
 ابن العام رحمہ نے لکھا کہ واضح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض حدیث سے تو ہمارا قول موافق ہے اور بعض سے  
 قول شافعی۔ اور یہی حال اقوال صحابہ رحمہ میں معلوم ہوا چنانچہ عائشہ رحمہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 عید میں اول رکعت میں سات تکبیریں اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیریں قبل قرات کے کئے سو اسے دوز  
 تکبیر رکوع کے۔ **ع**۔ ہوا ابو داؤد و ابن ماجہ۔ حاکم نے بعد روایت کے کہا کہ اسکی اسناد میں ابن لعیہ راوی متفرد ہے۔  
 اور امام مسلم نے اس راوی کی روایت سے شاید روایت ذکر کی ہو اور کہا کہ اس باب میں ابن عمر و ابو ہریرہ سے زیادہ  
 ہے و لیکن اسانید میں نہ الی ہے۔ عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے بھی مانند حدیث عائشہ رحمہ کے مروی ہے۔ **ع**۔ رواہ ابو داؤد  
 و ابن ماجہ و الدارقطنی۔ امام نووی رحمہ نے کہا کہ ترمذی نے علی بن گاکہ بن نے امام بخاری رحمہ سے اس حدیث کو  
 پوچھا تو فرمایا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف المزنی عن ایہ عن جہد بھی اسی کے مانند روایت



رواہ الترمذی وابن ماجہ - ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور اس باب میں یہ سب سے بتر حدیث ہے اور غلیل میں بخاری سے نقل کیا کہ اس باب میں اس سے بڑھ کر صحیح حدیث نہیں ہے اور میرا بھی یہی قول ہے۔ اور اس حدیث کے مؤید دیگر چند احادیث آئی ہیں۔ سنن ابوداؤد میں اسکے معارض بھی روایت آئی کہ سعید بن العاص نے ابو موسیٰ اشعری اور حذیفہ بن الیمان رضی اللہ عنہما سے پوچھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید اضحیٰ وعید اظہر میں کیوں تکبیرات کہتے تھے تو ابو موسیٰ رحمہ نے فرمایا کہ چار تکبیرات کہتے جیسے جنازہ پر کہتے تھے پس حذیفہ رحمہ نے کہا کہ ابو موسیٰ رحمہ نے سچ فرمایا۔ پس ابو موسیٰ رحمہ نے کہا کہ میں بھی یوں ہی تکبیرات کہتا تھا جب کہ میں بصرہ میں اپنے سرور ارتقا - حذیفہ کی نصیحت سے یہ حدیث ہنزہ دو حدیثوں کے ہے پھر ابوداؤد نے بعد روایت کے سکوت کیا اور سنن ترمذی رحمہ نے مختصر میں بھی سکوت کیا تو یہ ان دونوں کی طرف سے حدیث کی تصحیح یا تحسین ہے اور شک نہیں کہ یہ حدیث صحیح یا حسن ہے اور ابن الجوزی نے تحقیق میں کلام کیا کہ اسکی اسناد میں عبد الرحمن بن ثوبان راوی ضعیف ہے اور ابن سعید واحد سے اسکا ضعیف ہونا نقل کیا صاحب تنقیح نے اسکو رد کر دیا کہ اس راوی کی بہتوں نے توثیق کی ہے اور ابن سعید نے کہا کہ اس راوی میں مضائقہ نہیں ہے۔ بان اسکی اسناد میں ابو عائشہ راوی کی نسبت ابن القطان نے کہا کہ میں اسکا حال نہیں جانتا اور ابن عزم نے کہا کہ بھول ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جواب یہ کہ تہذیب و تقرب میں ہے کہ ابو عائشہ راوی ابوداؤد وہ ابو عائشہ اموی مولائے نبویہ اور طلحہ ابو ہریرہ ہے وہ مقبول ہے پس جمالت و منع ہو گئی۔ علاوہ برین جمالت ہمارے نزدیک حج نہیں ہے۔ لیکن ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ اگر ہم اسکو مان لیں تو حدیث ابن لبعہ بھی ضعیف ہے بلکہ اسکی اسناد میں مضائقہ ہے حتیٰ کہ دارقطنی نے کہا کہ یہ اضطراب ہے۔ ابن لبعہ کی طرف سے پیدا ہوا ہے۔ ابن القطان نے ہر دو حدیث کی صحت سے انکار کیا اور کہا کہ اگر ہم ظاہری فقط چھوڑیں تو بھی کثیر بن عبد اللہ شردک ہے۔ امام احمد نے کہا کہ یہ راوی کسی قابل نہیں ہے اور ابن معین رحمہ نے کہا کہ اسکی حدیث کچھ نہیں۔ نسائی و دارقطنی نے کہا کہ شردک ہے۔ ابو زرعہ نے کہا کہ اسکی حدیث واپسی ہے۔ امام احمد نے کہا کہ اس میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے۔ الفتح - اگر کہا جاوے کہ حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص تو امام بخاری نے صحیح بنائی۔ یعنی رحمہ نے لکھا کہ ابن معین وغیرہ ایک جماعت نے اسکو ضعیف کہا اور ابن معین عبد اللہ بن عبد الرحمن الطائفی ضعیف ہے۔ قول ابن حجر نے تقرب میں کہا کہ صدوق ہے مگر غلط رویم کرتا ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ جو کچھ ظاہر ہوتا ہے یہ ہے کہ حدیث بارہ تکبیرات اور چھ تکبیرات دونوں بدرجہ مساوی ہیں اور شافعی رحمہ نے بارہ تکبیرات کو اختیار کیا اور ابو حنیفہ رحمہ نے چھ تکبیرات کو اور سی اولیٰ ہے کیونکہ حضرت ابن مسعود رحمہ و ابوبکر جماعت صحابہ و تابعین سے اسپر عمل و تنویہا سانیہ صحیحہ مری ہے اور ابن معین سعد بن کثیف سے زیادتی تکبیرات کی کم ہے تو وہ متفق ضرور ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ثم التکبیرات من اعلام الدین حتیٰ بجمہا - پھر واضح ہو کہ یہ تکبیرات دین کے اعلام سے ہیں حتیٰ کہ انہیں جبر کیا جاتا ہے۔ فن۔ تاکہ دین کا جہنم بلند ہو۔ فکان الاصل فیہما الجمع۔ تو اصل ان تکبیرات میں یکجائی ہے۔ فن۔ یعنی اصل تکبیرات کے ساتھ مجتمع ہوں۔ پھر یہ تکبیرات دونوں رکعتوں میں ہیں و فی الركعة الاولى یجب الحاقها بتکبیرة الافتتاح لقوتها من حیث الفرصۃ والسبق۔ اور پہلی رکعت میں ان تکبیروں کا الحاق تکبیر تحریر سے واجب ہے بوجہ قویٰ ہونے تکبیر تحریر کے ازراہ فرصت و سبقت کے فن۔ یعنی تکبیر تحریر فرض بھی اور ان تکبیرات سے مقدم ضرور ہے تو ان تکبیرات کو اسی کے ساتھ لاحق کرنا چاہیے ذکبیر رکوع کے ساتھ۔ و فی الثانیۃ کم یوجد الا تکبیرۃ الركوع فوجب العظم الیہا۔ اور دوسری رکعت میں نہیں باقی گئی مگر تکبیرۃ الركوع تو اسی کے ساتھ ان تکبیرات کا ملنا واجب ہوا۔ فن۔ کیونکہ در بیان

میں قمرات و رکوع و سجدہ و تاشل ہو کر دوسری رکعت شروع ہوئی ہر پھر اگر قمرات سے مقدم کریں تو دونوں قمراتوں میں اتصال جائز ہے جیسا کہ مسروق کی روایت عبد اللہ بن سعد و زید بن اشجار و ہارم - تکبیر رکوع کی عیدین میں واجباً ہے۔ انا نفع۔ اور فقط اسد اکبر کی روایت بھی خاص عیدین میں واجباً ہے کہ اگر اسراہیل یا اسد غلسم کہا تو سجدہ سو واجب ہو گا جب کہ عیدین ہو نہ اور نازون میں۔ انا نفع۔ و الشافعی اخذ بقول ابن عباس۔ اور شافعی رحمہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول لیا۔ کہ کو با آئینوں کے زیادتی بیٹے میں احتیاط سمجھی کہ کم اس میں جائز تھا۔ الا انہ حمل المرومی کلہ علی الزواہد۔ صریحاً اتنی بات کی کہ جو تعداد روایت ہے سب کو زوائد پر محمول کیا۔ کہ توبارہ تکبیرات اور تیرہ تکبیرات سب کو زوائد قرار دیا تو تکبیر تحریرہ و تکبیر رکوع علاوہ رہیں۔ م۔ فقہات اکبرات عندہ ختمہ عشر او ستہ عشر۔ تو شافعی رحمہ کے نزدیک جملہ تکبیرات پندرہ یا سولہ ہو گئیں۔ کہ یعنی ۱۲ نفع۔ ۳ کے ۱۵۔ جو تین اور ۳ اسع۔ ۲۔ کی ۱۶۔ جو تین۔ دوسرا اختلاف ہے کہ دونوں رکعت بن تکبیرات قبل القراءۃ میں م۔ قال و یرفع یدہ فی تکبیرات العیدین۔ اور مسند رحمہ نے کہا کہ عیدین کی تکبیر و تین دونوں ہاتھ اٹھاوے۔ یریدہ ماسوی التکبیر فی رکوع۔ مراد یہ کہ سوائے تکبیر رکوع کے کوئی زوائد تکبیرات میں نہ تکبیرات العیدین کہلاتی ہیں ہاتھ اٹھاوے م۔ اور اگر امام کے نزدیک۔ نفع العیدین ہو تو بھی ہاتھ اٹھاوے۔ البیاضیہ۔ لقولہ صلعم لا یرفع الا یدیں الا فی سبع طعن بدیل قول حضرت صلعم کہ ہاتھ نہیں اٹھاوے جاوین تکبیرات جلد میں الہ۔ و ذکرین جملہ تکبیرات الا عباد۔ اور ان سات جلد میں تکبیرات عید و نکو ذکر کیا۔ وعن ابی یوسف انہ لا یرفع۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ ہاتھ نہیں اٹھاوے جاوین۔ کہ جیسا کہ کرخی و ابو بکر الرازی و قدوسی و ابو نصر البغدادی و صاحب التحفہ و حاکم شیعہ نے ذکر کیا ہے۔ و الحق علیہ مارونیہ۔ اور ابو یوسف میر حجت وہ حدیث ہے جو چھٹے اور پندرہ روایت کی۔ کہ یعنی لا یرفع الا یدیں الہ یعنی نہیں کہ یہ حدیث باب دفعہ الصلوٰۃ میں گذر چکی گئی اس میں تکبیرات الا عباد کا کچھ ذکر نہیں ہے۔ و اسد اعلم مصنف رحمہ کو کوئی روایت ملی جو امام ابو یوسف کے قول پر کچھ اشکال نہیں ہے۔ م۔ اور ظاہر یہ ہے کہ امام مصنف نے شرح مبسوط سے نقل کیا ہے مگر اس سے حجاج نہیں ہو سکتا۔ فافہم پھر نے لکھا کہ اگر کہا جاوے کہ تم نے دوسری رکعت کے رکوع کی تکبیر کو زوائد تکبیرات سے لاحق کیا حتی کہ اس تکبیر کے واجب ہونے کے قابل ہو سکے اور اس تکبیر کے ساتھ رفع العیدین کے قابل کیوں نہ ہو سکے جواب دیا کہ تکبیر رکوع کے واجب کئے میں ایک صحت کی احتیاط ہے بخلاف ہاتھ اٹھانے کے کہ وہ خلاف قیاس ہے تو اس میں احتیاط نہیں ہے۔ (افروغ) مبسوط میں ہے کہ ہر دو تکبیر کے درمیان کوئی ذکر مستحب نہیں ہے۔ ع۔ اور بقدر زمین تسبیح کے فاصلہ کرنا چاہیے۔ کیونکہ اشد مکث بین ایتار ہے۔ نفع۔ ایک شخص ہو یا تو امام بعض تکبیرات کہ چکا تھا پس جو کچھ باقی اس میں شایع کرے پھر اسی وقت باقی تکبیرات قضا کرے، امام کے ساتھ رکوع میں مل جاوے ع۔ اور اگر امام کو قمرات رکعت اول میں پایا تو اپنے مذہب کے موافق تکبیرات کہے۔ ہر شخص لاحق ہو گیا وہ چھوٹی ہوئی نماز ادا کرنے میں اتنی تکبیرات کہے جو امام کا مذہب ہے۔ ع۔ نہ جھگڑا کہ ہمارے اصول میں قمرات سننا فرمیں جو ہیں تکبیرات قضا ہر وقت قمرات امام کے ایسے ہو کہ امام کی قمرات سننے میں مغل نہ ہو ورنہ ایک نوع واجب کے لیے ترک فرض لازم آتا۔ اور سنی میں بھی تنبیہ کر چکا۔ اور جن نے تفصیل دیکھی نہیں فاصدا علم۔ م۔ جسکی ایک رکعت جائز رہے وہ قضا رکعت میں تنہا اپنے مذہب کی تکبیرات کہے ع۔ اگر امام کو رکوع میں پایا پس اگر رکوع فوت ہوئے کا فور ہو تو رکوع میں بدون ہاتھ اٹھانے تکبیرات کہ لے اور اگر یہ فور ہو تو لکھ رکوع میں مل جاوے ع۔ اپنے مذہب کے موافق تکبیرات کہے کیونکہ وہ مسنون ہے اگر رکوع میں بعض کہنے پایا تھا کہ امام نے سر اٹھا یا تو قضا

کرے کیونکہ وہ فرض ہے اور باقی تکبیرات ساقط ہو گئیں۔ مقدمی ان تکبیرات میں امام کی متابعت کرے اگرچہ حنفی  
مقدمی کے اعتقاد سے زائد ہوں کیونکہ متابعت فرض اور عدد تکبیرات میں اجتہاد جاری ہوا ہے پھر اگر امام نے  
اعتقاد رکھیں کہ جمیع اقوال صحابہ رحمہ سے باہر ہیں تو خارج میں متابعت نہ کرے۔ پھر کہا گیا کہ ۱۳۔ تک اور کہا گیا  
کہ ۱۹۔ تک متابعت کرے۔ یہ اس وقت کہ امام سے قریب دُور سے سنتا ہو اگر کبر و دن سے سنتا ہو تو برابر کے جاوے  
کیونکہ شاید مکبر نے یہ خیال کر کے امام سے مخالفت کی ہو اور اب موافقت ہو۔ جس نے تشہد میں امام کو پایا تو بالاتفاق  
عید قضاء کرے بخلاف جمعہ کے۔ اگر پورے فاتحہ یا تھوڑے میر حکریا دیکھا کہ اس نے تکبیر نہیں کی تو تکبیر ککر قرات فاتحہ کا اعادہ  
کریں اور اگر فاتحہ مع سورۃ پڑھ کر دیکھا تو تکبیرات کسے ککر قرات کا اعادہ نہیں کیونکہ قرات پوری ہو چکی اب قریب ساقط  
ہے۔ اگر اب رکعت چھوٹ گئی تو اسے قضاء کرنے میں خفی موافق قول ابن مسعود رحمہ کے پہلے قرات پھر تکبیرات کسے  
یہی خاص روایت ہے اور نوادر میں ہے کہ اول تکبیرات پھر قرات کرے کیونکہ اذکار کے حق میں یہ رکعت بالاجماع ہسکے پہلے  
نماز ہے۔ ۱۰۔ صفت۔ پھر ابن النعمان نے درمیان نماز میں نمازی کے اسے بدلنے کے مسائل ذکر کیے یعنی اول رکعت میں  
مثلاً ابن مسعود رحمہ کے قول پر تمنا پھر اسے بدل کر حضرت علی رحمہ کے یا ابن عباس رحمہ کے قول پر ہو گیا تو آئندہ دوسری  
رکعت میں اسی کے موافق کریگا۔ مترجم کہتا ہے کہ تانا رخانیہ میں اسکو جامع کبیر امام محمد سے نقل کیا ہے اور یہ ایک گونہ اہل سنت  
کا حکم ہے کیونکہ محض تقلد کی کوئی رائے نہیں ہے۔ ۱۱۔ قال وخطب بعد الصلوٰۃ خطبتین۔ صفت نے کہا پھر بعد نماز  
کے دو خطبہ پڑھے۔ ۱۲۔ کیونکہ عید میں بعد نماز کے خطبہ پڑھنا صحیحین وغیرہ کی احادیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
سے صریح ہے۔ اور یہی قول چاروں خلفائے راشدین اور چاروں فقہاء ائمہ جمہور سلف و اہل العلم کا ہے۔ مع۔ اور اگر  
قبل نماز کے خطبہ پڑھ دیا تو خلاف سنت ہو گیا مگر وہ ہے اور خطبہ کا اعادہ نہیں ہے۔ السرخسی وقاضیخان۔ ۱۳۔ بدلک  
وروا النقل المستفیض۔ اسی طریقہ کے ساتھ وارد ہوئی ہے نقل جو شائع ہے۔ ۱۴۔ یعنی نقل بھی اور اس پر عمل بھی شائع ہے  
ابن النعمان نے کہا کہ نقل تو ضرور شائع ہے لیکن وہ نقل اس کیفیت سے کہ دو خطبہ درمیان میں جلسہ ہو مسلم نہیں سوا  
ایک روایت ابن ماجہ کے جو جابر رحمہ سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد الفطر یا افطی کو تشریف لے گئے پھر کھڑے ہو کر  
خطبہ پڑھا پھر نماز سا بیٹھ کر پھر کھڑے ہوئے۔ نووی رحمہ نے کہا کہ عید کے خطبہ میں مقدم یہ کہ جمعہ کے خطبہ پر قیاس ہے۔ منع۔  
چونکہ عید گاہ میں منبر تھا بعض روایات میں سواری پر خطبہ مذکور ہے اور ابن ابی شیبہ اور ابو حنیفہ کی روایت ابن مسعود  
میں بھی ابن مسعود رحمہ نے دبیدن عقبہ بن ابی حبیط کو سواری پر حکم خطبہ دیا۔ پس درمیانی قعدہ کے واسطے نقل مضابطہ  
چاہیے اور نہیں تو مقدم قیاس علی الجمع ہے۔ عید کے روز جہانہ کو منبر لیجانا مکروہ ہے اور وہاں بنانا بقول صحیح مکروہ نہیں ہے  
انفرائب ۱۵۔ اور عید کے لیے خطبہ شرط نہیں۔ ۱۶۔ خلاصہ۔ بدلیل حدیث عبد اللہ بن السائب رحمہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
نے اواسے نماز کے بعد فرمایا کہ ہم اب خطبہ پڑھیں گے پس جو کوئی جانا چاہے وہ جاوے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ  
مع النوائل میں ہے کہ خطبہ جمعہ و خطبہ نکاح و خطبہ ناز استغفار کو احمد اسریضی رحمہ الہی سے شروع کرے۔ مع۔ اور میں خطبہ  
جمعہ کو۔ ۱۷۔ اور عیدین کے خطبہ کو تکبیرات سے شروع کرے اور تخب ہے۔ اول خطبہ عید کو ۹۔ تکبیرات متوالی سے اور  
دوسرے کو سات تکبیرات سے شروع کرے۔ اور نصف میں ہے کہ جب منبر پر جاوے تو بیٹھے نہیں اور اترنے سے پہلے ۱۸۔  
تکبیرات کسے۔ مع۔ ولعل الناس فیما صدقہ انظر و احکما۔ اور خطبہ عید میں لوگوں کو صدقہ نظر داسکے حکام  
سکھلاوے۔ لانا شریعت لاجلہ۔ کیونکہ خطبہ اسی واسطے شروع ہے۔ ۱۹۔ تاکہ معلوم ہو جاوے کہ صدقہ نظر واجب  
اور کس شخص پر اور کتنا اور کب نکالا جاوے اور کس کو دیا جاوے وغیرہ۔ ۲۰۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ ہندوستان

وغیرہ میں زبان عربی نہ ہونا چاہیے کیونکہ مقصود جاتنا رہتا ہے حالانکہ جمعہ میں تو حتماً عربی کے سوا سے جائز نہیں یا مکروہ تحریماً  
 ہے جیسے عید میں جواب یہ کہ اہل الاسلام پر اس قدر فہم زبان کہ جو ارکان ایمان کے بے ضروری فرض ہے تو انہوں نے  
 خود معصیت کی تو اپنی معصیت کے واسطے خطبہ تغیر نہوگا۔ فاحفظہم۔ پھر جب نماز تمام ہو چکی تو ٹھہرا پس ہوسے  
 سوسے اس رستہ کے جس سے گیا تھا کیونکہ حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید کے روز  
 ایک رستہ لیا پھر دوسرے راستہ سے واپس آئے۔ رواد ابو داؤد وابن ماجہ والحاکم۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ  
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر و عید النضی کو ایک راہ سے جاتے اور دوسری راہ سے واپس آنے سے  
 رواد البخاری۔ اور بخینس میں فرمایا کہ حکمت یہ کہ بندہ مطیع کے واسطے جگہ بھی گواہ ہوگی تو دوسرا رستہ لینے میں گواہوں  
 کی کثرت ہو جائیگی۔ معنی۔ ومن فائتہ صلوٰۃ العید مع الامام لم یقضہا۔ اور جبکی نماز عید امام کے ساتھ سے  
 جاتی رہے تو اسکو قضا نہیں کریگا۔ و۔۔۔ اگرچہ خود فاسد کر دی ہو مراد یہ کہ امام یا اس کے نائب جان میں کسی عیب  
 سے نہ تھے تو پھر اس شخص پر قضا نہیں ہے۔ لان الصلوٰۃ ہندہ الصنفہ لم تعرف قریۃ الا بشرائط لاتتم لمفسد  
 کیونکہ نماز اس صفت مذکورہ کے ساتھ میں نہیں قربت معلوم ہوگی مگر چند شرائط کے ساتھ جو تنہا آدمی سے پورے نہیں  
 ہوتے ہیں۔ و۔۔۔ خلاصہ یہ کہ اس نماز کا عبادت قربت ہونا ہو کہ تمام شرائط مذکورہ کے ساتھ معلوم ہوا اور یہ شرائط  
 تنہا آدمی سے پوری نہیں ہو سکتی اور بدون شرائط کے قربت ہونا نہیں معلوم تو قضا واجب نہیں ہے۔ فان علم اللہ  
 پھر اگر چاہے ابرہین چھپ گیا۔ و۔۔۔ جیسے گرد و غبار شدید میں چھپ گیا اور احتمال ہوا کہ شاید جائد نکل ہو مگر  
 نہ آیا اور یہ صرف ۲۹ تاریخ کو متصور ہے حتیٰ کہ دوسرے روز لوگوں کے روزہ رکھا پھر گواہ آئے۔ و شہدوا عند الامام  
 بروتیہ اللہ بعد الزوال۔ اور گواہوں نے امام کے سامنے چاند دیکھنے کی گواہی بعد زوال کے دی۔ و۔۔۔ قبل  
 زوال کے مگر جمع کر کے ادا کا وقت باقی نہیں ہے۔ البتہ۔ اور امام نے گواہوں کی گواہی قبول کی تو روزہ توڑ دینا  
 و صلی العید من الغد۔ اور امام دوسرے روز نماز پڑھے۔ و۔۔۔ یعنی مع جماعت کے۔ اور امام طحاوی نے  
 شرح الآثار میں کہا کہ یہ امام ابو یوسف کا قول اور اصح قول شافعی جامع ہے اور امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک  
 قضا نہیں ہے۔ مع۔۔۔ علیٰ ہذا یہ مسئلہ باعتبار قول ابو یوسف ہے جو متون مذہب میں مذکور ہے کہ نماز عید الفطر کو دوسرے  
 روز پڑھے۔ لان ہذا تاخیر بعد زوال و قدور و فیہ الحدیث۔ کیونکہ یہ تاخیر بوجہ غدر سادہ کی ہے اور اس میں حدیث  
 مذکور وارد ہوئی ہے۔ و۔۔۔ یہ حدیث وقت عید کے مسئلہ میں گندمی۔ اور جب حدیث صحیح ہو گئی اور اس میں  
 کوئی اجتہاد نہیں سوا سے اسی معنی ظاہر کے تو وہی امام اعظم رحمہ اللہ مذہب ہے بخلاف اسکے جو اس وقت تک  
 جاہل مذہم کرتے ہیں کہ جو حدیث بخاری و مسلم وغیرہ کے پائی بدون نظر اجتہادی کے مذہب کا قول مخالفت ہوتا  
 ہیں باوجودیکہ مذہب اس سے بالکل موافق ہے لیکن جاہل اسکو نہیں جانتا ہے۔ م۔۔۔ اگر زوال سے پہلے گواہی دی  
 اور اجتماع ممکن ہے تو تاخیر نہیں جائز ہے اور زلیعی رحمہ اللہ نے لکھا کہ عید الفطر کی تاخیر بغیر عذر کے نہیں جائز ہے۔ اور اگر اس کے  
 روز پڑھی پھر کھلا تو معلوم ہوا کہ نماز بعد زوال پڑھی یا بعد زوال کے معلوم ہوا کہ امام بغیر وضو نہ تھا تو امام دوسرے  
 روز پڑھا دے۔ البتہ۔ گواہوں کی تعداد اور کیفیت کا بیان کتاب الصوم میں آدینا انشاء اللہ تعالیٰ۔ م۔۔۔  
 فان حدث غدر۔ پھر اگر کوئی غدر پیدا ہوا۔ و۔۔۔ اگرچہ غدر سادہ یا بے اختیاری ہو۔ منع من الصلوٰۃ  
 فی الیوم الثانی۔ جو نماز عید سے دوسرے روز بھی مانع ہوا۔ و۔۔۔ یا نماز پڑھ کر بعد زوال ظاہر ہوا کہ امام  
 بے وضو ہو گیا تھا مثلاً بغیر علم کا ٹالگ گیا تھا۔ لم یصلہا بعدہ۔ تو بعد اسکے یہ نماز نہیں پڑیگا۔ و۔۔۔ نہ بدین

اور نہ قضاء۔ لان الاصل فیہا ان لا تقضى کا مجموعہ۔ کیونکہ اصل تو نماز عید میں ہی ہے کہ اسکی قضاء نہ کی جاوے  
مانند جمعہ کے۔ فن۔ جبکہ وقت جمعہ گزر جاوے اسی طرح جب وقت نماز عید گزرا تو دوسرے روز بھی نہ پڑھی  
جاوے۔ الا انما ترکناہ بالحدیث۔ مگر ہم نے اس اصل کو بوجہ حدیث کے ترک کیا۔ فن۔ اور حدیث کی  
پابندی کی کہ جب جماعت سارا دن نے گواہی بعد زوال اور کی تھی تو آپ نے روزہ نوڑنے اور دوسرے روز  
نماز کے لیے مجتمع ہونے کا حکم دیا تھا تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عذر سماوی کی وجہ سے تاخیر جائز ہے۔ وقد ورد بالحدیث  
الیوم الثاني عند العذر۔ اور حدیث کا ورد ہوا تاخیر کے ساتھ دوسرے روز تک جبکہ عذر سماوی متحقق ہوا تھا  
فن۔ تو حدیث کے موافق یہ حکم اسی حد تک رہا کہ جب ایسا عذر متحقق ہو تو دوسرے روز تک تاخیر جائز ہے اور  
ماسوائے اسکے اپنی اصل پر رہا یعنی جب عذر نہ ہو تو تاخیر جائز نہیں اور دوسرے روز سے زیادہ تاخیر جائز نہیں اور  
جب عذر سماوی نہ ہو تو تاخیر جائز نہیں ہے۔ مع م۔ عید الفطر کا بیان تمام ہوا۔ اور عید الفطر شمل فطر ہے سو اسے  
بعض اور شمل نماز کی تاخیر و تکبیر کے اور امام مصنف نے تنبیہ فرمائی لقولہ۔ ولستحب فی یوم الاضحی ان تغسل  
و یستاک و یطیب۔ اور عید الفطر کے روز مستحب ہے کہ غسل و مسواک کرے اور خوشبو لگاوے۔ لما ذکرنا۔  
بوجہ اس دلیل کے جو ہم ذکر کر چکے۔ فن۔ عید الفطر میں حدیث ابن ماجہ وغیرہ سے۔ اور دیگر مستحباب بھی مذکور  
ہو چکے۔ م۔ اور اس میں عید الفطر سے توجہ جلدی کرنا افضل ہے۔ الخلاصہ۔ و یوخر الاکل حتی یفرغ من الصلوٰۃ۔  
اور کھانے میں تاخیر کرنے یا شک کہ نماز بقرعید سے مانع ہو جاوے۔ فن۔ اور اگر کھالیا تو کراہت تحریمی نہیں  
ہو المختار الکبریٰ۔ لما روے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یطعم فی یوم النحر حتی یرجع فیاکل  
من الضحیۃ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بقرعید کے روز نہیں کھاتے تھے یا شک کہ نماز سے واپس  
ہوتے تو اپنی قربانی سے کھاتے تھے۔ فن۔ تو معلوم ہوا کہ فراغت نماز تک تاخیر کرنا اور قربانی سے کھانا و نوش نہ ہونا  
میں ہم۔ بریدہ رحمہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر کو نہیں جاتے حتی کہ کھاتے اور عید الفطر  
کو نہیں کھاتے حتی کہ واپس آتے۔ پس اپنی قربانی میں سے کھاتے تھے۔ رواہ احمد والحدیثی۔ اور کہا کہ صحیح ہے اور  
اور ابن القطن نے تصحیح کی اور ترمذی وابن ماجہ وابن حبان وحاکم نے واپس آتے تک روایت کی ہے۔ نفع۔ اگر  
قربانی نہیں کی تو بھی نہ کھاوے کیونکہ یہ ایک سنت علاوہ ہے۔ یہی صبح ہے۔ م۔ دیہانی کو جائز ہے کیونکہ وہاں نماز نہیں  
ہے۔ مع م۔ و توجہ اسے المصلیٰ و ہو یکبر۔ اور عید گاہ کی طرف چلے اس حال سے کہ ہر سے تکبیر کہتا جاوے۔  
فن۔ بالاتفاق اور مصلیٰ ہو چکر موقوف کرے۔ اتحفہ۔ بلکہ جب امام شروع کرے۔ الکافی۔ لانه صلی اللہ علیہ وسلم  
کان یکیر فی الطريق۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم راہ میں تکبیر کہتے تھے۔ فن۔ یہ روایت غریب ہے  
ولیکن بخاری نے روایت کی کہ ابو ہریرہ وابن عمر ابام عشرہ میں بازار کو نکلتے تکبیر کہتے اور لوگ انکی تکبیر پر تکبیر  
کہتے تھے۔ مع۔ اس روایت سے عید گاہ کی راہ میں تکبیر کہنا نہیں نکلا۔ م۔ و یصلی رکعتین۔ اور امام دو رکعت  
پڑھے۔ فن۔ بدون اذان و اقامت کے۔ کالفطر۔ شمل نماز عید الفطر کے۔ فن۔ بحدیث جابر بن عمر  
جو مذکور ہو چکی۔ م۔ کذلک نقل۔ یون ہی نقل کیا گیا ہے۔ فن۔ ایک جماعت صحابہ رحمہ سے مانند حضرت  
عمر و عثمان وغیرہم۔ ما عادیث مرفوعہ۔ مع۔ و یخطب بعد ما خطبتین۔ اور بعد نماز کے دو خطبہ پڑھے۔ لانه صلی اللہ  
علیہ وسلم کذلک فعل۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یون ہی کیا ہے۔ فن۔ چنانچہ احادیث کثیرہ میں  
ت۔ امام جب خطبہ میں تکبیر کہے تو لوگ کہیں اور درود ٹہرے تو دل میں پڑھیں۔ الحمد للہ و نعیم الناس فیہا



الانحیۃ و تکبیر الشریق - اور دونوں خطبہ میں لوگوں کو قربانی کے اور تکبیر شریق کے احکام تعلیم کرے۔ لائنہ مشروع الوقت - کیونکہ اس وقت کا مشروع ہی ہے۔ والخطبۃ بالشرعۃ الا لتعلیمہ - اور خطبہ تو مشروع نہیں ہوا مگر اسی تعلیم کے واسطے۔ فن - پس جو مناسب وقت احکام ہوں انکو سکھا دے۔ پھر اگر ناز میں یوم النحر یعنی دسویں ذی الحجہ سے تاخیر ہوئی تو بعد رہوگی یا بغیر عذر ہوگی۔ فان کان عذر یمنع من الصلوٰۃ فی یوم الاضحی صلاہا من الغد و بعد الغد - پس اگر کوئی عذر رساوی یا مرضی ایسا پیدا ہو جو یوم الاضحی کے وقت میں ناز سے مانع ہو تو ناز پڑھے دوسرے یا تیسرے روز۔ فن - جبکہ دوسرے روز عذر ہو اور کچھ برائی واقف ہوگی۔ ولا یصلیہا بعد ذلک - اور بعد تین روز کے پھر یہ ناز کسی صورت میں نہیں پڑیگا۔ لان الصلوٰۃ موقتہ بوقت الانحیۃ فقیہد با یا مہما - کیونکہ صلاۃ الاضحی تو انحیۃ کے ساتھ فقیہد ہوا اسکا وقت بھی انحیۃ کے ایام تک فقیہد ہوگا۔ فن - پس انحیۃ کے تین روز تک ہر روز بعد ارتفاع آفتاب کے زوال تک اسکا وقت رہیگا۔ حتی کہ تیسرے روز بعد زوال کے خارج ہو جائیگا۔ اور اگر تاخیر کرنا بغیر عذر ہو تو بھی ناز جائز ہے۔ لکنہ مسی فی التاخیر من غیر عذر لخالقہ منقول لیکن بغیر عذر تاخیر کرنے میں وہ برا کام کرنے والا ہوگا کیونکہ منقول سے مخالفت کی۔ فن - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و خلفائے راشدین سے ایسی تاخیر منقول نہیں ہے۔ پھر یہ ناز باوجود تاخیر کے ادا ہو نہ قضاء کیونکہ اپنے وقت میں مانع ہوئی ہے۔ بعد فراغت ناز و خطبہ کے دوسرے رستہ سے مثل عید الفطر کے واپس ہو کر قربانی کرے۔ م۔ امام نے عید الفطر کی ناز ایسی حالت میں پڑھائی کہ آسکو وضو نہ تھا اور یہ حال اسکو قبل زوال کے معلوم ہوا تو ناز ادا کر لے اور اگر بعد زوال کے معلوم ہوا تو دوسرے روز جا کر ناز پڑھے اور اگر دوسرے روز بعد زوال کے معلوم ہوا تو پھر نہیں پڑھیگا۔ اگر عید الاضحی میں بغیر وضو پڑھائی اور بعد ناز کے لوگوں نے قربانیاں کیں پھر اسکو بعد زوال کے معلوم ہوا تو قربانیاں جائز ہو گئیں اور دوسرے روز جا کر ناز پڑھے یوں ہی جب دوسرے روز قبل از زوال معلوم ہوا اور اگر بعد زوال علم ہوا تو تیسرے روز نکل کر پڑھے اور اگر تیسرے روز بعد زوال کے معلوم ہوا تو پھر اب نہیں پڑھیگا۔ اگر یوم النحر کو قبل از زوال یہ حال معلوم ہوا اور امام نے شادی کرادی تو جس نے جاننے سے پہلے قربانی کر لی اسکی جائز ہے اور جس نے بعد جاننے کے قربانی کی تو نہیں جائز ہے یا تک کہ زوال کے بعد جائز ہے۔ قاضی خان ۷۔ والتعریف الذی یصنعہ الناس لیس فیہ - اور تعریف جسکو لوگ بناتے ہیں وہ کچھ نہیں ہے و ہوان یجتمع الناس یوم عرقہ فی بعض المواضع تشبیہا بالواقفین بعرقہ - اور لوگوں کی بناوٹ کی تعریف یہ ہے کہ عرقہ کے روز لوگ ایک میدان میں جمع ہوتے ہیں مشابہت بنانے کو ان حاجیوں کے ساتھ جو عرقہ کے روز عرفات میں کھڑے ہوتے ہیں۔ فن - یہ فعل بلا خلاف کچھ بھی ثواب نہیں ہے۔ لان الوقوف عرف عبادۃ مختصہ بمکان مخصوص - کیونکہ کھڑا ہونا تو عبادت جانا گیا مختص ایک مخصوص جگہ کے ساتھ۔ فن - اور وہ مقام عرفات ہے کہ احرام حج کے ساتھ وہاں وقوف عبادت ہے۔ اور عرفات ہر جگہ نہیں ہے تو ان لوگوں کا کھڑا ہونا اس مقام خاص میں بصفہ مختص نہ ہوا۔ فلا یكون عبادۃ دونہ - تو بدو ان اس مخصوص جگہ کے اختصاص کے یہ کھڑا ہونا کچھ بھی عبادت نہ ہوگا۔ کسائر المناسک - جیسے باقی مناسک حج ہیں۔ فن - مانند طواف وغیرہ کے۔ اور اگر سوائے کعبہ کے کسی مسجد کے گرد کوئی طواف کرے تو اسپر کفر کا خوف ہے۔ ع۔ اور امام نووی رحمہ نے بھی مسجد بیت المقدس و مزار حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت کہا اور ملا علی قاری رحمہ نے مناسک میں کہا کہ یہ جو جاہل لوگ گرد و مرزد ببارک سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے پھرتے ہیں یہ سب اجل الجلاہ ہیں اگرچہ بصورت مشائخ و علماء ہوں

ام۔ اور شمس الائمہ سرخسی نے اس بناوٹ کی تعریف پر ایک تشبیہ فرمائی ہے کہ اگر ایسی تشبیہ ہو تو احرام کی طرح سر کو لپیٹنے اور یہ کوئی نہیں کیسا یہ تو نصرانیوں کے گرجاؤں کی بت پرستیوں میں اور اگر ایسی تشبیہ ہو تو ایک خانہ بنا دینے کے خانہ کعبہ کے طواف کرنے قانون کی طرح اس طواف کرین اور اپنی بازوؤں میں دوڑینگے کہ صفا و مردہ کے سعی کرنا و ان کی مشابہت پیدا ہو۔ اتنی مترجما۔ یہ تشبیہ بیخبر اور مکار نفس و اغوا شیطان سے متنبہ کر دیا مگر عجب کہ عینی رحم نے بغیر سمجھے جواب کی طرف غم آٹھایا حالانکہ یہ جواب عبارت ہے۔ ملک رحم کے کہا کہ ایسی چیزوں کی کبھی تو بدعتوں کے مانع ہیں۔ پھر کلام اس میں کہ بالاتفاق جب یہ عبادت نہ تو کیا مباح ہو یا مکروہ ہے۔ نہایت میں مباح نکالا۔ کافی میں کہا کہ بعض کا قول ہے کہ وہ مستحب ہے۔ ع۔ ابن الہمام نے فرمایا کہ حق یہ ہے کہ اگر اتفاق سے اس روز واسطے نماز استسقاء وغیرہ کسی مشروع کے نکلنا ہو تو مکروہ نہیں ہے اور اگر خاص اسی دن کا قصد کر کے نکلنا ہو تو جب فور کیا جاوے تو تشبیہ کے معنی میں مکروہ ہے۔ افتح۔ اگر تشبیہ کے واسطے نہیں بلکہ اس روز کی بزرگی کی وجہ سے نکلے تو جائز ہے۔ تالیف النعمانی ع۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہاں جا کر کھڑے نہیں ہوئے اور نہ سر کھولے۔ افتح۔ میں کتابوں کہ محل سند کتاب میں خود امام محمد رحم نے اشارہ بلکہ کراہت کی تصریح فرمائی اس واسطے کہ یس بستی تو عموماً مطلقاً دینی اور دنیاوی منفعت سے خالی ہے کیونکہ مکر و صحت النبی صلی اللہ علیہ وسلم عام ہے اور مباح دنیاوی بھی نہیں کیونکہ جو بات اور دنیاوی ہیں بیخاندہ۔ جو وہ بالاتفاق حرام ہوتی ہے جیسا کہ بحث الغوین معجم ہے اور شروع باب البعد میں قید کا قول دیات کی تازیہ میں گذرا پس امام محمد کے مبالغہ فرمایا کہ یہ کام محض لغو ہے پس شک نہیں کہ جو امام شمس الائمہ سرخسی نے اور شیخ ابن الہمام نے کہا یہی تحقیق و صحیح ہے و ما سوائے اسکے غلط ہے و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب و الیہ مرجع اہل الدنیا و الآبہ فی فصل فی تکبیرات التشرقی۔ یہ فصل تکبیرات تشرقی کے بیان میں ہے۔ فن۔ تشرقی خود تکبیر ہے تو معنی یہ کہ ان تکبیرات کے بیان میں جنکا نام تشرقی ہے اور بقول صاحبین ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ تاریخ ذی الحجہ کا نام ہے لیکن یہ تکبیرات تو فجر عرہ سے شروع ہو جاتی ہیں تو بعض دنوں کے نام سے نسبت ہوئی سمع۔ یہ تکبیر اکثر کے نزدیک واجب ہے لیکن سنت کی دلیل ملتی ہوئی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مخاطبت فرمائی۔ معنی اتبیین۔ و بعد اتبک التشرقی اور شروع کرے تکبیر تشرقی کو۔ فن۔ جر کے ساتھ۔ بعد صلوٰۃ النہر من یوم عرفہ۔ بعد نماز فجر کے عرفہ کے روز منہ یعنی ذی الحجہ کو اتفاق علماء حنفیہ۔ و یتیم عقب صلوٰۃ العصر من یوم النہر۔ اور ختم کرے یوم النہر یعنی دسویں ذی الحجہ کی نماز عصر کے چھ ککر۔ فن۔ لیکن ختم میں اختلاف ہے یہ جو نہ کو رہا۔ عند الی حنیفہ رحمہ اللہ امام ابو حنیفہ رحم کا قول ہے۔ و قال لا یتیم عقب صلوٰۃ العصر من آخر ایام التشرقی۔ اور صاحبین نے کہا کہ ختم کرے آخر ایام تشرقی یعنی ۱۳۔ ذی الحجہ کی نماز عصر کے چھ ککر۔ فن۔ صاحبین کے قول پر فتویٰ اور اسی پر اکثر زمانوں میں تمام شہروں میں عمل رہا ہے۔ خلاصہ التوحید و التناہی الا سیجالی المتعجبی نکال۔ مع ما وجود اسکے امام مصنف نے من میں قول امام کی التزمی تصحیح کی۔ والمسائل مختلفہ میں الصحابہ۔ اور یہ مسئلہ مدعیان صحابہ رضی اللہ عنہم کے مختلف پایا گیا۔ کا خدا بقول علی رحم۔ پس صاحبین نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول لیا۔ فن۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور یہی قول حضرت عمر رحمہما عن صاحب دمار کا۔ رواہ الحاکم۔ اور ابن عمر رحمہما عن ثابت و ابو سعید کا رواہ الدارقطنی۔ اور حضرت عثمان کا۔ التحریر۔ اور حضرت ابو بکر رحمہما۔ الفیہ۔ اور مذہب سفیان ثوری و ابن عیینہ و احمد و ابو ثور اور ایک قول شافعی ہے۔ پس صاحبین نے انہیں صحابہ رحمہما کا قول لیا۔ اخلا با اکثر اذہو الا احتیاط فی العبادات۔ اکثر کو لینے کے طور پر کیونکہ عبادات میں ہی احتیاط ہے کہ اکثر کو یوسے۔ فن۔ یعنی ۱۴۔ تاریخ تک

تکبیر میں احتیاط ہو کہ کتر یعنی دسویں تک بھی داخل ہو گئی اور کتر یعنی بیس زیادہ داخل نہیں ہوتی تو احتیاط اکثر کو داخل کیا۔ واخذ بقول ابن مسعود رضی اللہ عنہ اخذ بالاقول۔ اور ابو حنیفہ رحمہ نے قول ابن مسعود کو یہاں بطریق کتر کو لینے کے۔ وفت۔ اور ابن مسعود رحمہ اور اُن کے شاگردوں علقمہ واسود و تھمی سے ختم عقبہ عصر یوم التہرات ہر تو کتر کو کیا۔ لان البحر بالتکبیر بدعت۔ کیونکہ جہر سے تکبیر کرنا بدعت ہے۔ وفت۔ اور یہی حسن بصری رحمہ سے منقول ہے۔ اور جب ایک چیز دائر ہوئی درمیان سنج و بدعت کے تو بدعت کو ترجیح ہے کیونکہ ابن مسعود رحمہ سے منقول کفایت تو معلوم ہو گئی م۔ و التکبیر ان يقول مرة واحدة۔ اور تکبیر یہ ہے کہ ایک بار کہے۔ العصر اکبر العصر اکبر لا اله الا الله والعصر اکبر والعصر اکبر۔ یہ حضرت عمر و ابن مسعود رحمہ سے مروی ہے۔ ہذا هو المأثور عن التخیل صلوات اللہ علیہ۔ یہی حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام سے ماثور ہے۔ وفت۔ مبسوط وقاضی خان سے یعنی نے ایک قصہ لکھا ہے لیکن ابن الہمام رحمہ نے ابن ابی شیبہ و محمد کی روایات علی و ابن مسعود سے نقل کیں اور کہا کہ اسناد جید ہے۔ اور ابن ابی شیبہ نے عدم لفظ کے ساتھ روایت کی کہ حدیثنا جویر عن منصور عن ابراہیم قال کانوا یکبرون الخ۔ من کتابہون یہ اسناد بلاشبہ صحیح کی اسناد ہے اور معنی یہ کہ ابراہیم نخعی رحمہ نے فرمایا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم روز عرفہ کو تکبیر کہتے قبل پنج پیچھے ناز کے العصر اکبر العصر اکبر لا اله الا الله والعصر اکبر والعصر اکبر۔ یہی دارقطنی کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے اگرچہ اسکی اسناد ضعیف ہے اور ناز سے فرض قبا در ہے۔ وفت۔ و هو عقب الصلوات المفروکات۔ اور یہ تکبیر قبل پنج حالت میں (پچھے نازوں مفروضہ کے ہے۔ وفت۔ اگرچہ مجمع ہو اور اگرچہ خاص انجمن ایام تشریف کے تھانہ ہو پس ناز جنازہ و وتر و عید خارج ہیں و کہا گیا کہ علی الاصح جہد داخل ہے۔ ر۔ التخلاصہ مع۔ تو تکبیر۔ علی المقیمین۔ مقیمون پر۔ وفت۔ نہ مسافروں پر اگرچہ غلام ہوں جب کہ مقیم ہوں۔ فی الامصار۔ شہروں میں۔ وفت۔ نہ دیہاتوں میں تو تکبیر کہیں۔ فی الجماعت المستحیة۔ مستحب جماعتوں میں۔ وفت۔ نہ مفرد اور نہ خالی عورتوں کی جماعت میں۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وفت۔ اور جابہ کہ سلام پھیرنے سے متصل تکبیر کہیں حتی کہ اگر نازی کے بعد احدث یا کسی طرح کلام کیا یا مسجد سے خارج ہو تو تکبیر ساقط ہو گئی۔ التہذیب۔ اور اگر قبل پنج پیچھے ہوئی تو ایک روایت میں تکبیر ساقط اور دوسری میں نہیں۔ وفت۔ اور اگر خود حدث ہو گیا تو اصح یہ کہ تکبیر کد سے طارح کو نہ جاوے۔ التخلاصہ۔ ویس علی جماعات النساء۔ اور تکبیر نہیں ہے عورتوں کی جماعت پر۔ اذالم یکن معن رجل۔ جب کہ نہ ہو ان عورتوں کے ساتھ کوئی مرد۔ وفت۔ یعنی امام انکار و نہو۔ ولا علی جماعات المسافروں۔ اور نہ مسافروں کی جماعت پر تکبیر ہے۔ اذالم یکن معن مقیم۔ جب کہ ان مسافروں کے ساتھ مقیم نہ وفت۔ یعنی مقیم امام نہو۔ یہی اصح ہے۔ مع۔ اور اصح یہ کہ امام رخ کے نزدیک تکبیر کے لیے سلطان و آزادی شرط نہیں۔ بھرا امام سلطنت کے جو علی المقیمین سے وجوب تکبیر کا اشارہ کیا اور مفید و مزید وقاضی خان و جوامع الفقہ میں وجوب کی تصریح کی۔ اور مہینائی و تحریر میں کہلک سنت ہے اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے اور صحیح ہے کہ واجب ہے۔ کیونکہ شعار دین سے ہے۔ مع۔ ابن الہمام نے سنت ہونے کو دلیل ترجیح دی اور شعار ہونا منافی سنت نہیں ہے جیسا کہ شمس الانہ سرخسی نے جہد میں فرمایا ہے۔ علی ما ذکرہ یعنی رحمہ۔ م۔ یہ سب امام رحمہ کے نزدیک ہے۔ وقائد جہد کل من صلی المکتوبہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ تکبیر ہر ایسے شخص پر جو فرض ناز پر ہے۔ وفت۔ اور شریعی ہو یا دہانی ہو عزاہ مسافر ہو یا مقیم ہو نواد جماعت ہو یا مفرد ہو۔ مع۔ یا عورت ہو۔ ت۔ یہی قول مالک

و شافعی کا اور سوائے مفرد کے امام احمد کا ہی ہے۔ لہذا تبع للمکتوبہ۔ کیونکہ تکبیر تابع نماز و نیت کے ہے۔ و سن۔ توجہ کوئی فرض پڑے وہ تکبیر کہے۔ ولہ مار وینا من قبل۔ اور امام ابو حنیفہ کی ایک دلیل نو وہ حدیث جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ و سن۔ کہ لا جہۃ ولا تشریق ولا نظر ولا انھی الا فی مصر جامع۔ تو مصر جامع واسطے تشریق کے شرط ہوا۔ و التشریق ہو بجمہر بالتکبیر کذا نقل عن النخیل بن احمد۔ اور تشریق بمعنی جہر تکبیر یا ایسا ہی خلیل بن احمد سے منقول ہے و سن۔ اور خلیل رحمہ اللہ فوت المتوفی سنۃ ہجری ۲۵۰۔ پس امام ابو حنیفہ سے ۲۵۰۔ برس بعد انتقال کیا۔ پس معلوم ہوا کہ جہر تکبیر عوامانہن بلکہ مصر جامع شرط ہے۔ ولان الجہر بالتکبیر خلاف السنۃ۔ اور دوسری دلیل یہ کہ تکبیر کا جہر کرنا خلاف سنت۔ و سن۔ یعنی بدعت ہے استثنائے اسکے جان فرج وارد ہوئی ہو۔ و الشریعہ و رد یہ عند استجماع ہندہ الشرائط۔ اور شریعہ کا وارد ہونا جہر تکبیر کے ساتھ اسی وقت ہوا کہ یہ شرطین مجتمع ہوں۔ و سن۔ یعنی مصر و جامع منجہ و اقامت کیونکہ ہم نے سنت میں یون ہی بالیقین تکبیر پائی ہے تو پس اسی پر توقف رہا۔ اور سوائے سورہ کے دوسری جگہ تجاوز نہوگا۔ الا انہ یحب علی النساء اذا اقدین بالرجال۔ لیکن اتنی بات ہے کہ یہ تکبیر واجب ہو جائیگی عورتوں پر جب کہ دے مردوں کی اقتدار سے ناز پڑھیں۔ و سن۔ تو آہستہ تکبیر کہیں۔ و ت۔ و علی المسافرین عند اقتداءکم بالمقیم۔ اور مسافروں پر جب کہ دے اقتدار کریں مقیم کا۔ و سن۔ پس اقتدار سے عورتوں و مسافروں پر بھی واجب ہوگی۔ بطریق التبعیۃ۔ بطریق الجمع ہونے کے۔ و سن۔ یعنی اصل میں نہیں ہے اور جموع پر ہونے کی وجہ سے تابع ہوا جب ہوئی جیسے عظیم کی اقتدار سے مسافر پر چار رکعت لازم ہوتی ہیں۔ مترجم کتاب کہ بیان امام مہنف نے تصریح کر دی کہ تکبیر واجب ہے۔ پھر مستحب ہے کہ مقتدی بعد سلام کے امام کا انتظار کرے اگر وہ قفلت میں ہو یا کوئی کارستانی کرے تو مقتدی تکبیر کہے۔ البتہ ۵۔ امام محمد رحمہ نے روایت کی کہ خال یعقوب صلیت ہم المغرب یوم عرقہ۔ یعقوب یعنی ابو یوسف نے بیان کیا کہ میں نے عرفہ کے روز اکتوبر کی ناز پڑھائی۔ و سن۔ یعنی رح نے کہا کہ یعنی مسافروں کو۔ میں کتابوں کے اگر جمع کی مسافرت میں پڑھائی ہوتی تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک امام یا مقتدی کسی پر تکبیر نہ تھی پھر کیونکہ امام رحمہ اس بدعت کے مرتکب ہونے سے پہلے نزدیک تو مراد امام ابو حنیفہ و اصحاب ہیں اور معنی یہ ہیں کہ میں نے عرفہ کے روز ہا شاہ امام رحمہ کے اصحاب کو مغرب کی ناز پڑھائی۔ فسہو ان اکبر۔ پس میں تکبیر تشریق کتنا بھول گیا۔ فکبر ابو حنیفہ۔ پس ابو حنیفہ رحمہ نے تکبیر کہی۔ دل علی ان الامام وان ترک التکبیر لا یشترکہ المقتدی۔ یہ قصہ وہاں کرتا ہے کہ امام اگر تکبیر بھولے بلکہ اگرچہ عدا چھوڑ دے تو مقتدی اسکو نہیں چھوڑے گا۔ و سن۔ پس امام اس تکبیر کے لیے لازم نہیں ہے۔ لہذا لا یودی فی حرۃ الصلوۃ۔ کیونکہ یہ تکبیر تو تحریمہ ناز کے اندر ادا نہیں کیجائی۔ فلم یکن الامام فیہ حتمنا و انما ہو مستحب۔ پس وجہ امام اس تکبیر کہنے میں واجب نہیں بلکہ فقط مستحب ہے۔ و سن۔ حالانکہ تکبیر نہ جب تو امام کہے جیسے واجب ترک نہوگا۔ فامکہ۔ امام رحمہ نے ابو یوسف کو ایک مرتبہ فرمایا کہ میں تجھے ہارون الرشید کے ساتھ فائدہ پہنچے دیکھتا ہوں حالانکہ اسوقت حالت افلاس میں گناہم تھے۔ ابو یوسف کہتے ہیں کہ اول مرتبہ جب ہارون الرشید نے طلب کیا اسوقت فائدہ پتا تھا مجھے بھی نذر کیا۔ اسوقت مجھے ابو حنیفہ رحمہ کا فرمانا یاد آیا۔ یہ طبع کشف و کرامت تھا۔ اسی فراست پر ابو یوسف کو امام بنایا کہ اسکے دل سے رعب جاتا رہے مگر استاد اعظم المجتہدین کا رعب اسقدر چھایا کہ کئی نازین تکبیر اٹھ کے ساتھ پڑھ کر مغرب میں تکبیر بھول گئے پس یہ قصہ تعظیم جلالت استاد اور شفقت شامد کے واسطے موقعیت حسنہ ہے ہم جمع۔ اگر امام تشریق میں پہلی قضا پڑھی یا ایم تشریق کی

تھار بعد کو کبھی پڑھی تو کبیر نہیں کیگا اور مسنون پر بعد تمام کر نیکنے کبیر واجب ہے۔ انہیں۔

## باب صلوٰۃ لکھن

یہ باب سوچ گمن کی ناز کے بیان میں ہے۔ فہم واضح ہو کہ ناز عید و ناز کسوف اور ناز استسقاء تینوں ناز میں دن میں بغیر اذان و اقامت کے ادا کی جاتی ہیں ان میں سے ناز عید واجب ہے اور ناز کسوف جہور کے نزدیک سنت ہے اور ایک ضعیف قول وجوب کا ہے اور استسقاء میں اختلاف ہے کہ ناز مسنون ہے یا نہیں۔ اس بیان سے تینوں ابواب کے مناسب ترتیب ظاہر ہو گئی۔ اور حدیث میں سورج و چاند گمن وغیرہ کی نسبت ارشاد فرمایا کہ ان چیزوں کو دیکھنا نیک ناز کی طرف بشارت کر دے۔ کما فی الصحیح۔ اور مصلحت یہ کہ انسانی نفوس اپنی دنیاوی زندگی میں بالطبع ایسا اس سے موجودہ حالت سے مانوس و مایوس ہو جاتا ہے کہ باوجود یقینی موت کے کبھی وہ تغیر میں پھنسنے کا خیال نہیں کرتا حالانکہ مرنا قطعی ہے اور مرنے سے جو اسکی حالت میں سب سے بڑا تغیر ہو گا وہ بھی ظاہر ہے پس اگر عقل کی راہ اختیار کریں تو روزنامہ گردش روشنی و تاریکی و شب و روز کے اندر بکثرت تغیرات خود سمجھدار کو عبرت دلاتے ہیں۔ کما فی القرآن۔ لیکن اس سے ان چیزوں سے ایسے عادی ہو گئے کہ کچھ عبرت نہیں لینے پھر جب غیر معمولی حالت سورج و چاند کی نظر آتی ہے تو اس محسوس سے چونکتے ہیں اسوقت ناز کی طرف متوجہ کیا کہ قراءۃ قرآن میں اپنے انجام پر جزم و یقین کر نیکنے اور وہ وقت اور وہ عظیم تغیر موت کا دل پر جم جائیگا امدایان کی سبیل ہی کہ نفس کے خطرات غفلت اور شیطان کے وساوس شہوت دور کر کے دل کو حق بات پر جاوے۔ شیخ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ اگر مطیع ہیں تو اپنی نیات پر اٹھائے جاویں گے اور اگر بدکار ہیں تو استسقاء و توبہ کر نیکنے۔ میں کہتا ہوں لیکن وہ کفار محروم رہے جو آخرت و انجام سے غافل ہیں۔ آخر انکا کاسہ سرٹھو کریں کھانا ہے۔ م۔ ناز کسوف کے مشروع ہونے پر اجماع الائمہ ہے کسی نے انکار نہیں کیا اور سنت اس میں شائع و منقول ہے۔ مع۔ اور اتفاق ہے کہ یہ ناز جماعت سے مسجد الجامع یا عید گاہ میں پڑھی جاتی ہے۔ نفع۔ اور اسکا وقت وہی جو تمام نوافل کے لیے ہے سوائے اوقات مکروہہ کے۔ ع۔ پس اگر بعد عصر کے سورج گمن ہو اور ناز نہ ہو کیونکہ اسوقت نفل مکروہہ ہے۔ م۔ اور جماعت اس میں افضل و سنت ہے۔ الذیخرو۔ اور اکیلے بھی جائز ہے۔ المبحث اور محلہ کا امام بھی سلطان کی اجازت سے پڑھا سکتا ہے۔ المرغبانی مع۔ اذا انکسفت الشمس۔ جب سورج کو گمن لگے تو۔ صلی الامام۔ ناز پڑھے امام۔ فہم جو جمعہ قائم کرنا ہو یا اسکے حکم سے دوسرا شخص امام ہو کر پڑھے۔ بالناس۔ لوگوں کے سامنے۔ رکعتیں۔ دو رکعت۔ فہم اور چاہے چار رکعت۔ المبحث والبدائع والمفید والتحفہ مع۔ مگر دو رکعت سنت و افضل ہیں۔ م۔ کھیاتۃ النافلۃ۔ نفل کی صورت پر۔ فہم بدون اذان و اقامت و خطبہ کے۔ اور پکار دیا جاوے کہ الصلوٰۃ جائزۃ تاکہ لوگ جمع ہو جاویں۔ م۔ یہ بھی حدیث سے ثابت ہے اور جس محاورہ میں ہو جائز ہے سوائے اذان کے۔ م۔ فہم۔ فی کل رکعت رکوع واحد۔ ہر رکعت میں ایک رکوع ہے۔ فہم جیسے تمام نازوں میں معروف ہے۔ وقال الشافعی رکوعان۔ اور امام شافعی مع نے کہا کہ ہر رکعت میں دو رکوع ہیں۔ فہم اس طرح کہ اول شروع کر کے الحمد کے بعد طویل قراءت کرے پھر رکوع کرے اور دہر تک رکوع میں رہے پھر سر اٹھا کر دوبارہ قراءت کرے جو پہلی دفعہ سے کم ہو پھر رکوع کرے دہر تک مگر پہلے رکوع سے کم ہو پھر سر اٹھا کر مع اصرار حمد و ربنا تک الحمد کہے اور سجدہ کرے پھر اسی طرح دوسری رکعت میں کرے حتیٰ کہ گمن سے آفتاب نکل جاوے۔ یہی قول اہم مالک و احمد۔ اسحق کا بلکہ امام احمد و اسحق سے تین رکوع کا قول آیا ہے۔ مع۔ واضح ہے۔





پڑھنے ہو۔ رواہ البخاری۔ ظاہر بغیر تطویل و برکوع واحد ہر جیسے صحیح مسلم بن عبد الرحمن بن سمرہ سے دو رکعت مذکور  
ہے۔ ۲۔ تبصرہ اللہ تعالیٰ رحمہ سے کسوف آفتاب میں دو رکعت مع طول قیام ہے۔ اور سلام پھرنے پر آفتاب کھل گیا تھا  
اور آخر میں فرمایا کہ جب تم ان آیات کو دیکھو تو نماز پڑھو جیسے سب سے قریب کی نماز فریضہ۔ رواہ ابو داؤد والنسائی  
والحاکم والبیہقی۔ اور متصل ہو کہ اگر آفتاب کھلا نہ ہو تا تو زیادہ پڑھتے۔ ۳۔ نعمان بن بشیر رحمہ کے حدیث میں دو گانہ دو گانہ  
نماز پڑھتے اور پوچھتے جاسکے بیان تک کہ آفتاب کھل گیا۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ وصحیح ابن عبد البر والنووی۔ اور  
نعمان رحمہ کے کہنا کہ حضرت علی المرتضیٰ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ جب آفتاب و ماہتاب کو خسوف ہو تو قریب کی نماز  
نماز جو پڑھی ہو اس کے مثل نماز پڑھو۔ رواہ احمد والحاکم۔ اس میں دو گانہ دو گانہ تا تفریقہ کے اور خسوف ماہتاب میں  
بھی نماز پڑھ کر بغیر تصریح جماعت کے۔ ۴۔ حدیث عبد الصمد بن عمرو بن العاص جسا حالہ مصنف رحمہ نے دیا ہے کہ حضرت مسلم نامی کو کھڑا  
ہو سے تورا استدرا طول کیا کہ نہیں گنا تھا کہ رکوع کرینگے پھر رکوع کیا تو نہیں گنا تھا کہ سر اٹھائیں پھر اٹھایا تو نہیں گنا تھا کہ سجدہ  
کرینگے پھر سجدہ کیا تو نہیں گنا تھا کہ اٹھیں پھر اٹھے تو دوسری رکعت میں بھی پہلی رکعت کی طرح کیا اور آفتاب منجلی ہو گیا سردار ابیہ  
والنسائی والترمذی فی الثمائل والحاکم اور عطار بن السائب راوی کو ابوب السخنیانی نے نقل کیا۔ ۵۔ حدیث سمرہ بن جندبہ  
در بارہ کسوف آفتاب کے جب کہ قریب ایک دو نیزہ پڑھ کر سیاہ پڑ گیا تھا۔ اس میں بھی نہایت طویل قیام اس طرح کہ ہم  
آپ سے کچھ آواز نہیں سننے سے ایسے ہی رکوع و سجود میں طویل بدون کسی آواز کے ہو اور یوں ہی دوسری رکعت  
ہو اور دوسرے میں آفتاب منجلی ہو گیا اور آخر میں خطبہ ہے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ والترمذی و قتال  
حسن صحیح۔ اور اس میں تصریح ہے کہ قراوت بالکل مخفی تھی۔ ۶۔ حدیث عائشہ رحمہ اس میں خسوف آفتاب اور ہر رکعت  
میں دو رکوع مع طول قراوت وغیرہ ہے۔ رواہ اللہ المستوفی الصالح۔ اس کے آخر میں ہے کہ آفتاب و ماہتاب دونوں آیات  
میں کسی کی موت و حیات سے انکو خسوف نہیں جب دیکھو تو نماز کی طرف مبادرت کرو۔ ظاہر خسوف ماہتاب میں  
بھی نماز جماعت مراد ہے لیکن تصریح نہیں ہے۔ اسی کے مانند دو رکوع کی روایت ابن عباس اور عبد الصمد بن عمرو بن العاص  
سے صحیحین میں موجود ہے۔ بیان سے معلوم ہوا کہ امام مصنف نے جو حدیث عائشہ پر ترجیح دی وہ تمام نہیں کیونکہ  
ابن عباس و ابن عمرو بن العاص سے بھی مروی ہے تو ابن عمرو رحمہ سے دو حدیثیں آئیں ایک میں دو رکوع اور ایک میں  
رب ہی رکوع مذکور ہے پس اگر نماز کسوف کا ایک ہی واقعہ مانیں جیسا کہ مصنف رحمہ کی تقریر سے ظاہر ہے تو محال ہے کہ  
کی حدیث صحیحین دو رکوع کو ترجیح ہوگی کیونکہ ہر رکعت میں ایک رکوع کی حدیث ابن عمرو بن عطار بن السائب  
راوی میں کلام ہے اگرچہ مستند ہے ہو کہ وہ فقہ ہے اور سمرہ بن جندبہ کی روایت البتہ صحیح ہے۔ ۷۔ حدیث جابر رحمہ کسوف میں دو گانہ  
میں چھ رکوع و چار سجدہ سے یعنی ہر رکعت میں تین رکوع و دو سجدہ سے مروی ہیں۔ رواہ مسلم اور بھی حضرت عائشہ رحمہ  
و ابن عباس کی حدیثوں میں آیا۔ رواہ مسلم۔ یہ احادیث بلا خلاف صحیح ہیں اور عجب کہ شافعیہ نے معمولی طریقہ فرائض  
سے دو رکوع کو لیا اور اس سے زیادہ کو جائز نہیں کہتے ہیں۔ بلکہ۔ ۸۔ حدیث ابن عباس میں ہے کہ کسوف میں حضرت  
صلی المرتضیٰ علیہ وسلم نے پڑھا پھر رکوع کیا پھر پڑھا پھر رکوع پھر الخ۔ اس میں چار رکوع و دو سجدہ سے ہر رکعت میں ہیں۔  
رواہ مسلم۔ اور اسی کے مثل حدیث حضرت علی اکرم الصمد رحمہ میں آیا۔ رواہ مسلم۔ پھر اس حدیث میں صرف کسوف کا  
لفظ ہے اور سورج یا چاند کسی کی تصریح نہیں ہے۔ ۹۔ حدیث ابی بن کعب رحمہ کے دو گانہ کسوف آفتاب میں ہر رکعت  
میں طویل قراوت اور پانچ رکوع و دو سجدہ سے مذکور ہیں۔ رواہ ابو داؤد۔ اور اس کی اسناد میں ابو جعفر الرازی  
راوی میں کلام ہے پھر یہی حدیث درج حسن سے نازل نہیں ہے بلکہ صحیح ابو محمد الاشعری و ابن القفلان و ابن الملقی سے۔

۱۰۔ ابو داؤد نے ہر رکعت میں دس رکوع دو دسجد سے بھی روایت کیے اور ابن عبد البر نے اور ابن حزم نے بھی حضرت امام ابو یوسفؒ سے دس رکوع کی روایت ذکر کی۔ مع۔ جب یہ سب معلوم ہو گیا تو جانتا چاہیے کہ سر و جہی رحم نے کہا کہ اس ناز کی نقل تو ایک طرح لازم تھی اور جب استقدر اضطراب کثیر واقع ہوا تو ہم نے اس میں سے ناز کو اس طریق پر لیا جسکی اصل شرح میں موجود ہے یعنی موافق حدیث نعمان و سمرہ و ابن عمر و نوید و عبد الرحمن بن سمرہ و غیرہ کے اور فراموش رہے سنن سب یک رکوع ہیں۔ یعنی رحم نے اعتراض کیا کہ ایک ہی طرح پر نقل تو جب لازم ہوتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی مرتبہ کسوف کی ناز پڑھی ہوتی حالانکہ بعض نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسوف میں بار بار ناز پڑھی ہے تو ہر شخص نے جیسا دیکھا وہ روایت کیا ہے۔ ابن الہمام رحم نے کہا کہ دس برس کے قریب میں جہ مرتبہ سوچ گمن واقع ہوتا بعید ہے اور اگر یہ بھی ہو تو ہماری رائے اولیٰ ہے کیونکہ جب آخری نعل معلوم نہ ہوا تو تعارض پیدا ہوا پس مطلقاً ناز مسنون یکر اسکی کیفیت موافق معمولی نازوں کے اختیار کرنا اولیٰ ہوا۔ مترجم کتا ہے کہ بعید ہونا اور دس ہی برس کی مدت میں ہونا دونوں مابین شاید شافعیہ کو مسلم نہوں۔ رہا یہ کہ تعارض پیدا ہونا اسی میں کلام ہے کیونکہ جب بعض سلف نے کئی بار ناز کسوف پڑھنے کی تصریح کی تو تعارض نہیں رہا۔ لیکن بدائع میں شیخ ابو منصور رابری رحم سے نقل کیا کہ اختلاف روایات کے اگر یہ معنی ہونے کہ ان طریقوں میں سے جس طریقہ پر چاہو ناز پڑھو تو ائمہ مجتہدین باہم اختلاف نہ کرتے پس معلوم ہوا کہ پہلا طریقہ پچھلے طریقہ سے منسوخ ہوا اور یعنی رحم نے کہا کہ اس مقام پر کلام صواب و صحیح جواب یہ ہے کہ ہر ایک مجتہد نے احادیث مختلفہ میں سے اس حدیث کو اختیار کرنا اولیٰ دیکھا جو اسکے اجتہاد سے موافق ہوا اور امام ابو حنیفہ نے باب ناز کی کیفیات پر قیاس کر کے ایک رکوع دو دسجدہ کے ساتھ ناز کسوف کو لیا شافعیہ میں سے ابو اسحق مزدوری و ابو الطیب نے کہا کہ ہماری احادیث کا محمل استحباب ہے اور انکی احادیث کا محمل جواز ہے اختی لمخصا۔ میں کہتا ہوں کہ اگر یوں کہا جاوے کہ ناز کسوف کی ابتدا مدینہ میں نہیں ہوئی اور سب صوتین جائز ہیں لیکن مختار بلکہ احوط یہ ہے کہ عموماً لوگوں کے واسطے ہر رکعت ایک رکوع کے ساتھ معمولی طور پر ہو خواہ دو گانہ یا چار گانہ تو اولیٰ ہے کیونکہ اصل اس میں وقت کو ناز میں مستغرق کرنا اور احوط ایسے طور پر کہ اسے جواز میں شک نہ ہو تاخیر و امتناع الیٰ علیہ۔ م۔ و یطول القراءة فیہا۔ اور دونوں رکعت میں قرات کو طول دے۔ و۔ فناخہ احادیث میں اول رکعت بقدر بقدر اور دوسری رکعت بقدر آل عمران ہے۔ مع۔ پھر اگر دو سجدہ دو گانہ پڑھیں تو بھی اسی رعایت سے ہونا افضل ہے حتیٰ کہ دو گانہ واحد میں انحصار نہیں ہے۔ و۔ نخفی۔ اور دونوں میں قرات کو مخفی رکھے۔ عند ابی حنیفہ رحم۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ و۔ بھیج ہے۔ الفصوات۔ اور یہی مالک و شافعی کا قول ہے۔ مع۔ و قال لا یجوز۔ اور صاحبین رحم نے کہا کہ قرات میں جہر کرے۔ و۔ اور یہی قول احمد ہے۔ مع۔ و عن محمد مثل قول ابی حنیفہ۔ اور امام محمد رحم سے مثل ابو حنیفہ کے یعنی اخفاء۔ و۔ عامہ روایات میں مروی ہے۔ البدائع۔ بالجملة بیان دو امر میں قرات کو طول دینا اور قرات میں جہر کرنا۔ اما المتطویل فی القراءة فبیان الا فضل۔ پس قرات میں طول دینا تو افضلیت کا بیان ہے۔ و۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت پر قرات کو طول دینا افضل ہے۔ مع۔ و یخفف ان شارب۔ اور اگر چاہے تو قرات میں تخفیف کرے لان المسنون استیعاب الوکلت بالصلوۃ والدعاء فاذا خفف احدہما طول الآخر۔ کیونکہ مسنون تو وقت کسوف کو ناز و دعا میں مستغرق کر دینا پس ناز و دعا میں جس ایک کو تخفیف کرے دوسرے کو طول دے۔ و۔ اور حق یہ ہے کہ قرات کو طول دینا مسنون ہے اور وقت کا استیعاب کرنا مستحب ہے کیونکہ حدیث غیر ذمہ میں

کہ پھر جب تم ان چیزوں کو دیکھو تو اللہ تعالیٰ سے دعا کرو اور نماز پڑھو یہاں تک کہ وہ روشن ہو جاوے۔ (رواہ البخاری و مسلم۔ اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ جب تم کسوف دیکھو تو ذکر الہی کرو یہاں تک کہ روشن ہو جاوے۔ (رواہ مسلم لم یصل الخ)  
 میں کہتا ہوں کہ حدیث نعمان بن خود و گانہ دو گانہ پڑھنا شروع کیا اور اس سے پہلے کی نماز فریضہ کے مثل پڑھنے کا حکم دیا لہذا اگر دوپہر سے پہلے ہو تو مثل نماز فجر کے اور اگر بعد زوال ہو تو مثل نماز ظہر کے تخفیف قرات پڑھنا پایا گیا اور میں سے امام رحمہ سے چار گانہ بھی مروی ہے۔ کافی المبحث۔ پس حق وہی جو امام مصنف نے ذکر کیا غامض تعالیٰ اعلم  
 م۔ رہی دوسری بات تو کہا۔ واما الاخفاء والجر۔ اور رہا اخفاء اور جر۔ فن۔ تو اس میں اختلاف ہے۔ فلہذا روایت عائشہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم جہر فیہا ولا بی خفیۃ روایت ابن عباس و سمرہ بن جندب۔ پس صاحبین کی یا فقط ابو یوسف کی دلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں جہر کیا اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل حدیث ابن عباس و حدیث سمرہ ہے۔ فن۔ حدیث عائشہ یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کسوف میں جہر کیا الخ۔ (رواہ البخاری و مسلم۔ اور حدیث اسامہ بن ابی اسد و ابی بن کسوف کا جہر ہے۔ (رواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن جان تو معلوم ہوا کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں مراد کسوف سے سورج گھٹن ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ کسوف و خسوف دونوں گھٹن میں ستمل ہے پس یہ تاویل بے وجہ بلکہ کسوف سے مراد کسوف ماہتاب ہے کیونکہ قرات جہری ہوتی ہے۔ م۔ پھر حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما میں کہ میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کسوف کی نماز پڑھی تو آپ سے قرات کا ایک حرف نہیں سنا۔ (رواہ احمد و ابویعلیٰ و ابونعیم و الطبرانی و البیہقی۔ اور حدیث سمرہ رضی اللہ عنہا اوپر گندمی۔ و صحیح الترمذی۔ و الترمذی قد مر من قبل۔ اور ترمذی اوپر گندمی۔ فن۔ کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بہ نسبت مردوں کی روایت مزید کیونکہ وہ جہر قرب کے اخیر حال زیادہ واضح ہے اور یہ بھی ہے کہ نماز کسوف کا ایک ہی واقعہ ہے۔ بلکہ عمدہ وجہ ترجیح یہ کہ کسوف کی نماز میں اخفاء متعین ہے اور کیفیت صلوٰۃ النہار وہی عجاء۔ کیونکہ اخفاء متعین نہوگا حالانکہ کسوف تو نوافل النہار سے ہے اور صلوٰۃ النہار عجا۔ فن۔ یعنی اس میں قرات سموعہ نہیں ہے۔ جیسے ہائیم عجا۔ سے بائیں نہیں سنی جاتیں یا عجمی کہ صاف زبان اس سے نہیں سنی جاتی ہے۔ مع۔ بالجو نماز پڑھے۔ ویدعو بعد ہا۔ اور بعد نماز کے دعا کرے۔ فن۔ خواہ قبلہ رخ بیٹھے یا کھڑے خواہ لوگوں کی طرف منہ کیے اسی طرح اور لوگ آمین کہتے جاوین اور یہ زیادہ اچھا ہے اور کھڑے کسی عجا وغیرہ پر ٹیک کرے تو بھی اچھا ہے۔ المبحث۔ اور برابر دعا کرتا رہے۔ حتیٰ تبجل الشمس۔ یہاں تک کہ آفتاب روشن ہو جاوے۔ فن۔ کیونکہ نماز تو قبولیت دعا کے واسطے مقدم ہے۔ مع۔ نقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذ راہم من بدہ الافراع شیئاً فارغبوا الی اللہ بالمدعا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم ان فرج دینے والی چیزوں کو دیکھو تو اللہ تعالیٰ کی طرف دعا سے رغبت کرو۔ فن۔ (رواہ ابوسلمان عن محمد بن اسناد الی الحسن البصری مرفوعاً اور یہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے۔ مع۔ اور اسکے معنی حدیث مفیدہ ہے میں بروایت صحیحین گندمی۔ منع۔ پس جبکہ کسوف و خسوف میں دعا و تضرع کا حکم ہے تو دعا کو اسکے طریقہ سے کرنا چاہیے۔ و السنۃ فی الادعیۃ تاخیر ہا عن الصلوٰۃ۔ اور دعاؤں میں سنت یہ ہے کہ نماز سے پیچھے ہو کر نماز بیان نماز مقدم ہوئی۔ اور ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کون دعا زیادہ مقبول ہے فرمایا کہ غیر مات کا درمیان اور نماز فریضہ کا پیچھا۔ (رواہ النسائی و الترمذی اور کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔ مع۔ یہ تو فریضہ کے پیچھے ہے۔ م۔ حدیث معاذ رضی اللہ عنہ کہ اگر نماز میں مجھے دوست رکھنا ہوں اور وصیت کرنا ہوں

کہ یہ چھوڑنا کہ ہر نماز کے پیچھے کہے کہ اللہم اے علی ذکر کر و شکر کر و حسن عبادت کر۔ رواہ ابوداؤد والنسائی۔ منبرہ بن شعبہ رحمہ اللہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز کے پیچھے دعا کرتے تھے۔ رواہ البخاری فی التاریخ الاوسط۔ مع اگر جمع ہو کر غیر نماز کے دعا کی تو بھی کافی ہے۔ کنز العمال۔ و یصلی ہم الامام الذی یصلی ہم الجمعۃ۔ اور نماز کسوف انکو وہ امام پڑھا دے جو جمعہ پڑھا رہا ہو۔ یعنی جس امام کو جمعہ پڑھانے کا اختیار اسی کی امت یا اجازت سے جماعت کسوف قائم ہوگی۔ م۔ وان لم یحضر۔ اور اگر امام حاضر نہ ہوا۔ ف۔ اور نہ کسی دوسرے کو امت کی اجازت دی تو۔ صلی الناس فرادی۔ لوگ نہ نماز پڑھیں۔ ف۔ اگرچہ مجتمع ہوں۔ المحیط۔ تحریر عن النقیۃ۔ تاکہ قنہ برپا ہونے سے بچاؤ رہے۔ ف۔ میں کتا ہوں کہ یہ قنہ جو جمعہ میں ذکر کیا ہے اور اسکے اشارہ میں ہر جمعہ جو فاسق اور باغی لوگ اس پر ایہ میں کرین دور ہو گیا فاقم۔ م۔ یہ بیان نو کسوف آفتاب کا ہوا۔ ربا خسوف و آفتاب تو فرمایا۔ ویس فی کسوف القمر جماعۃ۔ اور آفتاب کے کسوف میں جماعت نہیں ہے۔ ف۔ یہ بلفظ امام محمد کی عبارت ہے اور کسوف و خسوف دونوں میں مستعمل ہے۔ مع۔ اور بعض نسخ میں خسوف القمر ہی ہم یثعذر الا جتمع فی اللیل او لنحو النقیۃ۔ خواہ اسوجہ سے کہ رات میں لوگوں کا مجتمع ہونا متعذر ہے یا اسوجہ سے کہ قنہ کا خوف ہے۔ ف۔ کیونکہ رات میں لوگوں کا سب طرف سے جمع ہونا کثر قنہ سے خالی ہوتا ہے۔ مع۔ اور ممکن ہے کہ خسوف آدمی رات کے بعد واقع ہو اور اسوقت اجتماع مشکل ہے۔ م۔ اور ابن عباس رحمہ اللہ نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسوف آفتاب و آفتاب میں اٹھ رکوع چار سجدوں کے ساتھ نماز پڑھی۔ رواہ الدارقطنی باسناد جید۔ یعنی دو گانہ کی ہر رکعت میں چار رکوع کیے۔ م۔ عائشہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کسوف آفتاب و آفتاب میں چار رکوع و چار سجدے سے نماز پڑھتے۔ رواہ الدارقطنی و فیہ سید بن خفص مہجول۔ گوران دونوں حدیثوں میں صرف نماز کا بیان ہے اور جماعت کی تصریح نہیں پس کوئی حدیث مصرح چاہیے ہے۔ النعمان اگر کہا جاوے کہ کسوف میں جماعت سے پڑھی تو خسوف میں بھی یہی مراد ہے ورنہ ایک ہی لفظ میں دونوں جمع ہونے کے جواب ہے کہ نماز پڑھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے۔ یہ لفظ تو حقیقۃً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز میں ہے اور کسوف میں جماعت ہونا دوسری احادیث سے ثبوت ہوا۔ م۔ و انما یصلی کل واحد بنفسہ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا راۓتم شیئاً من ہذہ الا ہوا ال فاقرعو الی الصلوۃ۔ اور خسوف قرین ہی ہو گا کہ ہر ایک نبات خود تنہا نماز پڑھے گا بدلیل حدیث اذا راۓتم النجم یعنی جب تم ان ہولناک چیزوں سے کچھ دیکھو تو ڈر چھوڑ کر نماز کی طرف مشغول ہو۔ ف۔ صحیحین میں عائشہ رحمہ اللہ کی حدیث میں فاذا راۓتم ذلک فاقرعو النجم ہے اور غیرہ کی حدیث میں فاذا راۓتم شیئاً من ذلک فاقرعو النجم ہے۔ بالجلہ ان چیزوں کے دیکھنے میں نماز کا حکم دیا تو نماز مستحب ہے اور جماعت نہیں۔ م۔ اور یہی قول امام مالک کا ہے۔ اور شافعی و احمد واسحق کے نزدیک جماعت ہے۔ مع۔ اسنادہا امام شافعی رحمہ اللہ کے واسطے وہ حدیث اولی ہے جو عائشہ رحمہ اللہ سے نہ گور ہوئی کہ نماز خسوف میں حضرت صلعم نے جبر سے عبادت کی الخ۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور یہ تسلیم نہیں کہ خسوف سے مراد کسوف آفتاب ہے۔ میں کتا ہوں کہ پھر اس صریح میں ظاہر حدیث ابن عباس جو دارقطنی نے باسناد جید روایت کی اور حدیث نعمان بن بشیر جو ادھر گزری دونوں میں مراد نماز خسوف و آفتاب جماعت ہوگی اور امام مصنف نے جو تعلیل ذکر کی کہ رات میں اجتماع متعذر ہے۔ یہ بھی مشغور ہے کہ اگر خسوف شروع رات میں واقع ہو تو اجتماع ممکن ہے اور جماعت جائز ہوگی۔ یعنی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ ایک قول یہ کہ جماعت جائز ہے لیکن سنت نہیں ہے۔ علی ہذا اختلاف یہ ہو کہ امام ابو حنیفہ و



صاحبزادہ مولانا غلام عباس صاحب دینی خدمات

معاجمین دعا کے نزدیک جماعت کچھ مسنون نہیں ہے اور شافعی واحد کے نزدیک سنت ہر دم۔ ویسے فی السوف خطبۃ۔ اور کسوف میں خبیہ نہیں ہے۔ سن۔ پس کسوف ایتاب میں توجب جماعت ہی مسنون نہیں تو خطیب بھی نہیں اور سوچ گمن میں اگرچہ جماعت مسنون ہے لیکن ہمارے نزدیک دعا رک کے نزدیک خطیب نہیں ہے۔ لاشع لم یقتل۔ کیونکہ خبیہ پڑھنا منقول نہیں ہوا۔ سن۔ یعنی بقرق شریعت منقول نہیں مانتا یہ۔ بلکہ لوگوں کو انکار بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے کہیں کا شعبہ ہوتا تھا اسکے دفع کرنے کو خطیب پڑھا دیا اور اب وہ باقی نہیں ہے۔ الفتح۔ خدا نے عیسیٰ رحمہ اللہ اس سب کو رد کر دیا بدلیل حدیث اسماء بنت العدیق رضی اللہ عنہما جو بخاری و مسلم نے روایت کی اور حسین بعد ذاخت نازکے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ٹھہرے ہوئے اور لوگوں کو خطیب سنایا جس نے سرعلطائی کی حمد و ثناء کی جیسے اسکے شان کے لاحق ہے پھر فرمایا کہ آفتاب دامائتاب نوامیر تعالیٰ کی آیات سے ہیں کسی کی موت وجبات سے شکست نہیں ہوتے ولیکن امیر تعالیٰ انکو گن سے اپنے بندوں کو خوف دلاتا ہے اور کوئی چیز زمین کے نیچے نہ رہے کہ وہ گر جائے میرے اس قیام نے مجھے دکھلا یا حتی کہ جنّت ودوزخ کو۔ اور مجھے وحی ملی گئی کہ تم لوگ اپنی قبروں میں امتحان میں ڈالے جاؤ گے جو قریب فتنہ و جلال کے ہو گا آخر تک۔ بخاری و سلم نے ابن عبد السلام کی حدیث سے خطیب روایت کیا۔ فقال انی رأيت الجنة الخ۔ اور اس میں ہے کہ میں نے آج کا مشاہدہ نہیں دیکھا آخر تک اور بخاری کی روایت حدیث عائشہ رضو میں ہے کہ امرامت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کوئی بھی امیر تعالیٰ سے برتر حکمران بات میں غیرت والا نہیں ہے کہ وہ اپنے غلام یا باندی کو زنا کرتا دیکھے آخر تک مسلم کی حدیث جابر رضو میں ہے کہ البتہ جہنم لاکی گئی وہ جو وقت تم نے مجھے دکھا ہو گا کہ میں نماز میں اتیم۔ امام احمد نے حدیث سمروہ سے۔ اور ابن حبان نے حدیث عبدالرحمن عمر بن اعاص سے خطیب روایت کیا۔ بحر عینی رح نے کہا کہ عجیب کہ ندید وغیرہ میں جب نقل موجود ہونے کا انحرار لازم آیا تو یہ تاویل کی کہ اس سے خطیب مقصور نہیں تھا۔ بین ایسا ہونا کہ سبحان اللہ کیونکر خطیب ہوگا کہ حمد و ثنائ دو وعظ و نصیحت وغیرہ اور جو چیز اسوقت کے مناسب تھی بیان فرمائی اور منبر پر چڑھ کر جیسا کہ امام احمد و نسائی وابن حبان کی روایات میں مصریح ہے۔ مترجم کتاب ہے کہ الکتف کے بنا و اعلام اس کسوف کے ایک مرتبہ واقع ہونے پر ہے اور اس میں جو خطیب مردی ہے اسکا مقصد تنبیہ تھی کہ کسوف جو جمعہ موت استراحم روم نہیں ہے اور ساتھ میں دیگر امور بیان کردیلے پھر اگر کئی بار کسوف واقع ہوا اور ہر بار خطیب ہو تو ثبوت ہو در نہ محتمل ہے پس لام مصنف رح کے معنی یہ ہیں کہ یہ امر منقول نہیں ہوا کہ ناکسوف کے واسطے نبیہ ہے اور جو فعل آپ کا منقول ہوا وہ محتمل ہے کہ شاید دفع و بیم کے لیے ہوا کہ یہ بھی منقول نہ ہوا کہ ناکسوف متعدد ہر بار خطیب تھا اور بدون اسکے اثبات نہیں ہو سکنا لیکن لازم ہو گا کہ چون کہا جاوے کہ خطیب کوئی سنت اس ناز کے واسطے نہیں ہے اور اگر امام خطیب پڑھے تو جائز ہے اور لوگ سنیں فانهم والسر اعلم ہم۔ (فروع) اگر اجتماع کے بعد ناز سے پہلے پورا امن جاتا رہتا تو ناز نہیں۔ اگر تھورار روشن ہوانو چاہے پڑھے۔ اگر گن لگا اور اسپر بہر چھا بانو ناز پڑھے۔ اگر حالت کسوف میں غروب ہواتودعار موقوف کرے اور مغرب کا فریضہ پڑھے۔ اگر کسوف کے وقت جنازہ آیا تو ناز جنازہ مقدم ہے اگر ایسی اوقات میں گن ہو کہ اسوقت ناز سے مانعت ہے تو ناز کسوف نہیں پڑھیکا۔ ابوہریرہ المبسوٹ۔ اگر کسوف کی حالت میں طلوع ہواتو ناز نہیں میاشتک کہ استفادہ را دنجا ہو جاوے جس وقت ناز جائز ہو جاتی ہے۔ یہی قول مالک واحمد وغیرہ علماء کا ہے۔ خلافا للشافعی۔ مع۔ اگر بوتناک گھبراہوالی جزیرین پیدا ہوں جیسے سخت طوفانی آمد می اور متواتر کثرت بارشیں اور آسمان سیخ ہونا۔ دن میں بے وجہ

میرا ہو جانا۔ مرض و بار و غیرہ تمام میں پھیل جانا۔ السراجیہ۔ کثرت سے زلزلہ آنا۔ بجلیاں گرنا۔ مار سے ٹوٹنا۔  
 ایسا کہ ہونے کو دشمنی پھیل جانا۔ دشمنوں سے غالباً خوف ہونا۔ انہیں۔ ایسی صورتوں میں تنہا اپنے اپنے  
 گھروں میں نماز پڑھیں۔ السراجیہ مابعدائع۔ اور اللہ تعالیٰ سے دعا و تضرع کریں۔ اور شافعی کے نزدیک بھی  
 یہ طریقہ جائز ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ حکم ماخوذ ہے حدیث کے اس بیان سے کہ انا ہذا الايات بخوف السراج  
 نئی۔ علامات تو یہی ہیں کہ اللہ تعالیٰ اسے خوف دلاتا ہے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی من حدیث تبیضۃ اللہ لرفی العشر  
 اس جملہ مخوقات کو بلفظ جمع شامل ہے تو ان علامات کے وقت نماز پڑھنا اس حدیث سے ثابت ہے پس بدعت  
 میں ہے جیسا کہ ابن حجر رحمہ سے در مختار میں نقل کر کے بدعت حسنہ قرار دیا ہے کیونکہ ثابت بالنسب بدعت نہیں  
 ہوتی ہے۔ م۔ واللہ اعلم بالصواب۔

## باب الاستفاء

ب۔ استفاء کے احکام میں ہے۔ نماز استفاء اس واسطے نہیں کہا کہ امام رحمہ کے نزدیک اس میں نماز مسنون نہیں ہے  
 بلکہ نماز کے علاوہ تمام احکام کو شامل کرنا چاہا۔ استفاء سیرابی چاہنا۔ واضح ہو کہ یہ استفاء ایسے مقام پر ہوتا ہے  
 وہاں دریا و جھیل و چشمہ وغیرہ نہ ہوں جس سے پانی پین و اپنے جانوروں کو بلاوین و کھیتی سیجھیں یا یہ چیزیں ہوں  
 اور انکی ضرورت کو کافی نہ ہوں اور اگر یہ چیزیں کافی ہوں تو لوگ استفاء کے لیے نہیں نکلتے کیونکہ استفاء تو شدت  
 ضرورت کے وقت ہوتا ہے۔ المبدأ۔ پھر جب استفاء ہو تو مستحب ہے کہ امام انکو تین روز تک روزہ رکھے و توبہ کرے  
 کرے پھر چوتھے روز انکو لیکر نکلے۔ د۔ پھر اگر کھیت لائق ہو تو مسجد میں جمع ہوں۔ ف۔ اور اگر دوسری جگہ  
 ہو تو امام انکو لیکر بہت میدان میں جاوے۔ اور امید ترحم مانیں اپنے بچہ علیحدہ کر دین جیسے جانوروں میں بھی  
 لینا جاوے۔ اور نکلنے سے پہلے جو جس سے ممکن ہو صدقہ دے اور نئے سرے سے توبہ و استفاء کریں۔ ت۔ اور مستحب  
 ہے کہ تین روز تک گھبراہٹ مع امام کے۔ اس سے زیادہ منقول نہیں ہے۔ اور شہر وہاں نہ لیجاوے بلکہ پانوں میں پھیلے  
 ہونے کی پٹریں میں ذیل بنے ہوئے اللہ تعالیٰ عزوجل کے حضور میں خشوع و خضوع کے ساتھ سر جھٹکے ہوئے گھبراہٹ  
 الظہیر۔ اگر امام نہ جاوے تو اجازت دے اور اگر اجازت بھی نہ دے تو جائز ہے کہ لوگ بلا اجازت جاوین  
 التجربہ۔ اور ضعیفون محتاجون و اباسج و بوڑھوں و بوجھوں کا واسطہ رکھکر اللہ تعالیٰ ارحم الراحمین سے  
 پانی کی دعا مانگیں اللہ یا مع۔ کیونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ انا ترزقون بضعفاکم۔ یعنی انہیں محتاجون ضعیفون کے  
 وسیلہ سے تم رزق پائے ہو۔ م۔ قال ابو حنیفہ رحمہ اللہ بس فی الاستفاء صلوۃ مسنونۃ فی جماعت  
 امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ استفاء میں کوئی نماز جماعت میں مسنون نہیں ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ مسنون سے فقہاء  
 کے نزدیک وہ فعل مراد ہوتا ہے جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موافقت کے ساتھ کیا ہو یعنی ہمیشہ کیا ہو مگر کبھی  
 بھی جواز سکھانے کو ترک کر دیا ہو۔ پھر استفاء کی نماز میں خلاف ہے۔ ذخیرہ میں ہے کہ اگر تنہا نماز پڑھیں تو مضائقہ  
 نہیں ہے۔ اگر جماعت کریں تو ابن الہمام نے حاکم شہید کی عبارت کافی سے نکالا کہ جماعت مکروہ ہے۔ اور شیخ الاسلام  
 خواہر زادہ سے نقل کیا کہ جماعت ہمارے نزدیک جائز ہے لیکن سنت نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف رحمہ کی  
 عبارت سے بھی یہی ظاہر ہے کیونکہ نفی یقیناً یہی جماعت نہیں جو سنت ہو نہ لکھا کہ ایسی جماعت ہو سکتی ہے جو  
 جائز ہو اور سنت نہ ہو اور صلی رحمہ نے نقل کیا کہ ابن ابی شیبہ نے اسناد صحیح روایت کی کہ معمر بن عبد اللہ واسطہ

استغفار کے نکلنا تو ابراہیمؑ بھی اس کے ساتھ نکلے جب میسرہ مذکور رہا ناز پڑھنے لگا تو ابراہیمؑ جوش آئے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آپ استغفار کو نکلے تو استغفار سے کچھ زیادہ نہیں کیا۔ یعنی کہ کہا کہ بعض متعصب لوگوں نے کہا کہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک جماعت نماز استغفار بدعت ہے حالانکہ ابو حنیفہ رحمہ نے ہرگز نہیں کہا ہر حرف سنت ہونے سے انکار کیا اور جب اس کے نزدیک سنت نہیں تو محفل ہے کہ شاید مستحب ہو اور شاید جائز ہو اور منافع میں ہے کہ اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی نعل کیا تو فقط فعل سے سنت نہیں ہو جاتا جب تک کہ آپ موانعت ثبوت نہ ہو۔ تحفہ میں ہے کہ اگر امام نہیں نکلا اور لوگوں کو نکلنے کی اجازت دی تو تکلیف اور جماعت کے ناز نہ پڑھیں مگر جب کہ امام نے کسی کو مقرر کر دیا ہو کہ وہ انکو جماعت پڑھا دے۔ مع۔ اب امام مصنف کے کلام کی تفسیر ہے کہ استغفار میں ناز جماعت مسنون نہیں ہے۔ **ف۔** پھر جب سنت نہیں مگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی جماعت کی اور کبھی نہیں تو جماعت جائز بلکہ وہ رکے پہلی ہو۔ **ف۔** فان صلی الناس وحدا ناجاز۔ پھر اگر لوگوں نے اکیلے اکیلے ناز پڑھی تو جائز ہے۔ **ف۔** اور اگر تنہا بھی نہ پڑھی تو بھی جائز ہے۔ **ف۔** وانما الاستغفار للذات والى استغفار۔ اور استغفار تو فقط دعا اور استغفار ہے۔ **ف۔** اور اس میں ناز کچھ ضروری نہیں ہے۔ **ف۔** نقولہ تعالیٰ فقلت استغفروا ربکم انه کان عفورا الا تیر۔ یعنی میں نے کہہ دیا کہ تم اپنے رب سے مغفرت مانگو وہ تو عفوار ہے **ف۔** اس میں کوئی ناز شرط نہیں ہے۔ **ف۔** ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استغفر ولم ترو عنہ الصلوۃ۔ اور اس رسل سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استغفار کیا حالانکہ آپ سے ناز مروی نہیں ہوئی۔ **ف۔** یعنی بعض مرتبہ ایسا ہوا کہ آپ نے سیرابی کے لیے اپنی مانگا حالانکہ اس مرتبہ آپ سے ناز منقول نہیں تو معلوم ہو گیا کہ اسکے واسطے ناز مسنون نہیں ہے بلکہ بظرف قبولیت دعا کے ناز پڑھنا اولیٰ ہے اسی واسطے ہر نذر فیض ناز کے بعد دعا کرنے کا حکم آیا ہے کہ وہ محل قبولیت ہے۔ رہا بیان اسکا کہ آپ نے بار بار رحمت مانگا اور اسکے واسطے ناز مقدم نہیں کی ہے۔ اور ان کا وہ تبوک میں جاتے وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طویل حدیث میں ہے کہ منزل پر شدت گرمی و پیاس سے لوگوں نے برا حال سمجھا حتیٰ کہ بعض نے اپنے اونٹ کو ذبح کر کے اسکے اوجھ کے پانی سے اپنے کلیجہ پر چھڑکا تھا پس میں جا کر ان کو ابوبکر الصدیق سے عرض کیا تو حضرت ابوبکر رحمہ نے جا کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے التجا کی کہ ہم لوگ اپنی کسبت محتاج میں آپ نے فرمایا کہ اگر لوگ مہر کرتے تو اس سے بہتر ہوتا پھر دعا کے واسطے دست مبارک اٹھا لیا تاکہ اس وقت شدت حرارت سے آتش کرہ بنا ہوا تھا کہ ناگاہ ایک ٹہہ ابر کا پیدا ہوا اور اس نے جھوم کر پانی پڑا دیا کہ تمام آدمی رجا نور خوب سیراب ہو گئے اور برتن و مشکین بھر لیں۔ حضرت عمر رحمہ نے کہا کہ میں اس پارہ ابر کے پیچھے چلا کہ وہ کہاں جا رہا ہے پس حد شکر سے باہر کچھ نشان نہ تھا اور نہ کوئی قطرہ برسا تھا۔ یہ حدیث تمام و کمال میں تفسیر میں ذکر کی ہے۔ **م۔** اور انس رحمہ سے روایت ہے کہ مسجد میں جمعہ کے روز ایک شخص داخل ہوا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے خطبہ پڑھتے تھے کہ اس نے سامنے ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ مولیٰ وادمنوں کے گلہ مرے اور راہین بند ہو گئیں پس آپ اللہ تعالیٰ سے دعا فرمادیں کہ مجھ کو باران رحمت عطا فرما دے۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک اٹھائے اور فرمایا اللھم اغثنا اللھم اغثنا۔ انس رحمہ نے بیان کیا کہ اس وقت ہم نہ ابر دیکھتے اور نہ کوئی ٹہہ ابر کا اور ہمارے دلوں و سلع کے درمیان کوئی چیز حائل بھی نہ تھی کہ اتنے میں ناگاہ کو سلع کے درے سے ایک ٹہہ ابر کا ڈھال کے برابر ظہر ہوا اور جب آسمان کے بیچ میں آیا تو پھیلا اور برسنا شروع ہوا۔ اس وقت کہنا کہ واسطہ ہم نے بھر سات روز تک آفتاب کی صورت نہیں دیکھی پھر دوسرے جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

خطبہ پڑھ رہے تھے کہ ایک نے آکر سامنے کھڑے ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ جانوروں کے گلہ مرے اور راہن بانی سے  
بند ہو گئیں پس آپ دعا فرما دیں کہ اللہ تعالیٰ ہم سے روک دے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دست مبارک  
اٹھائے اور فرمایا۔ اللہم جو لینا ولا علینا اللہم علی الاکام والضراب وبلون الاودیہ ومانبت الشجر۔ یعنی اتنی یہ ہمارے  
گرد پر سے اور ہم پر نہیں۔ اتنی پہاڑوں و بہاڑیوں اور باطن وادیوں اور درختوں کے جنگلوں میں برے۔ انسان  
نے بیان کیا کہ پس ابراہیم خض کے ہو گیا یعنی آبادیوں کے گرد حلقہ کر لیا اور آبادیوں کو چھوڑ دیا اور ہم لوگ نماز  
پڑھ کر دھوپ میں چلتے تھے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ مع۔ یہ حدیث شد و طرفی صحیح سے نہایت صحیح روایت ہے اور  
اہل عبرت کے لیے سچوہ بلیغہ ہے اور دلیل رحمت اور کمال قدرت کہ اللہ تعالیٰ کے خزان فیہ تناسی ہیں اور جو کچھ کسی کو  
عطا فرماتا ہے وہ بمقدار معلوم ہے۔ اس حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باران رحمت طلب فرمایا اور اسکے واسطے  
ناز مروی نہیں ہے بلکہ حدیث اول اس بارہ میں زیادہ صریح ہے۔ مع۔ بھر دعا جس کلام سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
قرائی ہو ادلی ہے۔ ف۔ اسکا بیان آتا ہے۔ ہاتھوں کو آسمان کی طرف اٹھا دے تو ہتر اور کلمہ کی انگلی سے اشارہ کرے  
تو بھی۔ اور لوگ بھی اپنے ہاتھوں کو اٹھا دیں کہ یہ سنت دعا ہے۔ المنفرات۔ وقال البیہقی الامام رکعتین۔ اور  
صاحبین نے کہا کہ استغفار میں اہم دو رکعت ناز پڑھے۔ ف۔ اول رکعت میں بعد الحمد کے سچ اسم بک  
الا علی اور دوسرے میں ایل تاک حدیث القاسمہ پڑھنا افضل ہے۔ مع۔ لما روى ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
صلی فیہ رکعتین کصلوۃ العید رواہ ابن عباس۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استغفار  
میں دو رکعت ناز شل ناز عید کے پڑھی اس حدیث کو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے۔ ف۔ کہ حضرت صلعم  
حالت تواضع و تفرع کے ساتھ نکل کر عید کا تشریف لائے پھر تمھارے اس خطبہ کی طرح خطبہ یسین پڑھا بلکہ برابر  
دعا و تفرع میں رہے اور دو رکعتیں پڑھیں۔ جیسے عید میں پڑھتے تھے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن  
ماجر۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ یہی قول مالک و شافعی و احمد و اکثر دن کا ہے۔ مع۔ قلنا فعلہ مرۃ و ترکہ  
آخری۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ کبھی کیا اور کبھی چھوڑا۔ ف۔ تو آپ لا کر نہ کرنے سے زیادہ نہ ہوا۔ مع۔ فلم  
یکن سنۃ۔ تو ناز پڑھنا سنت نہوا۔ ف۔ کیونکہ سنت ہونے کے واسطے یہ ضرور ہے کہ فعل زیادہ ہو اور  
ترک کبھی کبھی ہو۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ جب آپ سے ایک فعل ثبوت ہوا پس اگر وہ سنت کی حد تک نہ ہو نجا  
ہو تو افضل ضرور ہے۔ وقد ذکر فی الاصل قول محمد و حدہ۔ اور واضح ہو کہ اصل یعنی مسوتا میں معرف امام محمد  
لا قول مذکور ہے۔ ف۔ یعنی امام محمد کے نزدیک امام دو رکعت ناز پڑھے۔ اور ابو یوسف کا قول مذکور نہیں ہے  
و واضح یہ کہ امام ابو یوسف کا قول بھی شل قول امام محمد ہے۔ مع۔ بھر واضح ہو کہ حاکم نے کافی میں لکھا کہ ناز  
پڑھنے کی حدیث شاذ ہے۔ ف۔ یعنی رح نے مدکر دیا کہ شاذ کیونکہ ہو گی جب کہ شذہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت  
وجود ہے از انھو عبد الرحمن زید بن عاصم الانصاری المازنی رضی اللہ عنہ کی حدیث بروایت بخاری و مسلم  
ابو داؤد و الترمذی۔ از انھو حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا بروایت ابو داؤد۔ از انھو حدیث ابن عباس جو او پر گذری اور انھو  
حدیث ابو ہریرہ بروایت ابن ماجہ و الطحاوی۔ ان سب میں دو رکعت پڑھنا مروی ہے۔ مع۔ و یجوز فیہما بالقراۃ  
اد صاحبین نے کہا کہ دونوں رکعت میں جہر سے قراءت کرے۔ اعتقاد بالصلوۃ العید۔ برقیاس ناز عید کے  
ف۔ کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ناز عید کے شل پڑھے۔ م۔ ثم یخطب۔ پھر خطبہ پڑھے۔ لما روى  
ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خطب۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہو کہ آپ نے خطبہ پڑھا





تھی تو جاہل اسکے نیچے کے کنارہ کو پکڑ کر اسکو ادب کر لین مگر جب اسطرح منقلب کرنا آپ پر گران گذرا تو کندھوں پر منقلب کر لیا۔ اور امام احمد کی روایت میں آئے آگے یوں مذکور ہے کہ اور آپ کے ساتھ لوگوں نے بھی بھول کی۔ عالم نے کہا کہ اسناد بشرط مسلم صحیح ہے۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ کو اسکا علم ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ اس جواب میں تامل ظاہر ہے واسر تعالیٰ اعلم۔ ولایحضراہل الذمۃ الاستقواء۔ اور استقواء میں ذی لوٹ حاضر نہون۔ فہم ذمی وہ لوگ ہیں جو مسلمانوں کی ماتحتی میں بشرط اطاعت رہتے اور مسلمان نہیں ہوتے ہیں جنکی جانی و مالی حفاظت سلطان کے ذمہ ہوتی ہے اسی واسطے انکو ذمی کہتے ہیں۔ معنی یہ ہیں کہ چونکہ یہ لوگ مسلمان نہیں ہیں تو استنفار اور دعائے باران رحمت میں یہ لوگ شریک نہون۔ لہذا الاستقلال ارحمہ۔ کیونکہ استقواء اور استنفار کی دعا ہر۔ فہم پس اسی شخص سے لائق ہے جو رحمت کے قابل ہو نہ ذمی۔ وانما نزل علیہم اللغۃ۔ اور ذمیوں پر تو منت ہی نازل ہوا کرتی ہے۔ فہم پس ذمیوں کو انکے رکھنا واجب ہے۔ ابن الہمام نے اسے اعتراض کیا کہ رحمت دو قسم ہے ایک خاصہ اور وہ بیان مطلوب نہیں ہے وہ تو دار آخرت میں مخصوص ہے اور دوسری قسم رحمت عامہ جیسے رزق وغیرہ تو استقواء میں اسی قسم کی رحمت مطلوب ہے کیونکہ وہ باران رحمت کی خواہش ہے اور باران تبارک اہل دنیا کے واسطے عام ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ذی اپنے معبود سے دعا مانگتا ہے اگرچہ وہ ظاہر میں خدا سے تعالیٰ سے دعا کرتا کیونکہ اُسے اپنے زعم میں خدا اسکو سمجھا جسکا کوئی شریک یا جو رب بنیاد غیرہ ہے اور یہ لامحالہ کوئی مخلوق ہوگی پس یہ دعا اسی مخلوق سے ہوتی اور اسر تعالیٰ سے ہوئی تو جب معلوم ہو گیا کہ کافر کی دعا جناب باری تعالیٰ جل شانہ سے نہیں ہے اور نہ ربان کے لائق ہے تو انکو ساتھ نہیں لیا جائیگا اور نہ انکی دعا جو مردود اور مغضوب ہے اسوقت میں شریک کجا ہوگی۔ پھر مظلوم کافر وغیرہ کی جو دعا مان قبول ہوتی ہے وہ اسوجہ سے نہیں کہ وہ معرفت کے ساتھ اسر تعالیٰ کو پہچانتا اور اسی سے دعا کرتا ہے بلکہ اسوجہ سے کہ جو امور اسے بقائے دنیاوی و حیات سے متعلق ہیں انہیں اسر تعالیٰ اسکو معیشت دیتا ہے اسی واسطے ابن الہمام نے لکھا کہ اگر ذمی لوگ چاہیں کہ علحدہ گردہ کر کے کسی اپنے عبادت خانہ یا جنگل میں جمع ہو کر پانی مانگیں تو انکو ایسا کرنے سے روک دیا جاوے کیونکہ ممکن ہے کہ انکو اس معیشت سے بہرہ دیا جاوے تو عوام مسلمانوں کو شبہ پیدا ہو جائیگا۔ میں کہتا ہوں کہ یہی قول اولیٰ ہے اگرچہ عینی رح نے جو از ذکر کیا ہے واسر تعالیٰ اعلم۔ یہ جو اسر تعالیٰ میں ہے کہ استقواء نہ نکلنے سے پہلے امام حکم کرے کہ لوگ آپس میں خفاؤں کی معافی کرائیں۔ مع۔ اگر نکلنے سے پہلے باران دید یا گیا تو شکر کے طور پر نکلنا مستحب ہے۔ و۔ اگر پانی کی کثرت اسقدر ہو کہ مزرعہ پونچا دے تو اسے رک جانے کی دعا کرنے میں مضائقہ نہیں ہے جیسا کہ حدیث انس رضی عنہ میں بروایت صحیحین اور ہذا مذکور ہو چکا ہے۔

### باب صلوٰۃ الخوف

ماز خوف کے بیان میں۔ خوف کے معنی زبان عرب میں احتمال ضرر کے ہیں اور دہشت و مہبت کے نہیں ہیں پس جب کافروں سے مقابلہ ہو انود و صورتیں ہیں ایک یہ کہ ماز میں یہ خوف نہون کہ کافروں کے اچانک حملہ سے مزرعہ پونچیکا اور دوم یہ کہ یہ احتمال ہو بچر و دون صورتوں میں غالب گمان معتبر ہے حتیٰ کہ اگر دشمن بالکل سامنے قریب ہو تو بھی بچاے غالب گمان کے کافی ہے اسی واسطے امام مصنف رحم نے کہا۔ اذا اشتد الخوف جعل الامام الناس طائفتین جب کہ اشتداد خوف ہو تو امام لوگوں کو دو گروہ کرے۔ فہم یعنی ماز پڑھنے کے لیے ہم۔ اشتداد خوف کی عبارت تھووری کی ہے اسی کو امام مصنف نے لیا اور ہمارے عامہ علماء کے نزدیک اشتداد بشرط نہیں ہے چنانچہ مبسوط و صفحہ

محیط میں نماز خوف جائز ہونے کے لیے خالی دشمن کا سامنے موجود ہونا قرار دیا بغیر لفظ اشتداد کے۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ حقیقتہً خوف مراد نہیں بلکہ دشمن کا موجود ہونا اس کے قائم مقام ہے۔ مع۔ ابن الہمام نے کہا کہ اشتداد شرط نہیں بلکہ دشمن سامنے ہو یا دہندہ تو نماز خوف جائز ہے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ اشتداد خوف یعنی غالب گمان خوف ہے جیسا کہ بیان ہوا اسی واسطے جو ہرہ ہرہ میں کہا کہ اشتداد خوف کی صورت یہ ہے کہ دشمن اس طرح حاضر ہو کہ اس کو دیکھتے ہوں پس خوف کرین کہ اگر ہم سب نماز میں مشغول ہوں تو ہم پر حملہ کریگا۔ ہ۔ پس دشمن کا موجود ہونا اسی وجہ سے قائم مقام خوف ہے کہ غالباً اس سے فرار کا احتمال ہے لہذا اگر دشمن سامنے موجود ہو مگر درمیان میں ایسی نہایت حائل ہو کہ نماز ختم ہونے تک دشمن کے پہنچ جانے کا خوف نہ ہو تو اس وقت میں نماز خوف نہیں ہے تو حاصل یہ ہوا کہ جس صورت میں کہ غالب گمان سے خوف ہوتا امام اس طرح نماز پڑھا دے کہ لشکر کے دو حصہ کرے طاقت علی وجہ العدو۔ ایک گروہ کو دشمن کے مواجہہ میں بھیج دے۔ و طاقت خلفہ۔ اور دوسرے گروہ کو اپنے پیچھے مقتدی بنا دے۔ فیصلی بندہ الطائفتہ رکعتہ وسجدتہ میں۔ پس اس گروہ کے ساتھ ایک رکعت مع دونوں سجدوں کے پڑھے۔ فن۔ جب کہ مسافر ہو اور اگر مفیم ہو تو دو رکعت پڑھے۔ محیط۔ فاذا رفع راسہ من السجدة الثانیۃ مضت ہذہ الطائفتہ الی وجہ العدو۔ پھر جب دوسرے سجدہ سے اٹھا تو یہ گروہ مواجہہ دشمن کے چلا جا دے۔ فن۔ یعنی پیدل در نہ سوار ہو گا تو نماز فاسد ہو جائیگی۔ فن۔ اور امام انہی ویریک خاموش بیٹھا رہے۔ وجارت ملک الطائفتہ۔ اور وہ گروہ آوے۔ فن۔ جو ہنوز دشمن کے ردبر و کھڑا تھا۔ فیصلی بسم الامام۔ رکعتہ وسجدتہ میں وتشہد وسلم ولم یسلموا۔ پس امام اس کے ساتھ باقی ایک رکعت و دو سجدے اور التجات پڑھے اور خود سلام پھیر دے گروہ گروہ سلام نہ پھیریں۔ و نہ یسوا الی وجہ العدو۔ اور دشمن کے ردبر و چلے جاویں۔ وجارت الطائفتہ الاولی۔ اور بلا گروہ آوے فصلو رکعتہ وسجدتہ میں وحداناً بغیر قراۃ۔ پس دے اپنی باقی ایک رکعت و دو سجدے اکیلے اکیلے بغیر قراۃ پڑھیں۔ لانہم لاحقون۔ کیونکہ یہ لوگ لاحق ہیں۔ فن۔ لاحق پڑ قراۃ نہیں ہے۔ اور یہ اس وقت کہ نماز فجر ہو یا مسافر ہوں یا جمعہ یا عید ہو۔ اور اگر یہ لوگ مفیم ہوں تو تین رکعات بدون قراۃ تمام کریں۔ الفتح۔ وتشہد وادسلوا و مضوا الی وجہ العدو۔ اور تشہد پڑھ کر سلام پھیر کر دشمن کے مواجہہ میں چلے جاویں۔ وجارت الطائفتہ الاخری و صلوا رکعتہ وسجدتہ میں بقراۃ۔ اور دوسرا گروہ آوے اور قراۃ کے ساتھ ایک رکعت و دو سجدے پڑھیں۔ لانہم مسبوقون۔ کیونکہ یہ لوگ مسبوق ہیں۔ فن۔ اور مسبوق پڑ قراۃ لازم ہے۔ اور اگر یہ لوگ مفیم ہوں تو تین رکعات قراۃ سے پڑھیں۔ محیط۔ وتشہد وادسلما۔ اور تشہد پڑھ کر سلام پھیریں۔ والاصل فیہ روایت ابن مسعود رحمہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ الخوف علی الصفۃ النبی قلنا۔ اور اصل اس میں روایت ابن مسعود رحمہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز خوف کو اسی صفت پر پڑھا جو ہم نے بیان کی ہے۔ فن۔ یہ حدیث ابو داؤد کے روایت کی لیکن اول تو اس میں خصیفت راوی قوی نہیں دہم یہ کہ ابو عبیدہ نے ابن مسعود رحمہ سے نہیں سنا۔ اور جودہ وغیرہ میں حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے استدلال کیا کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جانب نجد جہاد کیا پس دشمن سے مقابلہ ہوا تو ہم ان کے مقابلے میں صف بستہ ہوئے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے واسطے نماز پڑھانے کھڑے ہوئے پس ایک گروہ آپ کے ساتھ کھڑا ہوا اور دوسرا گروہ مواجہہ دشمن کے رہا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

ساتھ داسے گروہ کے ساتھ ایک رکوع دو سجده سے کیے پھر یہ گروہ وہاں سے دشمن کے مواجہہ میں کھڑا ہوا اور دوسرا گروہ آیا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنکے ساتھ ایک رکوع دو سجده سے کیے پھر سلام پھیر دیا پھر پہلا گروہ کھڑا ہوا اور نہا ایک رکوع دو سجده سے کر لیے۔ رواہ الامام احمد۔ اور جو صورت کتاب میں مذکور ہے وہ امام محمد نے آثار میں ابن عباسؓ کا قول سے روایت کیا لیکن اس میں اسے کو دخل نہیں تو ابن عباسؓ رضی اللہ عنہما کا قول ہنزلہ مرحوم حدیث کے ہے۔ منع۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز خوف چار جگہ ذات الرقاع و بطن نخلة و عسفان و ذی قرد میں پڑھی اور مورخین احادیث میں مختلف ہیں اور ہر مجتہد نے اپنے اجتہاد سے ارجح اختیار کی اور قدوسی ابو نصر بغدادی کے تفسیر کی کہ کل جائز ہیں۔ داسے تعالیٰ اعلم۔ ع۔ م۔ اگر دور سے سپاہی نظر آئے اور دشمن خیال کر کے یعنی خوف ضرر نماز خوف پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ دشمن نہ تھا تو باطل ہے اور اگر دشمن نکلا تو جائز ہے۔ پھر جو صورت کتاب میں مذکور ہے اس وقت کہ دونوں گروہ امام کے ساتھ نماز پڑھنے پر اصرار کریں اور اگر ایسا نہ ہو تو افضل یہ ہے کہ امام ایک گروہ کو پوری نماز پڑھا دے پھر دوسرے گروہ میں سے ایک کو امام کر دے وہ جا کر اس گروہ کو نماز کامل پڑھا دے۔ مع۔ پھر واضح ہو کہ قرآن میں نماز خوف کی آیت یہ کہ و اذا كنت فيهم فاقت لهم بالصلاة الا انهم يرجعوا اور جب تو انہیں ہوا اور اُنکے واسطے نماز قائم کی الخ۔ اس سے مرئی رحمہ اللہ شافعی و ابو یوسف و حسن بن زیاد نے لکھا کہ نماز خوف جائز ہونے میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہونا شرط ہے۔ اور جمہور علماء کے نزدیک یہ نہیں شرط ہے لہذا مصنف رحمہ اللہ نے کہا۔ و ابو یوسف و ان انکر شرط علیہا فی زمانتنا فهو محجوج علیہ ہا روینا۔ اور ابو یوسف نے اگرچہ ہمارے زمانہ میں نماز خوف کی مشروعیت سے انکار کیا مگر ابو یوسف پر حجت ان روایات سے قائم ہے جو ہم نے روایت کیں۔ و۔ لیکن بیان تو صرف روایت ابن سعد و مذکور ہے اور اس وقت خود حضرت صلعم نے پڑھائی تھی تو مراد مصنف کی یہ کہ دوسری روایات جو سوائے اس مقام کے ہمارے پاس موجود ہیں چنانچہ سعید بن العاص کے ساتھ طبرستان کی فتح میں حذیفہ رضی اللہ عنہ نے سردار کی اجازت سے ایک ایک رکعت کر کے نماز خوف پڑھائی۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و عبد الرحمن بن سمرہ و ہشام بن عمار و ابن ماجہ و ترمذی و بیہقی و پیر حاکم۔ رواہ ابو داؤد و غیرہ۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بلخ و ہرمز و خوارزمین میں منہج کی نماز خوف پڑھائی۔ رافعاً و لیسعاً اور ابو موسیٰ اشعری نے اصبہان میں و سعد بن ابی وقاص نے مع حذیفہ و عبد اللہ بن عمرو بن العاص و حسن بن علی کی طبرستان میں۔ پس ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز خوف پڑھی اور یہ خیال کہ اگر نماز خوف جائز ہوتی تو غزوہ خندق میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازیں کیوں قضاء ہوتیں جو اب یہ کہ غزوہ خندق مقدم ہے اور نماز خوف تاخیر ہے علامہ ازہر جنگ خندق میں قتال سے گنجائش ہی نہیں تھی کیونکہ کفار کی تعداد بہت زیادہ تھی۔ بالجملة یہ جمع مریخ ابو یوسف رحمہ اللہ پر قائم ہیں لہذا بسوط و طوسی البیہقی و ابو نصر بغدادی کی شرح مختصر لکھ کر غرض میں منصوص ہے کہ ابو یوسف نے اپنے قول سے رجوع کیا۔ و علی ہذا ہمارے اصحاب کے نزدیک باتفاق نماز خوف جائز ہے۔ پھر نماز خوف حضر و سفر دونوں میں جائز ہے ہی قول مالک شافعی و احمد کا ہے۔ منع۔ فان کان الامام مقبلاً صلی اللہ علیہ وسلم بالطاقفة الاولى رکعتین و بالطاقفة الثانية رکعتین۔ پھر اگر امام بغیر ہو تو پہلے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں اور دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھے۔ لہذا روئے انہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی اللہ علیہ وسلم بالطاقفتین رکعتین رکعتین۔ بدیل اس حدیث کے جو مروی ہوئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں گروہ کے ساتھ دو رکعت پڑھیں۔ و۔ یہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث

غزوہ ذات الرقاع میں ہر کہ بھر نماز کی اذان دہی گئی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں پھر یہ گروہ پیچھے چلے گئے یعنی دشمن کے روبرو اور آپ نے دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں پھر جابر بن عبد اللہ نے کہا کہ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعتیں ہوئیں اور قوم کی دو رکعتیں ہوئیں والحدیث رواہ مسلم۔ لیکن اس میں ظہر کا ذکر نہیں ہے۔ ہاں ابو داؤد نے بسند صحیح حدیث ابو بکرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز خوف پڑھی پس ایک گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھ کر سلام پھیر دیا پھر یہ دو گروہ دشمن کے مابین جا کر کھڑے ہوئے اور دوسرا گروہ آیا تو انکو آپ نے دو رکعتیں پڑھائیں پھر سلام پھیر دیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعتیں ہوئیں اور اصحاب رخ کی دو رکعتیں ہوئیں۔ یعنی نے اتند حدیث ابو بکرہ رخ کے جابر رخ سے بطن نخل میں روایت کی یعنی اس میں تصریح ہے کہ ہر گروہ کے دو گانہ پر سلام پھیر دیا۔ بعض نے حدیث جابر رخ کو جو صحیح مسلم میں ہے حدیث ابو بکرہ رخ پر محمول کیا اور ان میں سے امام نووی ہیں اور بعض نے نہیں اور ان میں سے قرطبی رحمہ ہیں۔ مترجم کتاب کہ حدیث پہنی مؤید قول نووی رحمہ ہے اور متفق ابن الہمام نے کہا کہ یہ تو لازم ہے کیونکہ اس میں صریح ہے کہ آپ غزوہ ذات الرقاع میں تھے تو مسافر تھے پس جب کہ خیفہ کے نزدیک مسافر کو پڑا کرنا جائز نہیں تو ہاں حال ہی کہنا پڑیگا کہ آپ نے دو رکعت پر سلام پھیر دیا جیسا کہ حدیث ابو بکرہ رخ میں ہے پھر جب آپ نے دوسرے گروہ کو نماز پڑھائی تو آپ کی نفل ہوئی اور قوم کی فرض ہوئی اور لازم آیا کہ نفل دالے کے پیچھے فرض دالے کا اقتداء جائز ہے اور یہ بھی خیفہ کے نزدیک مشروع ہے۔ شیخ الاسلام عینی رحمہ نے کہا کہ بعض کا قول ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سفر میں خاصہ تمام پڑھنے کا اختیار تھا۔ بعض نے کہا کہ یہ خصوصیت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نفل میں تھی کہ اردون کا فرض ادا ہو جاتا تھا۔ یعنی رحمہ نے اور بھی انوال نفل کیے۔ اور مترجم کے نزدیک تو یہ تاویل اولیٰ و آرا میں ہے کہ آپ کی نفل میں اردون کا فرض ادا ہوتا تھا کیونکہ نفل کے پیچھے فرض کا اقتداء ہونا کوئی صحیح مخصوص نہیں ہے خلافت اسکے کہ فرض مسافر دو رکعت ہونا تو دوران احادیث سے بھی ماخوذ ہے یا وہ تاویل کجا دے جو امام علی رحمہ نے بعد ذکر حدیث ابو بکرہ رخ کے کہی کہ یہ اس وقت تھا کہ ایک لڑیضہ کو دو مرتبہ بطور لڑیضہ پڑھنا جائز تھا کہ جب کہ حدیث ابن عمر میں اس سے مانعت وارد ہوئی اور مانعت ہدایت کے ہے۔ لیکن اس پر اعتراض کیا گیا کہ وہی دلیل جو اس پر جواب دیا گیا کہ ضرورت نے تاویل پر مجبور کیا اور یہی دلیل کافی ہے۔ پھر وہ کیا گیا کہ اس قدر ضرورت گالی اس وجہ سے نہیں کہ استنباء نے مجبور کیا کہ اقتداء نہیں جائز ہے۔ میں کتابوں کہ نہیں بلکہ مکرر فرض پڑھنا حدیث میں ہے رخ ممنوع ہے تو ہاں حال یہ قبل مانعت ہوگا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم رحمہ۔ متفق ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ ہاں جو دالے خوف کا بر قوم کے ساتھ دو گانہ پڑھنے پر اب کون دلیل قائم ہوئی جب کہ یہ نصہ سفر کا اند قبل مانعت مکرر پڑھنے کا تھا پھر کہا کہ اب تک کوئی دلیل حدیث کی اس مسئلہ میں نہیں ملی۔ البتہ یہ قیاس ہے کہ جب سفر میں ہر گروہ کے ساتھ آدمی آدمی نماز مقسوم ہوئی سو اسے مغرب کے توجہ ظہر میں نماز خوف کی ضرورت ہو تو بھی اسی طرح نصف نصف ہوگی پس دو رکعت ایک کے ساتھ اور دو رکعت دوسرے گروہ کے ساتھ پڑھیں گے۔ یعنی بالطاقفہ الاولیٰ من المغرب رکعتین واثنتین رکعت واحدہ۔ اور مغرب کی نماز میں پہلے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں اور دوسرے گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھے۔ فتنہ خواہ سفر میں خوف ہو یا حضر میں۔ لان منصفہ الركعت الواحدۃ غیر ممکن۔ کیونکہ ایک ہی رکعت کو آدھا کرنا غیر ممکن ہے۔ فتنہ تو ہر حال وہ کسی گروہ کے حصہ میں جاوے گی۔ فہلنا فی الاولیٰ تو اس رکعت کو اول گروہ کے حصہ میں کر دینا۔ اولیٰ۔ بہتر ہے۔ بحکم السبق۔ ہر جو اس گروہ کے سبقت کے فتنہ

یہی قول عامہ علماء کا ہے۔ اور ثوبی رحمہ اول کے واسطے ایک اور دوم کے واسطے دو رکعتیں رکھیں اور شافعی نے اسکو بھی جائز رکھا ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ خوف دشمن اور زندہ کایکساں ہے اور وہ ناز کو مقصور نہیں کرتا بلکہ صرف چلنا جائز کرتا ہے۔ المصنعات۔ مگر وہی چلنا جو اپنے وقت پر ہو۔ م۔ لہذا اگر امام نے مغرب میں اول گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھی اور دسے پھر گئے پھر دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں تو ہر گروہ میں کما کہ مجموع سب کی ناز فاسد ہو گئی۔ اور عینی رحمہ نے لکھا کہ امام کی ناز فاسد ہوگی۔ کیونکہ وہ اپنی جگہ سے نہیں گیا۔ انول ہی صحیح اور کلام جو ہر گروہ کے ہی سنی ہیں۔ ابن الہمام رحمہ نے لکھا کہ دونوں گروہ کی ناز فاسد ہو گئی۔ کیونکہ پہلا گروہ ایسے وقت پھر کہ اسکو ابھی پھرنا نہیں تھا اور دوسرا گروہ ایسے وقت میں ملا کہ وہ اول گروہ کا حصہ تھا پس وہ اول میں داخل ہوا اور ایسے وقت پھر کہ اسکو واپس آنا چاہیے تھا تو ناز فاسد ہوئی اور اصل یہ کہ عہد کر کے آنے کے وقت جو پھر ناز فاسد ہوگی اور جو پھر جائے کے وقت رجوع لاوے تو فساد نہیں ہے۔ الفتح۔ ولا یقاتلون فی حال الصلوٰۃ اور کوئی گروہ ناز کی حالت میں قتال نہ کریں۔ فت۔ یعنی قتال کثیر فاسد کرتا ہے اور تکلیل نہیں جیسے ایک تبر مار دینا۔ اور سوائے مواجہہ دشمن کے دوسرا چلنا یا سوار ہونا بھی فاسد کرتا ہے جیسے قتال کرنا۔ ت۔ د۔ فان فعلہ بطلت صلوٰۃ۔ پھر اگر آنکھوں نے قتال کیا تو یہ ناز جو ابھی تمام نہ ہوئی تھی باطل ہو گئی۔ لاناہ صلی اللہ علیہ وسلم مشغول عن اربع صلوٰۃ یوم الخندق ولو جاز الا واد مع القتال لما ترکھا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جنگ خندق کے روز چار نمازوں سے مشغول کر دیے گئے اور اگر قتال کے ساتھ میں ادا کرنا جائز ہوتا تو ان نازوں کا ادا کرنا نہ چھوڑتے۔ فت۔ اعتراض ہوا کہ یوم خندق تک تو صلوٰۃ بالوقت کا حکم نازل نہیں ہوا تھا بلیل حدیث ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ بارہ یوم الخندق کے کہ جنگ میں گرفتار ہو کر یہ لوگ ناز سے روکے گئے انھیں۔ اور آخر میں ہر کہ یہ واقعہ قبل نازل ہونے تو نہ تھا لے فان ختم فرجالا اور کہا نا۔ ہوا تھا۔ یہ حدیث ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق و شافعی و حنفی و حارمی و ابو یعلیٰ نے روایت کی۔ قاضی عیاض نے کہا کہ صحیح ہے کہ ناز خوف کا حکم بعد غزوہ الخندق کے نازل ہوا ہے۔ محقق ابن الہمام رحمہ نے جواب دیا کہ اس اعتراض کا کچھ لگاؤ نہیں ہے کیونکہ مسئلہ ناز کی حالت میں قتال مفید ہونے میں ہے اور آیت فان ختم فرجالا الخ مفید ہے کہ خوف کی حالت میں ناز پیدل و سوارہ جائز ہے اور ہم بھی اسکے قائل ہیں۔ پھر ناز خوف کا نزول صحیح بھی ہے کہ بعد خندق کے شروع غزوہ صفان میں ہے بلیل حدیث ابو عیاض الزرقی کہ جب مشرکوں نے ناز میں نکر کا قصد کیا تو ناز خوف مد بیان ظہر و عصر کے نازل ہوئی رواہ احمد و ابو داؤد و انسائی و قدردی الترمذی عن ابی ہریرہ و صحیح۔ اور کچھ خلاف نہیں کہ غزوہ صفان بعد خندق ہے۔ اور ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ ذات الرقاع میں ہے۔ کافی التصحیحین۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بھی یہ روایت احمد و سنن اربعہ اور معلوم ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا اسلام غزوہ خیبر میں ہوا تو خندق کے بعد خیبر اور اسکے بعد ذات الرقاع ہوا۔ اب ہم کہتے ہیں کہ قتال کی حالت میں ناز نہیں جائز ہے کیونکہ اگر جائز ہوتی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یوم الخندق کو کرائی کی حالت میں ادا کر لیتے۔ پھر غزوہ خندق کے بعد ناز خوف نازل ہوئی جیسے معروف ہے اور آیت میں تنبیہ باندھے ناز پڑھنے کا حکم بھی مذکور ہے مگر اس میں یہ جواز نہیں آیا کہ قتال بھی کرتے جاؤ تو قتال مفید رہا۔ الفتح۔ اور وجہ یہ جو کہ قتال کرنا ناز کے احوال میں سے نہیں ہے اسی طرح جو شخص صفت سے امام کی طرف آئے یا جانے میں سوار ہو جاوے۔ ابو ہریرہ۔ اور دریا میں تیرتے ہوئے یا پیدل چلتے ہوئے بھی نہیں جائز ہے۔ المصنعات پس اگر بھاگتے ہوئے کچھ ٹھہرا مکن ہو کہ ناز پڑھ لے تو پڑھ دینا بارے نزدیک مانجور ہے۔ اگر ناز خوف میں



سود ہو گیا تو اس پر دو سجدہ سودا جب میں - المبط - اور روایت ابو داؤد حدیث عبد السمیع انس زہد کہ جب خالد بن  
سفیان الہذلی کو قتل کے لیے چلتے ہیں اشارہ سے پرجی خمی کچھ حجت نہیں اس واسطے کہ خود اپنا فعل بیان کیا بدون  
بیان صحت و سنت کے تو وہ حجت نہیں ہو سکتا لیکن ہمارے نزدیک تقلید صحابی نیاس پر مقدم ہو فائز ہم - فان  
اشتد الخوف صلوا - پھر اگر خوف میں شدت ہو تو ناز پڑھیں - و - پیدل کھڑے ہوئے - سالذخیرہ - یا جبکہ  
سوار ہوں تو - رکبانا - سواری کی حالت میں - و - جب کہ دشمن کے هجوم سے اترنا بہت خوفناک ہو -  
فراوی - تنہا کیلے کیلے - و - نہ بجماعت ہی ظاہر الروایہ ہے - یومون بالركوع والسجود - در حالیکہ ظاہر  
کرین رکوع و سجدہ کے ساتھ - و - قبلہ رخ ہو کر بظہر طیکہ ٹکھن ہو یا - الی امی جتہ شاروا اذالم بقدر و اعلى التوجه  
الی القبلة - جس جہت کی طرف چاہیں جب کہ قبلہ کی طرف متوجہ ہونے پر قادر ہوں - لقوله تعالى فان خفتهم  
فرجالا اور کبانا - بدیل قول اللہ تعالیٰ - فان ختم الخ یعنی پھر اگر تم کو خوف ہو یعنی اول سے بڑھ کر تو ناز پڑھو  
پیادہ یا سوارہ - و سقط التوجه للفرار - اور قبلہ کی طرف متوجہ ہونا بوجہ ضرورت کے ساقط ہو گیا - وعن محمد بن  
یصلون بجماعة - اور امام محمد سے نوادین روایت ہے کہ سوار لوگ جماعت سے پڑھیں - و لیس بجمع لانعدام  
الاتحاد فی المكان - اور یہ روایت صحیح نہیں کیونکہ اتحاد مکان معدوم ہے - و - یعنی امام و مقتدی کی جگہ متحد  
نہیں یعنی کہ اگر دونوں ایک ہی جانور پر ہوں تو باہم اتفاق پیچھے والا آگے والے کی اقتدار کر سکتا ہے - افسح -  
اور پیدل لوگ باہم اتفاق جماعت نہیں کر سکتے - وجہ الفرق یہ کہ پیدل کی رفتار و حقیقت پیدل کا فعل ہے اور سوار  
کی رفتار و حقیقت جانور کا فعل ہے اور بھاننا سوار کا کلاتا ہے - سوار اگر بھاگا جاتا ہے قوسی طرح پڑھے جو گندے اور  
اگر بھاگے ہوئے کا تعاقب کر رہا ہو تو رفتار کی حالت میں نہیں پڑھتا کیونکہ ضرورت نہیں ہے - سواری پر فرض پڑھنا  
بوجہ عند بارش یا تو غیر دن کے جائز ہے جب کہ ناز خوف کے طور پر نہیں پڑھ سکتے ہوں - بقدر اصرار کے نزدیک  
ناز خوف میں آدمیوں سے اس طرح صحیح کہ ایک امام و ایک مقتدی و ایک بواہر دشمن ہو جب کہ کافی ہو - مرغینانی  
میں ہے کہ ناز خوف ایسے مسافروں کو نہیں جائز جو اپنے سفر میں عامی ہوں جیسے حرام لڑائی میں نہیں جائز ہے -

### باب الجنائز

جنائزوں کے بیان میں - جنائز جمع جنازہ یقین الجیم میت اور کسر الجیم میت نابوت جبریت کو رکھتے ہیں - مع -  
اذا احضر الرجل - جب آدمی حاضر ہوا - و - یعنی لا لگ موت حاضر ہوئے یا موت حاضر ہوئی - چونکہ یہ بات  
معلوم ہونا متعذر ہے تو معنی یہ کہ جب موت نزدیک ہوئی و اسکے علامات ظاہر ہوئے یعنی ٹانگیں ڈھیلی پڑ گئیں کہ کھڑی  
نہیں ہو سکتی ہیں اور انکے ٹہریں ہو گئی اور کتبیان نیچے گئیں - جب ایسی علامات ظاہر ہوئیں خواہ مرد ہو یا عورت  
ہو - وجہ الی القبلة - تو وہ قبلہ کی طرف متوجہ کر دیا جاوے - علی شقہ الایمن - اسکی دائیں کر دت پر -  
و - بھی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے - ح - اعتبار بحال الوضع فی القبر لانه اشرف علیہ - قبر  
میں رکھے جانے کی سیات پر نیاس کر کے کیونکہ یہ شخص اسکے کنارے لگا گیا ہے - والاختار فی بلادنا الاستلقاء  
اور ہمارے دیار اور انہر میں چت لٹانا اختیار کیا گیا ہے - و - یعنی بالون قبلہ رخ کر کے - امام ابوحنیفہ شافعی  
کے کہنا کہ اسی پر لوگوں کا فعل ہے - ح - لانه ایسر لخرج الروح - کیونکہ یہ روح نکلنے کے واسطے بہت آسان  
ہیات ہے - و - لیکن اس میں کوئی نص نہیں اور نہ عقل سے دریافت ہو سکتی ہے صحت انکل کا اعتبار نہیں ہے -

لہذا امام مصنف رحمہ نے کہا کہ - والا اول ہو سکتا ہے - سنت نوا اول ہی صورت ہے - فس کہ دایمن کروٹ پر  
 لٹایا جاوے - کیونکہ برادر بن معمر رضی اللہ عنہ نے وصیت کی تھی کہ میرا تنائی مال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو  
 دیا جاوے اور موت کے وقت مجھے قبلہ رخ متوجہ کیا جاوے - جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آئے اور آپ سے  
 وصیت بیان کی گئی تو آپ نے فرمایا کہ وہ فطرت کو پا گیا اور اپنی تنائی کو آپ نے برادر بن معمر کو پھیر دیا یعنی خود  
 کچھ بھی نہیں قبول کیا - والحدیث رواہ الحاکم والبیہقی - پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبلہ رخ متوجہ کرنے کی  
 تعریف کر دی - رہا یہ کہ دایمن کروٹ پر ہونو وہ خواب کی حدیث سے لیا جاوے جو اسی نام کے دوسرے صحابی  
 یعنی برادر بن عازب رضی اللہ عنہ سے صحیحین میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذاتیت منجھک فتوضا وضو  
 طمئنتہ ثم اضبطع علی شتک الامین الہم - جب تو اپنی خوابگاہ میں آتا جا ہے تو نماز کے مانند وضو کر بھر دایمن کروٹ  
 پر بیٹ رہ آخر تک اور آخر میں ہر کہ بھر اگر تو اس خواب میں مر گیا تو فطرت پر مرا - اس سے معلوم ہوا کہ مرنا اس  
 بیات پر خوب ہے اور اس میں قبلہ رخ کا ذکر اس واسطے نہیں کہ ہر شخص کو اس رخ کی خوابگاہ شاید میسر نہ ہو - بالکل دونوں  
 حدیثیں یاد کر نکلا کہ مختصر کو قبلہ رخ دایمن کروٹ پر لٹایا جاوے - عطار رح نے فرمایا کہ میں نے نہیں دیکھا کہ کسی نے  
 میت کے ساتھ ایسا نہ کیا ہو - رواہ ابن شاہین - ابو داؤد کی حدیث عمر بن قتادہ رضی اللہ عنہما ہے استحلال البیت الحرام  
 قبضتکم اجمار واماواتا - یعنی کیا تم میں سے ہر حلال کر لینا خانہ کعبہ کو جو بیت الحرام تھا را زندگی و موت کا قبلہ ہے - علاوہ  
 برین یہ حالت بنزلہ قبر میں بیٹھنے اور مصلیٰ میں بیٹھنے کے ہر حالانکہ ان دونوں میں دایمن کروٹ پر قبلہ رخ لیٹنا مشنوں پر  
 منع - امام جنصا ص نے فرمایا کہ بھر اگر یہ بیات اس پر دشوار ہو تو اپنی حالت پر چھوڑا جاوے رخ - ولقن الشہادین  
 اور سکو شہادین یقین کیجا دین - فس - یعنی بالاجمل مستحب ہے کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمد رسول اللہ  
 اسکو یقین کرین سائر کتاہون میں صرف لا الہ الا اللہ اور صواب یہی جو امام مصنف نے ذکر کیا - لقونہ صلعم  
 لقنوا موتا کم شہادۃ ان لا الہ الا اللہ - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمایا کہ تم لوگ اپنے مردوں کو شہادت  
 لا الہ الا اللہ یقین کرو - فس - رواہ البخاری - یعنی مع شہادت محمد رسول اللہ کے کیونکہ لا الہ الا اللہ  
 کلمہ توحید پورا نہیں جب تک محمد رسول اللہ - ساتھ نہ بدیل حدیث ابن عباس دربارہ وفد عبد القیس خلیفہ اللہ تعالیٰ  
 وحدہ لا شریک پر ایمان لانا یوں ہی دونوں کے ساتھ بتایا ہے - والحدیث فی الصبح - اور اگر محمد رسول اللہ صلعم سے  
 جو لا الہ الا اللہ یا ہر اسکی گواہی دے تو معنی میں دونوں جمع ہو گئے اور اسی جہت سے اکثر کتاہون میں صرف  
 لا الہ الا اللہ کو ذکر کیا کیونکہ حالت موت میں جہان تک مختصر ہو بہتر ہے - بھر حدیث میں تو مردوں کو یقین کرنے کا  
 لفظ ہی تو معتدل ہوا کہ بعد دفن کے قبر کی زندگی میں یقین کرین یا جب مرنے کے لئے نواہم مصنف نے کیا - والمراد  
 بالموٹی الذی قریب من الموت - اور مردوں سے مراد مردہ کہ جو موت سے قریب ہوا - فس کہ آخر وہ  
 مردہ ہے کیونکہ فی الحقیقہ مردہ کو یقین سے اثر نہ ہوا تو لا محالہ مراد وہ کہ قریب الموت ہے - مع - اور یقین کی صورت  
 یہ کہ اسکے پاس جھک کر غرہ لگنے یعنی گمراہ لگنے سے پہلے ذرا بلند آواز سے کہ جسکو وہ نے کوئی یقین اشہد ان لا الہ  
 الا اللہ واشہد ان محمد رسول اللہ - پڑھے - اور اس سے نہیں کہنا چاہیے کہ تو کہ اور نہ اس پر الحاح رہتا ہے کہ  
 بخوف اسکے کہ بباد اسکی زبان سے کچھ نکل جاوے - بھر جب اسنے ایکبار کہ لیا تو پھر دہرایا میں چاہیے  
 لیکن جب کہ بعد اسکے وہ کچھ اور بات بولا ہو - البجہرہ - بالکل یہ سب اس واسطے کہ حدیث صحیح میں ہے کہ جس  
 شخص کا آخر کلام لا الہ الا اللہ ہو وہ جنت میں داخل ہوا - م - اسوقت میں حلقہ عدت اور حب کے دامن

موجود ہونے میں مضائقہ نہیں ہے۔ قاضیخان - نفع۔ مستحب ہر کہ ملحق ایسا ہو جسکو اسکی موت سے خوشی ہو بلکہ ایسا ہو کہ معتقد کے حق میں ایمان و خیر کا گمان رکھنا ہو۔ السراج - اور اگر معتقد سے ایسے کلمات ظاہر ہوں کہ موجب الکفر ہیں تو شاخ نے کہا کہ اسکے کافر ہوجانے کا حکم نہیں ہوگا بلکہ مسلمان مردوں کی طرح اسکے ساتھ بڑا دیکھا جاوے۔ الفتح - غرہ کے وقت لا الہ الا اللہ سے ایمان لانا بجا نہ ہو مگر غرہ کے وقت گناہوں سے توبہ مقبول ہے جیسا کہ عالمی قاری رحم نے ظہیر بہ وغیرہ سے شرح فقہ اکبر میں محقق کیا اور ترجمہ نے تفسیر میں مبیوط لکھا ہے۔ م۔ نیکون کا اس وقت حاضر ہونا بہتر۔ اسکے پاس سورہ بقرہ میں جو جادو سے خوش ہو موجود ہو۔ دفن کے وقت قبر پر چار سے نزدیک خاصہ الروایہ میں یقین نہیں ہے۔ ع۔ الدراہم - یہ اس بنا پر کہ ہمارے نزدیک بلا خلاف مردہ نہیں سستا ہے۔ اگر سننے تو بھی اسکا کلام یہ نہ ہوا اور اگر وہ ایمان نافع ہو تو کافر و منافق ضرور کہے۔ میں کہتا ہوں کہ شاید اس سے یاد دلانا مراد ہو بشرطیکہ وہ سنے مگر سننا خلاف اجتماع مشائخ ہے۔ م۔ مگر ہم تو وقت موت و وقت دفن و دونوں وقت یقین پر عمل کرتے ہیں۔ المصبرات - اور ظاہر کلام ابن الہمام بھی اسی طرف ہے بدلیل لقنوا موتا کم۔ اور عینی رحم نے لکھا کہ شمس الامہ حلوانی نے کہا کہ ہم نہ کہتے ہیں نہ روکتے ہیں۔ قاضیخان نے کہا کہ اگر نفع نہیں تو ضرر بھی نہیں ہے۔ عینی نے کہا کہ میں کہتا ہوں کہ کیونکر یہ یقین نہ کیجاوے حالانکہ طبرانی نے ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ابو امامہ نے فرمایا کہ جب میں مروان تو تم میرے ساتھ اسکے موافق کرتا جیسا کہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مردوں کے ساتھ کرنے کا حکم دیا ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جب تم میرے برادران ایمانی میں سے کوئی مرا رہے تو اسکی قبر پر مٹی ڈالی تو چاہیے کہ اسکی قبر کے سر کی طرف کھڑے ہو کر کہے ایک کہ فلان بن فلان یعنی اسکی ماں کا نام ہو سے تودہ خیر اور جو اب نہیں دیکھا پھر کہے کہ ای فلان بن فلان۔ تودہ اٹھکر بیٹھ جائیگا پھر کہے کہ ای فلان بن فلان۔ تودہ کہیگا کہ بیٹھ۔ اٹھ کر اللہ تعالیٰ تجھ پر رحم کرے۔ مگر تم کو میں جواب کا شعور نہ ہوگا۔ پھر کہے کہ۔ یاد کر اس بات کو جسے تودہ دنیا سے لے کر آج تک اس بات کی کہ لا الہ الا اللہ محمد و رسولہ یعنی سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی الٰہ نہیں ہے اور بے شبہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے بندے و رسول ہیں اور تورا ضی ہوا تھا اللہ تعالیٰ کے رب ہونے و اسلام کے دین ہونے و قرآن کے اہم ہونے پیشوا ہونے پر۔ پھر منکر و منیر میں سے ایک دوسرے کا ہاتھ پکڑ کر کہیگا کہ چل اسکے پاس آجکو وہ زمین بیٹھنے دیکھ جس نے اسکو اسکی محبت سکھائی۔ پس ایک شخص نے صحابہ میں سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اگر ہم اسکی ماں کا نام نہ جانتے ہوں تو فرمایا کہ اسکی ماں عاتکہ کی طرف نسبت کر دے۔ اور کہے کہ ای فلان بن عاتکہ یعنی ہم نے کہا کہ اسکی سندا و صحیح ہے لیکن سعید الازدی جس نے ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی اسکی جگہ ابن ابی حاتم نے سبید جھوڑ دی ہے۔ مگر ہم کہتا ہے کہ علم کے دلائل سے تودہ دونوں وجہیں تمام نہیں۔ اسلئے کہ بالاتفاق ائمہ و مشائخ خیفہ کے نزدیک مردہ بدلیل نص قرآنی نہیں سننے میں اور عموم نص کی تخصیص کے واسطے قطعی دلیل چاہیے اور جو حدیث ذکر کی اگر وہ صحیح بنی تو اسکے برابر ہوتی حالانکہ اسکی صحت اسناد میں ہنوز کلام بانی ہے پس قبر کی یقین خلاف مذہب ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ بالحد وقت موت کے یقین بالاجماع مستحب ہے۔ اور مستحب ہے کہ مریض کا متولی اسپر مہربان و دانا کار ہو اور اسکو معافی و مغالمت سے توبہ کی اور وصیت کی یقین کرے اور جب جانے کہ اب موت کا نزول ہوا تو اسکے حق کو خیر بہت ایمانی وغیرہ سے تر کرنا رہے۔ ع۔ قاضیامات شدید مجاہد۔ پھر جب دیکھا تو اسکے جبر سے ہندہ بے جا وین رفت۔ ایک جوڑی بچی سے ٹھوکر چھی کے نیچے سے نکال کر دونوں کنارے سر پر بہت تھالی سے ہندہ دیے جاؤنا۔ م۔ و غرض عینا ہ۔ اور اسکی آنکھیں بند کر دی جاوین۔ ف۔ اور یہ کام اسکے اہل و عیال میں سے

وہ کرے جو اسپر بہت مہربان ہو۔ البجبرہ۔ اور بند کرنے والا اس وقت دعا کرتے ہوئے کہے۔ بسم اللہ و علیٰ محمد و آلہ  
 اہم سیر علیہ امرہ و سل علیہ بالعدہ و اسعدہ ببقائک و جعل ما خرج الیہ خیرا ما خرج عنہ۔ اقبیین۔ یعنی آنکھیں بند جو میں  
 اللہ تعالیٰ کے نام پر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملت پر۔ انہی اسپر اسکا کام آسان کر دے اور اسکے مابعد کو  
 اسپر سل کر دے اور اسکو اپنے نقاد سے نیکبخت کر دے اور جہان گیا ہو اسکو اُسکے لیے جہان سے گیا ہو بہتر کر دے  
 فغ۔ پھر اسکے جو بند نرم کر دے اور ہاتھوں کو باز و کی طرف لاکر پھر سیدھا دراز کر دے اور ہاتھ کی انگلیوں کو  
 شبیلی کی طرف لاکر پھر سیدھا کر دے اور رافون کو پیٹ کی طرف لگا کر پھر دراز کر دے۔ البجبرہ۔ امام مصنف  
 نے کہا۔ مذکورہ جری التوارث۔ ایسا کرنے پر توارث جاری ہے۔ فن۔ بزرگوں سے ایک زمانہ وادوں  
 دو سر دن کو یون ہی معمول ملا کہ نیچے واد پر کاجڑا باندھتے اور آنکھیں بند کر دیتے ہیں۔ ثم فیہ تحسین۔ پھر اس میں  
 یہ بات بھی ہے کہ مردے کی صورت اچھی بنانا ہوا۔ فیستحسن۔ توبہ کرنا بہتر ہے۔ فن۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے ابو سلمہ رضی اللہ عنہ کی آنکھیں بند کر دین کما فی حدیث مسلم۔ ع۔ اور حدیث میں ہے کہ جب روح نکلتی ہے تو اسکا کھ کی  
 بینائی اسی کے پیچھے لگتی ہے۔ مراد یہ کہ اسکی خوبصورتی پر نظر فریفتہ ہوتی ہے۔ م۔ جب انتقال کر جاوے تو حلقہ اور  
 جسکو نمائے کی حاجت ہو وہاں سے علیحدہ کر دیے جادین۔ اور اُسکے پیٹ پر تھوڑا آئینہ کوئی چیز رکھ دی جاوے تاکہ  
 بھول نہ جاوے اور موت کے کپڑے اُٹار کر اسکو کوئی پورا کپڑا اڑھا کر کسی سخت یا تختہ پر لٹایا جاوے تاکہ زمین کی  
 حرری اثر نہ کرے۔ التفتیح السراج۔ اور جو اچانک مر گیا اتنی تاخیر کریں کہ موت کا یقین ہو جاوے۔ البجبرہ۔ کھ  
 اسکے پاس قرآن پڑھنا کر وہ ہر بات تک کہ غسل دیا جاوے۔ اقبیین۔ اور مستحب ہے کہ اسکے سلمان و دستار  
 کو قطع کرے کہ اسکا حق ناز و دعا ادا کریں۔ البجبرہ۔ اور بازاروں میں پکار دینا بقول اصح مکروہ نہیں ہے۔ محیط  
 السرخسی۔ اور اسکے قریبی ادا کرنے میں جلدی کریں۔ اور اسکی تجمیر و تحفین میں تاخیر نہ کریں البجبرہ۔ اگر عدت کے  
 پیٹ میں بچہ پیچھا ہو تو اُسکا بیت شق کر کے نکالیں اسکے سوا کچھ گنجائش نہیں ہے۔ قاضی خان۔  
**فصل فی الغسل**۔ غسل بیت کے بیان میں۔ واضح ہو کہ زندون پر غسل بیت اکثر کتب میں حق ہے  
 اور امین اللہ نے فرض یعنی علیٰ فرض کفایہ لکھا بنظر اجماع اگرچہ اجماع منصوص نہیں ہے اور ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت  
 ہے کہ حضرت علی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدم علیہ السلام کی موت آئی تو ملائکہ جنت سے کفن و حنوط لائے  
 جب انتقال کیا تو آدم کو پانی و بری سے تین مرتبہ نہلایا اور پھر بارہین کا فور ملایا اور طاق کپڑوں میں کفایا  
 اور لحد کھودی اور اسپر نماز پڑھی اور کہا کہ بی آدم کے بعد اسکی اولاد کی سنت ہے۔ رواہ الحاکم۔ اور دوسری  
 روایت میں ہے کہ ملائکہ نے کہا کہ اے اولاد آدم ہی تمہارے واسطے لحد آدم کے سنت ہے تو تم یوں ہی کیا کرو۔ قال  
 الحاکم صحیح الاسناد۔ ت۔ اور عبد اللہ بن احمد کی روایت میں ہے کہ آدم کی لحد کھودی اور آدم پر نماز پڑھی پھر  
 اسکو قبر میں اتار کر اسپر کھی اقبیین رکھیں اور قبر سے نکل کر اسپر مٹی ڈال دی۔ رواہ البیہقی البیضا۔ ع۔ منہجہ  
 کتاتر کہ ظاہر ہے کہ ملائکہ نے تصور آدمی یہ سب کام کیے اور بعد کو آدم علیہ السلام کی اولاد پر ظاہر ہوا کہ ملائکہ سے  
 و اللہ اعلم۔ م۔ اقبیین میں حدیث ابن عباس سے اس شخص کا واقعہ جو آندہ سے گر کر مر گیا تھا یہ بھی مروی ہے کہ حضرت صلعم نے فرمایا  
 کہ اسکو پانی و بری سے غسل دو اور صحاح السنہ کی حدیث ام عطیہ بن حضرت صلعم نے اپنی دختر مطہرہ یعنی زینب رضی اللہ عنہا کے نہلانے میں  
 عورتوں کو حکم دیا کہ تم اسکو تین بار یا پانچ بار یا زیادہ اگر تمہاری رائے میں آدھے غسل دو۔ اور صحیح میں ہے کہ آنحضرت صلعم کو حضرت  
 ابو بکر رضی اللہ عنہ نے غسل دیا۔ پھر برابر لوگوں میں یہ سوارث چلا آتا ہے۔ پس یہ غسل تو زندون پر واجب ہے

اور رہا یہ کہ میت کو غسل دینا کیون واجب ہوتا تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ بوجہ حدث کے واجب ہو کیونکہ غسل نہ ہوا ہوئی اور اگر موت کی نجاست سے ہوتا تو غسل سے پاک ہوتا۔ قول دوم یہ کہ بوجہ نجاست موت کے غسل واجب ہو کیونکہ آدمی بھی ایسا حیوان ہے جس میں خون ہے تو دوسرے خون کے جانوروں کی طرح یہ بھی موت سے نجس ہو جاتا ہے۔  
 م۔ یہ قول شیخ ابو عبد اللہ السراج جانی وغیرہ مشائخ عراق کا ہے اور یہی قول عامہ مشائخ کا اور یہی اظہر بر ص۔ اور یہی  
 اقبس ہے۔ م۔ اسی وجہ سے اگر کنوئین میں مر جاوے تو وہ نجس ہو جاتا ہے اور اگر بعد غسل کے کنوئین میں مرے  
 تو نجس نہ ہوگا اور محدث کو لادے ہوئے نماز جائز ہے اور میت کو قبل غسل کے نہیں اور بعد غسل کے جائز ہے۔  
 والبدائع۔ لیکن دونوں قول پر وارد ہوتا ہے کہ پھر بعد غسل کے پاک نہ ہوا چاہے جیسے دیگر جانور کہ جب خود مرے  
 نجس ہوا تو دھو لے سے پاک نہیں ہوتا۔ لہذا محمد بن شجاع الثعلبی نے کہا کہ مومن کے واسطے کرامت ہے کہ  
 موت سے نجس نہیں ہوتا۔ ابن الہمام نے کہا کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے حدیث مرفوعہ روایت کی جاتی ہے کہ سبحان اللہ  
 ان المومن ثم نجس حیوا وبقا۔ یعنی ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں نجس تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
 فرمایا کہ سبحان اللہ مومن تو کبھی زندہ کی موت میں نجس نہیں ہوتا۔ ابن الہمام نے کہا کہ اگر یہ صحت کو ہو سکے  
 تو واجب ہوگا کہ یہی کہا جاوے کہ سبب اسکا حدث ہے۔ م۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں  
 المومن لا نجس۔ یعنی مومن نجس نہیں ہوتا ہے۔ یہ تو حدیث صحیح ہے چنانچہ ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہے اور خود  
 صحیح کی روایت میں موجود ہے اور لفظ حیوا وبقا کی زیادتی اگرچہ ثبوت ثبوت بھی یہی معنی حاصل ہیں کیونکہ وہ  
 بعد موت کے بھی مومن ہے اور حدیث مطلق ہے پس اسکو ہم تقید نہیں کرتے حالانکہ کوئی نص تقید بھی نہیں  
 اور یہی اقبس و اصول سے اذنی ہے کیونکہ جب حالت چہات میں باوجود سبب جنابت وغیرہ کے نجس نہ ہوا لہذا  
 ہوا تو بعد ممات کے بدرجہ اولیٰ نجس نہ ہوگا بلکہ محدث ہو جائیگا کیونکہ قربان نہیں ہوا اور اگر وہ قربان ہو گیا  
 یعنی شہید ہو گیا تو وہ محدث بھی نہ ہوا حتیٰ کہ شہید کے واسطے غسل بھی نہیں ہے اور دیگر جانوروں پر اسکا قیاس  
 خلاف اصول ہے کیونکہ انسان و حیوانات میں روح و عقل و تطہیر اعتقادات وغیرہ سے فرق کامل موجود ہے پھر  
 خالی خون کی وجہ سے قیاس نہیں کر سکتے ہیں جب کہ انسانی تطہیر اعتقادات سے ہے لہذا اگر وہ اعتقاد و توحید  
 حق سے پاک نہ ہوا تو وہ زندہ بھی نجس ہے۔ لقولہ تعالیٰ ان المشرکین نجس۔ پس کافر مردہ بھی نجس ہے لہذا مسئلہ  
 ہے کہ مثلاً بیٹا مومن ہو اور اسکا باپ کافر مرنا تو وہ اسکو طہارت کا غسل نہیں دینگا بلکہ نجس کہرا دھوئے کے  
 طور پر غسل دینگا۔ چہرہ رہا یہ کہ قبل غسل کے کنوئین نجس و نماز نہیں جائز ہے تو یہ برہنہ ہے احتیاط ہے کہ کثر حالت موت  
 کسی چیز میں ریشاب وغیرہ نکلنے سے خالی ہوتی ہے تو غالب کو تبرکہ موجود قرار دیکر یہ حکم دیا گیا ہے چنانچہ اسکے نظائر  
 بہت ہیں جیسے اغلا وغیرہ و اتفن وضو بخلاف ان چیزوں سے حدث و جنابت ہے نہ نجاست پس قول اصح و اقبس  
 و اظہر یہی ہے کہ مومن کے مردے کو بوجہ حدث کے غسل دینا واجب ہے و اسے تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ پھر کیا اس  
 غسل میں نیت شرط ہے۔ یعنی رحم نے لکھا کہ شرط نہیں ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ مردے کی طہارت حاصل ہونے میں  
 تو شرط نہیں لیکن زندہ کے مردے سے وجوب اتر جانے میں ظاہر یہ کہ شرط ہے چنانچہ ابو یوسف سے مروی ہے کہ میت پر  
 اگر پانی برس گیا کہ وہ دھل گیا یا پانی اسپر جاری ہوا تو یہ غسل میت کا قائم مقام نہیں کیونکہ ہلکا اسکے غسل دینے  
 کا حکم ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اور اسوجہ سے کہ ہم نے ہنوز اسکا حق ادا نہیں کیا اور مشائخ فقہاء نے کہا کہ شخص  
 پانی میں ٹوبہ مرادہ ابو یوسف کے قول میں تین مرتبہ نہلایا جاوے اور امام محمد سے ایک روایت یہ کہ اگر



نکالتے وقت غسل کی نیت کی تو دوبار غسل دیا جاوے ورنہ تین بار پس نکالتے میں نیت کے ساتھ اسکو غسل قرار دیا۔  
اور ایک روایت یہ کہ ایک بار غسل دیا جاوے۔ گویا اس میں مقدار واجب کا بیان کیا ہو۔ انفع۔ فاذا ارادوا غسلہ۔ پھر  
جب بیت کو غسل دینے کا ارادہ کریں۔ وضوہ علی سریر۔ تو اسکو ایک تختہ پر رکھیں۔ لیضرب المار عنہ۔ تاکاس سے  
پانی بہ جاوے۔ ف۔ پھر اسکی بیات میں ائمہ سے کوئی روایت نہیں۔ اور سبجالی۔ اور صحیح یہ کہ جسطح آسان تھا پانچ  
انصیر۔ اور بستر یہ کہ بائیں کر دت پر ہوتا کہ دائیں سے شروع کریں۔ اتحف۔ اور معروف یہ کہ بانوں قبل کی طرف کر کے  
بیت نکالتے میں۔ مع۔ وجعلوا علی عورتہ خرقة۔ اور اسکی شرکاء پر کبر اؤ الدین۔ اقامتہ لواجب الستر۔ تاکہ  
پردہ پوشی کا واجب پورا ہو۔ وکفی بستر العورۃ الغلیظۃ۔ اور صرحت شرکاء سخت کے چھپانے پر اکتفا کیا جائیگا۔  
ف۔ یعنی مقام پانچاںہ ویشاب کو۔ ع۔ اور یہی ظاہر المذہب ہے۔ الخلاء۔ جو اس صحیح تیسرا۔ اور یہی قول صحیح ہے  
بنظر آسانی دینے کے۔ ف۔ اور اسی پر قوی ہے۔ ع۔ اور کہا گیا کہ زبیرات سے گھٹنے تک اور یہی صحیح ہے۔ البیضا۔  
قلت فی اثباتہ ضعف فاذا نعت سقط فالاصح ظاہر المذہب۔ م۔ وتمر عواشیابہ۔ اور بیت کے کپڑے آتا دین۔ ف۔  
جنہن وفات ہائی ہے۔ لیکنہم التظلیف۔ تاکہ انکو نظافت دینا بیت کا آسان ہو۔ ف۔ اور شافعی رحم کے نزدیک  
جو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جامہ میں غسل دیا گیا تھا تو سنت یہ کہ نہیں آتا رہیں۔ جواب یہ کہ صحابہ رضہ کو نہ دیا  
کہ اسر تھا لے کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے مردوں کی طرح کپڑے اتار کر نکال دین یا مع لباس پہن صحابہ رضہ پر  
بند طاری ہو گئی حتی کہ سب کی گردنیں سینوں پر نہیں اور مکان کے ایک طرف سے آواز آئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
کو لباس سمیت نکلاؤ۔ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ فرمایا کرتی ہیں کہ جو بات اب مجھے سوچھی اگر پہلے سوچتی تو حضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم آپ کے نزدیک کے کوئی نہیں نکلاتا۔ رواہ ابو داؤد۔ اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ رضہ میں برہنہ کر کے نکلا نہ دیا  
تھا اور یہ خصوصیت حضرت سرمد عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی تھی۔ مع۔ سو اسے غسل و دہ دگار دون کے بانیوں کو  
پردہ کر دینا مستحب۔ السراج۔ استنجار اسطرح کرایا جاوے کہ نکالنے والا مونہ کپڑا ہاتھ پر پیٹ کر شرکاء ہون کو  
دھو دے کیونکہ مجھنا مثل دیکھنے کے حرام ہے۔ الجوبہ۔ مرد عورت کو اور عورت مرد کو غسل نہ دیوے۔ عودت  
بیت کا کوئی نکالنے والا سو اسے مردوں کے نہیں تو غسل ساقط اگر مرد اپنے ہاتھ پر کپڑا پیٹ کر نیم کر اوے۔  
انفع۔ میں کتنا ہوں کہ یہ صریح ہے کہ بیت کا غسل حدت ہے کیونکہ نہایت کا نیم باطل ہے۔ م۔ نکالنے میں۔ مردیت  
کی مان کو مرد نہ دیکھے اور نہ عورت کی مان کو عورت غسل۔ التاثر خانیہ۔ وضوہ۔ اور بیت کو وضو کر دین  
ف۔ سو اسے ایسے طفل کے جو ناز نہیں پڑھتا تھا۔ القاضیخان۔ نو صاحب الوضو کو دائیں سے وضو کر دین  
المسود۔ من غیر مضفۃ و استنشاق۔ بدن کلی کر اسے وناک میں پانی ڈالتے کے۔ ف۔ اور یہی اکثر  
نعماء کا قول ہے۔ ع۔ لان الوضو سنۃ الاغتسال۔ کیونکہ غسل حاصل کرنے کی سنت وضو ہے۔ ف۔  
اتخذ وضو نماز کے جبراً تہ دھو لائے۔ البیضا۔ غیر ان اخراج المار منہ متغدر فیترکان۔ فرق اٹھا ہر  
کہ بیت سے پانی کا نکالنا دشوار ہے تو مضفۃ و استنشاق ترک کیے جاویں۔ ف۔ یعنی شرعاً ساقط ہو گئے۔ م۔  
پس ابتدا چہرہ دھونے سے ہوگی۔ البیضا۔ لیکن بعض علماء نے کہا کہ غاسل اپنی انگلی پر کپڑا پیٹ کر بیت کے منہ  
سے دانت و جبین وناو وغیرہ مع ہونٹہ کے صاف کر دے اور ناک صاف کر دے۔ الطبریہ۔ اور خمس الایمان حوالی  
نے کہا کہ اس پر لوگوں کا عمل ہے۔ البیضا۔ اور صحیح یہ کہ بیت کو مسح سر کیا جاوے اور بانوں دھونے میں تاخیر نہ ہوگی  
ابیس۔ ثم فیضون الماء علیہ۔ پھر بیت پر پانی باوین۔ اعطہا راجال البیضا۔ بھاس حالت حیات کے

**ف** - اور ہمارے نزدیک پانی گرم ہونا افضل ہے۔ الجھٹ - اور یہی شافعیہ کی کتاب محلی میں ہے اور جو اسرار الماکیہ میں  
 گرم دسر کا اختیار ہے۔ مع۔ پھر جس تختہ پر نٹایا جاوے اور پانی کی کیفیت کا بیان یہ ہے کہ۔ ویکھر سر سیر و نراء  
 اور تختہ کو طاق دفعہ خوشبو کے دھونی کیاوے۔ **ف** - اس طرح کہ ایک شخص مجرہ لیکر تخت کے گرد زمین باپانچ یا سائے  
 رتبہ بھراوے۔ **ف** - اس سے زیادہ کیا جاوے۔ **ف** - اس سبب جالی۔ **ع**۔ لمافیہ من یغلبہم المیت۔ کیونکہ اس میں  
 میت کی تغیر ہے۔ واما یوتر نقولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان السرد و تریح اللوتر۔ اور طاق دفعہ بدلیل قول  
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اسے تعالیٰ وتر زدہ و تر کو محبوب رکھتا ہے۔ **ف** - رواہ البزار رحمہ اللہ تعالیٰ  
**ع**۔ بلکہ سار الہی کی حدیث صحیحین کا آخری جملہ ہی ہے اور حضرت جابر رضی سے مرفوعاً روایت ہے کہ جب تم لوگ میت کو  
 دھونی دو تو طاق دفعہ دھونی دو۔ رواہ الحاکم وابن جبان۔ اور میت کو سب میں بار دھونی دیجاتی ہے اول تو  
 اسکی روح نکلنے وقت تاکہ کوئی بدبو ہو تو دور ہو جاوے۔ دوم غسل دینے کے وقت۔ سوم کفن پنانے کے وقت  
 پھر جنازہ کے پیچھے دھونی نہیں لگانے اور نہ قبر میں کیونکہ حدیث میں منع ہے کہ تم جنازے کے پیچھے آگ یا آواز  
 نہیں لاؤ۔ یعنی نہ دُنا پُشتا شل کا زون کے اور آگ لے چلنا ممنوع ہے۔ **ف** - الفتح۔ **م**۔ ویغلی الماء۔ اور پانی جوش  
 دیا جاوے۔ **ف** - زعفران دس سے نہیں۔ **ت**۔ کیونکہ یہ رنگ مردوں کو نہیں چاہیے۔ بلکہ۔ بالسدر او  
 بالخرق۔ بیری کی پتی یا مرض کے ساتھ۔ **ف** - عرض اثنان ایک قسم کی گھاس ہوتی ہے۔ **ب**۔ مباغتہ نے  
 التلطیف۔ یہ لغرض مباغتہ تلطیف کے ہے۔ **ف** - یعنی صفائی و ستھرائی خوب ہو جاوے۔ چنانچہ غسل کے داخل  
 میں اور ہر نہ کو رہو چکا۔ اور پیر وغیرہ ملانے اور سات بازک غسل دینے سے تطافت کا بابتہ ظاہر ہے ورنہ اکبار کافی  
 تھا نہ گرم کرنا بھی اسی قسم میں ہوا پس بیری کی پتی یا اثنان ڈال کر جوش دیا جاوے۔ **ف** - فان لم یکن فاللہ  
 بھر یہ کوئی چیز نہ تو خالص پانی۔ **ف** - یعنی جوش دیا جاوے اور اگر جوش دینا ممکن نہ ہو تو اسی طرح کافی ہر کھل  
 اصل المقصود۔ کیونکہ اصل مقصود حاصل ہے۔ **ف** - غسل میت ہے۔ ویغسل راسہ۔ اور میت کا سر  
**ف** - جب کہ اس پر مال ہون۔ **ف** - البسین۔ **و** - لختہ۔ اور اسکی دائرہ دھونی جاوے۔ **ف** - بالخطمی۔ خطمی کے ساتھ لیکر  
 لطف لم۔ تاکہ میت کے واسطے خوب پاکیزہ ہو جاوے۔ **ف** - اور اگر خطمی نہ ہو تو صابون دس کے ماتہ چیز کے  
 ساتھ دھو دین۔ **ف** - البسین۔ اور اگر میسر نہ ہو تو خالص پانی کافی ہے۔ **ف** - شرح الطحاوی۔ **م**۔ یضجع علی شقہ الایسر۔ پھر  
 میت اپنی بائیں کرخت پر ٹایا جاوے۔ **ف** - تاکہ دائیں طرف سے غسل شروع ہو۔ **ف** - فیغسل بالیمن  
 والسدر۔ پس پانی دبیری سے دھویا جاوے۔ **ف** - حتی یرمی ان الماء قد وصل الی بائیں تحت منہ۔  
 یا تا تک کہ دیکھ لیا جاوے کہ میت بن سے نیچے کا جسم جو تخت سے لگا ہوا ہے وہاں تک پانی پہنچ گیا۔ **ف** - تاکہ پورا  
 بدن وصل جاوے۔ **م**۔ یہ ایک مرتبہ تمام بدن بھر پور دھونا واجب ہے اور میں بار غسل دینا سنت ہے۔ **ف** - البدیع  
**م**۔ یضجع علی شقہ الایمن۔ پھر بائیں کرخت پر ٹایا جاوے۔ **ف** - فیغسل۔ پھر دھویا جاوے۔ **ف** - یعنی اسی  
 پانی دبیری کے ساتھ۔ **ف** - حتی یرمی ان الماء قد وصل الی بائیں تحت منہ۔ یا تا تک کہ دیکھ لیا جاوے  
 کہ پانی پہنچ گیا وہاں تک کہ جو میت بن سے تخت سے متصل ہے۔ **ف** - پس اول دائیں طرف سے دوم بائیں  
 طرف سے ہوا۔ **ف** - لان السنۃ ہوا لبدایہ بالیمن۔ کیونکہ سنت بھی کہ ابتدا ہونا ہون سے ہو۔ **ف** -  
 بدلیل حدیث حضرت ام المومنین عائشہ رضی عنہا جو حضور میں گندی۔ رواہ البخاری۔ اور بدلیل حدیث ام عطیہ رضی عنہا  
 غسل حضرت زینب دختر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ **ف** - سکاۃ صحاح السنۃ نے روایت کیا اور اس میں بھی

ہم سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شریعہ کے واسطے اعضاء اور مواضع و منور سے - مع - بالجلہ پہلا اور دوسرا دھونا تو پانی دہری کے ساتھ ہو اور تیسرا دھونا پانی دکانور سے ہو چنانچہ محدثین سیرین رحمہ نے ام علیہ رحمہ سے اسکو صریح پایا ہے - رواہ ابو داؤد و اسنادہ صحیح - مفسر - اور بیہ و حوسنے کے واسطے میت کو اوندھانہ کرین وجہ - وضع ہو کہ نوادر میں امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ جب غسل میت کا ارادہ کرین تو پہلے بھلا کر پیٹ سے جو نکلے اسکو دھو ڈالیں پھر غسل شروع کرین اور یہی شافعی رحمہ کا قول ہے وجہ - لیکن ظاہر الرواۃ یہی ہے جس طرح مصنف رحمہ نے ذکر فرمایا کہ اول دائیں سے غسل دیدین پھر بائیں سے دوسرا غسل دیدین - ثم بجلبہ - پھر غسل دینے والا میت کو بھلا دے - و بسندہ الیہ - اور اپنی طرف اسکا تکیہ لگا دے - و یسیح بطنہ مسحا رفیقاً - اور میت کے پیٹ کو رفق و نرمی سے مسح کرے - فن - تاکہ جو کچھ نکلنا ہو نکلے - ثم زاعن تلویث الکفن - کفن کے آلودہ ہونے سے بجا دکی غرض سے - فان خرج منه شئی - پھر اگر میت کے پیٹ سے کچھ نکلا - غسلہ ولا یبعد غسلہ ولا وضوہ - نو اسکو دھو ڈالے اور اسکا غسل بادر وضو نہیں دہرا دے - فن - یہی قول مالک و ثوری و شافعیہ کا ہے مع - لان الغسل عرفناہ بالنفس وقد حصل مرۃ - کیونکہ غسل دینا تو ہم نے نفس سے پہچانا ہے اور وہ ایک بار حاصل ہو چکا - فن - اب دوبارہ نہ ہوگا - و نہ دون پر قیاس نہیں ہو سکتا - مع - پھر تیسری بار اسکو پانی دکانور سے بائیں کر دت پر لٹا کر دائیں طرف سے غسل دیدیا جاوے کہ تمام بدن کو بھر پور ہو جاوے پس تینوں بار غسل دینا پورا ہو گیا - انفع - پھر اگر کفن میں ٹپٹپنے کے بعد کچھ نکلے تو بلا خلاف اسکا دھونا بادر وضو نہیں واجب ہے مع - ثم یشفہ ثوب - پھر میت کے بدن کو ایک پاک کپڑے سے پوچھ لے - کیلا غسل الکفانہ - تاکہ اس کے کفن بھیگ نہ جاوین - فن - اب کفن کو خوشبو دینا اور میت کو یون ہی خوشبو لگا کر کفن پینا نا چاہیے لہذا فرمایا - و یجعلہ - امی المیت - فی الکفانہ - اور میت کو اس کے کفن کے کپڑوں میں درج کرے - فن - اسی قدر مردی ہے اور بنفید میں ہے کہ خوشبو لگانا مستحب ہے - لہذا فرمایا - و یجعل الخنوط علی راسہ و لحيۃ ادمیت کے سر و داڑھی پر خنوط لگا دے - فن - خوشبو دار چیزوں سے مرکب ایک عطر کو خنوط کہتے ہیں - فن - ہم پاکیزہ خوشبو دار چیزوں میں مضائقہ نہیں خواہ کوئی عطر ہو مگر خاصۃ مرد کے حق میں زعفران و درس کا لگانا نہو - الا یضاع عودت کے لیے مضائقہ نہیں ہے - المحیط - اور مشک اکثر علماء نے جائز رکھا ہے مع - مترجم کہتا ہے کہ اگر وہ آگ کے ذریعہ سے کھنچا ہوا نہ تو بہتر ہے - فاسرا علم سم - بالجلہ کفن پینانے میں خنوط اس کے سر و داڑھی پر اور تمام بدن پر لگا دیا جاوے - المحیط - والا کافور علی مساجدہ - اور کافور اس کے اعضاء سجود پر لگایا جاوے - فن - یعنی پیشانی و ناک پر اور دونوں تہلیبوں و دونوں گھٹنوں و دونوں قدموں پر - المحیط - لان التلیب سنتہ کیونکہ خوشبو کرنا سنت ہے - فن - بحديث ام علیہ و غیرہ - پس خنوط جب تمام بدن پر لگایا تو اعضاء سجود پر بھی ہو گیا پھر کافور اعضاء سجود پر زیادہ ہوا - والمساجد اولیٰ زیادۃ الکرامۃ - اور اعضاء سجود زیادتی کرامت کے واسطے زیادہ لائق ہیں - فن - اور مساجد کو عطر کرنا بھی نے ابن مسعود رحمہ سے روایت کیا ہے - ولا یسرح شعر المیت ولا لحيۃ - اور کنگھی نہیں کچھ جادوئے میت کے بال یعنی سر کے اور نہ اسکی داڑھی کے بال - ولا یقص ظفرہ - اور نہ کانے جادوین اس کے ناخن - فن - مگر ٹوٹا ہوا ناخن الگ کر دینے میں مضائقہ نہیں - المحیط - ولا شعرہ - اور نہ اس کے بال کترے جادوین - فن - اور نہ مونچھیں کترن اور نہ بغل کے بال اکھاڑن اور نہ زبرنات کے بال مونڈن بلکہ جس طرح ہے سب اسی طرح دفن کر دیا جاوے - محیط السرخسی - لقول عائشہ رحمہ

علامہ نصوص حکم۔ بنیل تول ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ کس خیال پر تم لوگ اپنے مردے کی پیشانی بکڑ کر کھینچتے ہو۔  
 فن۔ جبکہ کچھ لوگ اپنی مردہ عورت کو کنگھی کرتے تھے۔ رواہ عبد الرزاق باسناد صحیح۔ ام المؤمنین نے اس فعل کو کر دہ ہونے میں ایسا کر دیا جیسے کسی کی پیشانی کے بال بکڑ کر کھینچا جاوے۔ ب۔ ولان ہذہ الاشیاء للزینۃ  
 وقد استغنی المیت عنہا۔ اور اس وجہ سے کہ یہ چیزیں تو زینت کے واسطے ہوتی ہیں اور میت زینت سے  
 بے پردا ہو چکا۔ فن۔ اور زندہ پر تھپاس نہیں ہو سکتا کیونکہ دونوں جہان میں بڑا فرق ہے۔ وفی النہی کان  
 تنظیفاً لا جملع الموضع تحتہ۔ اور زندہ میں تو ناخن کترنا وغیرہ سنہرائی تھا کیونکہ اسکے بچے میل جمع ہو جاتا ہے۔  
 فن۔ اور مردے میں ایسے امر کا اعتبار نہیں۔ وھار کا تختان۔ اور یہ مثل ختنہ کرنے کے ہو گیا۔ فن۔  
 چنانچہ زندہ کا ختنہ سنون ہے اور مردہ اگر بغیر ختنہ تھا تو ہمارے و شافعی کے نزدیک بالاتفاق ختنہ نہیں کیا جائیگا۔  
 پھر عمام لوگ ان چیزوں کو دیکھ کر دار آخرت میں بھی ایسی زینت کو سمجھنے لگیں حالانکہ وہ ان زینت اعمال نیکہ  
 م۔ ابو داؤد اکل رحم نے کہا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس اس خوطا میں سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو  
 لگایا گیا تھا بچا ہوا خوط تھا تو وصیت کی کہ مجھے بھی خوط لگایا جاوے۔ رواہ ابن ابی شیبہ والحاکم والبیہقی۔  
 اور نووی رحم نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے۔ مفع۔ وہ خوط جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے آیا تھا اللہ تعالیٰ  
 کی تقدیر میں تمام عالم کے اول سے آخر تک خوطوں سے اشرف تھا کہ اشرف المخلوق صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کیو اس  
 مقدر ہوا تھا لہذا اس میں سے بچا ہوا حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے تبرک لیا حالانکہ وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے  
 تن مبارک سے چھرا بانہ تھا پس تبرک کے یہ معنی ذہیق ہیں۔ ما حفظہ۔ م۔ (فروع) میت مرد کو فقط مرد اور میت  
 عورت کو فقط عورت میں نلادین اگرچہ کابا لڑکی اس لائق نہیں کہ اس سے کچھ خواہش ہو تو اسکو جو چاہے نلادے  
 یہی صحیح ہے۔ المبسوط۔ اور ابن المنذر رحم نے اجماع نقل کیا کہ منکوحہ جو رو اپنے مردہ شوہر کو جس سے نکاح قائم تھا  
 غسل دے سکتی ہے۔ ہمارے نزدیک مرد اپنی زوجہ مردہ کو غسل نہیں دے سکتا اور علی الاصح دیکھ سکتا ہے اور مالک  
 و شافعی و احمد و غیر ہم کے نزدیک غسل جائز ہے۔ مع۔ جس نے میت کو غسل دیا ہے اس پر عامہ علماء و سلف و خلف کے  
 نزدیک غسل واجب نہیں ہوتا۔ اور بعض نے زعم کیا کہ واجب ہوتا ہے بدلیل حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ جو شخص میت کو  
 غسل دے چاہیے کہ وہ غسل کرے اور جس نے جنازہ اٹھایا چاہیے کہ وہ وضو کرے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی  
 اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے مگر بہیقی و نووی نے اسکو ضعیف کہا ہے۔ کافی البیہقی۔ اور میں کہتا ہوں کہ حدیث  
 کے کو یہ معنی ہیں کہ جو شخص میت کو غسل دیو یگا وہ خود غسل کر کے ہمارے تو معلوم ہوا کہ جب کا غسل دینا کہ  
 ہے اور جو شخص میت کو لاندہ حاد سے وہ پہلے وضو کرے اور مستحب ہے۔ اور کہا گیا کہ یہ حدیث نہیں بلکہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ  
 ہے۔ میں کہتا ہوں کہ قول سے یہی مراد بھی معنی میں نافہم۔ م۔ ظاہر روایات میں ہمارے نزدیک غسل میں روئی کا  
 استعمال نہیں ہے اور نواد میں امام رحم سے مروی ہے کہ وحی ہوئی روئی اسکے نھنوں و نھ میں لگا دے اور بعض  
 کہا کہ لاون میں بھی۔ اور طبرہ میں کہا کہ مقعد یا فرج میں لگانے کو عامہ علماء نے بھیج جاتا ہے۔ مفع۔ غسل میت پر  
 اجرت لینا ضعیف جائز ہے اور جنازہ اٹھانے پر مرد و عورتی جائز ہے۔ قاضیخان۔ میت اگر شرگی کہ اسکا نکاح نہ تھا  
 ہے تو اوپر سے بالی نال دینا کافی ہے۔ القابیہ۔ عورت کا غسل دیا جانا مثل مرد کے ہے اور عورت کے بال اس  
 پشت پر رکھنے نہ جاوے۔ شریع الطحاوی۔ نلادے والا اگر جنب یا حائض ہو تو جائز و مکروہ ہے۔ الہدایہ جلد اول  
 ہو تو بالاتفاق جائز۔ القبیہ۔ اور مستحب یہ کہ ہمارے پر ہو۔ قاضیخان۔ اور میت کا سب سے قریب ہوا لڑکا

اور مرد فہ جو کہ اچھائی دیکھے تو بیان کرے اور برائی بیان کرنا حلال نہیں ہے۔ البھہرہ۔ اگر دہان دو سرانٹلائے والا موجود ہو تو فاسل کو اجرت مانگنا جائز ورنہ نہیں۔ النظریہ۔ مرد ایسی جگہ مرا کہ صرف عورتین میں تو اس کے ذی رحم محرم عورت ہو سکو خالی نیم کرادے اور غیر محرم کپڑا پینڈی نیم کرادے۔ الدرایہ۔ جیسے عورت مری مردوں میں سے۔ یعنی عورتین مرا کہ پاک بانی نہیں تو نیم کرادے غار پڑھائی جادے۔ المیظ۔ پھر اگر بانی مل گیا تو نکلا کر دوبارہ بقول ابو یوسف ناز پڑھائی جادے۔ قاضیخان۔ مسلمانوں و کافروں کے مردے مخلوط ہو گئے یعنی شناخت نہیں پس اگر مسلمان اکثر ہوں تو غسل دیے جاویں۔ ع۔

**فصل فی الکفنین**۔ غسل کفن دینے کے بیان میں۔ کفن دینا مسلمانوں پر فرض کفایہ ہے لہذا فرضہ پر قسم ہوتا ہے پھر اگر میت مالدار ہو تو اسی کے مال سے واجب ورنہ جیسے اس کا نفقہ ہو۔ ابو یوسف رحم کے نزدیک زوجہ کا کفن شوہر پر واجب عورت مالدار ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔ کمائی قاضیخان۔ اور زوجہ مالدار پر شوہر مفلس کا کفن نہیں۔ بالاجماع المیظ۔ کفن اس طرح کفن نہ لے تو عام مسلمانوں پر واجب ہے اور در صورت عاجزی کے مسلمانوں پر کفن کے واسطے سوال کرنا واجب ہے انرا ہدی۔ اگر جمع کر کے کفن دیا اور کچھ مالی بچ رہا اگر معلوم ہو کہ فلاں شخص کا یہ مال ہے تو اسکو پھر دے ورنہ کسی محتاج دیگر کے کفن میں لگا دے اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو صدقہ دیدے۔ قاضیخان۔ اور اگر کسی طرح میرے ہوا تو غسل دیکر اوپر سے اندھو یا کوئی گھاس رکھ کر دفن کر کے قبر پر ناز پڑھائی جادے۔ القابیہ۔ جس کپڑے کا پٹنا زندگی میں طہال تھا بعد موت اسکا کفن بھی جائز ہے ورنہ نہیں۔ شرح الطحاوی۔ پس عورتوں کے کفن میں حریہ و ابریشم و رنگین کسم و زعفران کا مضافہ نہیں اور سبید کفن محبوب ہے۔ الثابیہ۔ اور بنا و برانا برابر ہیں۔ البھہرہ۔ کفن مرد و عورت میں تفاوت ہے اور دونوں میں کفن تین قسم ہے جو کفن سنت و کفن کفایت و کفن ضرورت۔ کم۔ اسنتہ ان الکفن الرجل فی ثلثۃ اثواب انار و قمیص و لفافہ۔ مرچکا کفن سنت یہ کہ تین کپڑے انار و قمیص و لفافہ میں کٹنا یا جادے۔ فن۔ انار یعنی نہ بند لیکن سر سے پیر تک مراد ہے۔ قمیص کرتہ یعنی گردن سے قدم تک بغیر آستین و کلی کے۔ اور لفافہ سر سے پیر تک اوپر سے پینٹا جاتا ہے۔ ماروے انہ صلی اللہ علیہ وسلم کفن فی ثلثۃ اثواب بیض سحولیہ۔ بدیل اس حدیث کے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو سحولیہ کے تین سفید کپڑوں میں کفن دیا گیا۔ فن۔ رواہ الامۃ المستعین ام ابو نہیں عائشہ زہ۔ اور سحولیہ ایک موضع ہے جہاں کے کپڑے مردوں سے۔ نفع۔ اور سنت سے مراد یہ کہ جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا کفن تھا۔ م۔ ولانہ اکثر ما یلبسہ عادۃ فی حیاتہ فلکذا بعد مماتہ۔ اور سہجہ سے کہ ماز راہ عادت یہ مقدار اسکی زندگی میں پہننے کی اکثری ہے تو موت کے بعد بھی یہی اکثر لباس ہوا۔ فن۔ اگر بعض وارثوں نے تین کپڑے اور بعض نے دو چاہے پس اگر مال میں گنجائش ہے تو تین دیے جاویں کہ یہی سنت ہے۔ البھہرہ۔ فان اقتصر و اعلیٰ ثوبین جائز۔ پھر اگر انھوں نے دو ہی کپڑوں پر کمی کی تو جائز ہے۔ و الثوبان انار و لفافہ۔ اور یہ دو کپڑے انار و لفافہ ہونگے۔ و بذاکفن الکفایہ۔ اور یہ مقدار کفن کفایت ہے بقول ابی بکر رضی اللہ عنہ اغسلوا ثوبی ہدین و کفونی فیہما۔ بدیل قول حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے کہ میرے یہ دو دنوں کپڑے دھو کر انھیں میں مجھے کفن دینا۔ فن۔ کہونکہ تھے کی زندگی سے کوزیادہ احتیاج ہوتی ہے۔ رواہ احمد فی کتاب الوہد و رواہ عبد الرزاق بسند صحیح عن عائشہ زہ نحوہ۔ مترجم لکھتا ہے کہ اس قول کے معنی یہ ہیں کہ میرے کفن میں تین کپڑوں سنت میں سے دو کپڑے تو یہ کر دینا جنکو میں پہنے ہوں اور دھو ڈالنا کیونکہ صحیح عن عائشہ بن حضرت عائشہ زہ سے روایت ہے کہ حضرت صدیق اکبر ابو بکر رضی اللہ عنہ نے مجھے فرمایا کہ رسول اللہ صلی



کو کپڑوں میں کفن دیا گیا تھا میں نے یاد دلایا کہ سفید تین کپڑوں میں جن میں قمیص نہ تھی اور نہ عمامہ تھا۔ پھر فرمایا کہ رسول  
صلی اللہ علیہ وسلم نے کس روز انتقال فرمایا تھا میں نے یاد دلایا کہ دو شنبہ کے روز۔ پس فرمایا کہ آج کون دن ہے میں نے  
کہا کہ دو شنبہ ہے۔ فرمایا کہ اب سے رات میں مجھے امید ہے کہ ایک کپڑے پر نگاہ کی جائے گی اور اسی میں بارگاہ  
اسمین زعفران کا دافع خوشبو دیتا تھا پس فرمایا کہ اسکو دھو ڈالتا اور اس پر دو کپڑے اور زیادہ کر کے مجھے اس میں کفن  
دینا۔ میں نے کہا کہ یہ تو بڑا ناہر فرمایا کہ میت سے زائد زیادہ سزاوار جدید کپڑے کا ہے۔ الخ۔ ابن الہمام رحمہ نے  
کہا کہ استدلال دو کپڑوں کفایت کا حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ سے دربارہ اس شخص کے جو احرام بنی ماقہ سے گرم کر گیا  
تھا اور اس میں مذکور ہے کہ اس کے دو کپڑوں میں اسکو کفن دیدو۔ رواہ الامام السنہ۔ لیکن محمل ہے کہ اس محرم کے پاس  
ازار و چادر وہی کپڑے ہو گئے تو ضرورت پر نبی ہوا۔ ص۔ والا زار من الفرق الی القدم۔ اور یہ ازار تو سر سے قدم تک  
ہو گیا۔ ص۔ ابن الہمام نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ ازار معروف جو کمر سے ہوتی ہے اس سے خلاف کیون ہوئی حالانکہ محرم مذکور  
کی ازار اسی قدر تھی۔ یون ہی ام عطیہ کی حدیث میں بھی اس قدر ازار دی تھی جیسا کہ اس میں مخصوص ہے۔ ص۔ واللفافہ کذلک  
اور لفافہ یعنی اوپر کی چادر بھی اس طرح کی یعنی سر سے قدم تک ہوگی۔ ص۔ مگر اس میں جیب داسٹین و کلیان نہ تھی۔ اگلا نے  
واذا ارادوا لف الکفن۔ اور جب یہ کفن میت پر لپیٹنا چاہیں۔ ص۔ بعد خوشبو دینے کے تو پہلے لفافہ بچھا دیں اور پھر سے ازار  
بچھا دیں اور میت کو ازار پر لٹا دیں اور قمیص پنا دیں اور اس حالت میں خطوط و کافور لگا دیں۔ پھر کفن سے ازار کو لپیٹیں تو  
ابتداءً بجانبہ الایسر۔ بائیں طرف سے شروع کریں۔ موقوفہ علیہ۔ پس بائیں کو میت پر لپیٹ دیں۔ ثم بالایمن۔ پھر دائیں کو  
لپیٹیں۔ ص۔ تاکہ دایان اوپر رہے۔ کافی حال الجودہ۔ جیسے زندگی کی حالتیں کیا جائیں۔ و بسطہ ان بسطہ لفافہ اولاً ثم بسطہ  
علیہا الازار۔ اور کفن بچھا نیکی یہ صحت ہے کہ پہلے لفافہ بچھا یا جاوے پھر اس پر ازار بچھا جائے۔ ص۔ اور میت کو خوشبو کا نور لگا دیں  
ثم قمیص البست و یوضع علی الازار۔ پھر میت کو قمیص بنا کر ازار پر رکھا جاوے۔ ص۔ ثم یعطف الازار من قبل  
الایسر ثم من قبل الایمن۔ پھر بائیں طرف سے اس پر ازار کو تہہ کریں پھر دائیں طرف سے پیٹ دیں۔ ثم اللفافہ  
کذلک۔ پھر اسی طرح لفافہ اس پر سے لپیٹیں۔ ص۔ تاکہ دایان اوپر رہے۔ وان خافوا ان یتشر الکفن عنہ  
عقد وہ بخرقہ۔ اور اگر کوئی خوف ہو کہ میت سے کفن منتشر ہو جائیگا تو اسکو ایک خرقہ سے باندھ دیں عیانہ  
عرب الکشف۔ تاکہ پردہ کھل جانے سے محفوظ رہے۔ ص۔ خصوصاً عورت کے حق میں ہے۔ اور کفن ضرورت  
ہے کہ جو کچھ میسر آ جاوے چنانچہ حضرت مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ کی شہادت اور کفن ضرورت کا ذکر آتا ہے۔ ص۔ عبد الرزاق  
در بخاری کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں مذکور ہے کہ کفن سنت بن عمامہ نہیں تھا۔ اور قادی میں ہے کہ شاخین شامخ نے  
عالم کے بے عمامہ کو مستحسن قرار دیا ہے اور اسکا جھوڑا اسکے چہرہ کی طرف رکھا جاوے جو زندگی میں پشت پر رہتا تھا  
ابھیرہ۔ جوڑ کا قریب بلوغ ہوا اسکا کفن قبل بالغ کے ہے اور طفل صغیر کا کفن کترا ایک کپڑا اور دختر صغیرہ کا کتہ  
دو کپڑے ہیں۔ البین۔ و کفن المرأة فی خمسہ اواب۔ اور عورت کو کفن دیا جاوے پانچ کپڑوں میں شروع  
کرتی۔ وانار۔ از انار۔ و خمار۔ اور اوڑھنی۔ ص۔ جو سرد گردن و سینہ کو ڈھانکتی ہے۔ و لفافہ و خرقہ  
تربط فوق غیہما۔ اور لفافہ اور ایک نبی جو اسکی چھاتیوں پر باندھ دیا جاوے۔ ص۔ لحدیث ام عطیہ ان انبی  
صلی اللہ علیہ وسلم اعطی اللواتی غسلن ایتہ خمسہ اواب۔ بدیل حدیث ام عطیہ رضی اللہ عنہا کہ جن عورتوں  
نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دختر کو نہایا تھا انکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ کپڑے کفن کے لیے دیے  
ص۔ چنانچہ کہا کہ اول بکوا بانجامہ دیا پھر دوسرا پھر چادر پھر چادر کو ایک دوسرے کپڑے میں دوج کی تھی۔

اس حدیث کو ابو داؤد نے یابی ثبت قافہ ثقیفہ سے روایت کی ہذا زعم کیا گیا کہ بجائے ام عطیہ کے یہی صحیح  
 ہے اور نووی نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اگرچہ ابن القفان نے بعض راویوں کو بھول قرار دیا۔ میں کہتا ہوں  
 کہ ابن الاثیر رحم نے کتاب الصحابہ رضی اللہ عنہ میں ذکر کیا کہ ام کلثوم رضی اللہ عنہا نے سترہ ہجری میں یکسال  
 بعد حضرت زینب کے انتقال کیا اور ام کلثوم کو ام عطیہ نے غسل دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ام عطیہ نے زینب  
 و ام کلثوم دونوں کو غسل دیا ہے اور ابن ماجہ نے بھی ام عطیہ سے ام کلثوم کو غسل دینا روایت کیا اور آخر میں ہے  
 کہ جب ہم سب غور میں غسل سے فارغ ہوئیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی پس آپ نے ہماری طرف  
 اپنا پایا بجاہ پھینکا یا کہ یہ اسکو پنادو۔ اس روایت کی اسناد صحیح ہے اور ایسا ہی حضرت زینب کے غسل میں  
 مروی ہے پس ام عطیہ زکوٰۃ دونوں صاحبزادیوں کے غسل میں شریک ہونا ثابت ہوا۔ مع۔ ولانہما تخرج  
 فیہا حالہ النجاسات فلذا بعد المات۔ اور اس دلیل سے کہ عورت حالت زندگی میں ان پانچ کبروں  
 میں نکلتی ہے تو یوں ہی بعد مات کے بھی۔ **ف۔** یہی پانچ دیے جاویں جنکو پندرہ اسبے والدین  
 کے دیدار وغیرہ کو نکلتی تھی۔ ثم ہذا بیان کفن السنۃ۔ بجز یہ کفن سنت کا بیان ہے۔ وان اقتصروا علی  
 ثلثۃ اوثاب جائز۔ اور اگر تین ہی کپڑوں پر اقتصار کیا تو جائز ہے۔ وہی ثوبان و خمار۔ اور وہ دو کپڑے  
 ہزار و لقاہ ہیں اور میرا کپڑا خمار ہے۔ و جو کفن الکفایت۔ اور یہ کفن کفایت ہے۔ **ف۔** یعنی عورت کے حق  
 میں کفن کفایت اسی قدر ہے۔ و یکراہ اقل من ذلک۔ اور اس سے کم کرنا مکروہ ہے۔ **ف۔** مگر جبکہ ضرورت  
 ہے چاہئے آگے اسناد مذکور ہے شہادہ وغیرہ میں ایک یا دو کپڑے کے سواے میر نہیں تو ضرورت یہی یا جائز  
 و فی الرجل یکراہ الاقتصار علی ثوب واحد الا فی حالۃ الضرورۃ۔ اور مرد کے حق میں ایک ہی کپڑے  
 پر کمی کرنا مکروہ ہے سواے حالت ضرورت کے۔ **ف۔** کہ اسوقت جو میر آدھے جائز ہے اور وہ کفن ضرورت  
 ہے۔ لان مصعب بن عمیر۔ کہو کہ مصعب بن عمر رضی اللہ عنہ۔ **ف۔** جو شرفاے بنو عبد اللہ امین سے بہت  
 مالدار تھے کہ روز جوڑا بدلا کرتے تھے اور خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس  
 مدینہ میں ہجرت کی اس حالت سے کہ بدن پر ایک کلمی تھی اور جنگ آہد کے روز مومنوں کا نشان آہین  
 کے ہاتھ میں تھا اور صحابہ رضو میں سے ایک جاوٹ نے بھاگنا شروع کیا تو اسوقت یہ نہیں بھاگے اور  
 برابر آیت قرآن مامحمد الارسل قد خلعت من قبلہ الرسل الا یہ پڑھتے تھے حتی کہ شہید ہوئے پس انھوں  
 اپنے اعمال عظام کا دنیا میں کچھ بھی اجر نہیں لیا اور۔ جن شہید۔ جدم شہید ہوئے جن۔ **ف۔** تو  
 ایک مخطہ کلی چھوڑی اور اسوقت ضرورت میں انکو یہی کفن حکم سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم دیا گیا۔ جناب  
 بن الارت رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب ہم اس کلی سے آگے سر دھانکتے تو ہانوں کھل جاتے اور جب اس سے  
 ہانوں دھانکتے تو سر کھل جاتا تھا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ سر دھاک دیا جاوے اور ہر دن پر  
 ازخود الی جاوے۔ صحیحین وغیرہ اور ازخود ایک خوشبودار گھاس ہے۔ امام مصنف نے کہا کہ۔ کفن نے  
 ثوب واحد۔ تو ایک ہی کپڑے میں کفن دیے گئے۔ و ہذا کفن الضرورۃ۔ اور یہ کفن ضرورت ہے  
**س۔** اور حضرت سید الشہداء حمزہ بن عبد المطلب رضی اللہ عنہ کو بھی ایک ہی کپڑے میں کفن دیا گیا تھا  
 ع۔ اور حدیث مذکور میں دلیل ہے کہ سر دھانکنا ہانوں سے مقدم ہے اور گھاس بھی بضرورت کفن ہے اور واضح  
 ہے کہ حاجی کو حالت احرام میں سر دھارہ دھانکنا و شہو لگانا منع ہے لیکن اگر اس حالت میں مر جاوے تو عام

مرد جو یا عورت ہو تو اسکو بھی خوشبو لگائی جائیگی اور سر و چہرہ ڈھکا جائیگا اگرچہ غلام یا نوٹھی ہو۔ کافی المیہ ۔۔  
 عورت کو کفن پنانے کا طریقہ یہ ہے جو فرمایا کہ۔ ولبیس المرأة الدرع اولاً۔ عورت کو پہلے درج پنائی جاوے۔ ثم  
 يجعل شعرها ففیہ ین علی صدرها فوق الدرع۔ پھر اسکے بال دو ففیہ کر کے درج سے اوپر اسکے سینہ پر رکھ دیا  
 جاوین۔ فن۔ اور شافی رح کے نزدیک کٹھی کر کے تین ففیہ کیے جاوین اور اسکی پشت پر چھوڑے جاوین کیونکہ  
 جن عورتوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادی کو نہلایا تھا یون ہی کیا تھا اور خاصہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کے ارشاد کے موافق ہوگا۔ جواب یہ کہ آپ کا ارشاد معلوم نہیں اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول اور پر گندرا اور زینت سے  
 مردہ مستغنی ہے۔ مع۔ المجلد آدھے بال ایک طرف اور آدھے دوسری طرف کر کے دونوں ففیہ اسکے سینہ پر درج  
 سے اوپر رکھے جاوین۔ ثم النحر فوق ذلک۔ پھر اسکے اوپر رخا پنائی جاوے۔ ثم الازار تحت الثفانہ  
 پھر ثفانہ کے نیچے ازار پنائی جاوے۔ فن۔ یعنی پہلے ازار پھر اوپر ثفانہ ہو۔ رہا خرقة یعنی سینہ بند تو مچھائی سے  
 بکتراف تک۔ انیسین۔ بکتراف تک۔ المنافع۔ بکتراف تک۔ البسوط والمجلی۔ اور مچھائیوں پر بندھا ہو۔ التحف  
 منع۔ قال ویجر الاکفان قبل ان یدرج فیہا المیت وترا۔ اور کما کہ کفنون میں میت کو درج کرنے سے  
 پہلے کفنون کو طاق باراجار کر لے۔ فن۔ یعنی خوشبودار کر لے چنانچہ مصنف رح نے فرمایا۔ والاجار تطیب  
 اجار خوشبودار کرنا۔ فن۔ یعنی مرد و لہو مان کے مانند جلار کر اسکے دھوین سے کفن کو خوشبودار کر لے۔ لائے صلی  
 علیہ وسلم امر باجمار اکفان ایتہ وترا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی دختر کے کفنون کو طاق  
 اجار کرنے کا حکم دیا تھا۔ فن۔ علامہ محمد بن مین اس اجار کے مستحب ہونے پر اتفاق ہے جیسے خانہ کے پیسے  
 دھونی جلانے جلنے کے مکروہ ہونے پر اتفاق ہے اور بسوط میں ہے کہ قبر میں دھونی دینا مکروہ ہے لیکن امام مصنف رح  
 نے جو دلیل لکھی یہ غریب ہے۔ البتہ بقی نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا  
 کہ میت کے کفنون کو تین بار تجیر کر دے۔ نووی نے کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ وقد رواہ ابو یعلیٰ وابن حبان۔ فاذا فرغوا  
 منه حملوا علیہ۔ پھر جب کفن دینے سے فارغ ہوں تو میت پر نماز پڑھیں۔ لائے فریقہ۔ کیونکہ نماز جنازہ ففیہ ہے  
 فن۔ یعنی بالاجماع فرض کفایہ ہے۔ یعنی اگر کچھ لوگ پڑھ دیں تو کفایت ہو گئی اور اگر کسی نے نہ پڑھی تو سب  
 گنہگار ہونگے۔ م۔ (فروع) میت کے فرض خواہوں کو حلال نہیں کہ میت کو کفن استہ دینے جانے سے روکیں  
 اور وجہ سے کہ میت کا ترکہ انکے فرض میں گھرا ہوا ہے بلکہ اپنا واجب ہے کہ کفن سنت ایسے کپڑے سے جسکو وہ جب  
 و جمعہ میں پہنتا ہو دینے سے مانع ہوں۔ جوامع الفقہ۔ اور مرغیانی میں ہے کہ اگر مال قلیل اور وارث کثیر ہوں تو  
 کفن الکفایہ اولی ہے۔ اور شافعیہ کے نزدیک جب ترکہ پر فرضہ مجتہد ہو تو واضح یہ کہ کفن ایک کپڑا یا جاوے اور  
 اور ذخیرۃ المالک میں شل جوامع الفقہ کے مذکور اگرچہ فرضہ مجتہد ہو۔ ایک زندہ و ایک مردہ ہے اور ایک ہی کپڑا  
 دونوں میں مباح ملا تو زندہ کو ستر دھاگنا اولی ہے۔ یعنی دوا زندہ کو بیگا حتی کہ اگر میت کو کفن دیا گیا اور وہاں کوئی  
 مردی سے مر جاتا ہے تو اس کفن کے کپڑے کے واسطے مردہ پر زندہ مقدم کیا جائیگا جب کہ سوا اسکے بیسرنہ ہو  
 جیسے پیاس سے مضر کو میت کے نہلانے پر پانی کے لیے مقدم کیا جاوے بخلاف اسکے اگر زندہ کو نماز کے لیے  
 وضو یا ستر دھاگنے کی حاجت ہو تو میت کا کفن لیکر زندہ کو نہیں دیا جائیگا کیونکہ وہ ننگا اور تیم سے بڑھ سکتا ہے  
 ضرورت کے وقت مثلاً جاد کے مقننوں کو دھن کو ایک کفن میں جمع کرنا شافعیہ و خلیلہ کے نزدیک مطلقاً  
 جائز ہے اور ہمارے نزدیک بغیر دونوں کے شرکاء علیہ چھپانے ہوئے نہیں جائز ہے۔ مع۔ میت نے جسکو

اپنے ترکہ کا وصی مقرر کیا جسے ترکہ میں سے تابوت و اسکا غلاف خرید اور قاریوں حافظوں اور شاعروں مرثیہ کہنے والوں کو دیا اور جو عورتیں مردوں کے آٹے بن آئیں صرف کیا اور قبر پر مقبرہ یا خطیرہ یا کوئی مصنوع عمارت بنائی تو یہ کچھ نہیں جائز ہے وہ سب مال کا ضامن ہو گا سو اسے تابوت کے - قاضی خان - ع - میں کتا ہوں کہ اگر جان زمین میں غیر تابوت کے قبر بنائی جاتی ہو تو چاہیے کہ تابوت کا بھی ضامن ہو جیسے وارثوں کے مسئلہ میں لکھا جب کہ ایک نے ایسی صورت میں بغیر اجازت وارثوں کے خریدی ہو - بات اتنی ہے کہ وصی امانت دار متصرف ہے - فافہم - م -

**فصل فی الصلوٰۃ علی المیت** - فصل بیت پر نماز کے بیان میں - نماز جنازہ فرض کفایہ ہے حتیٰ کہ اگر بعض نے پڑھ دی خواہ وہ ایک ہو یا جماعت جو خواہ مرد نے پڑھی یا عورت نے تو یہ فرض سب کے ذمہ سے اتر گیا ورنہ سب گنہگار ہوتے - اتنا آرا خانیہ - اور جماعت شرط نہیں - النہایہ - حدیث صحیح میں ایک قریصہ ارے کے جنازہ پر نماز نہیں پڑھی اور فرمایا کہ صلوٰۃ علی صاحبک - یعنی تم ہی لوگ اس پر نماز پڑھ دو - اس سے معلوم ہوا کہ ہر شخص پر فرض عین نہیں ہے - الفتح - نماز جنازہ ہر ایسے شخص مسلمان پر پڑھی جائیگی جو بعد ولادت کے کسی وقت مرا ہو خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو خواہ مرد ہو یا عورت جو خواہ آزاد ہو یا مملوک ہو اگرچہ اس نے خود اپنے آپ کو قتل کیا ہو بقول طبرہن رحمہ اللہ یا وہ شہر عام سنگسار کیا گیا ہو یا قصاص میں قتل کیا گیا ہو - اور نہیں پڑھی جائیگی باغیوں و رنبرہوں پر اور جس نے اپنے والدین میں سے کسی کو قتل کیا ہو اور جبکواہم المسلمین نے سولی دی ہو بنا برضایت ابو سلیمان رحمہ کے اور جو کسی مال لینے میں مدد کیا ہو - الايضاح وغیرہ - اگر وہ دلت کی حالت میں مرا پس اگر اکثر حصہ نکل آیا تو نماز پڑھی جاوے اور کمتر ہو تو نہیں - ابدائع - شرائط نماز میں سے یہ کہ میت کی طہارت ہو جانشک ممکن ہے اور اگر ممکن نہ ہو مثلاً قبل غسل کے مردنوں ہوا تو کھودا نہ جاوے اور بضرورت اسکی قبر پر نماز پڑھے جاوے - تبیین - یوں ہی جب کفن بستر نہ ہو یا خود من کر کے قبر پر نماز پڑھیں - اور طہارت خواہ غسل ہو ورنہ نیم جویم - امداد گر پٹے بغیر غسل نماز پڑھ دی مثلاً نیم سے بھر پانی ملا اور غسل دیا تو نماز اعادہ کریں - تبیین - اور ہر وہ چیز جو فریضہ نماز صحیح ہونے کے لیے شرط ہے بلکسی طہارت حقیقی یا حکمی اور بلیغ ہونا اور شہرت ہونا اور نیت ہونا وہ نماز جنازہ میں شرط ہے - ابدائع - پس امام دہلوی و دون اس عبادت کی اور تعالیٰ کے لیے قبلہ بیچ ہو کر ادا کرنے کی نیت کریں اور تقدی اگر امتداسے امام کی نیت کرے تو کافی ہے - المفہرات - اور میت کا مسلمان ہونا شرط اولیٰ ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ جنازہ مصلیٰ کے ردبر رکھا جائے اسی واسطے غائب جنازہ پر نہیں جائز ہے اور اگر سانسے بھی کسی جانور وغیرہ پر لدا ہو یا مصلیٰ کے پیچھے ہو تو بھی نہیں جائز ہے - مان اگر بغیر نماز مردنوں ہو گیا کہ بغیر کھودے نہیں نکل سکتا تو یہ شرط ساقط ہے - اور واضح ہو کہ حضرت صلعم نے نجاشی بارغناہ حبش پر مدینہ میں نماز پڑھی اسطرح کہ ایک رفقا جانک صحابہ رضی اللہ عنہم کو آگاہ فرمایا کہ تمہارا بھائی نجاشی فوت ہو گیا پس اٹھو اس پر نماز پڑھیں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوئے اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے پیچھے صف باندھی پس آپ نے جائز کبیرین کہیں اور صحابہ رحمہ کا گمان یہی تھا کہ نجاشی کا جنازہ آپ کے ردبر ہے رواہ ابن جان فی صحیحہ من عمران بن حصین رضی اللہ عنہ اور اس میں اشارہ ہے کہ نجاشی رحمہ کا جنازہ آپ کے ردبر تھا اگرچہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو نہیں نظر آتا تھا - اور حدیث نماز نجاشی تو اول ہر یہ رحمہ سے صحاح السنہ میں ہے اور نسائی کی سعادت میں ہے کہ کبیر جس دن نجاشی رحمہ کی وفات کی خبر آئی تو اس دن مرتب ہی فرمایا کہ اپنے بھائی کے واسطے استغفار کرو - ذی الباب عن جابر رحمہ - فی الصحیحین - اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ تبوک کو تشریف لے گئے تو وہاں جبریل علیہ السلام نے آکر آگاہ کیا کہ مدینہ میں عمار بن ساریہ المزی نے انتقال کیا ہے

آپ اسیر نازیر ہونا چاہتے ہیں آپ نے فرمایا کہ ہاں آخر تک یہ قصہ صحیح بخاری میں مروی ہے اور طبرانی رحمہ کی حدیث ابو امامہ رحمہ میں تصریح ہے کہ کیا آپ چاہتے ہیں کہ آپ کے واسطے زمین لیٹ دی جاوے کہ آپ اسیر نازیر بن فرمایا کہ ہاں پس جبریل علیہ السلام نے اپنے بازو زمین پر مار دیے تو معاویہ رحمہ کا جنازہ آپ کے واسطے بلند ہو گیا پس آپ نے اسیر نازیر بن فرمایا۔ پھر بخاری میں بھی مذکور ہے کہ جب آپ نے سلام پھیرا تو دیکھا کہ آپ کے پیچھے لاکھوں کی تعداد میں ہر صفت شہسوار کی ہے تو جبریل علیہ السلام سے پوچھا کہ اس شخص نے ہر مرتبہ کہاں سے پایا۔ جبریل نے کہا کہ یہ شخص قتل ہوا اسراحد کو بہت محبوب رکھتا تھا اور اچھے بیٹھے اور آتے جاتے پڑھا کرتا تھا یہ اسکا مرتبہ ہے۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ یہ نازیرین بوجہ خصوصیت کے تھے کہ اسرہ تہائی کے حکم سے آنگنا جنازہ رو دیر دیا گیا۔ ورنہ بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم نے غیبت میں انتقال کیا خصوصاً ان صحابہ رحمہ نے جو قرآن کتے تھے اور انکو کافر دین نے دھوکے میں باکر قتل کیا تھا آپ بہت غمگین ہوئے حتیٰ کہ کافر دین پر لعنت فرمائی اور نازیرین میں قنوت پڑھا حتیٰ کہ منع کر دیا گئے باوجود اسکے آپ سے اسکے جنازہ کی نماز منقول نہیں ہے حالانکہ آپ غایت ترمیم سے ہر ایک پر نازیر ہونا چاہتے تھے۔ بن کثاہون کہ ابو ہریرہ رحمہ نے فرمایا کہ ایک حبشہ عورت مسجد میں جھاڑو دیا کرتی تھی پس حضرت علیہ السلام نے اسکو نہیں پایا تو دریافت کیا تب عرض کیا گیا کہ وہ تو مر گئی تو فرمایا کہ بھلا تم نے مجھے کیوں نہیں خبر دی۔ ابو ہریرہ نے کہا کہ صحابہ رحمہ نے گویا اسکے معاملہ کو خفیہ جانتا تھا پس فرمایا کہ مجھے چلکر اسکی قبر بتاؤ تو لوگوں نے جاکر بتلائی پس آپ نے قبر پر نازیر بن فرمایا پھر فرمایا کہ یہ قبر میں اپنے لوگوں پر تار بکی سے بھری ہوئی ہیں اور میری اسیر نازیر بن دینے سے اللہ تعالیٰ انکو اہل قبر پر نور کر دیتا ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ و اولی الناس بالصلوٰۃ علی المیت سلطان ان حضر۔ اور بیت پر نازیر بن ہونے کے واسطے عیب سے اولی سلطان ہے اگر جنازہ بر آوے۔ و بن پس اسکا امام کرنا واجب ہے۔ لان فی التقدم علیہ ازدرار ہے۔ کیونکہ سلطان پر مقدم ہونے میں سلطان کے حق میں خفت ہے۔ و نہ حالانکہ سلطان ظل اللہ ہے پس جو اسکی بزرگی کرے اللہ تعالیٰ اسکے بزرگی کرے اور جو اسکی اہانت کرے اللہ تعالیٰ اسکی اہانت کرے کما ثبت فی الحدیث۔ فان لم یحضر فالتقاضی۔ پھر اگر سلطان نہ آیا توقاضی اولی ہے۔ لانه صاحب ولایۃ۔ کیونکہ وہ صاحب الولایۃ ہے۔ و بن یعنی قاضی کو سب پر ولایت عامہ حاصل ہے اگرچہ سلطان کے مقرر کرنے سے ہے۔ بالبحوالہ ان دونوں کی تقدیم تو واجب ہے۔ فان لم یحضر فیتعجب تقدیم امام النجی۔ پھر اگر قاضی بھی حاضر نہ ہو تو امام محلہ کی تقدیم مستحب ہے۔ و بن النجی در اصل ایک کنبہ ہے اسطرح کہ ایک دادا کی اولاد اور اسکے اراد کی اولادیں اور اولادوں کی اولاد پس کئی پشتیں اور اولاد کے مختلف بطون ہو گئے تو یہ سب ایک قبیلہ ہے جیسے قریش اور امین بنی دہلون وغیرہ سب داخل ہیں اور بیان مراد یہ کہ جس کنبہ میں سے یہ شخص تھا انکی مسجد کا جو امام اس قوم کی رضامندی سے نماز پڑھتا تھا تو یہ میت بھی اسکے پیچھے پڑھتا تھا پس مستحب ہے کہ یہی امام اسکا جنازہ پڑھاوے۔ لانه رضیہ فی حال حیاتہ۔ کیونکہ میت حالت زندگی میں اسکے امام ہونے پر رضی تھا۔ و بن تو بعد موت بھی اسی کی پسند کا امام بہتر ہے جب کہ شرع سے مخالفت نہیں ہے۔ ثم الولی۔ پھر میت کا ولی بہتر ہے۔ و بن اکثر متون میں ہی ترتیب مذکور ہے۔ اور خلاصہ یہ کہ سلطان پھر قاضی کی تقدیم واجب اور امام النجی کا تقدیم مستحب پھر ولی ہے۔ حسن رحمہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کی کہ اول تمام مسلمانوں پر خلیفہ یعنی سلطان عظیم پھر جو اس سے سرکار سلطان ہے پھر قاضی پھر صاحب الشرط یعنی منصب حاکم پھر سلطان کا خلیفہ پھر قاضی کا خلیفہ پھر امام النجی



پھر دلی میت - اسی روایت کو بہت سے مشائخ نے لیا ہے۔ انہما یہ الہدایہ۔ اور یہی مختار ہے۔ معنی۔ ابو یوسف نے کہا کہ ہر حال میں دلی ہی قول شافعی اور ایک روایت ابو حنیفہ سے ہے کیونکہ مانند نکاح کرانے کے یہ حکم بھی دلی سے متعلق ہے۔ وجہ قول اول ظاہر الروایہ کی یہ ہے کہ جب حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما نے شہادت پائی تو حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے سعید بن العاص کو آگے بڑھایا جو کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے مدینہ پر حاکم تھا پس سعید بن العاص نے ادب سے امام ہونے میں عذر کیا تو حسین رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہی سنت ہے اگر ایسا نہ تو میں سمجھے امام نہ کرتا۔ نووی رحمہ نے یہی قول مالک و احمد و اسحق و چند صحابہ و تابعین کے نام لکھے اور ابن المنذر رحمہ نے کہا کہ یہی اکثر علما سے سلف و خلف کا قول ہے۔ معنی۔ والا دلیا۔ علی الترتیب المذكور فی النکاح۔ اور میت کے ادلیا۔ اسی ترتیب پر ہونگے جو نکاح میں مذکور ہے۔ فن۔ لیکن نکاح میں عورت کا بیٹا مقدم ہے باپ پر اور بیٹا کا باپ اولی ہے اور ہر روایت صحیحہ یہ بالاتفاق ابو حنیفہ و صاحبین کا قول ہے۔ از معنی منع۔ اور یہی قول شافعی و احمد ہر معنی۔ اگر برابر کے دو دلی ہوں۔ جیسے دونوں اسکے سگے یا سوتیلے بھائی ہوں تو ان میں جس کا سن زیادہ ہو وہ مقدم ہے لیکن اسکو یہ اختیار نہیں کہ اپنی جگہ کسی اجنبی کو کر دے مگر جب کہ دوسرا بھی راضی ہو۔ کما ذکرہ فی کتاب الصلوٰۃ۔ اور تمام قرابت واسلے یعنی ناسنہ و اہل بیت شوہر کے مقدم ہیں بشرطیکہ شوہر سے کوئی بیٹا نہ ہو اور اگر ہو تو شوہر مقدم ہوگا۔ منع۔ اور ہمارے نزدیک شوہر کی ولایت بعد موت زوجہ کے منقطع ہو جاتی ہے۔ الجامع الصغیر لقا ضیخان۔ اسی واسطے کہا گیا کہ اصل میں قرابت کی وجہ سے بیٹا اپنی ماں کا دلی ہے نہ شوہر لیکن جب یہ شوہر اس بیٹے کا باپ ہو تو بیٹے کو مقدم ہونا مکروہ ہے۔ لہذا منع۔ فن۔ اگر میت کا دلی نہ ہو تو شوہر اولی ہے پھر پڑوسی بہ نسبت دوسرے اجنبیوں کے اولی ہے۔ اقبسین۔ عورتوں اور صغیر بچوں کا ناز جنازہ میت میں کچھ حق ولایت نہیں ہے۔ البھیرہ۔ لیکن عورت کی ناز میت پر جائز ہے۔ م۔ اور میت پر فقط ایک ہی بار ناز پڑھی جائیگی اور دوبارہ بطور نقل اس پر ناز مشروع نہیں۔ الا یضاح۔ لہذا اگر عورت نے مشروع کر دی ہو کہ وہ قریب تمام ہے تو کہا گیا کہ مرد افتد او کر لین اور ترجمہ کو اس میں شامل ہے۔ والہذا علم۔ م۔ فتاویٰ کبریٰ میں ہے کہ اگر وصیت کی ہو کہ فلاں شخص میرا جنازہ پڑھاوے تو وصیت باطل اور اسی پر فتویٰ ہے المفسرات۔ والعبون و ما تقات الصدر الشہید۔ اور نوادر میں وصیت جائز ہے۔ یہ اسوقت کہ سلطان وغیرہ واجب التقدیم اور دلی ہو ورنہ وصیت صحیح اور اگر دلی کے اجازت دیدی تو بھی جائز ہوتا جیسے کیونکہ دعا کے حاملین اولی بقول ہے اور اسی پر روایت نوادر محمول ہے۔ م۔ پھر جب سلطان اعظم نے یا سلطان والی یا شہر کے والی یا قاضی نے ناز پڑھا دی تو یہ لوگ بہ نسبت دلی میت کے اولی ہیں پس ولی ناز اعادہ نہیں کر سکتا۔ الخلاصہ فان صلی غیر الولی او السلطان۔ پھر اگر دلی یا سلطان یعنی مانند سلطان کے کسی نے ناز پڑھا دی۔ فن۔ بدون اجازت ولی کے۔ اعادہ ولی یعنی ان شاء۔ تو دلی اعادہ کر لے یعنی ولی چاہے تو اعادہ کر لے۔ لہذا ذکرنا ان الحق للاولیاء۔ بوجہ اسکے جو ہم ذکر کر چکے کہ حق تو ادلیا وصیت کا ہے۔ فن۔ اور سلطان و والی و قاضی و آئے خلفائے کاق و ولی سے بھی مقدم ہے۔ اور خلاصہ میں امام الحنفی کو بھی سلطان کے حکم میں شامل کیا۔ لیکن اس میں تامل ہے کیونکہ امام الحنفی کی تقدیم واجب نہیں ہے۔ م۔ وان صلی الولی اسی علی المیثتہ اور اگر دلی نے میت پر ناز پڑھا دی۔ فن۔ اگرچہ تنہا پڑھی ہو۔ لم یجزل احد ان یصلی بعدہ۔ تو بعد اسکے کسی کو میت پر ناز پڑھنا جائز نہیں ہے۔ فن۔ اگرچہ اس دلی کے برابر پایہ کے دوسرے ادلیا۔ چاہیں

الموجہ۔ پس اگر دلی سے بڑھ کر سلطان وغیرہ نے پڑھی تو بدرجہ اولیٰ پھر کوئی نہیں پڑہ سکتا۔ ف۔ لان ان فرض  
 ستادی بالاول۔ کیونکہ فرض نماز کا تو اول کے پڑہ دینے سے ادا ہو چکا۔ والنفل بہا غیر مشروع۔ اور نفل  
 پڑھنا اس نماز کے ساتھ مشروع نہیں ہے۔ ف۔ یعنی جس کا حق مقدم نہ ہو اس کو نماز جنازہ نفل طور پر پڑھنا مشروع  
 نہیں ہے۔ ولہذا رانیا الناس ترکوا عن آخرہم الصلوٰۃ علی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور سیوہ  
 سے کہ نماز جنازہ میں نفل نہیں مشروع ہر ہم نے تمام لوگوں کو ادنیٰ سے اعلیٰ تک دیکھا کہ انھوں نے حضرت صلعم  
 کی قبر شریف پر نماز پڑھنا ترک کیا۔ ف۔ پس اگر نفل جائز ہوتا تو اس سے بڑھ کر کون تفصیل ہوتی۔ اگر  
 وہ ہم ہو کہ قبر پر نماز تو میں روزیہ اسکے مانند تک جائز ہے۔ جواب یہ کہ مدت مذکور میت کے متغیر ہو جانے کی وجہ سے  
 ہے اور صریح منصوص ہے کہ زمین کسی تغیر کے جسم کو نہیں کھا سکتی ہر کمان کہ سرور عالم افضل المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں  
 و ہوا لیوم کما وضع۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو آج ویسے ہیں جیسے مرقد شریف میں رکھے گئے تھے۔ ف۔  
 پس اگر نماز جنازہ میں نفل جائز ہوتا تو کوئی چیز مانع نہ تھی۔ ابن العمام نے کہا کہ حقدار کو استثنا کرنا چاہیے کیونکہ  
 جس شخص کا حق ہے اسکے حق میں نماز بطور نفل مشروع رہی تاکہ وہ اپنا حق حاصل کر لے۔ الفتح۔ اس سے عام خوبی  
 لوگوں کی نفی ہوئی لیکن ولی کے برابر مرتبہ والوں کا حق شاید بوجہ ایک ولی کے پڑہ دینے کے ساقط ہو گیا  
 تا فہم۔ م۔ رہا یہ کہ جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اصحاب رضی اللہ عنہم نے فرداً فرداً نماز پڑھی جیسا کہ صحیح قول میں  
 ہے تو یہ صرف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں سے تھا۔ اور امام ابو بکر البزار و امام طبری نے ذکر کیا کہ حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو یہی وصیت فرمائی تھی۔ میں کتا ہوں کہ نفل ہے کہ تعظیم حق کی وجہ سے  
 صحابہ رحمہ کے ہر فرد پر یہ بات فرض ہیں جو تو ہر فرد نے اپنا فرض ادا کیا۔ بعض علماء نے کہا کہ قبر پر نماز پڑھنا بھی  
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص سے تھا کہ آپ کی نماز سے قبر نور ہوتی تھی۔ ابن جان رحمہ نے کہا کہ  
 یہ قول وہم ہے کیونکہ آپ کی اقتدار میں صحابہ رحمہ ہوتے تھے۔ مع۔ میں کتا ہوں کہ بعد نماز ولی کے سلطان کا  
 حق صریح ہے چنانچہ جو برہ میں ہے کہ اگر میت پر ولی نے نماز پڑہ دی تو اسکے بعد کوئی نہیں پڑہ سکتا ادا اگر سلطان  
 نے چاہا کہ میت پر نماز پڑھے تو اس کو اختیار ہے کیونکہ سلطان تو ولی پر مقدم ہے اور ولی کے ہمسر دوسرے ادیاء نہیں  
 پڑہ سکتے ہیں۔ ہ۔ یہ صریح ہے کہ ولی کے بعد اس سے مقدم کو دوبارہ پڑھنے کا اختیار ہے۔ نا حفظہم۔ وان دفن  
 المیت ولم یصل علیہ صلی علی قبرہ۔ ادا اگر میت دفن کی گئی حالانکہ اس پر نماز نہیں ہوئی تھی تو اس کی قبر پر نماز  
 پڑھی جاوے۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی علی قبر امراۃ من الانصار۔ کیونکہ حضرت صلعم نے  
 انصار میں سے ایک عورت کی قبر پر نماز پڑھی۔ ف۔ رواہ ابن جان من حدیث یزید بن ثابت رضی اللہ عنہ  
 اس حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تم نے مجھے آگاہ نہ کیا۔ صحابہ رحمہ نے عرض کیا کہ یہ عورت قائمہ صائمہ تھی  
 یعنی رات کو عبادت کرے دلی دن کو روزہ رکھنے والی تھی فرمایا کہ ایسا نہ کیا کرو جو میت نم میں سے مرے مجھے  
 ضرور آگاہ کیا کہ جب تک میں تمھارے درمیان موجود ہوں کیونکہ میری نماز اس پر رحمت ہے پھر قبر پر شریف کا  
 ادا ہم نے آپ کے پیچھے صفت باندھی اور آپ نے اس پر چار تکبیریں کہیں۔ رواہ الحاکم۔ تا کہ دم کے موطا میں  
 مسکینہ عورت کو بغیر آگاہی حضرت سرور عالم کے مات میں دفن کیے جانے اور صبح کو آپ کی اس پر چار تکبیرات  
 سے نماز پڑھنے کو روایت کیا۔ صحیحین میں ابو ہریرہ رحمہ سے ہمیشہ عورت کا قصہ جو مسجد میں جھاڑو یا کڑی تھی مردی ہی  
 جیسا کہ مترجم کے اوپر ذکر کیا۔ صحیحین میں شعبی نے ابن عباس سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک قبر

نبو ذر شریف لائے اور پیچھے صحابہ کے صف باندھی و چار تکبیرات سے نماز پڑھی۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ پھر  
 اس میں یہ بھی دلیل ہے کہ ولی کے سوا کسی نے میت پر نماز نہ پڑھی ہو وہ اس کی قبر پر نماز پڑھ سکتا ہے حالانکہ  
 یہ مذہب کے خلاف ہے اور اس کا کوئی جواب نہیں ہو سکتا سوائے اس کے کہ یوں دعویٰ کیا جاوے کہ اسپر بالکل نازی  
 نہیں پڑھی گئی تھی لیکن یہ دعویٰ ثابت بعید ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ گمان کسی طرح نہیں ہو سکتا کہ انھوں نے  
 بغیر نماز پڑھے دفن کر دیا ہو۔ الفتح۔ مترجم کتبا ہے کہ نہیں بلکہ حق جواب یہ ہے کہ سلطان کو بعد نماز ولی کے یہ اختیار ہے کہ  
 میت پر نماز پڑھے۔ کافی الجوہرہ ۵۔ توجیب حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیل بن سلطان کو یہ اختیار ہے  
 تو آپ کو اصلی اختیار تھا پس آپ کی نماز اصل ہونے سے سب کی اقتدار اصلی تھی بلکہ جب آپ سے اجازت  
 نہیں لی تو نماز اولیٰ باطل ٹھہری۔ علاوہ برین مسکندہ اور حبشیہ کی روایات میں ہے کہ آپ نے اصحاب رضہ کو اپنے پیچھے  
 صف بستہ کیا تو حکم آپ ہی کا حکم ہے۔ پھر تحقیق یہ کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا جنازہ پر نماز پڑھنا ایک خاص  
 خصوصیت و کھتا تھا چنانچہ تصریح ہے کہ آپ کی نماز سے قبر میں منور ہو جاتی ہیں اور آپ کی نماز ان پر رحمت ہے اور یہ خصوصیت  
 کسی اور کے واسطے نہیں اسی واسطے صحیح میں ثابت ہے کہ اہل دار میں مقررہ کی نماز خود نہیں پڑھتے اور لوگوں کو ارشاد  
 فرمایا کہ تم اسپر نماز پڑھو اور یوں ہی ماغزین مالک جو رجم سے ہلاک ہوئے خود نہیں پڑھی اور لوگوں کو نماز سے منع  
 نہ کیا یوں ہی جس نے خود اپنے آپ کو قتل کیا تھا خود نہیں پڑھی۔ یہ روایات صحیح میں ہیں تو آپ کا نماز پڑھنا  
 حتمی جنت و مغفرت کا موجب تھا اور کیونکہ نہ وہاں کہ جب کہ ایک گروہ مسلمین کی نماز سے جنت واجب ہونا بیان فرمایا  
 تو آپ کی نماز کو آپ کے قلب میں وسعت ہے حالانکہ تمام جان کے مسلمانوں کا بلکہ اولین و آخرین کا مجموعہ نہیں برابر  
 کر سکتا ہے اور اس میں تو کچھ شک نہیں ہے پس محل اجتہاد اس مقام میں صرف اسی قدر ہو گا جو حد خصوصیت سے  
 علاوہ ہے۔ الحاصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز بغیر اگر کوئی میت دفن ہوئی پھر رحمت الہی اُن کے حق میں  
 بے اعتبار نازل ہوتی یعنی اپنے حبیب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد ہوا کہ اسپر نماز پڑھیں تو یہ عین حق ہے  
 اور یہ نماز اصل ہے اگرچہ کسی زمانہ اور کسی وقت میں ہو اور سلطان کو بغیر سنت جب تقدم حاصل ہو تو بعد ولی  
 کے نماز کے اُسکو نماز رد ہوتی لیکن اُسی وقت تک کہ میت قبر میں مستور اسی طرح موجود ہو جیسے کفن میں مستور ہوتی  
 ہے۔ فافہم و اذہم۔ م۔ اصحاب نے تصریح کی کہ جب شک ہو کہ میت قبر میں اسی طرح ہے یا متفرق و رختہ ہو گئی تو شک  
 کے ساتھ نہیں پڑھی جاوے۔ المفید والمزیہ و جامع الفقہ و عاتقہ الکتاب۔ پھر قبر پر نماز کے لیے کیا یہ شرط ہے کہ بعد  
 غسل دفن کیا گیا ہو جو اب صحیح یہ کہ ان شرط ہے اگر کیا جاوے کہ کیونکہ نماز مہر کی حالانکہ وہ نظر سے غائب ہے جواب  
 یہ کہ ایسا غائب ہونا نماز سے مانع نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے کہ قبل دفن کے کفن میں چھپا تھا۔ پھر سب اس وقت  
 کہ بعد غسل کے قبل نماز کے دفن کیا ہو اور اگر بعد نماز کے قبل غسل کے دفن کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر ابھی مٹی  
 نہیں مٹی تو نکال کر غسل دیکر دوبارہ نماز پڑھیں۔ اور اگر مٹی ڈال دی گئی تو نہیں نکالیں بلکہ قبر پر دوبارہ نماز  
 پڑھیں اور نوادر میں ہے کہ یہ استحساناً حکم ہے۔ اور اگر ہنوز دفن نہیں کیا تو قیاساً و استحساناً غسل دیکر دوبارہ نماز پڑھیں  
 یوں ہی جب کہ غسل کامل نہ ہوا ہو بلکہ کوئی عضو یا کوئی شے رہ گیا تھا اور نماز پڑھ دی پھر پانی مل گیا تو پورا کر کے  
 دوبارہ نماز پڑھیں۔ المبسوط۔ اگر نماز ایسے شخص نے پڑھ دی کہ اُسکو ولایت حاصل نہیں تو جسکو ولایت ہے وہ نماز  
 پڑھ کر نماز پڑھ دے۔ المعتمد۔ مع۔ اکثر جہاں نماز جائز ہے پھر اگر باقی عضو لا تو دوبارہ نماز نہیں۔ مع۔ ۵۔ بالکل  
 جوت ہو کہ قبر پر نماز جائز ہے پھر کب تک تو فرمایا۔ ویصلی علیہ قبل ان یتفسخ۔ اور قبر پر نماز پڑھی جاوے

پہلے اس سے کہ ریختہ ہو جاوے۔ فـ۔ پھر یہ کیونکر معلوم ہو کہ ابھی ریختہ نہیں ہوا تو نواد اور وغیرہ میں امام و ابو یوسف سے تین روز تک مروی ہے لیکن یہ کوئی لازمی نہیں ہو سکتا۔ شاید یہ اپنے ملک کا اندازہ ہو لہذا مصنف رحمہ نے کہا کہ ہوا معتبر فی معرفۃ ذلک اکبر الراے ہوا تصحیح۔ ہنوز ریختہ ہونے کی شناخت میں جبر غالب رہے ہے ہی صحیح ہے۔ لاختلاف الحال والزمان والمکان۔ بوجہ مختلف ہونے حال وزمانہ وغیرہ کی جاہ کے۔ فـ۔ حتیٰ کہ موثقات بہ نسبت دہلے سوکھے کے جلدی ریختہ ہو جانا ہر حال میں۔ یا دریا میں ڈوب مر یا برسات کا موسم یا زمین سیلی ہوئی نناک ہے تو جلد ریختہ ہو گا اور گرم موسم خشک زمین میں دیر تک نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ علم یقینی شرط نہیں ہے بلکہ غالب گمان سے تحقیق ہو حتیٰ کہ شک ہو تو جائز نہیں ہے۔ م۔ پھر واقع ہو کہ ناز جنازہ میں امام بے وضو ہو تو اعادہ ہے ورنہ نہیں۔ ا۔ اطلاق۔ ناز جنازہ میں بغیر غدر ٹھیکنا جائز نہیں۔ ا۔ انفتح۔ اور اگر دلی معذور نے بیشک امامت کی اور قوم کھڑے ہیں تو جائز ہے۔ ا۔ انقاضیخان ف۔ اور سواری کی حالت میں ناز جنازہ نہیں روکنا المیحد۔ جن امور سے ناز فاسد ہو اگر کسی نے اُن سے ناز جنازہ بھی فاسد ہو جاتی ہے سوائے عورت کے محاذی ہونے کے کہ ناز جنازہ میں اگر عورت کسی مرد سے محاذی ہو تو ناز فاسد ہوگی۔ الزاہدی۔ حدیث صحیح بن جبر بن صف سلمان کی نادر چرچین اُس کے لیے منفرت مذکور ہے۔ م۔ لہذا اگر سات آدمی ہوں تو چاہیے کہ ایک امام ہو اور تین ایک صف اور دو ایک صف اور ایک ایک صف کریں۔ ا۔ التامر خانیہ۔ بیت مرد ہو یا عورت ہوا کے سینے کے مقابل امام کا کھڑا ہونا بشرط ادا ہوا اس کے جس طرح کھڑا ہو جائز ہے۔ ا۔ الکافی۔ اور انس رضی اللہ عنہ نے اقرار کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی مرد کے مقابل سینہ اور عورت کے مقابل سترین کھڑے ہوتے تھے۔ ابو داؤد والنسائی وقال حدیث حسن اور سمرقہ بن جندب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عورت بیت کے وسط کے مقابل کھڑے ہوئے۔ قال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ ابن الہمام نے کہا کہ وسط وہی سبب ہوا۔ ا۔ قول دون کے واسطے مقابل سینہ اختیار کرنا احسن واولیٰ ہے مگر اگر عورت کے حق میں مزاج سنت محاذی سرین ثبوت ہوا اس واسطے کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ ایک واقعہ کا بیان ہے جس سے جواز ثبوت ہے فافہم۔ م۔ ناز جنازہ جائز کبیرات ہیں۔ ا۔ الکافی۔ ہر تکبیر کو شائع نے ہنزلہ ایک رکعت کے پایا ہے۔ ا۔ انفتح۔ حتیٰ کہ اگر کوئی تکبیر چھوڑی تو ناز جائز نہیں۔ ا۔ الکافی۔ اور حضرت انس رضی اللہ عنہ ایک کبیر بول گئے تو یاد دلانے پر فوراً متوجہ قبلہ ہو کر تکبیر کہی اور سلام پھیرا۔ ک۔ الکافی البخاری۔ و ا۔ اہلوف۔ اور کیفیت ناز جنازہ یہ کہ۔ ان یکبیر تکبیرۃ۔ اول تکبیر کے۔ فـ۔ یعنی بعد نیت ناز کے اول تکبیر اقتلاع کے جو کہ شرط ہے۔ ف۔ اور دون ہاتھ اتحاد سے اور قوم بھی۔ ا۔ الکافی ع۔ محمد بن یحییٰ۔ اسی تکبیر کے پیچھے اصرعاعے کی حد کرے۔ فـ۔ ظاہر روایت اسی قدر ہے حتیٰ کہ الحمد للہ دانتہ اسکے جو ہو۔ اور بدائع میں ہے یعنی نہایت اہم و بھک الخ۔ اخفاء کے ساتھ اور یہ کل ناز سوائے تکبیرات کے اخفاء ہے۔ ا۔ قبیلین۔ اور قرات قرآن واسطے ناز کے نہیں ہے اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما قرات نہیں کرتے تھے۔ ک۔ ا۔ رواہ مالک رحمہ۔ لیکن اگر دعا کے لیے صرف سورہ فاتحہ پڑھے تو بطور دعا کے جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فاتحہ پڑھی اور کہا کہ منجھو سنت کے ہے۔ ک۔ رواہ البخاری والاربعة۔ پس یہ قرات واجبہ نہ ہوئی تو یہ نادر بلا قرات ہے تو فاتحہ پڑھنا بطور دعا ہوا اور یہی مذہب محقق ہے۔ و ا۔ اصرعاع۔ م۔ تم یکبیر تکبیرۃ۔ پھر دوسری تکبیر کے۔ فـ۔ دون ہاتھ اتحاد کے ظاہر روایت صحیح کانی۔ و یصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ فـ۔ اور قبولیت دعا کے واسطے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔

ہزم ہی پہل حدیث صحیح - پھر اولی صنفہ درود کا یہی جو ناز میں پڑھا جاتا ہے - م - ثم یکبر تکبیرۃ بدعو فیہا لنفسہ وللمیت والمسلمین - پھر تیسری تکبیر کہے - سین دعا کرے اپنے واسطے دیت کے واسطے اور تمام مسلمانوں کے واسطے - فن - خواہ زندہ ہوں یا مر گئے ہوں اور یہ دعا نہایت اٹلاص سے دل نوڑ کر ہونا چاہیے اور یہی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے معنی ہیں کہ تم میت کے واسطے دعا میں اٹلاص کرو - رواہ ابو داؤد - اور یہ غرض نہیں کہ فقہ میت ہی کے لیے دعا کر دے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا اس مضمون سے ثبوت ہے جو مصنف نے ذکر کیا ہے - کوئی دعا اسکے واسطے متبعین مخصوص نہیں ہے - قاضی خان - لیکن متعلق بابان و آخرت ہو - م - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ کہ اللهم اغفر لیحیانا ومیتانا وشاہدنا دعائنا وصغیرنا وکبیرنا وذاکرا واثنا اللهم من احییتہ شاکنا فہ علی الاسلام ومن توقیتہ شاکتہ فہ علی الایمان - قاضی خان - رواہ الترمذی وصحیحہ والنسائی و ابو داؤد - اور اگر میت لڑکا صغیر ہو تو کہے - اللهم اجعلہ لنا فرطاً اللهم اجعلہ لنا ذخراً اللهم اجعلہ لنا شافعاً وشفیعاً اور اگر صغیر لڑکی ہو تو ضائر مونت لاوے یعنی اللهم اجعلہا لنا قرطاً اللهم اجعلہا لنا ذخراً اللهم اجعلہا لنا شافعاً وشفیعاً البخاری بخوہ عن السراج - یہ اسوقت کہ یہ دعا کر سکتا ہو اور اگر یاد نہ ہو تو جو دعا چاہے کرے - الجامع الصغیر قاضی خان - ثم یکبر الرابعۃ دسبلم - پھر چوتھی تکبیر کہے اور سلام پھیر دے - فن - دائیں بائیں پھر قوم کے ساتھ میت کی نیت کرے - افغح - نہ کرے - قاضی خان - چوتھی تکبیر کے بعد سلام سے پہلے کوئی دعا نہیں ہے - یہی ظاہر لفظ ہے - الکافی - عوف بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جنازہ پر نماز پڑھی تو میں نے آپ کی دعا سے یاد رکھا کہ - اللهم اغفر لہ وارحمہ وعافہ واعف عنه - اتنی تو اسکو بخش دے داپہر رحم کر دے اور اسکو عافیت دے اور اسکو مغفروما - واکرم منزله ووسع مدخلہ - اور اسکی فرود گاہ باکرام خاص عنایت کر اور جہان داخل ہوتا ہے اسکو وسیع کر دے - واخلطہ بالعار والشیخ والبر - اور اسکو آب و ہر و ہر دے غسل دیدے - فن - یعنی تیرے کرم سے اسکی طہارت کامل اسکی راحت کی ٹھنڈک ہو - ولف من انخلطیا کما یغنی الثوب الابيض من الدنس - اور غلطیوں و گناہوں سے اسکو صاف ستھرا نکھرا ہوا ایسا کر دے جیسے سفید کپڑے سے نکھرا ہوا سفید کپڑا ہوتا ہے - وابدلہ دارا خیرا من دارہ - اور اسکے دنیاوی گھر سے بہتر اسکو گھر بدل دے - وابدلہ دارا خیرا من اہل - اور اسکے اہل سے بہتر اہل دیدے - وزود جاخیرا من زوجہ - اور اسکے جوڑے یعنی بی بی سے بہتر اسکو زوجہ دیدے - وادخلہ الجنة واحذہ من عذاب القبر وعذاب النار اور اسکو جنت میں داخل کر دے اور اسکو عذاب قبر و عذاب دوزخ سے پناہ دیدے - عوف بن مالک رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میت کے واسطے ایسی بزرگ دعا کی درجہ کی دعا فرمائی تو میرے دل کو نہایت تناسل ہوئی کہ کاش میں ہی یہ میت ہوتا - رواہ مسلم والترمذی والنسائی - اور شرح اقصیٰ میں ہے کہ اللهم اجعل قلوبنا قلوب اخیانا اللهم انس وحدتنا وارقم غرتہ وبرد مضجعتہ ودفن جنتہ ووسع مدخلہ واکرم منزلہ وبقبل جنتک حنتہ وادع بفقک سیاتہ اللهم کن لہ بعد الاجاب حبیباً وبعداہل والاقارب قریباً ولدعائنا من دعائہ حمیداً حبیباً اللهم انزل بک دانت خیر منزول بہ فانه یفتقر الی عفوک ودفرائک ووجودک واحسانک دانت عینی من عذابہ اللهم تقبل شفاعتنا فیہ ولا تحرمنا اجرہ ولا تقنا بعدہ دانت ارحم الراحمین - نفع - بالحد ہارے نزدیک جنازہ پر جاری تکبیرات ہیں - لانه صلی اللہ علیہ وسلم کبار بجانہی آخر صلوۃ صلا بافسخت قلبہا کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو آخر نماز جنازہ پڑھی اس پر جاری تکبیرات کہیں تو ان چار نے اپنے



سابق کو نسخ کر دیا۔ سنن یعنی سابق کی زائد کبیرات نسخ ہو کر آخری فعل کی چار کبیرات رہ گئیں۔ یہ اس بنا پر کہ نماز جنازہ میں کبیرات مثل رکعات ہیں تو نص سے محدود ہونا ضروری ہے۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آخر جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنازہ میں پڑھیں وہی چار کبیرات ہیں اور ابو بکر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلعم پر اور عمر رضی اللہ عنہ نے ابو بکر رضی اللہ عنہ پر اور ابن عمر رضی اللہ عنہما نے عمر رضی اللہ عنہ پر اور حسن بن علی رضی اللہ عنہما نے علی رضی اللہ عنہ پر اور طلحہ رضی اللہ عنہ نے آدم علیہ السلام پر چار کبیرات کہیں۔ رواد الحاکم والد ارقطنی راہبیتی و ابو نعیم و فی الضعفاء ابن حبان۔ اور دیگر وجہ سے بھی مروی ہے کہ کھل ضعیف ہیں۔ ہاں اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم کا چار کبیرات پر متفق ہونا اسکی تقویت کرتا ہے۔ اور آخری فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چار کبیرات ہونا دارقطنی نے عمر رضی اللہ عنہ سے اور ابن عبد البر نے ابو خیمہ رضی اللہ عنہ سے اور حارث بن اسامہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اور حازمی نے کتاب تاریخ نسخ میں انس رضی اللہ عنہ سے وارد کیا۔ لیکن اسانید میں ضعف ہے۔ ابن خرم رحمہ اللہ نے محلی میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ و زید بن ثابت و عبد اللہ بن ابی اوفی و زید بن ارقم و براء بن عازب و ابن عمر و ابو ہریرہ و عقبہ بن عامر و ابو بکر الصدیق و صہیب و حسن بن علی و عثمان بن عفان رضی اللہ عنہم سے چار کبیرات کہنا ذکر کیا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے آثار میں کہا کہ اگرنا ابو خیمہ عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراہیم نخعی ان انکس الخ۔ یعنی ابراہیم نخعی نے کہا کہ جنازہ میں لوگ پانچ و چھ کبیرات کہا کرتے یہاں تک رسول اللہ صلعم کے انتقال فرمایا اور خلافت حضرت صدیق رضی اللہ عنہ میں یوں ہی رہا بجز جب عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو فرمایا کہ امیر مکتبہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم جب تم ان کبیرات کو نہ سماعت کرو گے تو تمہارے بعد لوگوں میں اختلاف پھیل جائیگا اور ابھی جاہلیت کا زمانہ لوگوں سے نزدیک ہے کسی بات پر اجتماع کرو جس پر تمہارے پیچھے دسے لوگ متفق ہوں تو اصحاب کی رائے اس امر پر متفق ہوئی کہ دیکھو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو آخری نماز جنازہ پڑھی جسد کبیرات ایسے کسی ہون اسی پر عمل رہا کرے تو انھوں نے پایا۔ آخری جنازہ پر چار کبیرات کہی گئیں۔ یہ اسناد صحیح ہے لیکن منقطع ہے کیونکہ ابراہیم نخعی نے عمر رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا۔ اور یہ ہمارے نزدیک کچھ مضربین ہے حالانکہ امام احمد نے اسکو موصول روایت کیا کہ حدیثنا کعب حدیثنا سفیان عن عامر بن شقیق عن ابی رافع قال قال جمع عمر رضی اللہ عنہ الناس فاستشاورم فی التکبیر علی الجنازۃ فقال بعضهم کبیرا لنبی صلی اللہ علیہ وسلم سبعا و قال بعضهم حسا و قال بعضهم اربعاً جمع عمر رضی اللہ عنہ علی و اربع کا طول الصلوۃ۔ یہ اسناد صحیح موصول ہے اور آخر میں مخرج کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو چار کبیرات پر جمع کیا مانند سب سے دراز نماز کے۔ لیکن ابن بطلان نے ہام بن الحارث سے ذکر کیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو چار کبیرات پر جمع کیا سوائے اہل بدر کے کہ انہیں صحابہ رضی اللہ عنہما پانچ و چھ و سات کبیرات کہتے تھے۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ کبیرات میں کوئی حد محدود نہیں ہے اور انھوں نے احادیث میں اسطرح توفیق دیدی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل بدر و بنو ہاشم کو فیصلت دی کہ انہیں سات و پانچ کبیرات کہنے اور اسے سوائے چار کبیرات کہنے تھے اور بعض نے صحیحین کی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو سلطان نجاشی رضی اللہ عنہ پر چار کبیرات کہنے میں ہی مانع قرار دیا کیونکہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا اسلام فتح خیبر تک متاخر واقع ہے لیکن مخفی نہیں کہ یہ اجتہاد کے ذریعہ سے نسخ ٹھہرنا ہو حالانکہ جائز نہیں ہے ورنہ یہ کہ احادیث و روایہ جوادل نہ ہو جو میں اگرچہ انکی اسانید ضعیف ہیں لیکن اول تو کثرت طرق سے بدرجہ حسن ہو گئی۔ دوم آفاق میں یہ بات پھیلی ہوئی اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے اس پر عمل بہ کثرت مروی سوم اسناد ابو خیمہ بدرجہ صحیح ہے اگرچہ مرسل ہے پس جب مؤید ہوئی تو ضعیف مرفوع بھی قوی ہو گئی تو معلوم ہوا کہ اسی آخری فعل چار کبیرات سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ابتداء میں پانچ و چھ و سات کبیرات کا فعل نسخ ہوا۔ اور یہی

حق ہے۔ منفعہ۔ یعنی رحم نے کہا کہ صاحب المصنوع نے جو نسخہ ہونے لگا دعویٰ کیا آئین نظر پر ایسے کہ ہو سکتا ہے کہ سب جائز ہوں اور اصول میں مقرر ہوا کہ جب تک توفیق ممکن ہو تو نسخہ نہیں کیا جائیگا کیونکہ نسخہ تو جاری درجہ پر ہوتا ہے اور ابن المنذر نے ذکر کیا کہ ابن مسعود رحمہ وزید بن ارقم رحمہ کے نزدیک پانچ تکبیرات ہیں اور ابن حزم نے ابن عباس رحمہ سے اور انس رحمہ اور ابن سیرین و جابر بن زید سے تین تکبیرات کی روایت کی اور کہا کہ یہ اسانید بہت صحیح ہیں اور بعد حضرت عمر رحمہ کے زید بن ارقم نے جنازہ پر پانچ تکبیرات اور حضرت علی رحمہ نے بدری صحابی رحمہ پر چھ تکبیرات اور ابو قتادہ رحمہ پر سات تکبیرات کیں۔ مترجم کتاب ہے کہ تحقیق حق میرے نزدیک یہ ہے کہ حضرت عمر رحمہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو عام مسلمانوں کے واسطے چار تکبیرات پر مجتمع کیا جیسا کہ امام ابو حنیفہ کی روایت ہے اسیم نخعی سے اور امام احمد کی روایت ابو داؤد رحمہ سے واضح ہے لیکن سوائے اہل بدر رضی اللہ عنہم کے جیسا کہ ابن بطال نے ہمام بن المنکدر رحمہ سے ذکر کیا ہے ابن حزم رحمہ نے جو فعل حضرت علی وزید بن ارقم کا ذکر کیا وہ اہل بدر کے واسطے ہے اور ابن عباس رحمہ وغیرہ سے جو تین تکبیرات ذکر کیں اُسکے معنی یہ ہیں کہ سوائے تکبیر تحریمہ کے تین تکبیرات ہیں تو چار تکبیرات ہو گئیں۔ پھر جب اصحاب بدر و اُنکے ماتم صحابہ رضی اللہ عنہم کا زمانہ ختم ہو چکا تو اب کلام عام مسلمانوں کے حق میں رہا اور اس بارہ میں اجماع جاری تکبیرات پر ہے۔ پھر مختل ہوا کہ چار سے زائد جو ازہن یا نہیں توجب ہم ظاہری وجہ پر نظر کرنے میں کہ حضرت عمر رحمہ نے زمانہ جاہلیت قریب ہونے اور پھیلنے کے اختلاف کا خوف کر کے چار پر مجتمع کیا تھا اور زائد کا جائز نہ ہونا کسی نے نہیں کہا تو اصل میں زائد کا جواز لکھا ہے پھر جب ہم اس قول کو دیکھتے ہیں کہ نفع عمر علی السبع کا طول الصلوٰۃ۔ یعنی پس عمر رضی اللہ عنہ جمع کر دیا صحابہ رحمہ کو چار تکبیرات پر مانند سب سے دراز نماز کے۔ کہانی روایت احمد۔ تو جو معلوم ہوتا ہے کہ یہ چار تکبیرات مانند چار رکعات نماز کے ہیں اور رکعات مفروض محدود ہیں تو نظر آتا ہے کہ چار سے زائد جائز نہیں ہیں علاوہ برہن وجہ اجماع اسی مذکورہ بالا میں صریح منحصر نہیں تو جو اجماع پر عمل کرنا واجب ہے خواہ اسکی کوئی وجہ ہو۔ پس یہی بات ارجح ہوئی کہ چار تکبیرات آخری فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اور اسی پر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے اور یہ بمنزکہ چار رکعات کے محدود ہیں کہ انہیں کمی بیشی نہیں جائز ہے۔ پھر باوجود اسکے یہ مسئلہ اجتہادی رہا لہذا جو کوئی پانچ تکبیرات یا زیادہ کا قائل ہو ہم اسکی نافرمانی نہیں کہتے ہیں بلکہ اسکے اجتہاد پر صحیح ہے لہذا امام مصنف رحمہ نے کہا۔ ولو کبر الا امام خمساً۔ اور نماز جنازہ کی امام کے پانچ تکبیرات کہیں۔ فن۔ تو برخلاف شافعیہ و حنابلہ کے چار سے نزدیک نماز صحیح رہی۔ مع۔ لیکن۔ لم يتابعه المومنین۔ مقتدی چار سے زائد میں امام کی پیروی نہیں کریگا۔ خلافاً لرفر۔ زفر رحمہ نے ہم سے اختلاف کیا۔ فن۔ اور یہی قول امام احمد و ظاہر یہ کا ہے بنظر اسکے کہ مسئلہ اجتہادی میں امام کی متابعت فریضہ ترک نہوگی جیسے عیدین میں ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ عیدین میں مختلف روایات میں سوائے طریقہ اجماع و احتمال نسخ کے دوسرے طریقہ اجتہاد پر عمل ہوا ہے اور بیان عید سے خلاف تھا ہے تو بیان چار سے زائد میں اجماع نہیں۔ لانه منسوخ لما روينا۔ کیونکہ چار سے زائد نسخ ہے بوجہ اسکے کہ جو روایت کر چکے۔ فن۔ اور نسخ میں متابعت نہیں ہوتی ہے یعنی رحم نے کہا کہ ایک جماعت صحابہ رحمہ سے جاری زیادہ کرنا مذکور ہو چکا ہے کیونکہ اجماع ہوا۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ ان صحابہ رحمہ کا اجتہاد بھی چار سے زائد پر تھا اور چار سے واسطے تو چار پر اجماع مقرر ہے اور ہم نسخ کو بطلان ثابت کر چکے ہیں جو زائد کر کے اسکا غلط کرنا قطعی ہے تو صورت اجتہادی نہیں رہی۔ مترجم کتاب ہے کہ اگر قطعی ہو تو نافرمانی نہ ہونا جزم ہو گا جیسا کہ شافعیہ و حنابلہ کا قول ہے

بلکہ وہی جو میں نے بیان کر دی کہ چار پر اجماع ثبوت ہے اور زائد میں مزاج حرمت ہر مع احتمال و از نو ہم صحت  
 نماز کو اجساد می رکھتے ہیں اور وجوب اتباع اور مخالفت اجماع مساوی ہیں و حرمت راجح ہے تو پانچویں تکبیر میں اتباع  
 نہیں کئے۔ رہا یہ کہ چار سے زائد میں مقتدی جب متابعت نہ کر لگا تو کیا کرے۔ اس میں دو روایتیں ہیں۔ ایک  
 روایت میں نور اسلام پھر دے۔ و قنطرہ سلیمۃ الامام فی روایتہ و مو المختار۔ اور ایک روایت میں امام کے  
 سلام پھر نے کاغذ ہے اور یہی مختار ہے۔ و فی صبح ہر لمحہ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الواقعات۔ یہ اس وقت  
 کہ تکبیرات کو خود امام سے سنتا ہو اور اگر کبھوں سے سنے تو زائد میں بھی متابعت کرے کیونکہ شاید یہی امام کی تکبیر ہو  
 وہ کبھوں نے پہلے غلطی کی ہو جیسے حدیث میں گذرا۔ الزند و بسی رح۔ مع۔ بالجلد ناز جنازہ میں شمار و درود و دعا ہے۔ والاعیان  
 بالمدعوۃ استغفار للمیت۔ اور دعائیں کرنا میت کے لیے مغفرت مانگنا ہوتا ہے۔ والبدایۃ ہا لثنا ثم ہا لصلوۃ  
 سنتہ الدعاء۔ اور شروع کرنا ثنایہ کے ساتھ پھر درود کے ساتھ دعا کی سنت ہے۔ و فی کیونکہ حدیث میں ہے  
 کہ آدمی پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کرے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے پھر دعا ہے دعا کرے  
 ابو داؤد و الترمذی و قال حسن مہج و النسائی و ابن جان و الحاکم۔ لہذا اگر سورہ الحمد اسی غرض سے پڑھے نہ بطور وارث  
 قرآن کے تو جائز ہے پھر چونکہ اس طریقہ میں میت کے واسطے دعا زیادہ قبول ہونے کی امید ہے تو میت کے واسطے  
 اخلاص اسی کو مقتضی ہے معینا۔ یہ رکن نہیں جسے ترک سے نساہ ہو جیسا کہ امام مصنف نے سنت کے فخذ سے اشارہ  
 کیا اور ابن الہمام نے تصریح کر دی۔ م۔ و لا یستغفر للصبی۔ اور غلطی کے واسطے استغفار نہیں کریگا۔ و فی  
 کیونکہ جب گناہ نہیں سمجھتا تو بناوٹ کرنا بیہودگی ہے۔ و لکن یقول اللہم اجعلہ لنا فرطاً۔ و لیکن یون کے کہ اتنی  
 اس غلطی کو ہم لوگوں کا قارطہ کر دے۔ و فی جو منزل پر پہلے پونچھکر پانی وغیرہ کا سامان قافلہ کے لیے تیار  
 کر رکھنا ہے۔ و اجعلہ لنا اجرا و ذخرا۔ اور اسکو ہمارے لیے ثواب و ذخیرہ نیکی کر دے۔ و اجعلہ لنا شافعاً  
 مشفعاً۔ اور اسکو ہمارے لیے ایسا شفاعت کرنے والا بنا دے جسکی شفاعت قبول ہو۔ و فی یہ صیغہ دعا غلط  
 کا بہتر و مختصر ہے اور حدیث میں بچوں کا اپنے مسلمان والدین کا دامن پکڑ کر دوزخ میں جانے سے روکنا اور جناب باری  
 جل شانہ سے انکی شفاعت کرنا اور اپنے رب ارحم الراحمین کے کرم پر بھروسہ کر کے عرض کرنا کہ ہم کو اجازت ملے کہ  
 ہم انکو اپنے ساتھ جنت میں بجاوین۔ م۔ اگر میت ابتدا سے موت تک مجنون ہو تو بھی یہی دعا ہے۔ المحیط  
 و لو کبر الامام تکبیرۃ او تکبیرتین لا یکبر الا لی حتی یکبر اخری بعد حضورہ۔ اور اگر امام ایک یا دو تکبیر میں  
 کہ چکا ہو پھر آکر شامل ہوا تو آئے والا کوئی تکبیر نہیں کہیگا بابت تک کہ امام اور تکبیر بعد اسکی حاضری کے کہے۔ و فی  
 تو امام کے ساتھ میں یہ بھی تکبیر کہے پھر بعد فراغت امام کے جلاہ آٹھانے سے پہلے چھوٹی ہوئی تکبیر میں شل مسبق  
 کے قضا کرے۔ ہ۔ ہذا عند ابی حنیفہ و محمد۔ یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے۔ و فی ہی قول مالک و احمد  
 و اسحق کا ہے۔ بخلاف اولی تکبیرات بعدین کے کہ وہ اول میں رکوع تک قضا کرے۔ و قال ابو یوسف کبیر  
 حسین یحضر لان الاولی لا یقتلح و المسبوق یاتی بہ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ جب ہی حاضر ہوا اسی وقت  
 چھوٹی ہوئی تکبیر میں کہے کیونکہ پہلی تکبیر افضل ہے اور مسبق اس تکبیر کو ضرور لانا ہے۔ و لہذا ان کل تکبیرۃ قائمہ  
 مقام رکعہ و المسبوق لا یجتہی بافتاتہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ ہر تکبیر بجائے ایک رکعت کے  
 ہے اور مسبق اس نماز کو ادا کرنا شروع نہیں کرتا جو اس سے چھوٹ گئی۔ و فی بلکہ بعد فراغت امام کے ادا  
 کرتا ہے تو یہاں بھی اسی طرح کریگا پہلے نہیں ادا کریگا۔ اذ ہو مفسوع۔ کیونکہ ایسا کرنا مفسوع ہو گیا۔ و فی

چنانچہ ابن ابی بلی نے معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگوں میں یہ طریقہ تھا کہ جب کوئی آدمی نماز میں ایسے وقت شامل ہوا کہ کچھ نماز ہو چکی ہو تو اُس نے تقدیرون سے پوچھا پس آنھوں نے اشارہ سے بتا دیا تو وہ پہلے چھوٹی ہوئی نماز پڑھ کر قوم میں داخل ہوتا پھر ایک مرتبہ معاذ رحمہ اللہ آئے اور لوگ نماز کے قعدہ میں تھے پس معاذ رحمہ اللہ میں شریک ہو گئے پس جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فارغ ہوئے تو کھڑے ہو کر باقی نماز قضا کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ معاذ رحمہ اللہ تمہارے واسطے یہ طریقہ نکال دیا تم اسکی اقتدار کرو جب کوئی آدمی سے اور کچھ نماز میں وہ مسبوق ہو گیا تو امام کے ساتھ اسکی نماز پڑھ لے پھر جب امام فارغ ہو تو جب قعدہ نماز چھوٹی ہو اسکو ادا کرے۔ رواہ احمد والبطرانی۔ لیکن ابن ابی بلی نے معاذ سے نہیں سنا اور بطرانی و عبد الرزاق نے اسکو ابو امامہ رحمہ اللہ سے بسند ضعیف اور شافعی رحمہ اللہ نے عطار بن ابی رباح سے مرسل روایت کی لیکن بجائے معاذ رحمہ اللہ کے ابن مسعود رحمہ اللہ کا واقعہ ذکر کیا۔ بالکل ہمارے نزدیک مرسل حجت ہر اور باوجود اسکے اتفاق ہو کہ مسبوق ابتدا سے نماز کو پہلے قضا نہیں کرتا۔ کافی میں کہا کہ اگر ابو یوسف تو کہتے ہیں کہ پہلی تکبیر میں ایک معنی تو تکبیر افتتاح کے اور دوم معنی قائم مقام رکعت کے ہیں اور اول معنی کو ترجیح ہر اسی وجہ سے اس میں ہاتھ اٹھائے جاتے ہیں۔ اور اسی اختلاف کے اثر سے ہو کہ اگر امام جو بھی تکبیر کہ چکا اس وقت کوئی شامل ہو تو بقول ابو حنیفہ رحمہ اللہ نماز جانی رہی اور بقول ابو یوسف نہیں گئی۔ ف۔ اگر آیا اور امام چاروں تکبیرات کہ چکا و سلام نہیں پیرا تو بقول ابو حنیفہ رحمہ اللہ امام کے ساتھ داخل نہو اور اصح یہ کہ داخل ہو جاوے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المفہرات والمجیط۔ پھر جنازہ اٹھائے جانے سے پہلے درجہ بدرجہ دونوں دعا کے بیٹوں تکبیرات باتیہ کہ لے۔ انما صلاہ فیضخان ۵۔ یہی قول انہ لثمنہ مع لا یروع۔ اگر امام اول تکبیر کہ چکا ہو اس وقت زمانہ بقول ابو حنیفہ رحمہ اللہ انتظار کرے حتیٰ کہ جب دوسری تکبیر کہے تو یہ مسبوق بھی کہے اور ابو یوسف کے نزدیک اسی وقت کہے۔ پس مسبوق نہو گا۔ المجیط۔ اور طرہین رحمہ اللہ کے نزدیک اسی وقت کہنے سے نماز فاسد نہیں مگر کچھ اخبار نہیں حتیٰ کہ بعد فراغت امام کے جنازہ اٹھائے جانے سے پہلے قضا کر لے۔ ف۔ اور اگر جنازہ ہاتھوں سے اٹھایا گیا اور ہنوز کاندھوں پر نہیں رکھا گیا ہو تو ظاہر الروایۃ کے موافق مسبوق قضا تکبیرات نہیں کہے۔ التعلیہ یہ۔ اور اصح یہ کہ جب کاندھوں پر رکھا جاوے تو قطع کرے۔ ف۔ و لو کان حاضر اقلہ یکبیر مع الامام۔ اور اگر ایک شخص ابتداء سے حاضر تھا مگر امام کے ساتھ تکبیر نہیں کہی۔ ف۔ تلائمت کرتا رہ گیا یا غافل ہو گیا۔ فیضخان۔ لا یفتقر الثانی بالاتفاق۔ تو بالاتفاق وہ امام کی دوسری تکبیر کا انتظار نہیں کرے گا۔ لانه بمنزلہ المدرک۔ کیونکہ وہ بمنزلہ مدرک کے ہے۔ ف۔ جیسے اول تکبیر امام کے ساتھ کہے ہو جو حدیث وغیرہ کے دوسری دوسری تکبیر نہیں پائی تو دونوں ککرا امام کے ساتھ ہو جاوے کیونکہ مدرک ہے فیضخان ۵۔ اگر امام کو حدیث ہو اُس نے خلیفہ کر دیا تو بقول صحیح جائز ہے۔ التعلیہ یہ ۵۔ و یقوم الذی یصلی علی الرجل والمرأۃ بخندار الصدر۔ اور جو شخص جنازہ مرد و عورت پر نماز پڑھتا ہے وہ سینہ کے مقابل کھڑا ہو۔ ف۔ اور مرد کا جنازہ آگے اور اسکے بعد عورت کا جنازہ ہو اور اسی طرح جب کہ ایک کسی کا جنازہ ہو تو امام صدر بہتر ہے۔ م۔ اور مسبوط میں ہے کہ تحت الصدر کھڑا ہونا بہتر مقام ہے۔ یہی طحاوی نے اختیار کیا اور جوامع الفقہ میں ہے کہ یہی مختار ہے۔ م۔ و علی نڈا سینہ و کمر کے بیچ میں ہوا۔ بہ حال قلب سے قریب ہونا چاہیے اسی واسطے صدر کا حفظ کیا۔ م۔ لانه موضع القلب و فیہ نور الایمان فیکون التیام عندہ اشارۃ الی الشفاعۃ لایانہ۔ کیونکہ صدر مقام قلب ہے اور قلب میں نور الایمان ہے تو صدر کے پاس کھڑا ہونا اشارہ ہے کہ شفاعت یعنی

دعا سے حضرت اسکے زبان کی وجہ سے ہے۔ وعن ابی خنیفۃ انه یقوم من الرجل سجدا وراسہ ومن المرأة سجدا ووسطھا لان انسا نہ فعل کذلک وقال ہوا سنۃ۔ اور ابو خنیفہ رحم سے روایت ہے کہ جنازہ مرد کے مقابلہ سر کے اور عورت سے مقابلہ وسط کے کھڑا ہو کیونکہ انس رحم نے یوں ہی کھڑے ہو کر نماز پڑھائی اور بیان کیا کہ یہ سنت ہے۔ سنۃ یہ حدیث ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ نے روایت کی اور اس حدیث میں ہے کہ عورت کے جنازہ پر نہ نعلین تھی۔ اور آخر میں ہے کہ علامہ بن زیاد نے پوچھا کہ یا ابو حمزہ یعنی انس رحم کیا اسی طرح حضرت صلعم نماز پڑھانے کے مرد کے تریب سر کے اور عورت سے قریب چوتروں کے کھڑے ہوتے۔ انس رحم نے فرمایا کہ ہاں۔ اور نہ کور ہے کہ ابو غالب رحم نے دریافت کیا تو لوگوں نے بیان کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عورت کے جنازہ پر نعلین نہیں ہوتی تھی تو امام اسکے چوتروں کے مقابل کھڑا ہو کر قوم سے اسکا پروردگار لیتا تھا۔ و قد رواہ احمد واسحق و ابو یعلیٰ۔ لیکن بندہ بیچے رحمہ اللہ تعالیٰ نے نقل کیا کہ پہلے نعلین نہ تھے رسول اللہ صلعم کے واسطے بنائی گئی تھیں۔ قلنا تا دلیہ ان جنازہ تہا لم یکن منعوشۃ فحال بینہا و بینہم۔ ہم کہتے ہیں کہ کلام نہیں کی تاویل یہ ہے کہ عورت کا جنازہ زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں نعلین وار نہ ہوتا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جنازہ عورت اور قوم کے بیچ میں حائل ہو جاتے تھے۔ سنۃ اگرچہ انس رحم نے جس عورت پر نماز پڑھی تھی اس پر نعلین نہ تھی۔ واضح ہو کہ حدیث سمیعہ میں جناب رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ایک عورت اپنے نفاس میں مری تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکے جنازہ پر وسط کے مقابل کھڑے ہوئے۔ رواہ الائمۃ السنۃ۔ اس حدیث میں وسط سے مراد بغیرۃ قول ابو خنیفہ رحم جو مصنف نے ذکر کیا ہے کہ قرب ہے اور مہبوط وغیرہ میں ہے کہ وسط سے مراد صدر ہے کیونکہ صدر سے اوپر دونوں ہاتھ دسر ہے اور نیچے دونوں ٹانگیں دیٹ ہیں صدر وسط ہوا۔ صفت۔ لیکن ہر وقت استعمال تو کر کے معنی میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ فان حملوا علی جنازہ رکبانا اجزاہم۔ اگر لوگوں نے کسی جنازہ پر سواری کی حالت میں نماز پڑھی تو جائز ہو گئی۔ فی القیاس۔ یہ حکم بدلیل قیاس ہے۔ لانہا دعاء۔ کیونکہ نماز نہ کورتودعا ہے۔ وفی الاستحسان لایجزم۔ اور استحسان کی دلیل میں سواری پر نہیں جائز ہے۔ سنۃ اسلئے کہ قیام ترک ہوا۔ لانہا صلوٰۃ من وجہ لوجود التحرمۃ۔ کیونکہ نماز جنازہ ایک وجہ سے نماز ہے بوجہ تحریمہ پائے جانے کے۔ سنۃ اور دوسری وجہ سے دعا ہے کیونکہ ارکان قرائت نہیں ہے لیکن نماز ہونے کی جہت قوی ہے۔ فلا یجوز ترکہ من غیر عذر احتیاطاً۔ تو قیام ترک کرنا ازراہ احتیاط کے بغیر عذر نہیں جائز ہے۔ سنۃ مجتہدین اسی پر جزم کیا ہے۔ پر بغیر نماز پڑھنے جنازہ سے پھرنا نہیں چاہیے اور بعد نماز کے ان سے پہلے بدن اجازت ابن جنازہ کے پھرنا چاہیے اور بعد دفن کے بغیر اجازت پھر سکتا ہے۔ انھیں۔ کیونکہ نماز پڑھنے تک ایک قیام اور ان تک دو قیام ثواب ہے ہر قیام کوہ احد کے برابر ہے۔ کما فی الصحیحین عن ابن عباس رحمہ۔ ولا یاس بالاذن فی صلوٰۃ الجنازہ۔ اور نماز جنازہ میں اجازت کا مفاقتہ نہیں ہے۔ لان التقدم عن الولی فیلک ابطالہ بتقدیم غیرہ۔ کیونکہ امام جواد علی کا حق ہے پس وہ دوسرے کو امام کر کے اتباع شاکستار ہے۔ وفی بعض النسخ لا یاس بالاذن امی الاعلام۔ اور بعض نسخ جامع صغیر میں ہے کہ نماز جنازہ میں اذان یعنی اعلام کا مفاقتہ نہیں۔ وجوان یعلم بعضهم بعضا یقتضوا حقہ۔ اور اعلام یہ کہ بعض لوگ بعضوں کو آگاہ کریں تاکہ لوگ بیت کا حق ادا کریں۔ سنۃ اگرچہ بازاروں میں بکار دین۔ یہی اصح ہے۔ لیسوط۔ حق مسلمان کا مسلمان پر۔ جواب سلام و عبادت مریض و اجاع جنازہ و دعوت قبول کرنا اور اسکی



چھینک پر جب کہ الحمد للہ کہے تو ہر حکم اس کے کما فی حدیث الصحیحین۔ چاہیے کہ میت کے لوگ زبردستی آگاہ کریں  
 مع۔ واضح ہو کہ نماز جنازہ عید گاہ کے میدان و دوسرے مقامات اور احاطوں وغیرہ میں یکساں جائز ہے۔ المبحوط۔  
 مردوں کے کھیتوں و زمینوں میں درختوں پر کڑوہ ہے۔ المنہرات۔ اور جو مسجد کہ نماز جنازہ کے لیے بنائی گئی ہو  
 اس میں کڑوہ نہیں ہے۔ التبین۔ ولا یصلی علی میت فی مسجد جماعۃ۔ اور نماز نہ پڑھی جاوے کسی میت پر  
 مسجد جماعت میں۔ فن۔ کربارش وغیرہ کے عذر سے جائز ہے۔ الکافی۔ اور یہی قول امام مالک کا ہے۔ اور  
 امام شافعی واحد کے نزدیک بغیر عذر جائز ہے بدلیل اسکے کہ جب حضرت سعد بن ابی وقاص رحمہ نے وفات  
 پائی تو ام المؤمنین عائشہ رحمہ نے فرمایا کہ اسکا جنازہ مسجد میں داخل کرو تا کہ ازواج مطہرات پیغمبر معلوم اس پر نماز  
 پڑھیں اور لوگوں کے انکار پر فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیضاء کے درمیان میں اس کے بھائی  
 پر مسجد میں نماز پڑھی تھی۔ رواہ مسلم۔ منفع۔ اور جواب یہ کہ اول تو ایک واقعہ ہے جس سے کوئی عام حکم نہیں ہوتا  
 ہو سکتا پس شاید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت مسجد میں متعلق ہوں یا اور کوئی وجہ خاص ہو۔ دوم عت  
 صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت ام المؤمنین رحمہ پر انکار کر دیا اور بعد اسکے معلوم نہ ہوا کہ صحابہ رحمہ نے اپنے  
 انکار کو پھیر لیا۔ اور صحابہ رحمہ کا انکار دلیل ہے کہ مسجد الجماعہ میں میت کا داخل کرنا طریق سنت سے نہ تھا کیونکہ  
 جواز پر انکار نہیں ہوتا۔ منفع۔ اور ہمارے نزدیک میت پر مسجد میں نماز جنازہ کڑوہ ہے۔ نقول اس لیے  
 صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی جنازۃ فی المسجد فلا اجر لہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا  
 کہ جس نے مسجد میں جنازہ پر نماز پڑھی تو اس کے واسطے اجر یعنی ثواب نہیں ہے۔ فن۔ ابن عبد البر نے کہا  
 لا فلا اجر لہ۔ روایت قطار بلکہ صحیح روایت فلاشی ہے۔ یعنی کچھ نہیں اسکے واسطے اور یہی لفظ سنن ابوداؤد میں ہے  
 اور ابن ماجہ میں۔ فلیس لہ شیء۔ واقعہ یہی ہے اسکے واسطے کچھ نہیں ہے۔ اور خطیب نے فرمایا کہ محفوظ روایت میں  
 فلاشی ہے۔ ہر اس سے معلوم ہوا کہ سنن ابوداؤد کے بعض نسخوں میں جو فلاشی علیہ۔ لکھا ہوا علاوہ کاتب کی غلطی ہے  
 خصوصاً جب کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں۔ فلاصلوۃ لہ۔ واقع ہوا یعنی اسکی نماز نہیں ہے۔ مع۔ پھر  
 اصلی اسناد میں ابن ابی زب نے صالح مولی التومہ سے اسے ابو ہریرہ رحمہ فرمودہ روایت کی ہے اور نسائی  
 نے اسناد خود بھی بن معین رحمہ سے روایت کی کہ صالح مولی التومہ مرد ثقہ ہے لیکن قبل موت کے اسکو اخلاط  
 ہو گیا تھا یعنی حفظ متغیر ہو گیا یعنی اپنی حدیث وغیرہ کی حدیث کو نہیں پہچانتا تھا پس جس نے قبل اختلاف کے  
 اس سے حدیث سنی تو وہ صحیح و محبت ہے۔ پھر ابن ابی زب نے بالاتفاق صالح مولی التومہ سے قبل اختلاف کے  
 حدیث سنی ہے تو یہ حدیث مقبول و محبت ٹھہری۔ منفع۔ پھر خلاصہ کلام امام ابو جعفر الطہادی سے یہ ہے کہ حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم سے فعلی و قولی روایات اس باب میں مختلف ہوئیں تو اس میں بحث ضرور ہوئی پس حدیث  
 عائشہ رحمہ میں اگر کوئی عذر نہ ہو تو بھی وہ ایسی حالت میں نماز واقع ہوئی کہ اس سے پہلے کوئی مانعت نہ تھی ورنہ  
 بر تقدیر مانعت کے خواہ مخواہ عذر ہوگا اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں سابق فعل سے مانعت ہے تو اس  
 حدیث میں سے حدیث عائشہ رحمہ جو فعلی ہے منسوخ ہو گئی اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس پر انکار کرنا جن اسکا مؤید ہے  
 تو اول اباحت تھی پس مانعت ہوئی تو ہم نے منسوخ ہونا جان لیا اور اسکے برعکس نہیں کہہ سکتے یعنی حدیث  
 ابو ہریرہ رحمہ سے مانعت ہوئی پھر حدیث عائشہ رحمہ سے منسوخ ہو کر اباحت ہو گئی۔ یہ اس واسطے نہیں کہہ سکتے  
 کہ اس سے درجہ نسخ کتنا بڑیگا اور یہ بلا ضرورت منسوخ ہے علاوہ ازیں حدیث عائشہ رحمہ کہ امام مسلم نے مستند کیا

اور وار قطنی وغیرہ نے اسپر طعن کیا اور کہا کہ صحیح روایت امام مالک وغیرہ میں وہ مرسل ہے دلی ہذا حدیث ابو ہریرہ رحمہ  
اسپر مزعج ہوئی۔ ایک نووہ مسند مرفوع ہے دوم امین عافیت ہے اور حدیث عائشہ رحمہ میں اباحت حالانکہ اباحت پر  
عافیت کو مقدم کرنا اصل معروف ہے اور ہر تقدیر نماز جنازہ کو مسجد سے باہر پڑھنا اولیٰ و افضل ہے تاکہ اختلاف سے  
بچ جاوے اور باب عبادات میں احتیاط اولیٰ ہے خصوصاً جب کہ حدیث ابو ہریرہ رحمہ میں آیا کہ کچھ ثواب نہیں ہے  
میں۔ واضح ہو کہ اگر شافعیہ وغیرہ کا اختلاف اس امر میں ہو کہ میت کو مسجد میں داخل کرنا سنت ہے تو کچھ شک نہیں  
کہ یہ بالکل باطل ہے اور حدیث عائشہ رحمہ سے یہ بات ہرگز لازم نہیں آتی اور کیونکر حالانکہ ایک جم غفیر و مخلوق کثیر نے  
میت منورہ میں انتقال کیا پس اگر میت کو مسجد میں داخل کرنا سنت و اولیٰ ہوتا تو جنازہ سے داخل کیے جاتے اور  
ہزار دن رادی ہوتے اور کیونکر جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم اسکو بھول جاتی اور کیونکر ام المومنین پر انکار کرتے  
اور یہ تو گویا بالبدلتہ ظاہر ہے اور اگر اختلاف مباح ہونے میں ہے تو ان شافعیہ کے نزدیک مباح ہے اور ہمارے  
نزدیک مکروہ ہے چہریم اپنے بیان دیکھتے ہیں کہ مکروہ سے اگر مکروہ تحریمی مراد ہو تو حق یہ کہ مکروہ تحریمی نہیں ہے بلکہ میر  
نزدیک مکروہ تنزیہی مراد ہے پس اگر یہی مراد ہے تو اس کے معنی یہ کہ خلاف اولیٰ ہے۔ اس صورت میں شافعیہ بھی کہیں کہ  
نماز جنازہ مسجد میں مباح مگر مسجد سے باہر افضل ہے تو باجم کچھ اختلاف نہیں رہا چنانچہ خطابی رحمہ نے تہذیب کردی  
کہ یہ بات ثبوت ہوئی کہ حضرت ابوبکر و حضرت عمر رحمہ پر مسجد ہی میں نماز پڑھی گئی اور معلوم ہے کہ عامہ ماجرین و  
وانصار رضی اللہ عنہم دونوں کے جنازہ سے پر حاضر تھے اور جب انھوں نے الکافرانہ کیا تو یہ جائز ہونے کی  
دلیل ہے۔ انتہی کلامہ مزعج دعویٰ جواز ہے۔ مفسر۔ مترجم کتابہ کہ حق یہ ہے کہ آنکے نزدیک جو از بغیر کراہت ہے اس واسطے  
کہ جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ پر بروایت معتقی رحمہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر بروایت موطا مالک رحمہ مسجد  
میں نماز پڑھی گئی تو رد نہیں ہے کہ صحابہ ماجرین و انصار رضی اللہ عنہم نے ایسے افضل اصحاب پر ناکاذ ثواب کھودیا  
ہو کیونکہ حدیث ابو ہریرہ رحمہ مزعج نفی ثواب ہے مگر آنکہ دعویٰ عذر کیا جاوے اور عبد الرزاق نے سفیان و معمر سے  
دونوں نے مشام بن عروہ سے روایت کی کہ میرے باپ نے لوگوں کو ایک جنازہ پر نماز کے لیے مسجد سے  
نکلنے دیکھ کر فرمایا کہ یہ لوگ کیا کرتے ہیں حالانکہ داسر میرے باپ پر تو مسجد ہی میں نماز پڑھی گئی۔ کافی انفسخ  
اور عروہ بن الزبیر نے خواہ اپنے باپ حضرت زبیر بن العوام رحمہ کو یا اپنے نانا حضرت ابوبکر الصديق کو جس کو  
مراد لیا ہو ظاہر ہے کہ بغیر عذر پڑھی گئی ورنہ عموماً کیون استدلال ہوتا۔ پس حق و الامر اعلم یہ ہے کہ جب نصوص متعارض  
ہوں تو توفیق یہ ہے کہ حدیث ثولی ابو ہریرہ رحمہ کو مقدم کیا گیا حتیٰ کہ جب بلا عذر میت کو مسجد میں داخل کیا جاوے  
تو ثواب نہیں ہے۔ ولانہ نبی لاوار الکتوبات ولانہ یحتمل تلویت المسجد۔ اور اس جہت سے کہ مسجد جہت  
تو اس کے لرائف کے لیے بنائی گئی ہے اور اس جہت سے کہ امین مسجد کے آلودہ ہو جانے کا احتمال ہے۔ ف  
لہذا مسجد میں بغیر عذر میت کا لانا مکروہ ہے اور کراہت بقول ابن الہمام و بظاہر کلام عینی رحمہ صرف تنزیہی ہے۔ اور  
یہ اس وقت کہ عذر نہ ہو کیونکہ حضرت عائشہ رحمہ نے سعد بن ابی وقاص پر اور صحابہ ماجرین و انصار نے بغیر انکار  
کے حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما پر اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بیضار کے دونوں بیٹوں پر مسجد میں نماز  
پڑھی اور دوسرے دن پر نہیں تو کسی عذر پر بھول ہے اور صحابہ رحمہ نے جو حضرت عائشہ رحمہ پر انکار کیا وہ خالی  
اسوجہ سے کہ صرف نماز امات المومنین کے لیے مسجد میں جنازہ طلب کیا حالانکہ مردوں کی نماز کافی نمی تو گویا  
عذر مسلم نہیں رکھا بلکہ تحمل ہے کہ جنازہ باہر ہونے کی صورت میں مسجد کے اندر سے نماز پڑھ دینا ممکن تھا

لہذا امام مصنف رحمہ نے ذکر کیا۔ و فیما اذا کان المیت خارج المسجداً خلف المشايخ۔ اور جس صورت میں کہ میت مسجد سے باہر ہو تو مشایخ نے اختلاف کیا ہے۔ **ف**۔ اور اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ امام مع قوم داخل مسجد ہوں اور دوم یہ کہ امام مع بعض کے بھی خارج ہو۔ خلاصہ میں مطلقاً ہر صورت میں کراہت کا قول مختار کیا ہے۔ **ف**۔ اور شاید کہ آثار صحابہ رحمہ میں یہ صورت نہ ہو۔ نو اور قول عروہ بن الزبیر اسی پر محمول ہے یعنی لوگ مسجد ہی میں سے نماز پڑھ دیتے کچھ نکتہ ضرور نہیں تھا جیسا کہ ابن الہمام نے تاویل کی ہے۔ اسکا اصل حدیث مانعت تو صریح نص تو ہے اور اسکے معارضہ میں چند افعال لائے جاتے ہیں تو ہم نے نص کو اس وقت رکھا کہ کوئی عذر نہ ہو تو کراہت تنزیہی ہے اور افعال کو اس وقت رکھا کہ کوئی عذر متحقق تھا پس اتفاق حاصل ہو گیا بخلاف قول شافعیہ کے کہ جو بغیر عذر کے جائز کہنے ہیں انکو حدیث قولی ابو ہریرہ رحمہ کا چھوڑنا لازم آتا ہے اور یہ بعد ثبوت حدیث کے رہا نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تم نے عذر کہاں سے جانا تو جواب یہ کہ یہ لیل مانعت حدیث ابو ہریرہ رحمہ کیونکہ بعد نبی کے صحابہ رحمہ بغیر عذر اس پر عمل نہ کرتے اور یہ ظاہر ہے۔ و اما بعد تعالیٰ اعلم بالصواب ہم۔ **و** من استہل بعد الولاۃ سعی و غسل و صلی علیہ۔ اور جس بچہ نے بعد ولادت کے رونے کی آواز نہ کی وہ نام رکھا جاوے اور غسل دیا جاوے اور اس پر نماز پڑھی جاوے۔ **ف**۔ اگرچہ بعد رونے کی آواز کے وہ فوراً مر جاوے اور مراد استہلال سے ایسی بات کہ جس سے زندگی معلوم ہو جیسے عضو کی حرکت یا آواز گریہ وغیرہ اور انہیں نصف سے نامزد زندہ نکتہ معتبر ہے۔ **ط**۔ طبع ابدائع المیطہ۔ **ق**۔ قولہ علیہ السلام اذا استہل المولود صلی علیہ وان لم یستہل لم یصل علیہ۔ بدلیل قول علیہ السلام کہ جب مولود نے استہلال کیا تو اس پر نماز پڑھی جاوے اور اگر استہلال نہیں کیا تو اس پر نماز نہیں۔ **ف**۔ اصل حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا طفل پر نماز نہیں پڑھی جائیگی اور نہ وہ وارث ہوگا اور نہ اسکا کوئی وارث بمانک کہ استہلال کرے۔ یعنی آواز سے رونے کے۔ **ر**۔ رواہ الترمذی و انسائی و ابن ماجہ اور ترمذی نے کہا کہ موقوف اصح ہے یعنی قول جابر رحمہ ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوعہ میں ہے کہ طفل پر نماز نہ ہوگی بمانک کہ استہلال کرے **ال**۔ **ر**۔ رواہ ابن عدی اور حدیث سفیر بن شعبہ رحمہ میں ہے کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ جنازہ کے پیچھے سوار پیدل برابر ہیں اور طفل پر نماز پڑھی جاوے۔ **ر**۔ رواہ الترمذی و انسائی و احمد و در داغ ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرزند ابراہیم جو اریہ بھٹیہ کے بطن سے تھے حدیث میں آیا کہ اگر زندہ رہتا تو صدیق نبی ہوتا اور کوئی قبطنی کبھی ملوک نہ بنایا جاتا اور جنت میں اسکی دو درجے ہوتے۔ **ک**۔ رواہ ابن ماجہ و ابن عباس۔ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ہو کر انتقال کیا تھا اور حدیث صحیح میں ہے کہ آپ ابراہیم کی وفات کے وقت رونے پھر ابراہیم پر نماز پڑھنے میں مختلف روایات ہیں بعض میں پڑھی اور بعض میں نہیں لیکن بیہی و نوادی نے پڑھنے کی روایات کو اصح قرار دیا ہے جو ایک جماعت صحابہ رحمہ سے مروی ہیں۔ **ب**۔ ابن المنذر نے کہا کہ طفل پر نماز پڑھی جانے پر فقہاء کا اجماع ہے۔ **م**۔ **و** لان الاستہلال دلالۃ الی حیاتہ فی تحقیق فی حقہ سنۃ الموتی۔ اسکا دلیل سے نام رکھنا غسل و نماز لازم ہے کہ استہلال کرنا زندگی کی دلیل ہے خواہ اسکے حق میں جو طریقہ مردوں کا ہو متحقق ہوگا۔ **و** من لم یستہل۔ اور جو بچہ کہ نہیں رو یا۔ **ف**۔ یعنی اس سے کوئی علامت دندہ پیدا ہونے کی معلوم نہ ہوئی۔ اور حج ثانی خرقہ۔ **ت**۔ وہ ایک بچہ کے من دج کیا جاوے۔ **ف**۔ یعنی بطور کفن کے۔ کرامۃ لنبی آدم۔ واسطے کرامت نبی آدم کے۔ **و** لم یصل علیہ۔ اور اس پر نماز نہیں پڑھی جائیگی۔ **ل**۔ لما روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ **ف**۔ یعنی جب استہلال نہ کرے تو اس پر نماز نہیں ہے۔ **و** یصل

فی غیر الظاہر من الروایۃ - اور غیر ظاہر الروایۃ میں اسکو غسل بھی دیا جاوے۔ - - - - -  
نواور میں مروی اور مختار الطحاوی ہے۔ - - - - - لانه نفس من وجہ۔ - - - - - کیونکہ ایک وجہ سے وہ بھی نفس ہے۔ - - - - -  
دوسری وجہ بجان ہونے سے اسپر نماز نہیں رکھی۔ - - - - - و ہوا مختار۔ - - - - - اور یہی حکم مختار ہے۔ - - - - - پس اس میں دونوں  
وجہ پر عمل ہو جانے سے ہم نے ظاہر الروایۃ کے خلاف اس روایت نواور کو ترجیح دی۔ - - - - - اگر اسکی خلقت پوری نہ ہو  
تو بھی مختار یہ کہ غسل دیکر کبر سے میں بیٹ کر دفن کر دیا جاوے۔ - - - - - مع۔ - - - - - اور وہ حشر میں بھی آٹھایا جائیگا۔ - - - - -  
یہی ہمارے علماء و شافعیہ کا قول ہے۔ - - - - - مع۔ - - - - - اور مترجم نے قولہ تعالیٰ اسد علیہما تحمل کل انشی الایہ کی تفسیر میں توضیح سے لکھا  
ہے۔ - - - - - و اذا سبی مع احد الویہ و مات لم یصل علیہ۔ - - - - - اور اگر کوئی طفل اپنے والدین کا فریق میں سے کسی کے  
ساتھ قید ہوا اور مر گیا تو اسپر نماز نہیں پڑھی جائیگی۔ - - - - - لانه تبع لہما۔ - - - - - کیونکہ وہ والدین کا تابع ہے۔ - - - - - یعنی جو والدین  
کا حکم ہے انھیں کی تبعیت میں فرزند کا حکم رہیگا۔ - - - - - الا ان یقر بالاسلام و ہو یعقل۔ - - - - - مگر جب کہ طفل غمگور اسلام  
کا اقرار کر دے ورنہ حالیکہ وہ سمجھدار ہے۔ - - - - - لانه صبح اسلامہ استخسانا۔ - - - - - کیونکہ استخسانا اسلام صحیح ہو گیا تھا۔ - - - - - اسلام  
احد الویہ۔ - - - - - یا اس کے والدین میں سے کوئی مسلمان ہو گیا ہو۔ - - - - - و۔ - - - - - بچہ طفل مذکور مر گیا۔ - - - - - لانه متبع خیر الابین بنیاد  
یہ کہ وہ دونوں والدین میں سے جو ازراہ دین بہتر ہو اسکا تابع رکھا جاتا ہے۔ - - - - - و۔ - - - - - تو وہ مسلمان ہو جائیگا اسے  
کا تابع رکھ کر مسلمان قرار دیا جائیگا پس اسپر نماز پڑھی جائیگی۔ - - - - - واضح ہو کہ قولہ وہ والدین کا تابع ہے کیونکہ حدیث میں  
ہے کہ کل مولود یولد علی الفطرۃ فابوہ النعم یعنی ہر مولود فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے پھر اس کے والدین اسکو یہودی یا نصرانی  
یا مجوسی کر لیتے ہیں یا فک کہ اسکی زبان ادا کرے خواہ ایمان یا کفر۔ - - - - - اس سے معلوم ہوا کہ جب تک بچہ یہ وہ والدین  
کے تابع ہے پھر جب زبان سے ادا کرنے کے قابل ہوا تو اسوقت خود مذہب دار ہے یا تو اسلام کا ملکہ تو پیدا کرے  
یا کفر و شرک کا عقیدہ ظاہر کرے۔ - - - - - لہذا اگر وہ اسلام لایا تو اسکا سمجھدار ہونا شرط ہے یعنی اسلام کی صفت سمجھنا  
اور وہ حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ پر ایمان لاوے مراد یہ کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی میں الوہیت نہیں اور وہی  
رب عزوجل ہے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس کے برحق رسول ہیں اور اللہ تعالیٰ کے سب انبیاء و رسول و سب  
مؤمنین و فائدہ قیامت و مردے زندہ ہونا و جنت و دوزخ۔ - - - - - اور اللہ تعالیٰ کی تقدیر نیکی و بدی کی سب حق  
ہیں۔ - - - - - اس سے معلوم ہوا کہ خانی لا الہ الا اللہ بغیر سمجھے کہنا یا خالی ہی سمجھنا مقبر نہیں جب تک سب کا اقرار  
نہو۔ - - - - - پس سے کہنا گیا کہ جس عورت سے نکاح کیا پھر اس سے ایمان کو پوچھا اور اس سے بعض باتوں میں نفع  
ظاہر ہوا تو وہ مسلمان نہیں اور نکاح باطل ہے۔ - - - - - اس سے یہ مراد نہیں کہ وہ اس جہارت کو اس فصاحت سے ادا کرنے  
میں توقف کرے کیونکہ یہ تو اکثر جاہل عوام نہیں ادا کر سکتے ہیں بلکہ مراد یہ کہ اگر اس سے پوچھا جاوے کہ قیامت  
ہوگی و مردے اٹھائے جائیں گے تو کہے کہ ہاں بیشک۔ - - - - - پھر پوچھیں کہ حساب کتاب کے بعد جنت یا دوزخ میں ٹھکانا  
ہوگا تو کہے کہ ہاں بیشک۔ - - - - - یون ہی ایمان کی جتنی باتیں ہیں کسی میں اسکو تردد نہ ہو اور وہ ان سب باتوں کو خود  
اعتقاد کرے حتیٰ کہ اگر اس نے کہا کہ بزرگ کہتے تھے کہ قیامت و جنت و دوزخ ہر ان کے کہنے پر ہم بھی کہتے ہیں  
یعنی جکو کیا معلوم کہ ہوگا یا نہ ہوگا تو وہ کافر ہے۔ - - - - - نفع۔ - - - - - اگر کسی نے علم اتنا حاصل نہ کیا کہ قرآن و حدیث سے عقائد کو  
جان لے کر اس نے پوچھا کہ قرآن میں جنت و دوزخ اقامت وغیرہ سب حق ہیں پس اس نے یقین کر لیا کہ یہ سب  
برحق ہیں تو وہ سو من ہو گیا اگرچہ اسپر یہ گناہ رہا کہ اس نے یہ کوشش چھوڑ دی کہ خود قرآن و حدیث سے اسکو  
معلوم کرنا۔ - - - - - یہ صرف عقائد میں واجب ہوا اور علیٰ فروع مسائل میں اجتہاد کے لیے اگر ایک قوم کے سب ہی لوگوں ۱۰

نے اسکو ترک کیا تو سب گنہگار ہیں اور اگر کسی نے حاصل کیا تو سب سے گناہ دور ہوا۔ کمانی شخ العقائد وغیرہ ہم  
بہر فضل کا یہ حکم اسوقت کہ وہ اپنے والدین و دونوں یا ایک کے ساتھ قید ہوا ہو۔ وان لم یسب مع احد ابویہ۔  
اور اگر فضل مذکور کے ساتھ میں اسکے والدین میں سے کوئی قید نہ ہوا۔ فن۔ بلکہ اسکو مجاہدین نے پاتھا پھر وہ  
اپنی قضاء سے مرگیا تو۔ صلی علیہ۔ نو اسپر ناز پڑھی جاوے۔ لانه حضرت تبعیتہ الدار فحکم بالاسلام کمانی التلقی  
کیونکہ دارالاسلام کا تابع ہو جانا اسکے حق میں ظاہر ہوا تو اسکے اسلام کا حکم دیا جائیگا جیسے قید میں ہوتا ہے۔ فن۔ یعنی  
ایک شخص نے جنگ وغیرہ میں ایک ٹرکا پڑا ہوا پایا اور اسکا کوئی والی وارث نہیں معلوم ہوتا ہے پس اگر دارالاسلام  
میں ملا ہو تو وہ اس دار کے تابع ہو کر مسلمان قرار دیا جائیگا۔ م۔ واضح ہو کہ تابع ہونے کے چند مرتبہ ہیں۔ اول قوی  
تبعیت تو والدین کی تبعیت ہر حتی کہ جب دونوں کافر ہوں تو تابع ہونے تک بچہ آئے تابع ہر اور اگر دونوں میں سے  
ایک ہند و اور دوسرا نصرانی ہو تو نصرانی کے تابع ہے اور اگر ان نصرانیہ اور باپ سلم ہو تو مسلمان کے تابع ہے اور یہ  
دنیادی احکام میں ہوگا اور غیبی میں ابو خنیفہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ جانے کہ ان بچوں کا کیا حکم ہے یعنی ہم اسکے دوزخی  
ہونے کا حکم قطعی نہیں کہتے۔ اور امام محمد نے کہا کہ میں تو جانتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے گناہ کسی کو عذاب نہ کر کا پس خدا  
کہا گیا کہ دے اہل جنت کے خدمتی ہو گئے۔ رہی مسلمانوں کی اولاد تو بالاجماع دے سب غیبی ہیں اور آئین بہت سی  
احادیث وارد ہیں۔ دوم جب والدین یا ایک کی تبعیت ہو تو بعد اسکے ہدایہ میں تو تبعیتہ الدار لکھی اور مجتہدین لکھا  
کہ جب طفل کے والدین میں سے کوئی نہ ہو تو وہ جسکے ماتہ میں ہے اسکا تابع قرار دیا جائیگا اور جب یہ بھی نہ ہو ملک کا  
تابع ہوگا اور یہی اولیٰ ہے کیونکہ کفرستان میں جب جاد کیا گیا اور مال غنیمت میں ایک بچہ ملا وہ کسی نجابہ کے حصہ  
میں پڑا تو وہ بمنزلہ اسی کے فرزند کے ہے حتی کہ اگر مرگیا تو سپر ناز پڑھی جائیگی۔ افصح۔ میں کہتا ہوں کہ گروہ دارالاسلام  
میں جب کوئی ذمی کافر کوئی بے وارث بچہ آٹھا لایا تو چاہے پرورش کرے گروہ دارالاسلام کی تبعیت میں مسلمان  
ٹھہرا جائیگا۔ م۔ و اذا مات الکافر۔ اور جب کوئی کافر مرا۔ فن۔ اور وہ مرند ہو کر کافر نہیں ہوا ہے۔ ولہ ولی  
سلم۔ اور اس کافر کا کوئی مسلمان وارث ہے۔ فن۔ یعنی یہاں رشتہ دار ہے کہ اگر کافر مسلمان ہوتا تو یہ اسکے  
ولی قرار پاتا۔ پس دیکھا جاوے کہ اس میت کافر کا اور بھی کوئی قرابتی موجود ہے پس اگر ہو تو مسلمان کو چاہیے کہ انھیں  
کافروں کے اوپر چھوڑ دے اور دوسرے چاہے جنازہ کے پیچھے ہو جاوے۔ اور اگر کوئی اور قرابتی متولی نہ ہو۔  
فانہ ینسلہ ویکنفہ ویدفنہ۔ تو مسلمان مذکور اس میت کافر کو دھو کر کفن میں پیٹ کر گاڑ دے۔ بذلک مر  
علی رضی فی حق ابیہ ابی طالب۔ اسی طبع کرنے کا حکم دینے کے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اپنے باپ ابو طالب  
کے حق میں۔ فن۔ چنانچہ ابو داؤد و نسائی نے حضرت علی رضی سے روایت کی کہ جب ابو طالب نے وفات  
پائی تو میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گیا اور میں نے عرض کیا کہ آپ کا بوزر حاجی گمراہ مر گیا (تو آپ رونے  
ابن سعد فی الطبقات) فرمایا کہ جاکر (دھو کر کفن دیکر ابن سعد) اپنے باپ کو گاڑ دے پھر کوئی بات نہ کرنا یہاں تک کہ  
میرے پاس آنا پس میں نے جاکر گاڑ دیا اور آپ کے پاس آیا پس مجھے حکم کیا تو میں نے غسل کیا اور میرے واسطے  
وعاء فرمایا۔ رواد ابو داؤد و نسائی و احمد و مسیح و ابن ابی شیبہ و البزار و ابو یعلیٰ۔ ابو طالب کا نام عبد مناف تھا  
اور نبوت کے دسویں سال ماہ شوال میں انتقال کیا اور ابو طالب سے تین روز کے بعد حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا  
نے وفات پائی قبل اسکے کہ بیتہ المراج میں بچوں نمازین فرمیں ہوں۔ صفت۔ ابن کثیر م۔ اس سے معلوم ہوا کہ  
غسل و کفن و دفن کرے۔ لیکن بغسل غسل الثوب النجس۔ لیکن غسل دے جیسے عین کثیرا دھوئے ہیں





ہو اور۔ وقفہ کثیر الجماعۃ۔ اور اس میں جماعت کی زیادتی کرنا حاصل ہو۔ فن۔ حتیٰ کہ اگر لوگ پیچھے نہ آویں بھر حادین  
 کو بھی چار ایک جماعت ہو۔ و زیادۃ الاکرام۔ اور بیت کے اکرام میں زیادتی ہو۔ والصلیٰ تہ۔ اور میت کے گرد بیٹھنے  
 سے مخالفت ہو۔ فن۔ لہذا اگر سرخانے کی طرف سے بیچ میں ایک نے اور بائیں بیچ سے ایک نے پکڑا تو یہ ہمارے  
 نزدیک بلا ضرورت مکروہ ہو۔ شرح الطحاوی۔ وقال الشافعی السنۃ ان یحکموا بجلالان۔ اور شافعی رحمہ نے کہا  
 کہ سنت یہ کہ جنازہ کو دو مرد آٹھا دیں اس طرح کہ۔ یضعوا السابق علی اصل عقبہ۔ اگلا شخص جنازہ کو اپنی گردن کے  
 جڑ پر رکھے۔ فن۔ اور بیچ بیت کی طرف اور سمت راستہ کی طرف کرے۔ والثانی علی صدرہ۔ اور دوسرا شخص  
 اُسکو اپنے بند پر رکھے۔ فن۔ اور سمت بیت کی طرف ہو حتیٰ کہ بائیں اسکے دونوں کان دھون کے بیچ میں سینہ  
 کے بل سے ہو۔ لان جنازہ سعد بن معاذ لکھا حملت۔ اس دلیل سے کہ سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کا جنازہ  
 یون ہی آٹھا گیا تھا۔ قلنا کان ذلک لازدحام الملائکہ علیہ۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ یہ بات اسوجہ سے ہوئی  
 تھی کہ سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کے جنازہ پر ملائکہ علیہم السلام کا ازدحام بہت تھا۔ فن۔ حتیٰ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 اپنے بیچوں کے بل پہنچے تھے۔ اعتراف ہوتا ہے کہ مکن ازدحام ملائکہ کچھ محسوس طہ پر آدمیوں کو مانع نہ تھا مگر آنکہ کما جاد  
 ملائکہ کے اٹھانے سے دو آدمیوں پر کفایت کی گئی۔ فن۔ بلکہ کافی جواب یہ ہے کہ جنازہ مذکور دو آدمیوں کا اس طرح اٹھا ہوا ہے  
 جسے جہات میں باسناد ضعیف روایت کیا ہے حتیٰ کہ نووی نے کہا کہ اس بارہ میں کوئی نص ثابت نہیں ہے وقد ضعف البیہقی رحمہ  
 اللہ آثار میں البیہقی نے حضرت جابر و اسید بن جعفر کا اور بیہقی نے سعد بن ابی وقاص کا جنازہ میں العودین  
 اٹھا جانار روایت کیا اور حضرت عثمان و ابن عمر و ابن الزبیر سے میں العودین جنازہ اٹھانے کے آثار روایت کیے اور  
 میں یہ کہ میں العودین کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ سردار تہی دونوں عود کا لان جان ہوتا ہے اُسکو پکڑا یا چاروں طرف سے  
 ہر تہی کو درمیان سے پکڑا۔ یہی معنی مراد ہونا اسوجہ سے راجع ہے کہ انہیں بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے چاروں جانب سے  
 اٹھانا مردی ہر چنانچہ ابو عبیدہ کے اپنے آپ عبد اللہ بن مسعود رحمہ سے روایت کی کہ جو شخص جنازہ کی ابتلع کرے تو جائے  
 تخت کے چاروں جانب کو اٹھا دے کیونکہ یہ سنت سے ہے۔ رواہ ابن ماجہ و عبد الرزاق و الطحاوی و البیہقی۔ اس  
 اسناد میں صرف یہ کلام ہے کہ ابو عبیدہ رحمہ نے اپنے باپ سے نہیں سنا مگر ہمارے نزدیک یہ کچھ مضربین تو اسناد صحیح ہے  
 اور ابن ابی شیبہ نے اسکے مانند ابوالدرداء رحمہ سے روایت کی اور ابن ابی حزمی نے غل میں اسکے مانند ثوبان و انس رحمہ  
 سے باسناد ضعیف روایت کی اور طبرانی کے اوسط میں انس رحمہ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث روایت کی  
 کہ جس نے جنازہ کے چاروں کنارہ اٹھائے اللہ تعالیٰ اسکے چالیس گناہ کبیرہ بخش دیتا ہے۔ ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق  
 نے ابن عمر رحمہ سے روایت کی کہ آنحون نے جنازہ کے چاروں جانب اٹھائے۔ عبد الرزاق نے بسند صحیح ابو ہریرہ  
 سے روایت کی کہ جس نے جنازہ کے چاروں پایہ اٹھائے تو جو آسپر تھا پورا کر دیا۔ حدیث میں ہے کہ جس نے جنازہ کو  
 چالیس قدم اٹھا یا تو اللہ تعالیٰ اس سے چالیس کبیرہ گناہ عفو کر دیتا ہے۔ لہذا علمائے کبار کہ ہر جانب سے دس قدم  
 اٹھا دے۔ محمد بن الحسن نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی کہ ہم سے حضرت منصور بن المعتمر نے بیان کیا کہ جنازہ کو  
 چاروں جانب سے اٹھانا سنت ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ یہ سنت بلا معارضہ ہے اور اگر بعض صحابہ رحمہ کافعل اسی معنی پر  
 محمول کیا جاوے جو امام شافعی کا قول ہے تو وہ سنت منوہ اور محالہ مخالفت سنت سے اعتراف کے لیے یہی کہا جائیگا  
 کہ کسی عارضی وجہ سے صحابہ کیا گیا اور انہار یہ کہ وہ جواز کا مرتبہ ہو گا اور ہم بھی جواز کے قائل ہیں۔ م۔ منع۔ اور واضح ہو کہ  
 پایہ کو کندھے پر بوجھ کی طبع لا دنا نہیں چاہیے بلکہ ہاتھوں سے پکڑ کر اٹھائے رہے اور کندھے سے ٹیک لگانا

مضائق نہیں۔ کمانی شرح البجام الصغیر لابی الفیث ع۔ لیکن شرح طحاوی میں ذکر کنندہ پر رکھنے میں مضائقہ نہیں۔ ۱۰۔ ۱۱۔  
 بیت کو پیچ پر یا جانور پر لا دنا مکروہ ہے۔ نع۔ علی ہذا گاڑی پر یا بوجھ کی طرح سر پر لا دنا بھی مکروہ ہو گا۔ م۔ اگر چھوٹا بچہ  
 دو تین برس کا ہو تو مضائقہ نہیں کہ اسکو ایک ہی شخص اپنے ہاتھوں پر اٹھا دے اور لوگ باری باری لیتے جاویں  
 اور مضائقہ نہیں کہ سواری پر اسکو ہاتھوں میں لیے ہو۔ البحر۔ سیر اسطرح جنازہ اٹھا کر چلنے کی طرف اسکا سر آگے کریں۔  
 المفہرات۔ و میثون بہ مسرعین۔ اور چلین اسکو لیکر وہاں تک سرعت سے قدم اٹھانے والے ہوں۔ و مسرعین  
 فقہاء کا کچھ خلاف نہیں کہ یہ مستحب ہے۔ ۱۲۔ اور سرعت کی حد یہ ہے کہ بیت کو جنازہ پر اضطراب نہ ہو۔ التبیین۔ لہذا فرمایا۔ دون  
 النجب۔ یعنی جنب سے کمتر تیز چال ہو۔ و۔ پس بیان دو مقام ہیں اول تیز چال تو وہ بدیل حدیث ابو ہریرہ  
 مرویہ کہ جنازہ لے چلنے میں سرعت سے قدم اٹھاؤ کیونکہ اگر بیت صالح ہو تو تم نے اسکو جلدی اسکی بھلائی میں پہنچا دیا  
 اور اگر ہر کار ہو تو تم نے جلدی بد کو اپنی گردن سے اتار دیا۔ رداء البکری۔ اسراع سنت ہے۔ التحفہ۔ مگر اسی قدر کہ بیت  
 کو بھڑکنے کی حرکت نہ ہو۔ جامع الفقہ۔ اور یہی جمہور کا قول ہے۔ ۱۳۔ آہستگی بھی جائز اور کوئی چال محدود نہیں کی گئی ہے بلکہ  
 مقام دوم یہ کہ باوجود اسراع کے جنب نہ ہو۔ لانه علیہ السلام حسین سئل عنہ قال ما دون النجب۔ کیونکہ حضرت  
 علی امیر علیہ وسلم سے جب جنازہ لے چلنے کی چال کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ جب سے کمتر ہو۔ و۔ رداء ابو داؤد حاکم  
 لیکن سند ضعیف ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہما نے حضرت ام المومنین میمونہ کے جنازہ کو فرمایا کہ تم نفس کو خفیش و زلزلہ نہ دینا  
 کمانی تصحیحین۔ اور حدیث ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اسطرح جنازہ لیجاستے دیکھا کہ حضرت علی امیر علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم پر  
 جنازوں کو رفق کے ساتھ لے چلنا لازم ہے۔ مگر رداء ابن ابی شیبہ میں حدیث سرعت و اسکو جمع کرنے سے نکلا کہ غرض  
 اسی قدر مراد ہے جس سے نفس مضطرب نہ ہو تو وہ جنب سے کمتر چال میں ہے کیونکہ جنب ایک طرح کی کودنے ہوئے ہوا  
 کی جان ہوتی ہے جس سے خواہ مخواہ بیت کو اضطراب ہو گا پس جنب سے ممانعت کا مقصد عدم اضطراب بیت ہے۔ و۔ اسطر  
 اعلم۔ م۔ جنازہ کے پیچھے سوار چلنے میں مضائقہ نہیں اور پیدل افضل ہے اور آگے سوار چلنا مکروہ ہے۔ قاضی خان تنویر  
 مکروہ نہیں ہے۔ م۔ دھونی یا خوشبو کی جلتی دھونی اور نائٹھ عورت کا پیچھے چلنا مکروہ ہے اور اگر وہ نہیں مانتی تو جنازہ کا ساتھ  
 چھوڑنا نہیں چاہیے۔ لوح کرنا اگر بیان پھارنا و بیٹھا گھر میں جنازہ کے ساتھ مطلقاً ٹھہری ہے۔ اور خالی آنسو بہانے میں  
 مضائقہ نہیں اور صبر افضل ہے جنازہ کے واسطے کھڑا ہونا کچھ نہیں اگرچہ ناز کی جگہ بیٹھے ہوں حتیٰ کہ جب جنازہ اتارا جاوے  
 تب ہنر کے واسطے اٹھیں یہی صحیح ہے۔ ق۔ ۱۰۔ جنازہ کے پیچھے خاصوش ہوں اور مکروہ ہے کہ ذکر و قرأت قرآن باواز بلند  
 کریں اور آہستہ جائز ہے۔ طق۔ اور ہمتا و دیادسی سعادت کی باتیں کرنا محض بدتر ہے۔ م۔ و اذا بلغوا الی قبرہ  
 لیکرہ ان یجلسوا قبل ان یوضع عن اعناق الرجال۔ اور جب اسکی قبر تک پہنچیں تو جنازہ اتار لے کر  
 پہلے بیٹھ جانا مکروہ ہے۔ لانه قد تقع الحاجة الی التعاون والقیام امکن منہ۔ کیونکہ کبھی جنازہ میں مدد گاری  
 کی حاجت ہوتی ہے اور رکھنے والے میں سادقت کا قابو زیادہ ہے۔ و۔ اور ادلی یہ کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت  
 کی کہ حضرت علی امیر علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم جنازہ کے پیچھے جاؤ تو مت بیٹھو حتیٰ کہ وہ زمین پر اتارا جاوے۔  
 رداء ابو داؤد۔ اور یہی ہے۔ جب احمد ماسحق کا ہے۔ اور مالک و شافعی کے نزدیک بیٹھ جانے میں مضائقہ نہیں۔ مع۔  
 ابو حنیفہ رحمہ لے ابو یوسف کو فرمایا کہ۔ و کیفیتہ التحمل ان تضع مقدم الجنازۃ علی عینک۔ اور جنازہ اٹھانے کی  
 کیفیت یہ ہے کہ تو جنازہ کے اگلے سرے میں سے دائیں کو اپنے دائیں پر رکھو۔ ثم موخر ہا علی عینک۔ پھر اسی طرف  
 کے پیچھے کو اپنے دائیں پر رکھو۔ ثم مقدم ہا علی یسارک ثم موخر ہا علی یسارک اثیار الیسا من۔ پھر جنازہ

میں سے مقدم کو اپنے بائیں پر بھر موخر کو اپنے بائیں پر رکھ واسطے بتا من اختیار کرنے کے۔ **فن** یعنی یہ صورت  
 دیکھا جیسے کہ دائیں سے اٹھانا شروع ہو۔ و ہذا فی حالت التناوب۔ اور یہ صورت اس وقت ممکن ہو کہ اٹھانے والوں  
 کی آہ ہو۔ **فن** اور یہ پانچ آدمیوں میں بھی ممکن ہو۔ اور اگر صرف چار ہی اٹھانے والے ہوں تو جس طرح  
 آگے ہیں اسی حالت سے قبر تک لے جا دینگے۔ م۔ جنازہ کے پیچھے چلتا افضل ہو اور آگے بھی جائز ہو مگر آنکہ  
 جو جادے با سب ہی آگے ہو جائیں تو مگر وہ ہوگا اور جنازہ کے دائیں و بائیں نہ چلے۔ شافعی رحم کے نزدیک  
 چلتا افضل ہو اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے دونوں فعل مردی ہیں اور ہم نے معنی کی ماہ سے ترجیح دیکر مانند  
 حالت نماز کے جنازہ کو آگے رکھنا افضل جانا۔

**سئل فی الدفن**۔ فصل دفن کرنے کے بیان میں۔ بیت کو دفن کرنا فرض کفایہ ہے۔ السراج ۷۔ اس پر اجماع ہے  
 و یحقّر القبر۔ اور قبر کھودی جادے۔ ولحد۔ اور بعد بنائی جادے۔ **فن** اس طرح کو قبر کے اندر قبیلہ کی طرف  
 کر دیا جادے جس میں بیت رکھی جادے۔ اور یہ مسلمان کے واسطے ہے۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اللحد لنا  
 حق بغیرنا۔ بربیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہمارے واسطے لحد ہے اور غیروں کے واسطے شق ہے  
 — رواہ الترمذی عن ابن عباس رحمہ اور اس باب میں ایک جماعت صحابہ سے ثبوت ہے اور صحیح مسلم رحمہ  
 ریث سعد رحمہ سے ثبوت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے بھی لحد بنائی گئی تھی۔ اور شق یہ کہ جو زمی قبر  
 رائے کے اندر ایک پتلی نالی سی بنا کر آسمین مردہ مدفون کرتے ہیں۔ اور معنی حدیث کے یہ ہیں کہ یہود وغیرہ  
 بناتے ہیں اور ہمارے لیے لحد ہے پس یہی سنت ہے اور ائمہ اربعہ اسکے افضل ہونے پر متفق ہیں۔ لیکن جب  
 رم ہو کہ لحد بننا ممکن نہ ہو تو شق جائز ہے اور ایسی صورت میں تابوت بنانا بھی جائز ہے اور مضائقہ نہیں کہ تو  
 ت ہو۔ کافی قاضیخان۔ اور ہمارے مشائخ نے محدثوں کے لیے ہر حال میں تابوت کو مستحسن رکھا کہ آسمین  
 ن کے واسطے آثار نے میں پردہ زیادہ ہے۔ المحیط۔ اور بہر صورت تابوت میں مٹی ڈالنا اور دائیں بائیں گچی  
 ن رکھنا اور اوپر کا تختہ اندر سے مٹی سے پس دینا چاہیے کہ بمنزہ لحد کے ہو جاوے۔ قاضیخان۔ اور  
 ن کے واسطے بغیر نرمی زمین کے تابوت بالاتفاق مکروہ ہے۔ مع۔ اور جب زمین بالکل ریگ ہو تو اس وقت  
 کر کے اوپر سے ریگ ڈالنا روا ہے۔ مع۔ پھر قبر کا گہرا دو میانی قد کے سینہ تک ہو اور جس قدر زائد  
 فضل ہے۔ الذخیرہ للجوہرہ ۷۷۔ ع۔ اور عورت و مرد یکساں ہیں اور امام محمد رحم نے کہا کہ کوئی حد محد و د نہیں ہے  
 اور طول بقدر قامت میت کے اور جوڑان بقدر نصف قامت کے ہو۔ المفہرات ۷۔ بیت سے ملی ہوئی  
 بین مکروہ ہیں۔ قاضیخان۔ ویدخل المیت محلی القبۃ۔ اور میت اس جت سے داخل کیجاوے جو  
 نابلہ ہے۔ **فن** اس طرح کہ جنازہ کو قبر کے جانب قبلہ کنارہ پر رکھ کر وہاں سے قبر میں آثار بن تو آثار بنوا بھی  
 ج ہوگا۔ الفتح۔ قبر میں کوئی عودت آثار نے کو داخل نہو۔ محیط السرخسی۔ اور اگر میت عورت ہو تو اسکے ذی رحم  
 الی میں۔ الجوہرہ۔ اور جب نہوں تو خالی ذی رحم بہ نسبت غیروں کے اولی ہیں اور اگر نہوں تو غیروں کے  
 لے میں مضائقہ نہیں۔ البحر۔ اور جو لوگ آثار نے کو داخل ہوے میں خواہ طاق ہوں یا جفت ہوں برابر میں  
 ب۔ مگر مستحب ہے کہ قوی امین صالحین قبلہ رخ ہو کر میت کو قبلہ کی طرف سے قبر میں آثار بن۔ آثار خانہ۔ خلافا  
 نفی فان عندہ لیس سلاً۔ برخلاف قول شافعی کے کہ شافعی رحم کے نزدیک سلال کر لیا جادے۔  
 یعنی قبر کے بائیں بیت کا جنازہ جس طرح قبر میں لایا جائیگا رکھیں اور جنازہ سے میت کو سر کی طرف سے

ماتہ تلوار کے سوت لین۔ لہذا روئے ازہ صلی اللہ علیہ وسلم سل سلا۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 اسی طرح سل کر کے داخل کیے گئے تھے۔ پس جس طریقہ سے آپ داخل کیے گئے وہ اولیٰ ہے۔ لیکن یہ امر  
 دو باتوں پر موقوف ہے اول یہ کہ یہ روایت ثبوت ہو۔ دوم یہ کہ آپ کا جنازہ مبارک جانب قبلہ اس حجرہ شریف میں  
 رکھنا ممکن تھا پھر اس طرح کیا گیا۔ امام مصنف نے کہا کہ۔ ولنا ان جانب القبلة معظم فیستحب الادخال منہ  
 اور ہماری دلیل یہ کہ قبلہ کی جانب نہرگ ہے پس اس طرف سے داخل کرنا مستحب ہے۔ واخصطرت الروایات  
 فی ادخال البی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار نے میں روایات مضطرب ہیں  
 پس بعض میں قبلہ رخ کر کے اور بعض میں سل کر کے تو پھر کسی صورت پر اطمینان نہیں ہو سکتا تو ہم نے قیاس  
 جانب قبلہ کی تعظیم کا مؤید پایا پس اس روایت کو لیا جس میں جانب قبلہ سے آثار مروی ہے۔ واضح ہو کہ دونوں محدثوں  
 کے جوازمین کچھ خلافت نہیں بلکہ مالک رحمہ کے نزدیک دونوں برابر ہیں اور ہمارے نزدیک جانب قبلہ سے افضل  
 اور امام شافعی رحمہ کے نزدیک سل مذکور افضل ہے۔ چنانچہ شافعی رحمہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کے اسی طرح دفن ہونے کی روایت کی اور شافعی رحمہ نے کہا کہ ہمارے بعض اصحاب یعنی شاگردوں نے ابو الزناد  
 ورجیہ و ابو النضر سے خبر دی کہ انہیں کچھ اختلاف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرح دفن ہونے میں تھا ایدیون ہی  
 حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما۔ ابو داؤد نے عبد اللہ بن زید سے اسکا سنت ہونا روایت کیا۔ ابن ماجہ نے  
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سعد بن معاذ رحمہ کا سل کرنا اور ابن ابی شیبہ نے اسکو انس رحمہ سے روایت کیا۔  
 اسکی اسناد صحیح ہے۔ یہ تو امام شافعی رحمہ کے دلائل سے ہیں پھر ابو داؤد نے ابراہیم نخعی رحمہ سے روایت کی کہ حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم جانب قبلہ سے داخل کیے گئے اور سل نہیں کیے گئے۔ وقد رواہ ابن ابی شیبہ اور ابن ماجہ  
 ابو سعید رحمہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم استقبال کے ساتھ جانب قبلہ سے داخل کیے گئے۔ اسکی اسناد  
 میں علیہ بن سعد المعونی ضعیف ہے جواب یہ کہ بخاری نے غیر صحیح میں ابو داؤد و ترمذی نے اس سے روایت کی  
 اور وہ صدوق ہے اگرچہ چوک جاتا ہے اور بیان مرسل انھیں اسکا مؤید ہے۔ پس یہ روایت صحیح معارض روایت ابن عباس  
 ہے اور توفیق ممکن ہے کہ اول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کو تخت پر سے سل کر کے قبر شریف کی  
 جانب قبلہ آتا رہا پھر وہاں سے مزار مبارک میں آتا رہا۔ پھر عبد اللہ بن عباس رحمہ سے روایت ہے کہ حضرت مسلم  
 سات میں ایک قبر میں داخل ہوئے پس آپ کے واسطے چراغ روشن کیا گیا پس میت کو قبلہ کی طرف سے بٹھا  
 فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تجھے رحم کرے کہ تو بیت اوداہ اور خوب تلاوت کرنے والا قرآن کا تھا اور اس پر چار نکیرین کہیں  
 رواہ الترمذی وقال حدیث حسن۔ اور اسکی اسناد میں منہال بن خلیفہ و حجاج بن ارطاة دونوں کو ضعیف کہا گیا  
 جواب یہ کہ ابو داؤد نے فرمایا کہ منہال رحمہ جائز الحدیث ہے۔ حجاج بن ارطاة کو امام احمد و ابی بن سید و یحییٰ بن  
 سعید و غیرہ نے ثقہ قرار دیا۔ بہر حال حدیث درجہ حسن سے کم نہیں جیسا کہ ترمذی رحمہ نے یحییٰ بن سعید و ابی  
 ذی البجادیہ کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جانب قبلہ سے داخل کیا۔ لہذا رواہ الترمذی و غیرہ۔ اور حضرت علی  
 کرم اللہ وجہہ نے زید بن الکلفی کو اور محمد بن الحنفیہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کو جانب قبلہ سے داخل کیا۔ ابراہیم  
 نخعی رحمہ نے اہل المدینہ لایبی فضل روایت کیا اور کہا کہ پھر جب انکی نرم زمین اسکو شعلہ ہوئی تو انھوں نے سل کر کے  
 اختیار کیا۔ یہ سب آثار ابن ابی شیبہ نے روایت کیے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب روایات دونوں طرح موجود  
 ہیں تو مصنف رحمہ نے قیاس سے جانب قبلہ کو ترجیح دی۔ فافہم ہم۔ نفع۔ فاذا وضع فی لحدہ یقول واھم

نہ روایت ابو داؤد و ترمذی و یحییٰ بن سعید



بسم اللہ علیٰ آلہ رسول اللہ - پھر جب لحد میں رکھے یعنی جانب قبلہ سے لیتے و لحد میں لاتے ہوئے رکھنے والے  
 کہے کہ بسم اللہ علیٰ آلہ رسول اللہ - کذا قالہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و وضع ابا وجانہ نے القبر - یون ہی رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا جب ابو وجانہ رزم کو قبر میں رکھا تھا - و سن - یون ہی شیخ الاسلام خواجہ زادہ نے بسوط  
 میں ذکر کیا اور یہی بدلہ دینے میں مذکور ہے اور مصنف رحمہ بھی انکی تقلید سے آفت میں پڑ گئے کیونکہ ابو وجانہ رزم چکا  
 نام سان بن خورشید ہوا انھوں نے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جنگ یمامہ میں شہادت پائی پس بیان ابو وجانہ رزم  
 نام بالکل غلطی ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جسکو قبر میں رکھا وہ ذوالبجادر بن رضی اللہ عنہ بن جنانام عبد اللہ  
 تھا اور غزوہ نبوک میں انتقال کیا - یعنی - پھر یہ دھار کر ناست صحیح ہے چنانچہ ترمذی و حاکم و ابو داؤد و ابن جان نے  
 ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور ایک روایت میں بسم اللہ علیٰ آلہ رسول اللہ - واقع ہے - اور ابو العلاء العامری  
 رضی اللہ عنہ نے اپنے بیٹے کو وصیت کی کہ جب میں مرجاؤں تو میرے واسطے لحد بنوایو پھر جب مجھے لحد میں رکھے  
 تو کیونکہ بسم اللہ علیٰ آلہ رسول اللہ - پھر مجھے مٹی ڈال دیجو اور میرے سر کے قریب سورہ البقرہ کا ابتدہ اور خاتمہ  
 پڑھ دیجو کہ میں نے اسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے - رواہ الطبرانی - و نفع - و یوجہ الی القبلة -  
 اور بیت کو قبلہ کی طرف متوجہ کر دیں - و سن - یعنی دائیں ہاتھ پر قبلہ کی طرف متوجہ کریں - الخلاصہ - ہ - ہذ لک  
 امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - اسی کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے - و سن - حکم دینا تو  
 کسی حدیث میں نہیں ملا - سوائے اس کے کہ کبار کے شمار میں فرمایا - و استحلال البیت الحرام قبلکم اجار و امواتہ اس  
 مکتا ہے کہ بیت الحرام حالت زندگی و موت کا ہند ہے - ہمارا وہ ابو داؤد و ابن حبان - اور حدیث ابو سعید رزم میں حضرت صلعم  
 دفن کیے جانے میں جانب قبلہ سے بے گئے اور قبلہ کی طرف اسناد کی گئی - ہمارا وہ ابن ماجہ - و الحلا بیت کے  
 بائیں طرف کبھی ایٹون یا مٹی سے ٹیک کر کے قبلہ کی طرف متوجہ کر دے - مع - و یحل العقدہ - اور کفن کی گرہ  
 بھول دے - و توقع الامن من الاقشار - کیونکہ کفن منتشر ہونے کے خوف سے اطمینان ہو چکا - (فروع) و عتق  
 بیت کے کار پر داز وقت موت سے جنازہ پر رکھنے تک عورتیں ہونگی پھر جنازہ اٹھا کر دھن تک مرد ہونگے  
 ع - ہر میں مٹی بچھنا سنت ہے - ایضا بیع - اور کتب شایعہ و حبابہ میں ہے کہ بیت کے سر کے نیچے کبھی انیٹ یا پتھر  
 رکھ دے مگر ہمارے بیان مذکور نہیں ہے - اللہ و جی - اگر قبر میں بغیر غسل کے یا بائیں کر دھت پر یا سر حانا بجائے یا پختی  
 ہو کر یا بغیر قبلہ رخ کرنے کے دفن کیا تو مٹی ڈال دینے کے بعد نہیں اکھاڑیں گے ورنہ اکھاڑ کر سنت طور پر کھین اگرچہ  
 بے دید بے ہون - اور اگر کوئی تعلق قبر میں رہ گئی تو اسقدر رد و ایہ کہ جدھر متاع ہے اسی طرف گڑھا کر کے متاع  
 نکال لیں - البسوط امد کہا گیا کہ قبر کھود کر نکال لینے میں ممانقہ نہیں - و جامع الفقہ - اگرچہ مال ایک درم ہو - پھر  
 میں کٹا ہون کہ یہ ایک دن کے قریب تک ہونا چاہیے کہ بیت میں تغیر نہ ہوا ہو - فافہم - م - روایت ہے کہ دربار مبارک  
 حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم میں مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی انگوٹھی گر گئی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کو مرقد شریف میں آتارنے والوں میں مغیرہ رزم بھی شریک تھے اور آخر باجائزات صحابہ رضی اللہ عنہم مٹی اٹھا کر  
 اپنی انگوٹھی نکالی اور حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی دونوں آنکھوں پر بوسہ دیا - مغیرہ رزم اس بات پر فخر  
 کیا کرتے کہ مجھے سب سے آخری دیدار حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نصیب ہوا ہے - جب بیت قبر میں  
 خاک ہو جاوے تو اس قبر میں دوسرے کو دفن کرنا امد و بان نہاعت و عمارت وغیرہ جائز ہے - بیت کے سر کے  
 نیچے مثل زندون کے ٹیکے رکھنا مکروہ ہے - المرغینانی - اور اسکے نیچے کوئی بستر بچھنا ابن عباس رزم نے مکروہ کہا

رواہ الترمذی۔ اور یہی قول ابو موسیٰ رحمہ اللہ شقران مولیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ میں نے سیرج کلمی  
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے قبر میں ڈال دی۔ رواہ الترمذی۔ شقران رحمہ اللہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دفن  
میں شریک تھے۔ عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اسکی وجہ یہ تھی کہ اس سیرج کلمی پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آرام فرماتے تھے  
تو شقران نے غناک جو کہ کما کہ واسطہ حضور اعلیٰ کے بعد کوئی اسکوا استعمال نہیں کریگا پس قبر میں بچھا دی۔ اور  
مردی ہو کہ اس کلمی کے واسطے حضرت علی و عباس نے اختلاف کیا تھا تو شقران رحمہ اللہ نے نزاع مٹا دیا۔ بیت کو  
شی غیر سے ٹیک کر دین تاکہ وہ قبلہ سے منقلب نہ ہو جاوے۔ مع۔ و یسوی اللہ علی اللہ۔ اور بعد میں ان  
ٹھیک لگا دی جاوے۔ لاہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل علی قبرہ اللہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک  
پر کچی اینٹیں لگائی گئیں تھیں۔ و۔ پناچہ جا بر رحمہ اللہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لحد میں رکھے گئے اور غصے  
لحد پر کچی اینٹیں نصب کیں اور آپ کی قبر مبارک بقدر ایک باشت کے اونچی کی گئی۔ رواہ ابن جان۔ اور نیز حاکم  
کی حدیث حضرت علی رحمہ اللہ ابن جان کی حدیث عائشہ رحمہ اللہ صحیح مسلم کی حدیث سعد بن ابی وقاص سے یہ باشت ثبوت  
ہو اور ابن ابی شیبہ نے شعبی رحمہ اللہ سے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مرقد مبارک پر نرکل لگایا گیا مع  
ترجمہ کو ظاہر ہوتا ہو کہ لحد مبارک کے بند کرنے میں کچی اینٹیں کھڑی لگائی گئیں اور جان شق ہوتی ہو رہا نرکل لگایا  
تو دونوں روایتیں ٹھیک ہیں اور بدائع میں کھڑی اینٹ لگانا مذکور ہے صحیح ہو اور ترمذی صلی اللہ علیہ وسلم۔ میں اشارہ  
ہو کہ خوب برابر ٹھیک کر کے لگاوے۔ یعنی نے لکھا کہ سورج بالکل بند کر دے تاکہ بیت پر خاک نہ گرے۔ البتہ اور  
کچی اینٹوں کا افضل ہونا اجماع ہے۔ مع۔ و یسوی قبر المرأة ثوب حتی یجعل اللہ علی اللہ۔ اور عورت کی قبر پر  
پردہ کر لیا جاوے اسوقت تک کہ اسکی لحد پر کچی اینٹیں لگا دی جاوے۔ و۔ پناچہ اسکے بعد پردہ کی ضرورت  
نہیں ہے۔ و لا یسوی قبر الرجل۔ اور مرد کی قبر پر پردہ نہ کیا جائیگا۔ و۔ یعنی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ اور یہی مالک  
واحد کا قول ہے۔ لان مبنی حاکم علی الستر۔ کیونکہ عورتوں کا حال تو پردہ پر مبنی ہے۔ و۔ پس اُنکے  
جنازہ اتارنے و داخل کرنے میں چہرہ کھل جانے کے خوف سے قبر پر پردہ کر دیا جاوے۔ و مبنی حال الرجال  
علی الانکشاف۔ اور مردوں کا حال بے پردگی پر مبنی ہے۔ و۔ یعنی مرد کے واسطے اجنبیوں سے پردہ کا حکم  
نہیں ہے۔ حتی کہ نازمین مرد کا سر کھلتے سے حج نہیں اور عورت کی ناز قاسد ہوگی۔ اور صحیح روایت میں آیا کہ حضرت  
سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا کی قبر مبارک ایک کپڑے سے پردہ کی گئی اور آپ کے جنازہ پر نعش لگائی گئی اور آپ کے  
قبل موت کے وصیت فرمائی تھی کہ میرے جنازہ پر جو بید النخل کی نعش بنانا پس عورتوں میں یہ سنت ہو گئی۔ مع۔ نعش  
یہ ہو کہ جنازہ پر کمان کی طرح شاخیں لگا کر اسپر سے کپڑے کا پردہ ڈالنے میں کہ بیت اسکے اندر مستور ہو جاتی ہے۔ مع۔  
و یکرہ الآخر و الخشب۔ اور کچی اینٹیں دکھڑی لگانا مکروہ ہے۔ لانہا لاحکام البنا و القبر موضع البلی کیونکہ  
بکی اینٹ دکھڑی تو عمارت کی مضبوطی کے لیے ہیں اور قبر تو گل کر برباد ہونے کی جگہ ہے۔ و۔ تو ایسی جگہ میں  
وہ چیز مرت کرنا جو رایگان ہو اسراف مکروہ ہے۔ پس یہ وجہ تو ان دونوں چیزوں کے سلفاً مکروہ ہونے پر دلائل  
کرتی ہے۔ ثم بالآجر اثر النار فکرمہ تفاولا۔ پھر یہ بھی ہو کہ کچی اینٹ میں آگ کا اثر ہو تو ازراہ بدقالی کے مکروہ  
ہے۔ و۔ گویا اسکا آخرت کا گھر آگ کی معاونت سے تیار ہوا۔ بخلاف گرم پانی کے فصل کے کہ وہ طہارت ہے  
اور معلوم کہ بھنے گئے گار آگ سے پاک ہونگے تو دہان نیک ظاہر ہو کہ وہ ابھی پاک ہو گیا لہذا جنازہ بچانے میں  
بچھڑے چھپے لگائے جلتا مکروہ ہے۔ اور قاضی خان نے کہا کہ کچی اینٹ جب ہی مکروہ ہے کہ بیت سے متصل ہو۔ اور

میں نہیں کہ یہ اس بنا پر کہ آگ کے اثر سے جو چیز بنی ہو وہ میت سے متصل ہو اور اس صورت میں گرم پانی سے  
 نہانے اور عطر کشیدہ لگانے وغیرہ کا اعتراض وارد ہو پس وجہ بد فالی کی وہ جو میں نے اوپر بیان کی کہ آخرت  
 میں آگ کی درد سے بنی ہو اور یہ مفید ہو کہ قبر میں کسی مقام پر پختہ اینٹ ہونا مکروہ ہے جیسے اصلی وجہ جو امام  
 باقر کی مطاعاً کرابت اسراف کی شرعی دلیل ہے۔ ان اسکا مفاد یہ ہے کہ اگر کسی اینٹ دھڑکی کا کوئی جائز فائدہ ہو تو  
 میت مرتفع ہو چنانچہ قبر تاشی میں ہو کہ ورنہ سے بچاؤ کے واسطے بالکف جو ردن کے خون سے اور پختہ اینٹ  
 جو ردے تو مضائقہ نہیں ہے۔ ولایا باس بالقصب۔ اور نرمل کے استعمال میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ وفسف  
 سے استجاب ظاہر نہیں ہوتا۔ وفی الجامع الصغیر ویتحب اللبن والقصب۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ کبھی  
 نرمل کا استعمال مستحب ہے۔ لانه صلی اللہ علیہ وسلم جعل علی قبرہ عن من قصب۔ کیونکہ حضرت صلعم  
 قبر بارک پر ایک گٹھان نرمل استعمال ہوا۔ و۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن ابراہیم النخعی مرسل۔ اور اگر نرمل بنایا  
 یعنی چٹائی ہو تو ایک روایت میں جائز اور دوسرے میں مکروہ ہے۔ مع۔ ثم یقال التراب۔ بھرنے میں مٹی ریختے  
 ہی جادے۔ و۔ خواہ ہاتھوں یا بچاؤ سے وغیرہ سے۔ البوہرہ۔ اور قبر کی مٹی سے زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ رواہ  
 عن ابی حنیفہ التحف والمیض۔ اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سر کی طرف سے تبن لپ  
 ایک قبر میں ریختے کی رواہ ابن ماجہ عن ابی ہریرہ رحمہ۔ پس مستحب ہے کہ دونوں ہاتھوں سے ایک لپ سر جا  
 اتے میں پڑے۔ نہا خلقناکم۔ دوسرا لپ وسط میں پڑھتے ہوئے دفینا فیدکم۔ اور تیسرا لپ بائیں ہاتھ میں پڑھتے  
 ہوئے۔ و نہا نخر حکم تارہ آخری۔ یعنی اس آیت کو تینوں بار میں ختم کر دے۔ البوہرہ رحمہ۔ وینم القبر۔ اور قبر  
 نہ کجاوے۔ و۔ یعنی شل کو ہان کے بنائی جاوے اور یہی جمہور علماء اور اکثر شافعیہ کا قول ہے۔ مع۔ ولا  
 طح۔ اور سطح نہ بنائی جاوے۔ اسی لایر لایع۔ یعنی مربع جو کورنوبیسے چوتھوہ ہوتا ہے۔ لانه صلی اللہ علیہ وسلم  
 عن تربع القبور۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبروں کو چوکور کرنے سے منع فرمادیا۔ و۔ رواہ  
 ابی حنیفہ رحمہ۔ مع۔ اور یہ بت برتنوں کے چوتھوں سے ثابت ہو لہذا مکروہ تحریمی ہوگی اور اسی وجہ سے سنم  
 نے کو غیر یہ میں واجب کہا ہے۔ اور قاضی خان میں بقدر ایک ہاشت کے اور محیط میں چار انگشت یا ایک ہاشت  
 پائی رکھے۔ مع۔ ومن شاید قبرہ اخبر انہ سنم۔ اور جس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مرقد مبارک کو  
 بدھ کیا اسے آگاہ کیا کہ وہ سنم ہے۔ و۔ رواہ ابو حنیفہ والبخاری عن النخعی رحمہ۔ مع۔ اور بخاری۔ رحمہ نے  
 بیان انہ سے روایت کی کہ میں نے قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سنم دیکھا اور ابن ابی شیبہ نے زاید کیا  
 زید ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کو بھی۔ اور ابن شاہین نے محمد بن علی بن احمین اور قاسم بن محمد و سالم بن عبد اللہ  
 سے روایت کی کہ جنوں مرقد سنم میں۔ شعبی نے کہا کہ میں نے شہداء احد کی قبر میں سنم دیکھا اور محمد  
 الحنفیہ نے قبر ابن عباس کو سنم کیا۔ لہذا شافعیہ میں سے ابو علی و طبری و جوینی و غزالی و دیلمی وغیرہ نے  
 رائے سے سنم میں اتفاق کیا اور امام شافعی کا قول جوڑا کہ نرمل جابج ہے۔ باین دلیل کہ سنم تو انھی ہوئی  
 تھی اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابوالقیلاح رحمہ کو بھیجا کہ کوئی قبر جو مشرف یعنی بلند ہو برابر کر دے اور جو  
 نی صورت ہو اسکو میٹ دے اور فرمایا کہ اسی حکم کے ساتھ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ کو بھیجا تھا سکارا  
 فرمادی۔ اسکا جواب یہ کہ زمانہ جاہلیت میں قبروں پر عمدہ عمارت بلند بناتے تھے اور سنم سے ہماری مراد  
 میں بلکہ بقدر کہ زمین سے متاثر ہونا کہ قبر پہچان کر پیشاب پچانہ وغیرہ سے امانت نہ کیا وے۔ کہانی الفتح

دوسری دلیل امام شافعی رحمہ اللہ کی یہ ہے جو کہ قاسم بن محمد نے اپنی چوبھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ میں نے  
 عرض کیا کہ اے میری امان جسے قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دعا جبین رضی اللہ عنہا دکھلا دیجئے تو آپ نے کہا  
 حول دیا میں نے تین قبرین دکھیں کہ ان کے لاشہ قہر دلاؤ طینہ سطوحہ بطنھا والمرصۃ الحجر۔ یعنی نہ بلند اور نہ پست بلکہ  
 سطح بطنھا والمرصۃ الحجر انھیں۔ رواہ ابو داؤد۔ جواب یہ کہ یہاں سطح سے مراد جو کور نہیں ہے بلکہ ستم ہے چنانچہ  
 تھوڑے غور سے یہ بات واضح ہو اور خود قاسم بن محمد سے ابن شاہین رحمہ اللہ کی روایت میں ستم ہونا مخرج مذکور  
 ہوا۔ اور اگر کوئی شخص معارضہ پیدا کرے تو بخاری رحمہ اللہ کی روایت میں ستم ہونا مخرج اور مخرج ہے۔ یعنی دہنوی نے  
 کہا کہ روایت ابو داؤد اصح و محفوظ ہونا چاہیے تو صاحب الباب نے رد کر دیا کہ یہ ان دونوں میں تعصب کی نشوونما  
 کھائی دینے کوئی بھی صحیح بخاری کی روایت پر ابو داؤد کی روایت کو ترجیح نہیں دے سکتا اور ابن تہامہ ضلی نے کہا کہ روایت بخاری  
 اصح ہے۔ مع۔ بن کتاہون کہ صحیح جواب تو یہی ہے کہ ابو داؤد کی حدیث میں مراد سطح نہیں بلکہ ستم ہے۔ م۔ (مخرج) قبر کو کھل  
 ٹکانا یا کچ کرنا کہ وہ ہے۔ المحیط۔ اور یہی قول ثوری و مالک و شافعی و احمد کا ہے۔ اور یہ میں ہے کہ مختار یہ کہ مکر وہ نہیں ہے اور امام ابو  
 نے کہا کہ قبر پر عمارت بنانا کہ وہ ہے۔ القیسین مع۔ اور سراجہ میں ہے کہ مختار یہ کہ مکر وہ نہیں ہے۔ الدر۔ میں کتاہون کہ تھون کے  
 محتلف ہے اور کوئی دلیل شرعی ظاہر نہیں قاسم بن محمد اعظم م۔ اگر قبر ریختہ ہو جاد سے تو اس پر کھل میں مضاف نہیں۔ البوہرہ۔  
 اور زندگی میں اپنے واسطے قبر بنوائی تو مضاف نہیں اور اس پر ثواب پارے گا۔ التمار خانیہ۔ علیٰ ہذا مستحب ہونا چاہیے لیکن  
 یہ کوئی نہیں جانتا کہ اس کا دفن کمان ہے لہذا مضمرات میں ہے کہ وہاں تنگی مقبرہ کی وجہ سے دوسرے کا دفن کرنا جائز ہے اور جو  
 اول نے مخرج کیا اسکو دید یا جاد سے م۔ صاحبین کے مقبرہ میں دفن کرنا افضل ہے۔ البوہرہ۔ قبر پر مٹی بٹھ جانے کے واسطے  
 پانی جھڑکنا مضاف نہیں اور ابو یوسف نے مکر وہ جانا۔ المحیط۔ بعد دفن کے ایک ساعت وہاں جھڑکنا قرآن پڑھ دینا  
 و دعا کرنا مستحب ہے۔ البوہرہ۔ امام ابو حنیفہ نے مکر وہ جانا کہ قبر کو روند سے یا اس پر مٹی بٹھانے سے یا سو سے یا شباب پھانے  
 سے یا اس پر کوئی علامت بنانے سے یا اسکی طرف نماز پڑھنے یا قبروں میں نماز پڑھنے۔ القیسین مع۔ مگر تا فیضان  
 نے کہا کہ مضاف نہیں کہ اس پر کچھ لکھنے یا علامت کے لیے پتھر رکھنے۔ حسن نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت  
 کی کہ جب تک قبر کو کھل نہ کیجاوے وہ اذان کی آواز سناتا ہے۔ المغنی لمحمد ع۔ اگر یہ روایت صحیح ہو تو ہاں  
 نزدیک ہر سننا ہر سلام کے ہے۔ م۔ ایک قبر میں دو مرد کا دفن کر دیا مگر بغیر درت۔ قدوری دسرخسی و مرغینانی و ذخیرہ  
 میں ہے کہ بر وقت ضرورت پانچ تک اجماعاً جائز ہیں اور افضل کو آگے کرے اور دونوں کے بیچ میں کچھ خاک ڈال کر  
 تعزیت کرنا مستحب ہے جس پر احادیث میں ثواب جمل آیا ہے مگر جب کہ عورت جو ان ہو تو صرف اس کے محارم یا تم ہی کرین  
 اور تعزیت بعد دفن کے بہتر ہے مگر جب کہ اہل مصیبت زیادہ مضطرب ہوں تو پہلے بھی مضاف نہیں۔ السراج۔ اور پھر  
 کلمہ یہ کہ جسطرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ ان لہما اخذوا اعطی دکل شیء عندہ باجل سمی۔ یعنی اس نے تم  
 کا تھا جو آئے لے لیا اور جو دیا ہے اسی کا ہر اور ہر چیز کے واسطے اس کے نزدیک ایک وقت مقرر ہے مسلمان کو ثواب  
 کی دعا اور بیت مسلم کی مغفرت ہے اور اگر بیت کافر ہو تو مغفرت نہ سکے اور اگر دونوں کافر ہیں تو سکے کہ اللہ تم  
 سے جاری اس مصیبت میں بھلائی کر دے اور کمی نہ کرے۔ السراج۔ مضاف نہیں کہ اہل مصیبت اپنے گھر یا مسجد  
 میں بیٹھیں کہ لوگ میں روز تک تعزیت کرین نہ زائد مگر جب کہ وہ سفر میں ہو پھر آیا۔ اور اسکا ترک بھری۔ اور  
 دروازوں پر بیٹھا کہ وہ ہے عجم میں جو لوگ فرشتے بھجائے اور ہستون پر بیٹھنے میں تو یہ نایت فصیح حرکت ہے  
 انھیں۔ الخراہ مع۔ بیت کو اسکے گھر میں دفن نہ کرین اگر صغیر ہو بلکہ مسلمانوں کے مغاربین بجا دین کیونکہ

یہ بات صرف انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہے کہ جس جگہ وفات پائی وہیں مدفون ہوں اور حضرت ابو بکرؓ کی خصوصیت جو بشارت حضرت علیؓ کے پاس تھی۔ نبیؐ - بن کتابوں کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت میں آگاہ فرمایا تھا کہ میں اور ابو بکرؓ و عمرؓ ایک مٹی سے ہوں چنانچہ بعد وفات کے یہی بات پیش آئی۔ اور یہاں سے معلوم ہوا کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے بطریق وحی وغیرہ معلوم کر کے اپنا جنازہ شریف ایک تابوت میں رکھا تھا کہ وہاں سے منتقل کر کے حضرت ابراہیم و یعقوب کے قبرہ میں لائے جاویں۔ امام مصنف نے نجیس میں لکھا کہ اس سے معلوم ہوا کہ میت کو منتقل کرنے میں گناہ نہیں ہے و لیکن عموماً میت کو منتقل کرنا دفن کی تاخیر و کاربغادہ ہو تو یہی کراہت کے واسطے کافی ہے اور ایک دلیل تک منتقل کرنا معاف نہیں کیونکہ مقابر کی مسافت اس حد تک ہونچتی ہے کہ مستحب ہے کہ جہاں مراد اسی کے مقابر میں دفن ہو۔ کہا گیا کہ مقدار سفر سے کم۔ اور کہا گیا کہ مقدار سفر بھی نقل کرنا مکروہ نہیں اور حضرت سعد بن ابی وقاصؓ و سید بن زیدؓ نے فقیہ میں انتقال کیا اور جائز فرمایا کہ میت کو منتقل کر کے لائے گئے۔ پھر بعد دفن کے میت کو کھود کر منتقل کرنا نہیں جائز ہے خواہ مدت طویل ہو یا کثیر ہو اور یہی شافعیہ کے نزدیک صبح ہے۔ مرجع۔ انودھی۔ مگر جب کہ کوئی عذر ہو امام مصنف نے نجیس میں لکھا کہ عذر یہ کہ جیسے یہ معصوب ہے یعنی کسی غیر کی ملک ہے اور غیر اسکی اجازت کے دفن ہوا اور وہ اجازت نہیں دیتا۔ یا اسکو شفع نے شفعہ میں لیا اور جب یہ نہ تو منتقل کرنا نہیں جائز ہے اسی واسطے بہت سے صحابہ زہد جو کفرستان کی زمین میں دفن ہوئے انکو منتقل نہیں کیا گیا کیونکہ کوئی عذر نہیں تھا۔ پھر اگر ملک زمین نے چاہا کہ قبر کو برابر کر کے آپسزد است کرے تو اسکو اختیار ہے کیونکہ وہ اپنی زمین کے ظاہر و باطن کا مستحق ہے پھر چاہے تو اپنا حق باطنی چھوڑ دے۔ سبب عذر کے یہ کہ بعد میں کسی کا مال یا کثیر یا نقد ایک درم تک گر گیا ہو تو اس کے لیے کھودنا جائز ہے۔ پھر اگر کسی عورت کا جیسا کسی مقام میں مراد دفن کیا گیا اور وہ عورت اپنے شوہر میں ہے پھر آئی اور اسکو مہر نہ ہوا اور اسے چاہا کہ لاشر کو منتقل کر لے جائے تو شافع نے اتفاق کیا کہ اسکو یہ اجازت نہیں ہے پھر جو بعض متاخرین نے اجازت جالی وہ قابل انتفات نہیں ہے۔ کذا فی الفتح۔ ساقول شہداء احد رضی اللہ عنہم اپنے مقام پر مدفون ہوئے اور صبح ہوا کہ تب وہ نہر جو قبور شہداء کے قریب سے جاری ہوتی تھی نکالنے کا قصد ہوا تو حضرت سید الشہداء زہرہ رضی اللہ عنہہ کی انگلی ٹھٹھ گئی۔ اور جب قبر سرد عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر مانہ ولید بن عبد الملک بنایا گیا تو ایک قدم ظاہر ہوا جسے لوگ نہایت خوفناک ہو کر کہنے لگے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قدم مبارک کھل گیا تو عروہ بن الزبیر رحمہ اللہ نے کہا کہ میں و اسیرہ و حضرت عمر رضی اللہ عنہما دونوں انصاری شہداء احد سے ہیں ان دونوں کی قبر بعد چھیا لبس برس کے کھودی گئی حالانکہ ویسی ہی تھی گویا کل شہید ہوئے ہیں۔ باوجود اسکے انکو منتقل بدینہ نہیں کیا اور اسی وجہ سے جو صحیح بخاری میں عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ برس بعد شہداء احد پر نماز پڑھی جیسے میت پر پڑھتے ہیں۔ اس ناز میں کچھ اشکال ہم پر لازم نہ آیا کیونکہ شہداء احد میں کچھ قبور نہیں باوجود اسکے لازم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت کہی جاوے یا دعا ہو کیونکہ سلف و خلف کسی نے دوبارہ نقل ناز ان شہداء پر نہیں پڑھی۔ اور بحث گزر چکی۔ اور یہاں کلام آئین کہ جیسے انبیاء علیہم السلام نے جس جگہ پر وفات فرمائی خاص وہیں مدفون ہونا انکی خصوصیت ہے تو شہداء کے واسطے جس میدان میں شہید ہوں وہیں دفن ہوں اگرچہ خاص وہی جگہ جان دم نکلا ضرور نہیں ہے۔ اور عوام کے واسطے ظاہر مذہب میں مستحسن ہے کہ جس ظہر میں ہوں وہیں کے مقبرہ میں دفن ہوں۔ پھر اسل ریاض میں اسوقت سابقین و آئینہ سابقین کا ذکر ہے



انھما صر عنہ کو زیادہ محبوب ہو اور دارالاسلام مقام جہت ہی خوب دینیں مطلوب رہا سر تعالیٰ ہوا الموفق والمعين۔ م۔ رات میں جن بھی جائز ہر باتفاق ائمہ اربعہ و جمہور علماء بدلیل حدیث جاہر نہ جسکو ابو داؤد نے بشر و بخاری و مسلم روایت کیا اور حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا حضرت سیدۃ النساء فاطمہ و ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم رات میں مدفون ہوئے اور دوسری حدیث جاہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رات میں دفن کرنے سے زجر فرمایا حتیٰ کہ اسپر ناز پرچی جاوے کہ جب کہ ضرورت سے منع ہو۔ رواہ مسلم۔ یہ اس وقت کہ بغیر نماز دفن کیا جاوے بلکہ سفید ہر کہ حالت اضطراب بن بغیر نماز و آب و حیات بیت کے بغیر ہو جانے کا خوف ہو۔ بقبرہ میں جوتا پسے جانا ظاہر مذہب میں مضائقہ نہیں ہر جب کہ قبروں کو نہ روزہ سے جیسے شافعی کے نزدیک۔ عورتوں کو زیارت قبور مردہ ہر جہاں حدیث یعن السزوارات انجور یعنی السزوارات نے قبروں کی زیارت کرنے و ایون کو احست کی۔ رواہ الترمذی و صحیح۔ واحد بن ماجہ اور جی جمہور علماء کا قول ہر جہاں۔ اور کیا کہ حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ میں ہر کہ میں نے کو زیارت قبور سے منع کیا تھا پس اب تم زیارت کیا کر دو۔ آخرت کو بار لاتی ہر۔ کمانی الصبیح۔ اس اجازت میں عورتیں بھی داخل ہوئیں اور حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے زیارت کی۔ میں کتاہوں کہ ظاہر مذہب تو قول اول ہوا و بغیر بدلیل بھی توئی ہر اگرچہ بعض سے قول دوم اختیار کیا اور خلافت نہیں کہ عورتوں کا دیان خیر نفع حرام ہر ہیں احوط ظاہر مذہب ہر م۔ فقہ ابو الیث نے قرپر ہاتھ رکھنا خلاف اولی قرار دیا۔ شرف الائمہ نے کہا کہ بدعت ہر اور فقہاء خراسان نے کہا کہ قبر کو نہ مس کرے نہ بوس دے نہ چھو دے اور حافظ ابو موسیٰ اصہبانی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہی صحیح ہر۔ مع۔ قبر کے پاس سونا اور ہر ایسا نعل کرنا بد سنت میں معذور نہیں ہر کہ وہ ہوا بد سنت میں صرف میں معذور ہر کہ قبر کی زیارت اور کھڑے ہو کر دعا کرے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب بقبرہ بقیع کو جانے تو فرماتے السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ حقول سال اللہ و لکم العافیۃ۔ الفتح جوامع الفقہ میں ہر دعا کرنے میں قبلہ رخ ہو جاوے اگرچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت میں ہو۔ یہی زعفرانی شافعی نے بھی اختیار کیا۔ صحیح۔ امام ابو حنیفہ و صحابہ و سب مشائخ کے نزدیک باتفاق اسی کو قدرت نہیں کہ اپنی آواز کسی میت کو سنا دے لیکن جب اللہ تعالیٰ چاہے تو مردہ سنا ہو۔ اور اللہ تعالیٰ کا چاہنا سلام و دعا و غیرہ کا ہر کہ شرع سے معلوم ہوا پس اپنے نکل سے ہم کسی چیز کو زندہ نہیں کر سکتے ہیں اور آخرت کی حیات کا قیاس سر دنیا دی زندگی پر بالکل غلطی ہر اسپر فقہائے و علماء سے امت تفتن ہن۔ م۔ مقتول و میت کو اپنی موت کی جگہ قوم کے مقبرہ میں مدفون ہونا مستحب ہر اور قبل دفن کے دو ایک میل نفل کرنے میں مضائقہ نہیں ہر مخد صہ۔ اور اپنے شہر کو منتقل کرنے میں مضائقہ نہیں۔ اور بعد دفن کے نہیں چاہیے اگرچہ بغیر غسل یا بغیر قبلہ رخ یا اسے مدفون کیا ہو نہیں مگر جب کہ زمین مفعوبہ یا مشفوعہ نکلی۔ قاضیخان۔ پس مالک چاہے اجازت دیدہی اور چاہے میت کو نکلنے کا مطالبہ کرے اور چاہے اوپر سے زراعت کرے۔ نجیس۔ اور جب کہ قبر میں شعلہ گر گئی ہو۔ قاضیخان۔ اگرچہ ایک درم ہو۔ دفن بقبرہ سے ہر ہی گھاس کا ٹٹا مکروہ ہر کیونکہ اسکی تسبیح سے میت کو انس ہوتا ہر اور خشک میں مضائقہ نہیں۔ قاضیخان۔ جو کشتی میں مرا اگر قریب زمین پر لانا کہن ہو در نہ بعد غسل و تکفین و نماز کے تنہا زمین ڈال دین۔ کاریون کو قبر پاس بھٹلانا بقول مختار مکروہ نہیں ہر۔ نجیس میں ہر کہ عورت حاملہ مرے اور انکی راسے میں بیت میں زندہ ہو بچہ بچہ کرنا ہر تو بیت جاک کر کے نکال دین اور اگر مثلاً زندگی میں کسی کا مال نفل گیا ہو اور وہ بائٹا نہ سے نہ نکلا ہر مردہ مر گیا تو جاک کر کے نکالتے ہیں دو وایہیں ہیں اور راجح یہ کہ جاک کرنا جائز ہر کیونکہ اسکی بدعتی سے اسکا احرام ناکل ہوا۔ میت۔ ایوان کا کھانا یا کھانے کر جمع ہونے۔ ایوان کو کھانا کو۔ و کھانا کو۔ اور کھانا کو۔

برید بن عبد الصمد رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ہم لوگ بیت کے بیان جمع ہوتے اور ان لوگوں کے کھانا پکانے کے لئے گھاسنے کو نیاحت میں شمار کرتے تھے۔ اسناد صحیح۔ پس جب صحابہ رضی اللہ عنہم ایک نیاحت حرام شمار کرتے تو یہ بہ اس زمانہ میں نہایت قبیح ہے۔ اہل بیت کے واسطے اقرباء و شہداء و سیون کو اس قدر طعام بھیجا کہ ایک رات دن اس کے واسطے پیٹ بھر کافی ہو مستحب ہو کیونکہ حضرت علی الصلی اللہ علیہ وسلم نے آل جعفر کے لئے تیار کر دیا تھا۔ کما رواہ الترمذی و ابی کم۔ اور اہل بیت سے کھانے کے واسطے اضرار و الحاح کرے کیونکہ غمی آنکی خواہش رد کیگی۔ مخلص الفخ۔ میت سے منکر زکیر کا سوال قبر ہی میں ہوا و عامہ علماء کے نزدیک کچھ اسی امت سے مخصوص نہیں ہے۔ عامہ علماء کے نزدیک بیت پر اس کے لوگوں کے رونے سے عذاب نہیں ہوتا مگر جب کہ اُسے یہ وصیت کی ہو۔ کافی الظہیر۔ ع۔ اور یوں ہی جب وہ زندگی میں راہی ہو۔ م۔ عید دن کے ایام میں تقابریں کھانا بچانا و چراغ روشن کرنا وغیرہ کمرہ ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ مقابر میں کسی بودی کی ہڈی لی تو اُسکو توڑنا نہ چاہیے اور جمع العلوم میں ہے کہ مقابر میں عورت کی ہڈی برنظر کرنا نہیں روا ہے۔

### باب الشہید

باب شہید کے بیان میں۔ شہید نام ایسے کو مشہور بالفتنہ میں یعنی اُس کے جسی ہونے کا وعدہ ہوا ایسے کہ حضرت صلعم نے فرمایا۔ انی شہید علی بولار۔ میں ان لوگوں پر شاہد ہوں یا ایسے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ان لوگوں پر گواہ ہونے کے جنہوں نے حضرت علی الصلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت سے انکار کیا اور آپ کے ساتھ نافع ناسے حتی کہ آپ کے مصحاب میں سے یہ لوگ لڑائی میں شہید ہو گئے۔ م۔ مع۔ شہادت و قسم ہر ایک وہ کا حکم تہت میں شہید ہے اگرچہ دنیاوی احکام میں اسکو غسل وغیرہ دیا جاوے اور دوم وہ کہ دنیا و آخرت دونوں میں شہید ہوتے کہ غسل نہ دیا جاوے اور اصل اس میں شہداء احد رضی اللہ عنہم ہیں اور ان میں ہر قبائس کرنے میں بعض وجہ سے امام و صاحبین میں اختلاف ہے چنانچہ معلوم ہو گا اور وہ میں قسم میں جہیں بعض سے بعض اعلیٰ ہے چنانچہ فرمایا۔ الشہید شہید یعنی با اتفاق امام و صاحبین کے قول میں۔ اول۔ من قتلہ المشرکون۔ جس شخص مسلمان کو مشرکوں نے قتل کیا۔ فن۔ خواہ کسی آگے تلوار بند و ق لکڑی ڈھلا پنجر وغیرہ یا کسی ذریعہ سے جبکہ قتل کے قصد سے کیا ہو ملحوظ۔ حتی کہ دشمن نے گھوڑے پر سوار ہو کر یا ساق ہو کر اس سے روندنا یا دھکا یا ٹھوکرا لٹ یا اس کے گلے یا نون سے مہ نہ ہو چنانچہ یا شہید کے گھوڑے کو مارا یا بچکا یا حتی کہ خود گھوڑے سے گرا کر مار ڈالا یا نیزہ مارا کہ وہ پانی یا آگ میں یا دیوار پر سے گر کر مر گیا اگرچہ خود نیزہ کا زخم کاری نہ تھا یا پنجر یا آگ پھینکی یا پانی کے ذریعہ سے غرق کیا۔ الکافی۔ اور باغیوں و رنہزوں کا حکم مانند مشرکوں کے ہے۔ مع۔ اور شہید کا قتل باغی ظالم ہونا امام کے نزدیک شرط ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ م۔ دوم۔ او وجد فی المعرکہ و بہ اثر۔ یا وہ معرکہ میں لڑا و طالبکہ اس میں اثر ہو۔ فن۔ یعنی جہت حتی کہ آنکھ یا کان یا پیٹ سے خون بہنے یا جلنے کا اثر ہو۔ قسم سوم۔ او قتلہ المسلمون۔ یا اسکو قتل کیا مسلمانوں نے فن۔ دھار دار و قاتل آگ سے اگرچہ شہر میں ہو۔ ظلم۔ ازراہ ظلم کے۔ فن۔ یعنی نافع بد و نافع نقصان و رجم کے اور بادی و ظلم کے یہ بھی شرط ہے کہ۔ ولم یحب بدوئہ۔ اس قتل کی وجہ سے دیت واجب نہ ہوئی ہو۔ فن۔ جیسے خطا سے قتل و مشابہ عہد میں دیت واجب ہوتی ہے بلکہ نقصان واجب ہو اگرچہ وہ کسی وجہ سے ساقط ہو جائے چنانچہ باب نے بے کو نافع ہوا قتل کیا تو وہ اہل نقصان ہی واجب ہو کر باہر کے احکام سے نقصان ساقط ہو کر

رجت ہو جاتی ہے جیسے سوا سے باپ کے اگر کسی نے دوسرے کو قتل کیا اور باہم صلح کر لی گئی تو مقتول شہید رہا پس  
ان تینوں صورتوں میں مقتول شہید کا حکم یہ ہے کہ - فیکفن - اسکو کفن دیا جاوے - فن - بلا خلاف - یعنی علیہ  
اور اسپر ناز پڑھی جاوے - فن - ہمارے نزدیک خلافاً للشافعی - ولا یغسل - اور اسکو غسل نہ دیا جاوے  
یہ بھی بلا خلاف کے مانند ہے - کافی وغیرہ میں یہ تبد فرمادی ہے کہ اسنے ارشاد یعنی کوئی راحت کھانے پینے دوا کی نہ پائی  
ہو اور اتنی دیر تک ہوش دھاس میں زندگی کہ وقت نماز گزردے یا علاج کے لیے خیمہ میں آوے ہنر کہ اثاثات کے  
ہو اور اگر علاج کا قصد نہ تو وجہ نہیں - اور وضع رہے کہ کھانا پانی وغیرہ بعد عرب کے ارشاد ہر نہ حالت عرب میں  
ممنوع - بالجمہ شہداء آخرت میں زندہ ہوا اپنے ثواب میں ہر اور دنیا میں اسکو غسل نہیں مگر کفین و ناز ہے - لانه فی مسئلہ  
شہداء واحد - کیونکہ ایسا مقتول شہداء واحد کے معنی میں ہے - وقال صلی اللہ علیہ وسلم فیہم - اور حضرت صلعم نے  
شہداء واحد کے حق میں فرمایا - فن - کہ میں ان لوگوں کا شاہد ہوں - زلموہم بکلوہم و دماہم ولا تغسلوہم - انکو  
پیت دوائے دھون و دھون کے ساتھ اور انکو غسل مت دو - فن - رواہ احمد و النسائی من عبد الرحمن ثعلبہ رحمہ  
اور جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم شہداء واحد کو جمع کرتے اور فرماتے کہ انہیں سے کون قرآن کا زیادہ  
لینے والا ہے جب آپ کو کوئی بتلایا جاتا تو اسکو حد میں مقدم فرماتے اور فرمایا کہ میں قیامت کے روز آنگاہ ہوں اور حکم  
رہا آنگے دن کا آنگے خون سمیت اور انکو غسل نہیں دیا - ابو داؤد و النسائی وابن ماجہ - اور اسپر ناز نہیں پڑھی - البخاری  
و الترمذی - ابن عباس رحمہما نے خون و کبڑوں میں دھون ہونے کو بیان کیا - رواہ ابو داؤد - اور جابر رحمہما نے بھی  
ایسی طرح ایک کے بارہ میں بیان کیا - رواہ ابو داؤد - اور نووی رحمہ نے کہا کہ اسناد صحیح بشرط مسلم ہے - منع یس منین  
اس جنگ میں حق پرستے اور کافروں نے نافع اہل کو قتل کیا تو دوسے شہید ہوئے - فن - فکل من قتل بالحدید ظلم  
بس جو کوئی قتل کیا گیا اور اہل ظلم کے یعنی نافع طہ پر دھاردار سے - فن - جب کہ باہم مسلمانوں میں ہو ورنہ کافروں  
سے دھاردار یا غیر دھاردار کے کسی طرح سے ہو - و هو ظاہر بالرفع - اور یہ مسلم مقتول پاک دہانہ ہو - فن - یعنی اہل خیمہ  
کے نزدیک وہ غافل بلغ ہو اور جنابت و حیض و نفاس سے پاک ہو اور صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے - و لم یجب  
بہ عوض مالی - اور اس قتل کی وجہ سے عوض مالی بھی واجب نہ ہوا ہو - فن - اور نہ اسنے ارشاد حاصل  
کیا ہو - نہونی معناہم - تو وہ بھی شہداء واحد کے معنی میں ہوا - فیملتی ہم - تو انہیں کے حکم میں حق کیا جائیگا - فن  
یعنی دنیاوی احکام میں جو بڑا شہداء واحد کے ساتھ ہوا اسکے ساتھ بھی ہوگا - تو غیر غسل کے کفین و نماز کے ساتھ دھون  
کیا جاوے - والمراد بالاشرا لہجراۃ - اور اثر سے مراد جراحت ہے - فن - یعنی معصیت نے جو کما کہ سرکہ میں پایا جاوے  
اور اس میں اثر ہو تو اثر سے مراد جراحت ہے - لانه دلائل القتل - کیونکہ جراحت دلیل ہے - و کذا خروج الدم من جرح  
خیر مستند کا لعین و نحوة - اور یوں ہی خون نکلنا عادت کی خلاف جگہ سے جیسے آنکھ داکے مانند - فن - کان یل  
بیت سے جو حکم سے نکلے جھٹ ناک یا عقد یا نازہ یا سر سے انزنا کیو کہ ان جھون سے جو کہ کبیر و واسیر و مجبور  
کے نکلنا ہر تو قتل کی دلیل نہیں ہے - الزیادات مع - والشافعی یخالفنا فی الصلوۃ - اور شافعی مع ناز میں ہے  
مخالف ہیں - فن - کہتے ہیں کہ خیمہ پر ناز حرام ہے - النووی - ہم کہتے ہیں کہ ناز پڑھی جاوے اور یہی شافعی کا  
شاگرد زنی رحمہا اور امام احمد و افضلی و نووی و کمال و سید ابن السیب و حسن بھری و عکرمہ رحمہم اللہ و عقبہ بن عمر  
و ابن عباس و غیر ہم رضی اللہ عنہم کا قول ہے - و یقول السیف محاذ للذنوب کما رواہ ابن جابر مرفوعاً - شافعی  
عن اشفاعہ - اور شافعی مع کہتے ہیں کہ کلوہم و کتاہون کی محاکمہ مالی ہے پس اسنے شفاعت دوا سے مستثنیٰ

کر دیا۔ سن۔ اور بخاری و ترمذی کی حدیث جابر بن عبد اللہ بن جابر رضی اللہ عنہ نے اپنے نماز نہیں پڑھی۔ و نحن نقول الصلوۃ علی المیت لاظهار کرامتہ و الشہید اولی بہا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ کیت پر نماز پڑھنا اسکی کرامت ظاہر کرنے کو ہے اور اس غرض میں شہید زیادہ لائق ہے۔ سن۔ اور جابر رضی اللہ عنہ نے نماز پڑھتے نہیں دیکھا تھا کیونکہ جنگ احد میں آنکے والد اور بھائی دامون مارے گئے تو مدینہ کو آنکی تدبیر کے واسطے واپس آئے تھے اور وہاں حاضر نہ تھے جس وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہداء احد پر نماز پڑھی پس جابر بن عبد اللہ نے جان تک دیکھا تھا روایت کیا۔ ع۔ اور محمد زویب سے نماز نہونا لازم نہیں۔ و الطاهر عن الذنوب لا یستغنی عن الدعاء کا لہبی والصبی۔ اور جو کوئی گناہوں سے پاک ہو وہ دعا سے مستغنی نہیں ہو جاتا جیسے پیغمبر و قفل۔ سن۔ اور تحقیق یہ کہ دعا صرف گناہوں کی مغفرت نہیں بلکہ جب گناہ نہوں تو بلند ہی درجات و منزلت ہے اور مراتب آخرت کی نہایت نہیں ہے۔ م۔ ابو عطاء بن ابی رباح تابعی نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہداء احد پر نماز پڑھی رواہ ابو داؤد فی المراسیل۔ اور حاکم نے جابر بن عبد اللہ سے اور امام احمد نے ابن مسعود بن عبد اللہ سے اور دارقطنی نے ابن عباس سے شہداء کے بیان میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز پڑھنا روایت کیا اور ابن الہمام نے ہر ایک اسناد کو درجہ حسن سے کم نہیں ثابت کیا حالانکہ متعدد روایات سے توضیف بھی درجہ حسن کو پہنچتی ہے۔ پھر شہداء ابن الہمام نے کہا کہ احد کو شکر جانے میں ایک اعرابی آیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے ہو گیا۔ آخر تک اور اسمین مذکور ہے کہ اس اعرابی نے شہادت پائی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے نماز پڑھی۔ رواہ النسائی۔ اور عقبہ بن عامر نے کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ برس بعد شہداء احد پر اس طرح نماز پڑھی جیسے میت پر پڑھتے تھے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور ابوملک غفاری رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ نو شہداء اور نماز پڑھی بھر یہ نو آٹھ آٹھ گئے اور حمزہ رضی اللہ عنہ رہے اور دوسرے نو لے گئے پھر نماز پڑھی بھر نو آٹھ آٹھ گئے اور دوسرے نو لے کر حمزہ کے ساتھ رکھے گئے الخ۔ کہا رواہ الطحاوی والدارقطنی۔ میں کہتا ہوں کہ علی بن ابی طالب بار بار ہر بار سات کبیرات سے حضرت حمزہ پر ستر کبیرات ہو گئیں جیسا کہ مروی ہے۔ فافہم۔ ابن عباس و ابن الزبیر سے شہداء احد پر نماز پڑھنا مروی ہے۔ کہا رواہ الطحاوی۔ یونہی سوائے شہداء احد کے۔ ایک اعرابی کے واسطے غنیمت کا حصہ لگا یا تو اسنے کہا کہ میں تو اس ابد پر حضور کے پیچھے گیا تھا کہ میرے حلق پر اس جگہ تیر گے اور شہید ہو کر جنت میں جاؤں پھر ایک جہاد میں اسکو اسی جگہ تیر لگا اور وہ شہید ہو گیا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے جبہ کا اسکو کفن دیا اور نماز پڑھی اور نماز میں دعا فرمائی کہ اے نبی یہ تیرا بندہ تیری راہ میں ہجرت کر کے شہید ہوا میں اسکا گواہ ہوں۔ پس آپ نے اسکو غسل نہ دیا اور نماز پڑھی۔ رواہ النسائی و الطحاوی۔ اس حدیث سے ظاہر ہے کہ آپ نے سوائے غزوہ احد کے شہید پر نماز پڑھی۔ اور چونکہ عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کی حدیث البخاری میں تصریح ہے کہ ایسی نماز پڑھی جیسے میت پر پڑھا کرتے تھے لہذا ہم ان احادیث میں صلوۃ یعنی دعا نہیں ٹھہراتے ہیں اگر کہا جادو سے کہ شہید تو زندہ ہیں اور نماز مردوں پر جوئی ہے۔ جواب یہ کہ دنیا میں جس طرح مردہ پر نماز ہے اسطرح شہید بھی مردہ ہے حتیٰ کہ اسکی صحت غیر سے نکاح کر سکتی اور اسکا حرکہ میراث ہے اور ماتہ اسکے احکام سب مثل مردہ کے یکساں ہیں۔ رہا انکا زندہ ہونا تو وہ یہ دنیاوی زندگی نہیں بلکہ آخرت کی ہے۔ لقولہ تعالیٰ۔ اجار عند ربہم۔ اور وہ زندہ کی جس شان سے جو صحیح قطعی ہے اور غسل و نماز دنیاوی احکام میں۔ م۔ مفع۔ ومن قتلہ اہل الحرب او اہل البغی او قطع الطريق فبا سے کسی قتلہ لم یغسل۔ اور جسکو قتل کیا ہو اہل الحرب نے یا اہل البغی

Marfat.com





فن۔ پھر وہ قصہ اہل احد کے حق میں بیان کیا۔ واسطہ عالم۔ کہان روایت ہے لیکن شعب الایمان میں ابو جہیم  
 بن خدیفۃ العدوی سے روایت ہے کہ جنگ یرموک کے دن میں نے پانی کا مشکیزہ بیکر مقتولوں میں اپنے چچا زاد  
 بھائی کو دیا جس کی اس کے کتے میں پانی پٹکاؤں اگر اس میں کچھ رقیق پانی ہو پس میں نے پایا اور چہرہ پر ہاتھ پھیرا  
 پھر میں نے کہا کہ پانی بچہ دن تو اشارہ سے کہا کہ ہاں پس ناگاہ ایک آواز آئی تو میرے چچا زاد بھائی نے  
 کہا کہ اسکو وہاں بجا تو میں نے جگہ دیکھا کہ وہ عمرو بن العاص کے بھائی ہشام بن العاص میں پس میں نے کہا کہ پانی  
 بچہ دونوں اتنے میں ایک آواز آئی تو ہشام نے اشارہ سے فرمایا کہ اسکو وہاں بجا پس میں دہات تک پہنچا تو دیکھا  
 کہ اس نے انتقال کیا تو میں مشکیزہ بیکر ہشام کی طرف آیا دیکھا کہ انتقال کیا پھر میں جلد اپنے چچا زاد بھائی کی طرف  
 آیا دیکھا کہ انتقال کیا ہے۔ رواہ ابی یوسف۔ حبیب بن ابی ثابت رحم سے روایت ہے کہ حارث بن ہشام دھکرتہ بن ابی  
 جہل و عیاش بن ابی ربیعہ یوم الیرموک کو شہید ہوئے پس حارث کے واسطے پانی لایا گیا تو عکرمہ بن زید نے نگاہ  
 کی پس حارث نے کہا کہ عکرمہ کے پاس بیجا کہ پس عکرمہ پاس لائے کہ عیاش بن زید نے نگاہ کی پس عکرمہ نے کہا کہ  
 عیاش پاس بیجا تو اور عیاش تک پہنچے نہیں کہ انتقال کیا اور باقی دونوں نے بھی انتقال کیا کسی نے پانی نہیں  
 چکھا۔ رواہ الطبرانی و ابی یوسف۔ فن۔ مزجم کتا ہے کہ واقعی رحم نے عکرمہ بن زید کی شہادت واقعہ بعدک میں بیان کی  
 ہے لیکن واقعی رحم سے یہ لوگ قوی ہیں۔ واسطہ عالم۔ خارجہ بن زید نے اپنے باپ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی  
 علیہ وسلم نے جنگ احد کے روز مجھے سعد بن الربیع رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا کہ شہداء میں دیکھو اگر ملے تو کہیو کہ رسول اللہ  
 صلی علیہ وسلم کہا اور حال پوچھا ہے۔ پس میں مقتولوں میں دھونڈتا پھرا اور آغریا یا کہ آخری رقیق پانی اور دیکھا کہ بدن پر  
 تلوار و تبر و نیزہ کے ٹکڑے شتر زخم میں پس میں نے کہا کہ ای سعد آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کہا ہے  
 اور حال پوچھا ہے پس سعد رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اور پھر سلام ہے اور رسول اللہ صلی  
 علیہ وسلم سے کہیو کہ آپ پر خدا اور مجھے جنت کی خوشبو آتی ہے اور کہا کہ میری قوم انھار سے کہیو کہ تمھارے واسطے کچھ غذا  
 نہوگا اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ عدم ہو پوچھا اور آنکھوں سے آنسو جاری ہوئے۔ شرح المصنفی عبد الملک  
 ع۔ سب سے قوی قوت روحی وہ ہے جو انس بن مالک رضی اللہ عنہ کے چچا حضرت انس بن النضر رضی اللہ عنہ سے ہوا  
 کہ یوم البیامہ کے روز کہا کہ مجھے جنت کی خوشبو آتی ہے اور اپنے تلوار کا میان توڑ دیا اور چلے اور ہوئے ہر چند رو کے  
 گئے مگر نہ مانا اور آخر شہید ہوئے رضی اللہ تعالیٰ عنہ ومنہم اجمعین۔ م۔ ولو آواہ فسطاط او خیمۃ کان مرتثا۔ اور  
 اگر ایکو بڑے خیمہ یا چھوٹے میں جگہ ملی تو اسے ارتثاٹ پایا۔ لما بینا۔ بوجہ اسکے جو بیان ہوا۔ فن۔ کہ رحمت  
 زندگانی حاصل ہوئی۔ ولو بقی جیسا حتی مضی وقت صلوٰۃ۔ اور اگر وہ زندہ رہا یا نہ کہ وقت نماز گزرا۔  
 فن۔ یعنی جعفر سے نماز واجب ہو جاتی ہے۔ م۔ وہو لعیقل۔ اور حال یہ کہ اسکے حواس و سمجہ ہے۔ فن۔  
 جہی کہ اشارہ سے پڑھنے پڑھا رہی ہے۔ فهو مرتث۔ تو اسے ارتثاٹ پایا۔ لان ملک الصلوٰۃ صارت دینا  
 فی زمنہ و هو من احکام الایثار۔ کیونکہ یہ نماز اسکے ذمہ فرض ہو گئی اور یہ زندہ دن کے احکام میں سے ہے۔  
 قال و ہذا مروی عن ابی یوسف۔ مصنف رحم نے کہا کہ یہ مسئلہ امام ابو یوسف سے مروی ہے۔ فن۔  
 اور ہمارے نزدیک ایک رات دن ہے۔ ابی یوسف ع۔ اور اگر حواس و سمجہ سے فاعل نو فودہ مرتث نہیں اگرچہ ایک  
 رات دن سے ناام جیسا ہے۔ مختصر اگر غمی ع۔ اور امام محمد نے کہا کہ ایک رات دن تک مرتث ہے اگرچہ فاعل نہ  
 کیونکہ شہداء و احد میں کوئی اتنی دیر تک جیسا نہیں رہا۔ فع۔ اور اگر اپنی جگہ سے کھڑا ہو گیا یا دوسری جگہ گیا تو وہ

مرثیہ - الخلاء - ولو اوصی بشئ من امور الآخرة کان ارتثا عند ابی یوسف - اور اگر احد آخرت  
 میں سے کسی چیز کی وصیت کرے تو ابو یوسف کے نزدیک یہ بھی ارتثا ہے - لانه ارتفاق - کیونکہ یہ حصول ثواب  
 کی راحت ہے - وعند محمد لا یلون لانه من احکام الاموات - اور امام محمد رحمہ کے نزدیک یہ ارتثا نہیں کیونکہ  
 یہ مردوں کے احکام سے ہے - فن - قال الصدوق الشہد رحمہ عند نیکی وصیت میں بالاجماع ارتثا ہے - شرح  
 الطحاوی میں کہا کہ ابو یوسف نے امور الدنیا میں ارتثا کیا اور امام محمد نے امور آخرت کو ارتثا نہیں کیا تو  
 در حقیقت کچھ اختلاف نہیں - مع - ظاہر ان علماء نے قول محمد رحمہ کو ترجیح دی - وہو الاولی - پھر میں نے در اختیار  
 میں دیکھا کہ جو ہرہ میں اسی کو اصح کہا - م - پھر یہ سب جب ہی ارتثا ہو گئے کہ ترائی ختم ہونے کے بعد ہوں اور  
 اگر قبل اس کے تو کچھ ارتثا نہیں ہے - البین د - پھر میں نے ارتثا پایادہ قتل کے حق میں شہید نہیں اور  
 آخرت میں شہید ہے - م - ومن وجد قبیلاً فی المصر غسل - اور جو شخص کہ شہر میں مقتول ہو وہ غسل دیا جاوے  
 فن - اگرچہ تہجہ بارے میں مرجع ہو - لان الواجب فیہ القسامة والذیہ - کیونکہ اس قتل میں واجب قسامة  
 ودیت ہے - فن - نہ قصاص - نہ نفخ اثر الظلم - تو ظلم کا اثر ہلکا ہو گیا - فن - پس شہداء احد کے معنی میں  
 نہیں رہا پس آخرت میں اگرچہ وہ شہید ہو لیکن دنیا میں غسل دیا جائیگا - الا اذا علم انہ قتل بجدیدہ ظلم - مگر جب کہ  
 یہ معلوم ہو کہ وہ حار و دار چیز سے ازراہ ظلم کے مارا گیا ہے - فن - جیسے شلاد انا گیا اور کوئی مقتول ہوا تو قتل  
 ظالم معلوم ہے اگرچہ چھین نہیں معلوم ہے تو وہ شہید ہے - لان الواجب فیہ القصاص وهو عقوبتہ - کیونکہ اس  
 قتل میں واجب نہ تو قصاص ہے اور وہ عقوبت ہے - فن - مگر قاتل حسین نہیں - والقاتل لا یخلص منہ  
 ظاہر - اور قاتل کا اس عقوبت سے چٹکارا نہ ہونا ظاہر معلوم ہے - اما فی الدنیا واما فی العقبی - یا تو وہ دنیا  
 میں عقوبت پا دیا اگر مل گیا اور یا عقبی میں پکڑا جائیگا اگر دنیا سے بچ گیا - فن - بہر حال وہ عقوبت قصاص  
 میں گرفتار ہوگا مع - اور اولی یہ کہ یوں کہا جاوے کہ اصل قتل ازراہ ظلم کے موجب قصاص معلوم ہے تو مقتول  
 شہید ہے بخلاف اسکے جب سبب ظلم معلوم نہ ہو تو احتمال ہے کہ شاید ظلم سے قتل ہوا یا اسنے مثلاً کسی کا مال چھین لینے کا  
 قصد کیا تھا اور ترائی میں مارا گیا مگر قاتل نے اپنے پاس اس وقت گواہ نہ ہونے سے اپنی تصدیق نہ دیکھی اور  
 مقتول ظلم کو اس طرح ڈال دیا ہو - فانہم - پھر جب اس قتل کا قاتل مسلمان ہو تو امام رحمہ کے نزدیک شرط یہ کہ حار و دار  
 چیز سے قتل کیا ہو تب شہید ہوگا کیونکہ اگر شہد یا بھاری پھر سے مار ڈالا تو اس میں قصاص عوض نہیں ہے - وعند  
 ابی یوسف و محمد - اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک - مالا یبیت کالسیف - جو چیز قتل میں درج نہیں کرتی  
 وہ قتل توار کے ہے - فن - حتی کہ بھاری پھر و لٹھ کے قتل سے جب کہ ظلم معلوم ہو قصاص واجب اور مقتول  
 شہید ہے یعنی غسل نہ دیا جاوے - و علی ہذا اگر تہی لکڑی وغیرہ جس سے غالباً قتل نہیں ہوتا اگر اتفاق سے ہو گیا  
 تو بالاتفاق شہید نہیں ہے - و يعرف فی الجہات ان اشارہ تعالے - اور یہ مسئلہ باب الجہات میں  
 اشارہ تعالے معلوم ہوگا - ومن قتل فی حد - اور جو شخص قتل کیا گیا کسی حد میں - فن - شہد زما میں ہم  
 ہوا - او قصاص - یا قصاص میں - فن - مثلاً کسی کو زانی قتل کر کے شہید کیا تھا اسکے عوض میں حق قصاص  
 میں قتل ہوا - غسل علی علیہ - تو وہ غسل دیا جاوے اور سپردا پڑھی جاوے - فن - پھر وہ دیت  
 بخاری میں ماعون مالک رضی اللہ عنہ کے واسطے ساز ہے - لانه ہاؤل ظلمہ لا یفار حق مستحق علیہ - کیونکہ اسنے  
 قتل کیا اپنی جان کو ایسے حق دنا کرنے میں جو اس پر واجب ہوا تھا - فن - پس اس بات میں تو قاتل غریب ہے

لیکن وہ شہید کے درجہ پر جب ہوتا کہ شہداً واحد کے طور پر جان دیتا۔ وشمہد اور احد بذلوا انفسہم لا تبعوا۔  
 مرضاة الصبر تعالیٰ۔ اور شہداً واحد نے تو اللہ تعالیٰ کی رضا مندی حاصل ہونے کو اپنی جانیں قربان کیں۔  
 فسبب اس میں اور ان میں برفرق ہے۔ فلا یطعن بہم۔ تو یہ مقتول ان شہداً کے ساتھ لاحق نہوگا۔ ومن  
 قتل من البغاة۔ اور امام حق کے باغیوں میں سے جو شخص قتل ہوا حالت جنگ میں۔ او قطعاً الطریق  
 یا ہزبون میں سے قتل ہوا۔ کلم یصل علیہ۔ تو اسپر ناز نہیں پڑھی جائیگی۔ ان علیا رنہ لم یصل علی البغاة  
 کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے باغیوں پر ناز نہیں پڑھی۔ فسبب یہ روایت تو ثبوت نہیں ہوئی۔ اور ابن سعد  
 وغیرہ نے روایت کی کہ جب معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ تحکیم واقع ہوئی اور حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ  
 کوفہ میں واپس آئے تو آپ کے ساتھیوں میں سے ایک گروہ نے آپ سے مخالفت کی اور حرورہ میں مجتمع ہو  
 تو آپ نے عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کو ان کے پاس بھیجا۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ان کے ہتھکڑیاں دوڑی کیں اور آیات  
 واحادیث سے انکو قائل کیا پس بہتوں نے توبہ کی اور بہت سے اسی خیال پر اترے رہے اور حرورہ سے  
 نہروان کو جا کر حضرت خیاب بن الارت کو شہید کر ڈالا پس حضرت امیر المومنین رضی اللہ عنہ ان کی جانب روئے  
 ہوئے اور کرائی میں خراج کا سردار ملا گیا اور یہ سب کچھ کا ذکر ہر اور وہاں سے کوفہ واپس آئے۔ سرحدی نے  
 کہا کہ آپ نے مقتول خراج کو غسل نہیں دیا اور نہ ناز پڑھی تو عرض کیا گیا کہ کیا یہ لوگ کافر ہیں فرمایا کہ نہیں بلکہ  
 باغی ہیں اور یہ ان کے واسطے زجر و عقوبت ہے۔ مع۔ جس نے اپنے آپ کو قتل کیا حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم  
 نے اسپر ناز نہیں پڑھی۔ کما فی صحیح مسلم عن جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ اور جی ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ سے روایت  
 کی۔ یہی ائمہ شیعہ رحمہم کا قول ہے اور علوانی رحمہم نے کہا کہ علی رضی اللہ عنہ اسپر ناز پڑھی جاوے۔ اقول حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم  
 کے ناز نہ پڑھنے سے یہ لازم نہیں کہ اسپر ناز نہ ہو کیونکہ مقتول پر خود نہ پڑھی اور دوسروں کو اجازت دی۔ سطح  
 مرجوم پر لوگوں کو منع نہ کیا۔ م۔ جس سے ملک میں فساد کرنا یا لگا کھونٹ کر یا دھتورہ یا پھانسی سے مار ڈالنا کفر  
 ثبوت ہوا تو وہ باغیوں و ہزبون کے حکم میں ہے۔ الخاصہ۔ جو غرق ہو کر یا دیوار وغیرہ سے دب کر یا گر کر یا درندہ کے  
 بھاڑنے سے مرادہ غسل دیا جاوے اور اسپر ناز پڑھی جاوے اور جو شخص شہر میں رات کو بھجھا رہے یا باہر  
 شہر کے بھجھا یا بغیر بھجھا کے مارا گیا اور بیت واجب نہ ہوئی تو ہمارے نزدیک شہید ہے۔ مع۔ قتال کفار یا تعد جہاد میں جو شخص  
 کسی طرح مارا گیا وہ آخرت میں شہید ہے اگرچہ اسے ارتثاٹ پایا ہو اور اس میں کچھ خلاف نہیں ہے اسی واسطے امام  
 نے یہ نہیں کہا کہ مرتد شہید نہیں بلکہ کہا کہ غسل دیا جاوے یعنی نقی احکام کی راہ سے شہید نہیں ہے۔ صرح بنی النفع  
 آخرت کے شہید دن میں سے ایک مبطون ہے یعنی جو اس سال دہشت کے عارضہ سے بدون عصیت مرا ہوا اور  
 اس میں ہیفہ والا بھی داخل ہے۔ سوم۔ مسلول یعنی عارضہ سل میں مرا۔ سوم۔ ذات الجنب میں مرا۔ چارم۔ طاعون  
 میں مرا۔ اور اس میں ہر قسم کی دہار داخل ہے جب کہ تقدیر سے گزیر نہ کرے۔ پنجم۔ غرق یعنی دوب کر مر گیا۔ ہشتم  
 جل کر مرا۔ ہشتم۔ اوپر سے گرا۔ ہشتم۔ کچل کر مر گیا۔ نہم۔ خطا سے قتل ہوا۔ وھم۔ کسب حلال معاش کے  
 کسی عہدہ سے مرا۔ یون ہی علم دین حاصل کرنے میں مرا۔ اور علامہ سیوطی نے قریب بیس کے شمار کیے ہیں۔ واضح ہو کہ  
 دو بنا مثلاً عمدہ انہو اور کسی عصیت کے مطلب میں نہوتی کہ جو لوگ لٹو طور پر دریاؤں میں پیر نادیر تاشا وغیرہ  
 کردہات میں مبتلا ہوتے ہیں وہ عامی کے ساتھ ایتق ہیں اور یہی لحاظ مابعد میں ضرور ہے۔ مع حسن نیت۔ کیا نہیں  
 دیکھتے کہ جو لوگ جہاد میں نام و عصیت و غنیمت کے طالب ہیں انکو صریح حدیث میں شہید سے خارج کیا ہے۔ فافہم

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

## باب الصلوة فی الکعبۃ

باب کعبہ میں نماز پڑھنے کے بیان میں۔ - الصلوة فی الکعبۃ جائزہ۔ - نماز پڑھنا کعبہ میں جائز ہے۔ - سنن بیہقی میں ہے۔ - فرضہا وظلما۔ - خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو۔ - سنن اور امام شافعی بھی متفق ہیں کہ جب دروازہ کھلا ہو اور آگے سترہ نہ لپکتا ہو تو بھی ہمارے نزدیک جائز ہے۔ - خلافاً للشافعی فیہما۔ - اس میں امام شافعی نے خلاف کیا فرض و نفل دونوں میں۔ - سنن یعنی جب دروازہ کھلا اور آگے سترہ نہ لپکتا ہو تو شافعی کے نزدیک فرض و نفل نہیں جائز ہے اور اگر دروازہ بند ہو یا آگے سترہ ہو تو جائز ہے۔ - نووی رحمہ نے فرمایا کہ یہی صحیح ہے۔ - السروجی۔ - مع۔ - ولما ملک فی نفسہ اور مالک نے اختلاف کیا فرض میں۔ - سنن یعنی واجبات میں حتیٰ کہ طواف کی دو رکعت وسنت غیر درہم بھی جو بقوت واجب ہیں اہم مالک رحمہ کے نزدیک نہیں جائز اور نوافل جائز ہیں۔ - کافی الذخیرۃ المالکیہ سادہ میں قول امام احمد ہے۔ - مع۔ - اور ہمارے نزدیک سب طرح اور سب نازین جائز ہیں۔ - لانا صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی وقت الکعبۃ یوم الفتح۔ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز کعبہ کے اندر نماز پڑھی۔ - سنن۔ - اور کتب جیسا کہ مسیحین کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں معراج ہے۔ - اور واضح ہو کہ جب آپ حجۃ الوداع میں تشریف لائے گئے تو یوم النحر کو اندر داخل ہوئے اور نماز نہیں پڑھی صرف دعا کی اور دوسرے روز داخل ہوئے تو اندر اور رکعت پڑھیں پھر نکل کر درمیان باب و حجر کے دو رکعت پڑھ کر فرمایا کہ یہی قبلہ ہے جیسا کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت تھیں نے بائنا وحسن روایت کی پس مسیحین میں ابن عباس سے جو روایت ہے کہ صرف دعا کی وہ حجۃ الوداع میں ایک روز کے داخلہ پر محمول ہے اور یہ خود دار تھیں وہ ہرالی رحمہ نے ابن عباس سے معراج روایت کی۔ - اور اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ سے بھی امام احمد ابن حبان نے دونوں ستونوں کے درمیان نماز پڑھنا روایت کیا۔ - اور حدیث عبد اللہ بن السائب رحمہ میں ہے کہ یوم الفتح کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نعلین مبارک اتار کر بائیں طرف رکھیں اور نازین سورہ المؤمنون شروع کی۔ - کما روای ابن حبان فی الصحیح۔ - سلف۔ - وجہ قول مالک رحمہ یہ بیان ہوئی کہ اندر نماز پڑھنے میں بعض قبلہ بیٹھے کے پیچھے پڑتا ہے اور یہ کچھ نہیں ہے کیونکہ نفس مرتجع جواز میں ہے۔ - ولانا صلواتہم جمع شراطلما۔ - اور اسوجہ سے اندر نماز ہو صحیح ہے کہ وہ نماز ایسی ہوئی کہ تمام شرائط نماز کو جامع ہوئے طہارت و شروء استقبال قبلہ وغیرہ اور استقبال قبلہ میں تردد صحیح نہیں۔ - لوجود استقبال القبلة۔ - کیونکہ استقبال قبلہ بایا گیا۔ - لان استیعابہا یلغی بشرط۔ - کیونکہ تمام قبلہ کا استقبال شرط نہیں ہے۔ - سنن۔ - کیونکہ وہ تو ممکن نہیں ہے۔ - بلکہ قبلہ تو وہ فضاء ہے نہ دیوارین و محبت۔ - بلکہ نفس اصح قولہ تعالیٰ۔ - ان طراہینی لطائف النعمان والربیع الصبور۔ - کیونکہ نماز کے واسطے بیت کی باقی رکھنا مرتجع اجازت نماز ہے۔ - مع۔ - ہمارے نزدیک اس میں جماعت بھی جائز ہے۔ - فان صلی الامام بجماعة فیہا۔ - پس اگر امام نے کعبہ کے اندر جماعت سے نماز پڑھی۔ - ففعل بعضهم غیرہ الی ظہر الامام جائز۔ - پس بعض مقتدیوں نے اپنی شیخ امام کی بیٹھنے کی طرف کی تو جائز ہے۔ - سنن۔ - کیونکہ اقتداء کے واسطے یہ شرط ہے کہ قبلہ کا استقبال ہو اور اپنے امام کو خطاب نہ سمجھے اور یہاں دونوں بائیں موجود ہیں۔ - لانا توجہ الی القبلة۔ - کیونکہ یہ مقتدی قبلہ کی طرف متوجہ ہے۔ - سنن۔ - اسلئے کہ وہاں عین قبلہ ہے جدھر متوجہ کرے اور مقتدی امامہ علی الخطاب۔ - اور وہ اپنے امام کو بھی خطاب نہیں جانتا۔ - سنن۔ - اگر کما جادے کہ پھر جب اندر ہے



رات میں جان بلند بین معلوم ہر مسادون نے تھری سے جماعت پڑھی اور مقتدی کی بیٹہ امام کی بیٹہ کی طرف ہوئی  
اور مقتدی جانتا ہے تو حکم یہ کہ مقتدی کی ناز جائز نہیں ہے۔ پھر بیان بھی ہی صورت ہر تو جائز ہونا چاہیے۔ جواب  
یہ کہ بیان قبل تحقیقی معلوم ہر اور مقتدی امام کو بھی تحقیقاً قبل رخ شدہ جانتا ہے۔ بخلاف مسئلہ التحری۔ بر خلاف  
مسئلہ تحری کے۔ فت۔ کہ وہاں مقتدی کی تحری میں قبل ایک طرف اور امام کی تحری میں اسکے برعکس جانب  
ہر حتی کہ ایک کی بیٹہ دوسرے کی طرف ہو گئی اور ہر ایک دوسرے کی جہت کو خطا سمجھتا ہے پس اقتدار صحیح نہیں جبکہ  
امام کو اپنی رائے میں خلاف جہت قبلہ متوجہ سمجھتا ہے اور تحری میں ہر ایک کا حقیقی قیادی ہر جہت تحری واقع ہو۔  
ومن اجل منہم خضرہ الی وجہ الامام لم یخیر صلوتہ۔ اور مقتدیوں میں سے جس نے اپنی بیٹہ کو امام کے منہ  
کی طرف کر دیا تو اسکی ناز نہیں جائز ہے۔ فت۔ کہ اسلئے نہیں کہ قبلہ رخ نہیں رہا بلکہ۔ تقدیم علی امامہ۔  
بوجہ اسکے امام سے مقدم ہو جانے کے۔ فت۔ کیونکہ یہ صورت جب ہی ہوگی۔ مقتدی امام سے آگے ہو۔ اگر  
مقتدی نے اپنا منہ امام کے منہ کی طرف کیا تو جائز نہ ظاہری صورت کردہ ہر لہذا اور زبان میں کوئی چیز حاصل کر دے  
تو کراہت ہوگی۔ الا یضاح۔ اور اگر مقتدی کا منہ امام کے پہلو کی طرف ہو تو جائز ہے۔ وبالعکس۔ العقبانی۔ اور اگر  
خانہ کعبہ کے باہر مسجد احرام میں امام نے جماعت کی تو بھی جائز ہے۔ و اذا صلی الامام فی المسجد احرام وہ یحلق  
الناس حول الکعبۃ وصلوا بصلوۃ الامام۔ اور جب امام نے مسجد احرام میں ناز پڑھی یعنی کعبہ کی طرف  
متوجہ ہو کر اور حال یہ کہ مقتدیوں کی کثرت وغیرہ سے لوگوں نے گرد کعبہ کے حلقہ باندھا اور امام کی ناز میں  
اقتدار کی۔ فت۔ تو ظاہر ہے کہ ایک دیوار کی طرف امام کا منہ اور اسکے پیچھے صف مقتدیوں کی ہر اور دوسری  
زمینری وجہ انھی دیواروں کی طرف صفیں مقتدیوں کی متوجہ ہیں اور سب نے امام کی اقتدار کی۔ فمن کان  
منہم اقرب الی الکعبۃ من الامام جائز تھکاتہ اذا لم یکن فی جانب الامام۔ تو جو کوئی بہ نسبت امام  
کے کعبہ سے زیادہ نزدیک ہو تو اسکی ناز بھی جائز ہے بشرطیکہ جس جانب امام ہر اس جانب میں نہ ہو۔ فت۔ کیونکہ  
وہ امام سے آگے ہر جا ہوا میں کھڑا دیگا۔ لان التقدم والتاخر انما یظہر عند اتحاد الجانب۔ کیونکہ آگے  
ہونا اور پیچھے ہونا تو جب ہی ظاہر ہو گا کہ طرف ایک ہو۔ فت۔ تو امام کی طرف میں جو امام سے آگے ہر حکم کعبہ  
سے زیادہ نزدیک ہوا اور امام سے آگے ہر گیا تو اسکی ناز فاسد ہے بر خلاف اسکے جو مقتدی دوسری طرف میں  
م۔ اگر امام خانہ کعبہ میں اندر ہے اور دروازہ کھلا ہوا ہے اور مقتدیوں نے باہر سے اقتدار کی تو صحیح ہے۔ فت۔ و  
من صلی علی ظہر الکعبۃ جائز صلوتہ۔ اور جس نے عمارت کعبہ کی چھت پر ناز پڑھی تو اسکی ناز جائز ہے۔  
فت۔ یعنی ناز ہو گئی اگرچہ کردہ ہے۔ خلافاً للشافعی۔ اس میں امام شافعی رحمہ کا خلاف ہے۔ فت۔ بلکہ امام  
کا خلاف بھی ہونا چاہیے کیونکہ ذبحہ المالیہ میں ہے کہ امام شافعی کے نزدیک بعض عمارت کعبہ کا استقبال کرنا ہر امام  
کے نزدیک بیع عمارت کا قصد کرنا شرط ہے تو چھت پر دونوں کے نزدیک جواز ہونا اور ہر سے نزدیک ہونا  
لان الکعبۃ ہی العرصة والمواد الی عنان السماء عندنا دون السماء۔ کیونکہ ہمارے نزدیک کعبہ تو  
وہ میدان و اضاء خالی آسمان تک ہے نہ وہ عمارت۔ فت۔ یعنی دیوار و چھت نہیں ہے۔ لانہ ینقل۔ کیونکہ وہ  
تو منتقل ہو سکتی ہے۔ فت۔ پس اگر وہی چھت کعبہ ہوتے تو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو سکتا اور یہ باطل ہے  
اللاتری انہ لو صلی علی جبل الی قبیس جائز ولا بناء بین یدیه۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر کسی نے کہہ دیا میں  
کی چوٹی پر جو عمارت کعبہ سے بہت اونچا ہے چڑھ کر ناز پڑھے تو جائز ہے حالانکہ اسکا سامنا عمارت سے ممکن نہیں ہے

فہم معنی کہ اگر اسکے سامنے سے خط کھینچا جاوے تو عارت سے بہت اوپر واقع ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ وہ قضاء نماز کا کعبہ ہے جس چھت پر بھی استقبال موجود ہے تو نماز جائز ہے۔ الا انہ یکرہ لما فیہ من ترک تعظیم۔ مگر بات اتنی کہ چھت پر چڑھ کر پڑھنا مکروہ ہے کیونکہ اس میں ترک تعظیم ہے۔ وقد ورد النبی عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور اس سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں مانعت وارد ہوئی ہے۔ فہم۔ چنانچہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما روایت ہے کہ سات مقام میں نماز جائز نہیں خانہ کعبہ کی چھت پر اور مقبرہ و گھر سے پر اور جہاں اونٹ وغیرہ سے ہونے ہوں اور عام میں اور جہاں سات کو اونٹ بندھتے ہیں اور بیچ راستہ میں۔ ورواہ ابن ماجہ و الترمذی۔ اور استیج التحقیق میں کہا کہ ابو صالح راوی کی ایک جماعت نے توثیق اور دوسرے نے تضعیف کی۔ معنی۔ اہل کامل عدم جواز بوجہ ترک تعظیم پر ورنہ شرائط نماز موجود ہونے سے نفس نماز صحیح ہے۔ (مفروض) دیوار کعبہ پر کھڑا ہو کر جب چھت کی طرف استقبال کیا تو صحیح ہے اور اگر اسٹریٹ پیٹھ کے تو نماز باطل ہے۔ معنی۔ امام نے عورتوں کی نیعت کی اور ایک عورت نے امام کے محاذی اسی کی جہت میں استقبال کیا تو کل کی نماز فاسد ہوئی۔ فائدۃ الاولیٰ جو مسجد اپنے محل میں ادا ہو محتاج نیت نہیں ہے اور جب اپنے موقع سے چھوٹ گیا تو نیت ضرور ہے۔ موقع سے چھوٹنا جب ہی معتبر ہے کہ درمیان میں پوری ایک رکعت ہو جائے۔ الٹا یہ۔ جب شک ہو کہ کھٹ چھوٹی یا بھٹی تو دونوں کو جمع کر دے اور مسجد پہلے ادا کرے اور اگر رکعت مقدم کی تو نماز فاسد ہوئی۔ الٹا یہ۔ جس چیز میں دلیل سے اختلاف پڑے کہ یہ واجب ہے یا بدعت ہے تو احتیاط یہ کہ اس پر عمل کرے اور جبکی سنت یا بدعت ہونے میں تردد ہو تو اسکو ترک کرے۔ التعلیہ و محیط السرخسی ۶۔

### کتاب الزکوۃ

چونکہ قرآن پاک میں نماز کے بعد زکوۃ ملائی گئی۔ کافی قولہ تعالیٰ۔ اقموا الصلوۃ و اتوا الزکوۃ الا یہ۔ اور حدیث اسلام کے پانچوں ارکان میں بھی اقام الصلوۃ و اتوا الزکوۃ۔ اور بعد ہجرت کے دوسرے سال زکوۃ تسبیح ہوئی تو مصنف نے بعد نماز کے زکوۃ کو بیان کیا۔ عرف شرع میں وہ جزو مال ہے جو خالصاً لوجہ اسد تعالیٰ ادا کیا جاتا ہے۔ اور فقہاء کی اصطلاح میں اس مال کے ادا کا نام زکوۃ ہے کیونکہ زکوۃ واجب ہونے سے بھی نفل و جوباً بجا لانا مراد ہے۔ نسفی وغیرہ نے کہا کہ مالک کر دینا اپنے مال میں سے ایک جزو کا کسی مسلمان فقیر کو جو غنی یا اسکا غلام ہو خالصاً اسد تعالیٰ بشرطیکہ مالک اس سے اپنی ہر طرح کی منفعت قطع کر دے۔ معنی۔ واضح ہو کہ زکوۃ دین کے کھلے ہوئے ارکان میں سے ہے اور جب کوئی شخص اسد تعالیٰ و محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا تو وہ دل و زبان سے ہر فرائض کا مقرب ہو اس معنی نماز کے تو ظاہر کہ فرض میں ہے اور اقرار زکوۃ کے یہ معنی کہ اگر مال ہو گا تو ادا کر دنگا۔ جیسے حرام سے اجتناب کے یہی معنی کہ جب موقع پیش آویگا باز رہو گا پس یہ وجوب تو ہر شخص پر ہے اور وجوب الاداء بعد مال کے ہے۔ اور اجماع ہے کہ انبیاء و طہیم اسلام پر فرض نہیں کیونکہ ملک مالی نہیں ہے۔ معنی۔ حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ مال کی بنیاد کرنے والے برباد ہوئے اور فرمایا کہ جس کسی اونٹ و گائے والے نے اسکی زکوۃ نہ دی اور مر گیا تو قیامت میں یہ جانور نہایت بزرگ و موٹے نماز سے آکر اسکو سینگوں و کھردن سے مارینگے اور دوسرا دار کرنے تک بھلا بھر جائیگا یہی حال رہیگا یا نہ کہ لوگوں کے درمیان فیصلہ ہو۔ ورواہ الترمذی وغیرہ و جو حدیث صحیح۔ الزکوۃ واجبہ۔ زکوۃ واجب۔ فہم

بنی قریظہ کی کہ اسکا منکر کافر ہو بلاجماع۔ سات شرط کے ساتھ چار مالک میں اور تین مال میں چنانچہ فرمایا کہ زکوٰۃ  
 ہو۔ علی الحکر۔ آزاد ہو۔ فتنہ خواہ عورت ہو یا مرد ہو لہذا غلام پر نہیں پس ایک تو آزاد ہو۔ دوم۔ العاقل  
 عاقل ہو۔ فتنہ پس مجنون پر نہیں۔ سوم۔ البالغ۔ بالغ ہو۔ فتنہ پس غفل پر نہیں ہو۔ چارم۔ المسلم۔  
 مسلمان ہو۔ فتنہ پس کافر پر نہیں ہو اگرچہ آخرت میں وہ کفر پر انواع مذاب پاویگا۔ پس مسلمان عاقل بالغ  
 آزاد پر واجب۔ اذ مالک نصایا۔ جب کہ وہ مالک نصاب ہو۔ فتنہ اور نصاب اقسام اموال میں سے  
 استقدر جیسے زکوٰۃ ہونا آئندہ بیان ہوگا پس ایک تو یہ مال بقدر نصاب ہو۔ دوم۔ ملکات مال۔ مالک ہوتا مالک  
 نام ہو۔ فتنہ۔ یعنی مالک ہونے کے سبب آثار پر قدرت ہو حتیٰ کہ فرخندار یا مکاتب کا مال ہو اور کسی پر ضمانت  
 کی وجہ سے یا عورت پر خلع کا عوض یا عورت کا مہر جو ہنوز وصول نہیں ہوا ہو۔ سوم۔ و حال علیہ التحول۔  
 اور اس پر ایک سال گزند جاوے۔ فتنہ پس بدون سال گزرنے کے زکوٰۃ ادا کرنا واجب نہیں ہو اگرچہ زکوٰۃ  
 کا سبب بنی مال موجود ہو۔ بیان ہر ایک کا یہ ہے۔ اما الوجوب فلفولہ تعالیٰ و اتوا الزکوٰۃ۔ رہا واجب  
 ہونا زکوٰۃ کا تو تین دلیل سے اول قولہ تعالیٰ و اتوا الزکوٰۃ۔ فتنہ یعنی حکم کے صیغہ سے اور یہ صیغہ موجب یعنی  
 فرض کرنے والا ہے۔ و لقولہ علیہ السلام ادا زکوٰۃ اموالکم۔ اور دوم بدلیل قولہ علیہ السلام ادا زکوٰۃ اموالکم  
 فتنہ حضرت علی اسر علیہ وسلم نے خطبہ حجۃ الوداع میں فرمایا۔ اتقوا السر و علوا تمسک و صوموا شہرکم و ادا زکوٰۃ  
 اموالکم و اطیعوا امرکم محمد صلوٰۃ اللہ علیہ وسلم۔ اسکو ترجمہ می نے روایت کیا اور کہا کہ حسن صحیح۔ و رواہ ابن جہان  
 و الحاکم عن ابی امامہ رحمہ اللہ و ابوالدرداء رضی اللہ عنہما کی حدیث میں حج البیت بھی ہے۔ رواہ الطبرانی۔ و علیہ اجماع  
 الامامہ۔ اور دلیل سوم یہ کہ اسی پر اجماع امت ہے۔ فتنہ حتیٰ کہ جو منکر کافر ہو اور جو اقرار کرے مگر ادا نہ کرے  
 وہ فاسق ہے۔ واضح ہو کہ ابتدا سے اسلام میں جس نے زکوٰۃ ادا نہ کی اس سے حاکم قدر زکوٰۃ مع اسکے مثل یعنی  
 دو چند بطور جرمانہ لیتا تھا اور وہ حضرت علی اسر علیہ وسلم کے آل و اولاد پر حرام نہیں ہے۔ کافی حدیث ابو داؤد  
 و النسائی۔ بھر یہ نسخ ہو گیا اور جس نے ادا نہ کیا ہو وہ قدر مفروض ادا کرے اور یہی ائمہ اربعہ و مجبور علماء کا قول  
 ہے۔ مع۔ اگر کتنا جاوے کہ دلائل سے تو فرض ہونا قطع ہوا پھر کتاب میں واجب کیوں کہا جواب یہ کہ المراد  
 بالوجوب الفرض لانه لا شبهة فیہ۔ مراد واجب سے فرض ہے کیونکہ اس میں کچھ شبہ نہیں ہے۔ فتنہ خلاصہ یہ  
 کہ شرع میں واجب وہ کہ جو بندہ کے ذمہ اسکا کرنا قطعاً لازم ہو بھریم کو جس دلیل سے ثبوت ہو چنانچہ اگر قطعی بلاشبہ ہو  
 تو ہم اسکو فرض کہتے ہیں اور اگر کچھ شبہ ہو تو واجب کہتے ہیں اور بیان مصنف نے اس اصطلاح پر کلام نہیں کیا بلکہ  
 شرعی اطلاق کیا۔ اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں حضرت علی اسر علیہ وسلم نے فرمایا کہ بھراؤ آگاہ کر کہ اسر تعالیٰ  
 انبرائے اموال میں زکوٰۃ فرض فرمائی ہے جو آٹکے نو گروں سے بیکار نہیں کے قیرون کو تقسیم ہوگی۔ کافی الشیخ ذہبی۔  
 تو فرض کا اطلاق سوجو ہے۔ مع۔ و اشترط الحریۃ۔ اور آزادی کا شرط ہوتا۔ لان کمال الملک بہا۔ اسواسطے  
 ہو کہ کامل ملکیت اسی کے ساتھ ہوتی ہے۔ فتنہ۔ اور امام جصاص رحمہ نے شرح الطحاوی میں اسی اسناد کے ساتھ  
 جابر رحمہ سے روایت کی کہ حضرت علی اسر علیہ وسلم نے فرمایا کہ مکاتب کے مال میں زکوٰۃ نہیں بمانک کہ آزاد ہو  
 مع۔ حالانکہ مکاتب کی گردن ملک ہو اور ہاتھ خود مختار ہو تو بعض غلام جسکی گردن و ہاتھ دونوں ملک ہیں اس پر  
 زکوٰۃ بدرجہ اولیٰ نہیں اور آزاد ہونے پر زکوٰۃ صریح ہے۔ مع۔ و العقل و البلوغ لما ذکرہ۔ اور عقل و بلوغ شرط  
 ہوتا اس دلیل سے جو ہم ذکر کریں گے۔ والا سلام لان الزکوٰۃ عبادة۔ اور اسلام شرط ہوتا اسوجہ سے جو کہ

زکوۃ ایک عبادت جنت ہے۔ ولا یحقق العبادۃ من الکافر۔ اور کافر سے کوئی عبادت متحقق نہیں ہوتی۔ ورنہ وہ ثواب جنت کا مستحق ہو اور یہ باطل ہے۔ ولا بد من ملک مقدار النصاب۔ اور ملک بھی بقدر نصاب ہوتا ضرور ہے۔ یعنی کوئی مقدار جو اس قسم کے مال میں ضرور ہو۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قدر سبب بہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سبب زکوۃ کو قدر نصاب کے ساتھ قدر کر دیا ہے۔ ورنہ چنانچہ فرمایا کہ خزانہ کے پانچ دس سے کم میں زکوۃ نہیں اور پانچ دس سے کم میں زکوۃ نہیں ہے۔ کما رواہ البخاری عن ابی سعید رحمہ اللہ۔ بلکہ حدیث معاذ میں معصوم ہے کہ تو نگران سے لیکر فقیروں پر تقسیم ہوئی تو ضرور ہوا کہ کس قدر مال پر تو نگر ہو گا اور وہ حدیث سے بیان ہوا۔ پھر آیا ہر رذر واجب ہو تو ضرور ہے کہ تو نگر فقیر ہو جاوے یا کوئی حد ہے کہ اس میں تو نگر اپنے مال و حاصلات سے مقدار حاصل کرے تو فرمایا کہ۔ ولا بد من التحول لانه لا بد من مدۃ یتحقق فیہا النماء۔ اور سال گذرنا ضرور ہے کیونکہ اتنی مدت کی ضرورت تھی جس میں نمو اور بڑھنا ضرور ہو۔ و قدرہما الشرع بالتحول۔ اور شرع نے اس مدت کو ایک سال مقدار کیا ہے۔ ورنہ اور اسی پر اجماع سلف و خلف واقع و متواتر چلا آیا ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا زکوۃ فی مال حتی یحول علیہ التحول۔ بدلیل حدیث کہ کسی مال میں زکوۃ نہیں یعنی وجب الا اذا نہیں یہاں تک کہ اس پر سال گذر جاوے۔ ورنہ چنانچہ دارقطنی و ابن عدی نے انس رحمہ اللہ سے اور دارقطنی نے ابن عمر رحمہ اللہ سے اور ابن ماجہ نے عائشہ رحمہ اللہ سے اور ابو داؤد نے حضرت علی رحمہ اللہ سے روایت کی اور اسناد ابو داؤد میں عاصم بن ضمرہ کو ابن معین و ابن المدینی و نسائی نے ثقہ کہا تو حدیث حسن ہے اور باقی روایات کی اسانید اگرچہ ضعیف ہیں مگر مؤید اور قوی ہو گئیں۔ علاوہ برین اس پر اجماع ہے تو افادہ ہوا کہ کبھی متن ثابت کی اسناد ضعیف ہوتی ہے جیسے شرط حول۔ و لانه ممکن بہ من الاستثناء۔ اور اس وجہ سے کہ یہ قابو دینے والا ہے ہر حاد رکا۔ ورنہ یعنی سال کے اندر آدمی کو وقت ملتا ہے کہ تجارت وغیرہ سے مال کو بڑھادے پس فقراء کی خبر گیری کو زکوۃ نکالے لاشتمال علی الفصول المختلفہ۔ کیونکہ سال تو مختلف فصلوں سب کو شامل ہے۔ والغالب تفاوت الاسعاف فیہا۔ اور ان فصلوں میں غالباً نزول کا تفاوت ہوتا ہے۔ ورنہ تو آدمی کو تجارت میں نفع حاصل ہو کر مال بڑھ جاتا ہے پس مدار اگرچہ نمو اور بڑھنا ضرور ہے اور وہ سال میں ہو جاتی ہے۔ فاویرہما حکم علیہ۔ تو حکم ادا سے زکوۃ کا مدار اسی پر کر دیا گیا۔ ورنہ اگر کہا جاوے کہ جس نے مال دینہ کر دیا اس پر بھی زکوۃ ہے حالانکہ وہ مال کچھ بھی بڑھاوے نہیں۔ جواب یہ کہ مالک کی حماقت ہے کہ اس نے زمین کے مال کیا حالانکہ اس کو اپنے مال پر تجارت وغیرہ کی قدرت حاصل ہے تو اس کی قدرت معبرہ ہوئی اور حماقت معبرہ ہوئی۔ م۔ رہا یہ کہ جب زکوۃ بعد سال کے واجب الادا ہوئی تو آسانی الفور ادا کرنی واجب ہے یا تاخیر جائز ہے۔ تو ظاہر الروایہ کچھ نہ کو نہیں ادا اس میں اختلاف مشائخ ہے چنانچہ فرمایا تم قبل ہی واجبہ علی الفور۔ پھر کہا گیا کہ وہ علی الفور واجب ہے۔ ف۔ حتی کہ تاخیر میں گنہگار ہو گا۔ لانه مقتضی مطلق الامر۔ کیونکہ یہی مقتضا ہے امر ہے جب امر مطلق ہو۔ ورنہ لیکن اصول میں قول مختار یہ کہ امر مطلق تو فی الفور یا تاخیر کسی کو مقتضی نہیں بلکہ خارجی دلیل جاسے پس بیان خارج سے ظاہر ہے کہ زکوۃ تو فقیر کی حاجت روائی کے لیے ہے تو فوراً ادا کرنی واجب ہے۔ کما فی افہم۔ اور یہی قول اصح ہے۔ التہذیب۔ یہی عامہ اہل حدیث کا قول ہے۔ اور نوادر میں امام محمد رحمہ اللہ نے کہا کہ جو تاخیر کرے اس کی گواہی مردود ہے۔ المحیط۔ وقیل علی التراخی۔ اور کہا گیا کہ زکوۃ ادا کرنے میں دیر جلتی ہے۔ لان جمیع العز و وقت الاداء۔ کیونکہ تمام عمر اسکے اداء کا وقت ہے۔ ورنہ یعنی اگر فی الفور ادا نہ کی تو جب کبھی عمر میں ادا کرے تو ادا ہوگی قضاء نہ ہوگی تو معلوم ہوا کہ اسکے ادا کا وقت موت تک ہے

ولمذا لا یضمن بھلاک النصاب بعد التفريط۔ اور اسی وجہ سے جب واجب الاداء زکوٰۃ دیدینے میں تقصیر کی بھر کم مال تلف ہو گیا تو وہ مقدار زکوٰۃ کا ضامن نہیں ہوتا۔ **فـ** یہی قول صحیح ہے پس اگر فی الفور واجب ہوتی تو ضامن ہوتا۔ اور بعض کے نزدیک زکوٰۃ کا ضامن ہے اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد کا ہے۔ مع۔ اور اگر خود تمام مال صرف کر دیا تو مقدار زکوٰۃ کا بالاتفاق ضامن ہے۔ اور حق یہ کہ اگر فی الفور ادا نہ کرے تو ترک واجب کا گنہگار ہے اور دینے کا وقت نہیں گیا حتیٰ کہ جب دیدے ادا ہوگی۔ پھر عقل و بلوغ شرط ہے۔ **ولیس علی السبب** والمجنون زکوٰۃ۔ اور طفل یعنی غیر بالغ پر اور مجنون پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ **فـ** یہی ایک جماعت سلف سے مروی اور حسن بصری نے اس پر صحابہ رحمہم کا اجماع نقل کیا۔ مع۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف قول شافعی رحمہ کے **فـ** کہ اپنے نزدیک غیر بالغ اور مجنون کے مال پر زکوٰۃ ہے اور یہی قول مالک و احمد ہے بدلیل حدیث عمر بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ پڑھا اور فرمایا کہ جو شخص کسی مالدار غنیم کا متول ہو تو اس کے مال کو تجارت میں لگا دے اور بیکار نہ چھوڑے کہ اسکو صدقہ کا جاوے۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث ضعیف ہے اور امام احمد نے کہا کہ صحیح نہیں اور اس کے مانند طبرانی رحمہ کی حدیث انس رحمہ میں ہے۔ شمس الامم سرخسی وغیرہ نے جواب دیا کہ صدقہ سے مراد نفقہ ہے کیونکہ حدیث میں اسکو بھی صدقہ فرمایا ہے اور یوں ہی صدقہ اور یہ اسوجہ سے کہ زکوٰۃ تمام مال کو نہیں کھاتی ہے علاوہ برہن یہ روایات ضعیفہ ہیں۔ مع۔ **فانہ یقول** ہی عزائمہ مالیتہ فتعبر بسائر المسون کثافة الزوجات وصار کالعشر والخراج۔ اور شافعی کہتے ہیں کہ زکوٰۃ تو مال پر ایک حق لازمی ہے تو باقی سونت پر نیاس ہوگی جیسے جو زمین کا نفقہ اور یہ حق مانند فشر اور خراج کے ہو گیا۔ ولما انہا عبادة فلا تتاوی الا بالاختیار تحقیقاً لمقتضى التباہار ولا اختیار لہما لعدم العقل۔ اور ہماری دلیل یہ کہ زکوٰۃ ایک عبادت ہے تو یہ عبادت نہ ادا ہوگی مگر با اختیار تاکہ ابتداء کے معنی محقق ہوں اور طفل و مجنون کے لیے کچھ اختیار نہیں بوجہ عقل نہ ہونے کے۔ **فـ** حاصل یہ کہ مال دینے میں نفس تنگی کرتا ہے جب سمجھو ہو بھر جب اختیار کے ساتھ دیدے تو نفس کی مخالفت و عبودیت ہے اور خود اختیار ہی بعد بلوغ و عقل کے ہوتی ہے۔ بخلاف الخراج **لانہ مؤنتہ الارض۔** بخلاف خراج کے کہ وہ تو زمین کی سونت ہے۔ وکذلک الغالب فی العشر معنی **المؤنتہ** ومعنی العبادۃ تابع۔ اور اسی طرح عشرین بھی سونت کے معنی غالب ہیں اور عبادت کے معنی تابع ہیں۔ **فـ** اسی واسطے خراج و عشر تو پیداوار پر ہے اور سال گذرنے پر نہیں ہے اور عشرین فقرہ پر خرچ کیے جانے سے معنی عبادت ہیں۔ مع۔ بھر یہ تو ایسے مجنون ہیں جو سال بھر میں برابر مجنون رہا۔ ولو افاق فی بعض السنۃ اور اگر اسکو سال کے بعض وقت میں افاقہ ہو گیا۔ **فـ** اگرچہ قلیل ہو اور وہ ابتدا و سال و آخر میں نصاب کا مالک رہا تو اس پر اس سال کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ الکافی ہو الاصح۔ **فہو بمنزلۃ** افاقۃ فی بعض الشہر فی الصوم۔ تو یہ بمنزلہ اس کے کہ ماہ رمضان کے بعض وقت میں اسکو افاقہ ہوا۔ **فـ** خواہ دن یا رات میں چنانچہ تمام میلے کے۔ وزے اس پر واجب ہو جانے میں اگرچہ قضاء کرے یا کفارہ دے۔ مع۔ وعن ابی یوسف **انہ یعتبر اکثر الحول۔** اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ آنحون نے سال کا اکثر وقت اعتبار کیا۔ **فـ** پس اگر اکثر وقت مجنون رہا تو سال بھر مجنون ہے اور افاقہ رہا تو یقیناً ہر یکن ظاہر الروایہ اول ہے۔ بھر جنون دو قسم ہے ایک یہ کہ مجنون ہی بالغ ہوا اور یہ اصلی ہے دوم یہ کہ بحالت عقل وہ بالغ ہوا تھا پھر جنون طاری ہو گیا اور یہ طاری ہے۔ ولا فرق بین الاصلی والعارضی۔ اور حکم جنون اصلی میں و عارضی میں



کچھ فرق نہیں ہے۔ **ف**۔ یہی ظاہر روایت ہے۔ حتیٰ کہ جس جنون میں سال کے اندر کچھ افاقہ ہو زکوۃ واجب ہوگی۔ **و** عند ابی حنیفہ انہ اذا بلغ مجنوناً۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کا مذہب یہ ہے کہ مجنون جب مجنون ہی بالغ ہوا **ف**۔ پھر کسی وقت اسکو افاقہ ہوا۔ یعنی الحول من وقت الافاقہ۔ تو افاقہ کے وقت سے سال شروع ہونا معتبر ہوگا۔ بمنزلۃ الصبی اذا بلغ۔ بمنزلۃ طفل کے جب بالغ ہوا۔ **ف**۔ تو وقت بلوغ ہی سے سال شروع ہوتا ہے۔ پس امام رحمہ کے مذہب پر سال شروع ہونا تو معتبر ہو گیا پس اگر سال میں سے ایک روز بھی افاقہ میں رہا تو زکوۃ واجب ہوگی۔ **م**۔ اور جو بار بار مجنون و ضعیف ہوتا ہے وہ بمنزلۃ عاقل کے ہے۔ اگر تمام سال انفاق رہا تو بھی زکوۃ واجب ہے۔ **ق**اضیخان۔ پھر ملک تام یعنی مال یہ ہے کہ ملک و قبضہ دونوں مجتمع ہوں ورنہ تام نہیں جیسے عورت نے مہر میں پر قبضہ نہیں پایا اگرچہ ملک ہے یا مکاتب یا قرضدار کے قبضہ میں مال ہے مگر ملک مولیٰ یا قرضدار ہے۔ اسراج۔ اگر خریدی ہوئی چیز پر قبضہ نہ کیا ہو تو صحیح ہے کہ وہ قبضہ نصاب ہے۔ محیط السرخسی۔ سولیس علی المکاتب زکوۃ اور مکاتب پر زکوۃ نہیں۔ **ل**۔ لانه ليس بالملك من كل وجه لوجود المانتي وهو الرق۔ کیونکہ وہ ہر وجہ سے ملک نہیں کیونکہ ملک کے مٹانی بات پائی جاتی ہے اور وہ رقیب ہے۔ **ف**۔ اور حدیث میں ہے کہ مکاتب پر حبس ایک درم رہے وہ غلام ہے۔ **و** لندالم یکن من اہل ان یعتق عبده۔ اور اسوجہ سے مکاتب ایسے لوگوں سے نہیں کہ اپنے غلام کو آزاد کرے۔ **ف**۔ شفا مکاتب نے لکھا ہے کہ ایک غلام خریدے تو وہ اس غلام کو آزاد نہیں کر سکتا۔ **م**۔ جس غلام کو مولیٰ نے تہات کی اجازت دی اگر اس پر قرضہ ہو تو صحیح ہے کہ جب مولیٰ نے اس سے مال لے لیا تب زکوۃ ادا کرنا لازم ہے۔ محیط السرخسی۔ **و** من کان علیہ دین یحیط بمالہ۔ اور جس شخص پر اس قدر قرضہ ہو کہ اس کے تمام مال کو محیط ہو۔ **ف**۔ اور اس قرضہ کا کوئی بندہ مطالبہ کرنے والا ہو خواہ یہ قرضہ بندہ دن کا ہو یا اس قدر تعالیٰ کے واسطے ہو جیسے چرنے والے چانور کی زکوۃ بر خلاف نذر و کفارات وغیرہ کے جنکا مطالبہ امام نہیں کرتا ہے۔ **ف**۔ فلا زکوۃ علیہ۔ تو ایسے مقروض پر کچھ زکوۃ نہیں ہے۔ **ف**۔ یہی قول ایک جماعت سلف و خلف کا امام مذہب امام احمد کا ہے۔ **م**۔ وقال الشافعی بحب۔ اور شافعی رحمہ نے لکھا کہ اس مقروض پر بھی زکوۃ واجب ہے۔ **ف**۔ یہی انکا اصح قول ہے۔ **ل**۔ تحقق السبب و ہو ملک نصاب نام۔ کیونکہ سبب موجود اور وہ ملک ہونا نصاب نامی کا۔ **ف**۔ یعنی ایسے نصاب کا زمین فوت ہو یعنی ٹر حاد ہے۔ **و** لانا مشغول بمناجیۃ الاصلیۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسکا مال اسکی اصلی حاجت میں مشغول ہے۔ **ف**۔ اور وہ ادا سے قرضہ ہے کیونکہ قرضہ دنیا و آخرت میں ملک ہے۔ **ق**اضیخان۔ **و** یہ مال گویا معدوم شمار ہوا۔ **ک**۔ لانا المستحق بالعطش۔ جیسے وہ پانی معدوم شمار ہوتا ہے جو پیاس بجھانے کے لیے مستحق ہے۔ **ف**۔ پس اسکے ہونے ہوئے تم جائز ہے۔ **و** ثیاب البدلۃ۔ اور جیسے فردی رزق کے کپڑے۔ **و** المہنتۃ۔ اور کار خدمت کے کپڑے۔ **ف**۔ کہ انکا ہونا زکوۃ کے حق میں گاہدم ہے۔ **م**۔ اگر مرد پر زکوۃ واجب ہو مگر عادی بانی الحال ادا کرنے والا واجب ہو تو بھی زکوۃ واجب نہیں۔ محیط السرخسی۔ اور یہی صحیح و ظاہر المذہب ہے اور مشائخ نے لکھا کہ اگر دین مہر ادا کرنے کی نیت ہی ہو تو یہ زکوۃ سے مانع نہیں کیونکہ اسکا مطالبہ نہیں ہوتا اور یہ قول خوب ہے۔ ابجواہر۔ مترجم کتابہ بیان اسی پر فتویٰ رہیگا۔ **م**۔ یہ سب اسوقت کہ وجوب زکوۃ سے پہلے اس پر قرضہ ہو گیا ہو اور اگر زکوۃ واجب ہو جائے کہ بعد اس پر یہ قرضہ ہو تو زکوۃ ساقط ہوگی۔ ابجواہر۔ یہ اسوقت کہ مطالبہ کا قرضہ اسکے سب مال کو محیط ہو۔ **و** ان کان مالہ اکثر من دینہ۔ اور اگر اسکا مال اسکے قرضہ سے زیادہ ہو **ز** کی انفاصل۔ تو قرضہ کی مقدار سے جو بڑھتی ہے اسکی زکوۃ ادا کرے۔ **ا**۔ اذا بلغ نصاباً۔ بشرطہ یہ نہ جتنی قدر نصاب

گو پہنچ جاوے۔ بالفراغۃ عن الحاجة مع حاجت سے فارغ ہونے کے۔ فن۔ یعنی نصاب بھی ہوا اور اسکی حاجت اصلی سے فارغ بھی ہو تب زائد میں زکوۃ واجب ہے۔ والمراد یہ۔ اور دین سے مراد۔ دین لہ مطالب من جتہ العباد۔ ایسا فرض ہے جسکا کوئی مطالبہ کرنے والا بندہ کی طرف سے ہو۔ فن۔ اگرچہ اسے نصاب ہی کے واسطے بندہ مطالبہ کرے جیسے چرائی کے جانور دن کی زکوۃ کو امام المسلمین ہی مطالبہ کرتا ہے۔ تو ایسا فرض واجب زکوۃ سے روکتا ہے ورنہ نہیں۔ حتی لا یمنع دین النذر والکفارة۔ حتی کہ جسے نذر و کفارہ کا فرض ہے وہ واجب زکوۃ سے مانع نہیں۔ فن۔ مثلاً ایک کے پاس دو سو درم ہیں اور اسنے کسی نذر درم خیرات کرنے کی نذر کی یا اسے قسم کا کفارہ لازم ہوا اور اسنے نذر یا کفارہ ادا نہ کیا حتی کہ سال گزر گیا تو اسے دو سو درم کی زکوۃ واجب ہوگی اس سے کہ نذر و کفارہ وہ خود ادا کرے اور امام المسلمین یا فاضل اسے مطالبہ نہیں کریگا۔ و دین الزکوۃ۔ اور بادی زکوۃ۔ فن۔ پس اگرچہ نے واسطے جانور دن کی زکوۃ اسنے نہیں دی تھی تو یہ فرض۔ مانع حال بقار النصاب لانه ینقص بہ النصاب۔ وجوب زکوۃ سے مانع ہے در حالیکہ فقط قدر نصاب باقی ہوں کیونکہ زکوۃ کے جانور نکال کر نصاب کم ہو جائیگا۔ فن۔ اور اس میں اتفاق ہے۔ اور اگر اسباب تجارت وغیرہ کی زکوۃ نہ دی تھی تو اسے فرض ہے اور اب صرف ایک نصاب ہے کہ نکالنے سے کمی آتی ہے تو بھی ظاہر الروایۃ میں وجوب زکوۃ سے مانع ہے۔ ولذا بعد الاستملاک۔ اور یہی حکم بعد تلف کرنے کے ہے۔ فن۔ یعنی اگر نصاب مع حد زکوۃ کے سب اسنے تلف کر دیا حتی کہ زکوۃ اسکے ذمہ فرض نہ رہی پھر فقط دو سو درم پاسے اور اسے سال گزر گیا تو بھی ظاہر الروایۃ میں زکوۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ اگر اس میں سے فرض نہ ہو تو طرح دین تو باقی نصاب سے کم ہے۔ مع۔ اور وبری میں ہے کہ اگر چرائی کے جانور دن کی زکوۃ نہ دی پھر جانور تلف ہو سے تو صحیح ہے کہ ضامن نہ ہوگا۔ خلافاً لفرقیہما۔ زمرہ نے دونوں صورتوں میں خلاف کیا۔ فن۔ یعنی زکوۃ دین ہو یا اسنے تلف کر دی ہو وجوب زکوۃ سے مانع نہیں ہے۔ ولابی یوسف فی الثانی۔ اور خلاف کیا ابو یوسف نے دوسری صورت میں۔ فن۔ جبکہ مال کو تلف کر ڈالے تو وجوب زکوۃ سے مانع نہیں۔ علی ماروسی عنہ۔ بنا بریں روایت کے جو ابو یوسف سے مروی ہوئی۔ فن۔ یعنی غیر ظاہر الروایۃ میں ورنہ ظاہر الروایۃ میں تو بدون ذکر خلاف کے بھی دیکھا ہے کہ دونوں صورتوں میں وجوب زکوۃ سے مانع ہیں۔ لان لہ مطالبہ۔ کیونکہ دین الزکوۃ کا مطالبہ کرنا واجب ہے۔ وهو اللہام فی السوائم وناصبہ فی اموال التجارۃ۔ اور وہ بندہ چرائی واسطے جانور دن کی زکوۃ میں امام المسلمین ہے اور دیگر اموال تجارت میں امام کا نائب ہے۔ فن۔ اگر کما جاوے کہ سوا سے چرائی کے جانور نہ لے نقد و اموال تجارت کی زکوۃ مانگے امام کا کوئی نائب نہیں آتا اور یہ تو معروف ہے۔ جواب یہ کہ امام کے خود مالکون کو اجازت دیدی۔ فان الملاک نوابہ پس مالکان مال خود مالکان امام ہیں۔ فن۔ پس مالک مال زکوۃ نکالنے میں صاحب زکوۃ ہے اور یہ زکوۃ فقیر دن کو ادا کرنے میں امام کا نائب ہے۔ م۔ اصل یہ کہ اسے نہ لے فرمایا۔ خدمت اموالہم صدقۃ الایہ۔ لے آئے ہوں ان میں سے زکوۃ کو الخ ہر مال میں سے امام کو زکوۃ لینے کا حکم ہے لہذا حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما جانور دن و نقد و اموال تجارت سب کی زکوۃ لے کر معارف میں صرف کرتے تھے یہاں تک کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا وقت خلافت ہوا تو آپ نے دیکھا کہ اہل اسلام میں زکوۃ معروف ہو چکی لیکن آئندہ ایک زمانہ ہوگا کہ سلاطین لوگوں کے مالوں پر جو س کا ہاتھ پھیرینگے پس مالکان مال کو نائب کر دیا کہ خود ادا کریں اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا۔ مع۔ کسی نے بیع میں ضمان درگ کر لی پھر وہ بیع در حقیقت استحقاق میں لی گئی اور مشتری کے من کی ضمان اس ضامن پر آئی تو شاخ نے کہا کہ سال کے اندر اسے ہوا تو مانع ہے اور اگر بعد سال کے ہوا تو مانع نہیں۔ ابد مانع۔ اگر فرض واجب زکوۃ سے مانع تھا ساقط ہو گیا مثلاً

فان  
علمان حدیث  
پر ایک نے  
مشہور ہے کہ  
کر جو بیعت  
غیر مسلم  
کے مال میں  
کے مال میں  
بہرہ و حلال  
ضامن ہوا

مثلاً فرضاً اسکو معاف کر دیا تو جو وقت سے سقوط ہوا اسی وقت سے زکوٰۃ واجب ہونے کا سال شروع ہوگا۔ الفتح  
 اگر ایک شخص کے پاس چار سو درم ہیں اور ان فرضوں کے اقسام سے سو درم ہیں تو دو سو درم پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور  
 اگر صرف دو سو درم ہوں تو زکوٰۃ بالکل واجب نہ ہوگی۔ مع۔ واضح ہو کہ زکوٰۃ اس مال نصاب پر واجب ہوتی ہے جو اصلی  
 حاجت سے بھی فارغ ہو لیا۔ ویس فی دور السكنی و ثياب البدن و اثاث المنزل و دواب الركوب  
 و عبید الخدمہ و سلاح الاستعمال زکوٰۃ۔ یعنی زکوٰۃ واجب نہیں رہتی کے گھروں میں اور بدن کے کپڑوں میں  
 اور گھر کے اثاثہ میں (جیسے چار پائی برتن چکی وغیرہ) اور سواری کی غرض کے جانوروں میں اور خدمت کے غلاموں  
 میں اور استعمال کے ہتھیاروں میں۔ ف۔ اور اہل و عیال کے کھانے کے اناج و طعام میں اور زینت و بھل کے  
 غرور میں جب کہ سونے و چاندی کے نمون اور یون ہی موتیوں و باقوت و ہیرے و لعل وغیرہ زیوروں میں  
 جب کہ تجارت کے واسطے نمون اور اسی طرح ان غلوس میں جو خرچ کے واسطے خریدے ہوں۔ البسوط۔ لانا  
 مشغولہ بالحاجۃ الاصلیہ۔ کیونکہ یہ چیزیں اصلی حاجت میں گھرنی ہوتی ہیں۔ ف۔ اور اصلی حاجت اسکو  
 کہتے ہیں کہ جس سے انسانی ہلاکت و تکلیف دور ہو خواہ حقیقتاً یا تقدیراً۔ مع۔ اور یہ چیزیں اسی قسم سے ہیں۔ و  
 بنامیہ ایضاً۔ اور یہ چیزیں بر حاورہ دالی بھی نہیں ہیں۔ ف۔ یعنی جب تجارت کے واسطے ہوں تو اشیا  
 تجارت میں مقدار نصاب پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور جب یہ چیزیں استعمال و صرف میں ہیں تو کچھ نہیں ہے۔ و علی ہذا  
 کتب العلم لا ہلما۔ اور اسی حکم پر علم کی کتابیں اہل علم کے واسطے ہیں۔ ف۔ شمس الانہ سرخسی نے شرح بسوط  
 میں کہا کہ ہمارے مشائخ کا قول ہے کہ نفع اگر کتابوں میں سے استفادہ تک ہے کہ مال عظیم کو پہنچتی ہیں لیکن اسکو  
 ان کتابوں کی احتیاج ہے تو نفع کو صدقہ لینا حلال ہے مگر جب کہ حاجت سے زائد ہے۔ الفتح۔ اگر یہ کتابیں اہل علم کے پاس  
 ہوں بلکہ کسی جاہل کے پاس ہوں مگر وہ تجارت کے واسطے نہیں ہیں تو انہیں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ نہیں ہے  
 لیکن اسکو زکوٰۃ لینا بوجہ ان کتابوں کے حلال نہ ہوگا جب کہ انکی قیمت بقدر نصاب ہو۔ کذا فی شرح الکافی۔ اگر یہ کتابیں  
 تجارت کے واسطے ہوں تو کسی کے پاس ہوں نصاب پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ مع۔ ع۔ والآلات المتخرفین۔ اور  
 اسی حکم اہل حرفہ کے آلات ہیں۔ لما قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔ ف۔ کہ یہ چیزیں اصلی حاجت میں مشغول  
 ہیں جیسے باورچیوں و حلوانیوں و رنگریزوں کی دھلیں و کڑھاد وغیرہ اور عطاروں و دھریوں وغیرہ کے آلات۔ اور  
 ذخیرہ میں ہے کہ اگر نیت ہو کہ آخر میں انکو فروخت کر دوں گا تو اس نیت کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ اگر کارگیر دن نے ایسی چیزیں  
 خریدیں کہ جنگا اثر باقی نہیں رہتا۔ جیسے دھولے صابون و دشمنان و ریہ و ریحا خرید اور نانوائی نے لکڑی و تنک  
 روٹیوں کے لیے خرید اور دباغ مے جڑے کے لیے چربی و تیل خرید تو چاہے بقدر روپیہ کے ہوں انہیں زکوٰۃ واجب  
 نہیں اور اگر ایسی چیزیں ہوں جنکا اثر بنائی ہوئی چیز میں رہتا ہے جیسے رنگریز نے کسم و زعفران و رنگ خرید اور بادرجی  
 نے قلعہ کے تل خریدے تو انہیں زکوٰۃ ہے۔ مع۔ اصل یہ کہ نقد اور سونا چاندی اور اسکے غرور و زیور اور اس زمانہ میں  
 لا نقد زر یعنی نوٹ۔ ان چیزوں کے سوا بقی اسباب و اموال میں انہیں زکوٰۃ کے لیے تجارت کی نیت یا جانور  
 ہوں تو جنگل میں چرائی معتبر ہے اور املاک فارغہ یعنی گھروں میں حساب حاصلات ہے۔ مع۔ اگر مال کسی پر فرض  
 ہو تو اس میں کئی صدقہ میں چنانچہ فرمایا۔ و من لم علی آخر دین۔ اور جس شخص کا دوسرے پر فرض ہے۔ فحجۃ سنن  
 اور اسنے کئی برس اس فرض سے انکار رکھا۔ تم قامت بہ جنتہ۔ بھرا اسکے گواہ کھڑے ہو گئے۔ ف۔ حالانکہ  
 پہلے نہ سمجھتی تھی کہ یہ فرض اب ایسا فرض ہوا کہ جسکے گواہ ہیں۔ لم یرکہ لما مضی۔ تو وہ گندے ابام کی زکوٰۃ اس فرض کی

نہ دینا۔ فن۔ اور مصنف رحم نے جو کہا کہ۔ قامت لہ بقیۃ۔ یہ کلام بہت جامع ہے۔ معناه صارت لہ بقیۃ۔ اس  
 کلام کے معنی یہ کہ اس کے گواہ ہو گئے۔ بان اقر عند الناس۔ باین طرہ کہ مدیون نے لوگوں کے نزدیک قرضہ کا  
 اقرار کر دیا۔ فن۔ تو یہ اسکے اقرار ہی گواہ ہو گئے۔ و باین طرہ کہ اہل عدل کو اس نے مخفی کر کے مدیون سے باتیں کیں  
 اور اس نے تنہا سمجھ کر اقرار کیا جس کو اہل عدل نے سنا اور مدیون کو بے شبہ پہچان لیا یا دیکھ لیا۔ تو بغیر تفصیلی حال  
 کے یہ لوگ گواہی دیں۔ المنہج۔ یون ہی جب کہ گواہ قبول کئے تھے پھر انکو اپنی گواہی یاد ہو گئی۔ یا کہیں باہر گئے تھے  
 وہاں سے آگئے۔ مع۔ اگر قرضہ پر ابند اس سے گواہ عادل ہوں تو گذرے ایام کے زکوۃ بھی واجب ہوگی۔ البسوط۔  
 شیخ الاسلام۔ اور اگر گواہ غیر عادل ہوں تو بھی بقول صحیح زکوۃ واجب ہوگی اور اگر مدیون مفر ہو تو خواہ وہ تو گم ہو یا  
 تنگ دست ہو یا غفلت ہو بہر حال زکوۃ واجب ہوگی۔ الکافی۔ اگر قاضی نے اعلان کر دیا ہو کہ فلان غفلت ہے اور  
 اس غفلت پر اس کا قرضہ ہو جو بعد چند سال کے وصول ہو گیا تو شیخین رحم کے قول میں گذرے ایام کی زکوۃ واجب  
 ہے۔ شرح الجامع الصغیر لفتاویٰ خان۔ امام محمد رحم کے نزدیک قرضدار شکر کے قرضہ پر زکوۃ نہیں اگرچہ گواہ ہوں کیونکہ  
 گواہ بھی قبول نہیں ہوتے اور یہی صحیح ہے۔ ابن ملک۔ د۔ وہی مسألة المال الضمار۔ اور یہ مال الضمار کا مسئلہ  
 ہے۔ فن۔ مال ضمار ہر وہ مال جو اصل میں ملک جو قبضہ سے باہر اور اس سے نفع اٹھانے کی امید ہو۔ البیہق۔  
 ۱۔ اور اگر امید ہو تو ضامن ہے۔ نفع۔ وہیہ خلاف زعفر و الشافعی۔ اور مال ضامن زعفر و شافعی کا خلاف ہے  
 فن۔ چنانچہ اس مسئلہ میں ان کے نزدیک گذرے ایام کی زکوۃ واجب ہے اور یہی ایک روایت احمد ہے۔ مع۔ و  
 من جملة المال المنقود والآتی والفضال والمنصوب اذالم یکن علیہ بقیۃ والمال الساقط فی البحر  
 والمذخون فی المفاضة اذا تسی مکانہ والذی اخذہ السلطان مصادرة۔ اور منجملہ مال ضمار کے وہ مال  
 ہے جو منقود ہو گیا اور وہ غلام جو بھاگ گیا۔ اور وہ جانور و غلام جو ہلک کر گم ہو گیا اور وہ مال جس کو کسی نے غصب  
 کر لیا بشرطیکہ غاصب پر گواہ نہ ہوں اور وہ مال جو سمندر میں گر پڑا اور وہ مال جس کو جنگل میں دھینے کر دیا جبکہ اسکی  
 جگہ بھول گیا ہو اور وہ مال جس کو سلطان نے مالک سے جدا کر لیا ہو۔ فن۔ پھر بعد کئی سال کے یہ چیزیں  
 یمن تو گذرے ایام کی زکوۃ نہیں۔ م۔ اور اگر جرأت کے جانور غصب کر لیے تو مالک پر زکوۃ نہیں اگرچہ غاصب  
 مظلوم۔ البحر۔ و وجوب صدقة الفطر بسبب الآتی والفضال والمنصوب علی ہذا الخلاف۔ اور  
 بھاگے غلام و بھٹکے غلام و غصب کیے ہوئے غلام کی طرف سے صدقة الفطر واجب ہونا اسی اختلاف پر ہے۔ فن۔  
 چنانچہ ہمارے نزدیک نہیں واجب اور زعفر و شافعی کے نزدیک واجب ہے۔ لہذا ان السبب قد تحقق و فوات  
 البید غیر مغل بال وجوب کمال ابن السبیل۔ زعفر و شافعی کی دلیل وجوب یہ ہے کہ صدقة فطر کا سبب تو تحقق ہو جو  
 ہے اور نہ قبضہ نہ ہونا تو وہ وجوب کا مغل نہیں ہے جیسے ساغر کا مال۔ فن۔ کہ حالت سفر میں اسکے قبضہ میں نہیں  
 حالانکہ بالاتفاق اس پر صدقة فطر ملے زکوۃ واجب ہے۔ ولنا قول علی کرم اللہ وجہہ لازکوۃ فی مال الضمار۔  
 اور ہماری دو دلیلین عدم وجوب کے ہیں ایک تو قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ کہ مال ضامن زکوۃ نہیں ہے۔ فن۔  
 یون ہی ہمارے مشائخ نے ذکر کیا اور زیلعی نے علم الروایۃ میں نہیں پایا۔ ولکن ابو جید قاسم بن سلام نے  
 کتاب الاموال میں کہا کہ حدثنایزید بن ہارون عن ہشام بن حسان عن الحسن البصری قال اذا حضر الوقت الذی  
 یؤدی فیہ الرجل زکوۃ ادى عن کل مال و عن کل دین الاما کان ضمارا یرجو یعنی حسن رحم نے فرمایا کہ جب کسی شخص کا  
 وہ وقت آوے جس میں وہ اپنی زکوۃ ادا کرتا ہے تو ہر مال سے دہر قرضہ سے زکوۃ ادا کرے سوائے اس مال کے

جو ضار ہو کہ اسکی امید نہیں رکھتا۔ ف۔ اسناد صحیح۔ م۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیثاً عبد الرحمن بن سلیمان عن عمرو بن یسوی قال اخذ ابو یسوی بن عبد الملک النخ یعنی عمرو بن یسوی نے کہا کہ دیکھ بن عبد الملک بادشاہ نے اہل کوثر میں سے ایک شخص ابو عائشہ نام کا بیٹا ہزار مال لیکر بیت المال میں ڈال دیا بھر جب عمر بن عبد العزیز خلیفہ ہوئے تو اس شخص کے فرزند دن نے آکر خلیفہ سے اپنے مظلمہ کی نالیش کی پس آپ نے یسوی کو کھٹاکہ ان لوگوں کا مال انکو دیدے اور ان سے اسی سال کی زکوٰۃ لے لے کیونکہ اگر وہ مال ضار نہ ہوتا تو ہم ان سے گزرے برسوں کی زکوٰۃ وصول کرتے۔ انا ابو اسامہ عن ہشام عن الحسن قال علیہ زکوٰۃ ذلک العام۔ یعنی حسن بصری نے کہا کہ ضار والے پر اسی سال کی زکوٰۃ ہو امام مالک رحم نے موطا میں ابوب السختمانی رحم سے روایت کی کہ عمر بن عبد العزیز نے ایسے مال کی نسبت جسکو بعض سلاطین نے ظلم سے لیا تھا یوں کھٹاکہ وہ واپس دے دیا اور گزرے برسوں کی زکوٰۃ نے جو بھر چھپے سے دوسرا فرمان بھیجا کہ اس میں سے صرف ایک سال کی زکوٰۃ بجا دے کیونکہ وہ مال ضار تھا۔ ابوب رح نے عمر بن عبد العزیز کو نہیں پایا لیکن ہمارے نزدیک مقرر نہیں ہے۔ شافعی رحم تو قول صحابی کو محبت نہیں رکھتے اور یہاں تو تابعین کا قول ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک اثبات مذہب کے واسطے دلیل ہے۔ ولان السبب هو المال النامی۔ اور دلیل دوم یہ کہ سبب زکوٰۃ نوہ مال ہو جو مودالا ہو۔ ولان مال بالقدرة علی التصرف۔ اور نوہ نہیں مگر جبکہ تصرف کی قدرت ہو۔ ولا قدرۃ علیہ۔ اور تصرف کی قدرت مال ضار پر حاصل نہیں۔ ف۔ تو اس میں زکوٰۃ بھی نہیں ہے بھر قدرت تصرف خواہ بذات خود ہو یا بند ریعہ نائب ہو اور خواہ حقیقۃ قبضہ سے ہو یا حکم بذریعہ امکان قبضہ ہو پس یہ قدرت تو مال مسافر و مدفون و مقروض سب کو شامل ہے چنانچہ فرمایا۔ واین السبیل یقدر بنائیم۔ مسافر کو اپنے نائب کے ذریعہ سے قدرت تصرف حاصل ہے۔ ف۔ تو اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔ والمدفون فی البیت۔ اور جو مال کہ کوٹھری میں دفن ہو۔ ف۔ یا ایسی جگہ جہاں آسانی سے مل سکتا ہے۔ نصاب تنسیب الوصول الیہ۔ وہ نصاب زکوٰۃ ہے کیونکہ اسکو قبضہ تصرف میں لانا آسان ہے حتی کہ اگر اسکو یا اسکی جگہ بھول گیا تو بعد سال کے زکوٰۃ واجب ہوگی۔ وفی المدفون فی الارض او الکرم اختلاف مشائخ۔ اور جو مال کہ زمین کھیت یا باغ میں دفن ہو تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ ف۔ جبکہ جگہ بھول گیا بعض نے کہا کہ سب کو دفن مکن تو وہ ہنزدہ کوٹھری کے ہو گیا تلج اشرا۔ حتی کہ غیر کی زمین و دار ہو تو بھی ضار نہیں۔ البحر۔ اور بعض نے کہا کہ سب کو دفن مکن تو وہ ہنزدہ کوٹھری کے ہو گیا تلج اشرا۔ تاج الشریع۔ اقوال اسی وجہ سے بندے نے اسکو تصرف میں لانے سے چھوڑا تو اس پر تعالیٰ واجب ہے کہ حق الزکوٰۃ ساقط نہ کرے پس اظہر قول دوم ہے۔ والحدیث عالم۔ پس جب کبھی ہمارے تو اسی سال کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ م۔ ولو کان الدین علی مقترلی او محسر۔ بجب الزکوٰۃ۔ اور اگر قرضہ ہو پس اگر قرضہ کسی قرضدار پر ہو خواہ وہ مقتر مالدار ہو یا ثلثہ ست ہو زکوٰۃ واجب ہوگی۔ لا مکان الوصول الیہ ابتداء۔ کیونکہ قرضہ وصول کر لینا ممکن ہے یا قوتاً ابتداء میں۔ ف۔ جب کہ مدیون نہ کور مالدار ہے۔ او بواسطۃ التحصیل۔ یا بواسطۃ تحصیل کے۔ ف۔ جبکہ تلک ست ہو یعنی اسکی کمائی سے حکم قاضی یا باہمی رضامندی حاصل کر لے پس ایسے قرضہ پر اسکو حکماً قدرت حاصل ہے۔ یہ اس بنا پر کہ قرضہ میں بیاد لازم نہیں ہے۔ وکذا لو کان علی جاحد۔ اور یوں ہی اگر قرضہ کسی شکر پر ہو۔ وعلیہ جنتہ۔ اور اس پر گواہ موجود ہوں۔ ف۔ تو زکوٰۃ واجب ہے اگرچہ گواہ غیر عادل ہوں ہی صحیح ہے۔ الکافی ۷۔ امام محمد نے اصل میں کہا کہ قرضہ پر زکوٰۃ نہیں واجب یعنی اگرچہ گواہ عادل ہوں۔ تحفہ اور مبدؤ الشمس الا کہ میں کہا کہ یہ صحیح ہے کیونکہ ہر گواہ قبول نہیں ہونے اور ہر قاضی عادل نہیں ہے۔ منفع۔ او علم القاضی بہ لما قلنا۔ یا قاضی کہ اس



قرضہ کا علم ہو بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔ **ف**۔ یعنی وصول ممکن ہو کیونکہ قاضی اپنے علم کے موافق اموال میں حکم کر دیا۔ مع الکافی۔ لیکن فتویٰ یہ کہ قاضی اپنے علم پر حکم نہ دے اور شاید یہ سوائے اموال کے حدود میں ہو مگر اصح و اوفق یہ کہ امام محمد کے قول پر فتویٰ دیا جاوے۔ واسطیٰ علم۔ ولو کان علی مقرر مفلس۔ اور اگر قرضہ کسی مدیون مقرر مفلس پر ہو۔ **ف**۔ یعنی ترصد اقرار کرنا ہو مگر قاضی نے اس مرد کی افلاس کا علم دیا اور اعلان کر دیا۔ **ف**۔ فہو نصاب عند ابی حنیفہ لان نفیس القاضی لا یصح عنده۔ نوید ترمذی بھی امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک نصاب زکوٰۃ ہو کیونکہ قاضی کا اسکو مفلس کرنا امام رحمہ کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ **ف**۔ کیونکہ یہ ایک قسم کی نفی و تجویز ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک نفیس القاضی صحیح ہے تو امام محمد اپنی اصل پر رہے چنانچہ کہا۔ وغد محمد لا یحب للتحقق الا فلاس عندہ بالنفیس۔ اور امام محمد کے نزدیک ایسے قرضہ کی زکوٰۃ واجب نہوگی کیونکہ امام کے نزدیک نفیس القاضی سے افلاس متحقق ہو جاتا ہے۔ و ابو یوسف مع محمد فی تحقیق الافلاس۔ اور ابو یوسف افلاس متحقق ہونے میں امام محمد کے موافق ہیں۔ ومع ابی حنیفہ فی حکم الزکوٰۃ رعایتہ بجانب الفقراء۔ اور زکوٰۃ واجب ہونے میں ابو حنیفہ کے موافق ہیں نہ پر رعایت فقرار کے۔ **ف**۔ کیونکہ جب زکوٰۃ واجب ہوئی تو فقیروں کو انکی حاجت روائی ہو چکی۔ م۔ ابن رسم نے امام محمد سے رعایت کی کہ ایک نے دوسرے کو ویت دی جسکو اسنے کئی سال میں پہچانا پھر یاد کیا تو مالک و دیت پر گزری ایام کی زکوٰۃ واجب ہے۔ قدوری نے کہا کہ یہ صحیح ہے۔ م۔ ع۔ ومن اشتری جاریۃ للتجارۃ۔ اور جس شخص نے تجارت کے لیے خریدی ایک باندی۔ **ف**۔ یا اور کوئی چیز۔ و نواہا للخدمۃ۔ اور خدمت کے لیے اسکی نیت کر لی۔ **ف**۔ پس اگر یہ نیت ہو کہ اس تجارتی باندی سے سال دو سال خدمت بھی لؤنقا تو وہ تجارتی ہے اور اگر یہ نیت ہو کہ تجارت سے خارج کر لی تو اسکا حکم فرمایا کہ بطلت عنہا الزکوٰۃ۔ تو اس باندی سے زکوٰۃ باطل ہو گئی۔ **ف**۔ خلاصہ۔ کیونکہ وہ باندی خدمت کی واسطے ہو گئی۔ لا اتصال النیت بالعمل و ہو ترک التجارۃ۔ کیونکہ نیت متصل عمل ہوئی اور وہ ترک تجارت ہے۔ **ف**۔ واضح ہو کہ نیت جب کارآمد ہوئی ہے کہ کام سے متصل ہو جاوے پس جب کسی باندی یا کسی چیز کے حق میں خدمت کی نیت کر لی تو اس چیز میں تجارت ترک کی پس نیت مذکور اس عمل یعنی ترک تجارت سے ملے گی تو کارآمد ہوئی اور وہ تجارت سے خارج ہو گئی پس زکوٰۃ واجب نہوگی۔ وان نواہا للتجارۃ بعد ذلک لم یکن للتجارۃ۔ اور اگر بعد اسکے یعنی باندی کی خدمت کی نیت سے رسلینہ کے بعد بھر باندی کی تجارت کے واسطے نیت کی تو وہ باندی تجارت کے واسطے نہو جائیگی۔ **ف**۔ اسلئے کہ تجارت کا فعل ابھی نہیں ہوا۔ حتیٰ بیعہا۔ یہاں تک کہ اس باندی کو فروخت کرے۔ **ف**۔ یعنی وہ کرے جو تجارت کا فعل ہے۔ فیکون فی منہا زکوٰۃ۔ تو اب اس باندی کے ثمن میں زکوٰۃ ہے۔ **ف**۔ حاصل یہ کہ خالی نیت سے تجارت کی نہوئی اور بعد فعل تجارت کے ہو گئی لان النیت لم تتصل بالعمل اذ ہو لم یجبر فلم تعتبر۔ کیونکہ جب تک خالی نیت تھی تو نیت کسی عمل تجارت سے متصل نہوئی کیونکہ اسنے تجارت کا کوئی فعل نہیں کیا تو نیت مغیر نہوئی۔ **ف**۔ اور یہی کل نیت کا حال ہے۔ ولہذا یصیر المسافر مقیمًا بمجرد النیت۔ اور اسی وجہ سے مسافر خالی نیت سے مقیم ہو جاتا ہے۔ **ف**۔ کیونکہ اقامت کا فعل یہی کہ سفر ترک کرے تو درحقیقت خالی نیت نہیں بلکہ فعل سے متصل ہے۔ ولا یصیر المقیم مسافرًا بالنیت الا بالسفر۔ اور مقیم قطعیت سے مسافر نہوگا لیکن سفر کے ساتھ۔ **ف**۔ جبکہ چلنا شروع کرے۔ یون ہی روزہ دار خالی نیت سے افطار کرنے والا نہوگا اور خالی نیت سے روزہ دار ہو جائیگا۔ مسلمان خالی نیت سے کافر ہو جائیگا۔

و  
نیز درین مورد ہر کس کی تجارتی باندی یا چیز کی نیت کر لی ہو کہ اس سے زکوٰۃ واجب نہوگی



**تیسرا۔** بغرض آسانی دینے کے۔ **ف۔** یعنی بغرض اس کے کہ حج شرع نے دور کیا ہو تو آسانی لازم ہو اور وہ اس طرح  
 کہ جدا کرتے وقت زکوٰۃ کی نیت کرے۔ **م۔** تقدیم النیت فی الصوم۔ جیسے روزہ میں تقدیم نیت کافی ہے۔ **ف۔**  
 کیونکہ طلع صبح کے ساتھ ہی نیت شرط کرنے میں حج شدید ہو۔ **م۔** واضح ہو کہ نیت کا فعل کے ساتھ ہونا جیسے حقیقتہً ویسے  
 حکماً بھی کافی ہے۔ مثلاً فقیر کو بغیر نیت دیا خواہ اپنا مال یا غیر کی طرف سے غیر کا مال اور ابھی وہ فقیر کے قبضہ میں اسی طرح  
 قائم ہو پس زکوٰۃ کی نیت کی یا غیر نے اجازت دی تو جائز ہے یا دکیل مسلمان یا ذمی کا فقر کو مقدار واجب بہ نیت زکوٰۃ دی  
 کہ فقیروں میں تقسیم کر دے پھر دکیل نے تقسیم کی وقت نیت نہ کی تو جائز ہے کیونکہ موکل ہی کی نیت معتبر ہے۔ اگر دکیل  
 کو کچھ مال دیا کہ یہ صدقہ یا کفارہ قسم وغیرہ ہے پھر دکیل نے ہنوز فقراء کو تقسیم نہ کیا تھا کہ موکل نے زکوٰۃ کی نیت  
 کر لی تو صحیح ہے۔ دکیل نے اگر دروہوں کی زکوٰۃ میں خلط کر دین تو دکیل ضامن ہوا اور موکلین اپنی اپنی زکوٰۃ ادا  
 کریں۔ لیکن اگر فقیروں نے کسی کو اپنی طرف سے مال زکوٰۃ وصول کرنے کا دکیل کیا تو اس صورت میں طابا جائز ہے  
 اور ضامن ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے لوگوں کی خیرات بطور چندہ وصول کیں اور سب کو خلط کر دیا تو وہ اس کے لئے  
 کے نزدیک ضامن ہے اور جواز کا طریقہ یہی ہے کہ فقراء اس کو دکیل کر دیں۔ جیسا کہ آخر کتاب الوقف ہند یہ میں ہے۔ دکیل  
 کو کہا کہ جان چاہے صرف کر تو اس کو اختیار ہے کہ خود لے لے جب کہ فقیر ہو۔ اگر یہ نہیں کیا تو خود نہیں لے سکتا مگر اپنے  
 فرزند یا نفع کو دے سکتا ہے۔ **م۔** مع۔ درجئے مقدار واجب جدا کی تو صدقہ زکوٰۃ سے بری نہ ہوگا بابتک کہ فقراء کو دیکر  
 دے۔ اگر کہا جو کچھ آخر سال تک صدقہ دونوں وہ میں نے زکوٰۃ میں سے نیت کی تو جائز نہیں ہے۔ **ا۔** السراجیہ۔ ومن تصدق  
 بجمع مالہ لانیوی الزکوٰۃ سقط فرضہا عنہ۔ اور جس نے اپنا تمام مال زکوٰۃ صدقہ کر دیا حالانکہ نیت زکوٰۃ نہیں ہے تو فرض  
 زکوٰۃ اس سے ساقط ہو گیا۔ **ب۔** استحسان۔ یہ حکم بلیل استحسان ہے۔ لان الواجب جزو منہ۔ کیونکہ واجب  
 تو اس میں سے ایک جزو ہے۔ **ف۔** یعنی چالیسواں حصہ۔ فلان متبعا فیہ۔ تو وہ نصاب میں متبعین نصاب  
 فلا حاجۃ الی التبعین۔ تو متبعین کرنے کی کچھ حاجت نہیں ہے۔ **ف۔** پس کل کے صدقہ کرنے میں وہ متبعین جزو  
 زکوٰۃ بھی ادا ہو گیا۔ یہ اس وقت کہ کچھ نیت نہ تھی یا نفل صدقہ کی نیت تھی۔ اور اگر کسی واجب ائندہ زکوٰۃ کی  
 نیت ہو تو جسکی نیت ہو وہی واقع ہوگا اور مقدار زکوٰۃ کا ضامن رہیگا۔ **ا۔** التبعین۔ ولو ادا فی بعض النصاب۔  
 اور اگر اس نے نصاب کا بعض حصہ دیا ہو تو۔ سقط زکوٰۃ المودعی۔ دیے ہوئے کے حصہ زکوٰۃ بھی ساقط ہو گئی  
 عند محمد رحم۔ یہ حکم امام محمد رحم کے نزدیک ہے۔ لان الواجب شائع فی الكل۔ کیونکہ جس قدر مقدار واجب  
 تھی وہ کل نصاب میں پھیلی ہوئی تھی۔ **ف۔** مثلاً دوسو درم میں ۵۰۔ درم تھے اور اس نے چالیس درم صدقہ  
 کر دیے تو ان میں ایک درم زکوٰۃ بھی نکل گیا اور یہی روایت امام ابو حنیفہ سے بھی ہے اور یہی اشبہ ہے۔ کافی الزاکی  
 وعند ابی یوسف لا یسقط لان البعض غیر متبعین۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس حصہ کی زکوٰۃ ساقط  
 نہو گی کیونکہ زکوٰۃ کے لیے نصاب کا یہ مگر کچھ متبعین نہ تھا۔ لکن الباقی محلا للواجب۔ کیونکہ جس قدر باقی  
 رہا وہ بھی زکوٰۃ واجبہ کا محل ہے۔ **ف۔** تو کل مقدار یعنی مثلاً ۵۰ درم اسی میں سے ادا ہو سکتے ہیں۔ بخلاف  
 الاول۔ خلاف مسئلہ اول کے۔ **ف۔** جب کہ کل مال دید یا کیونکہ قدر واجب تو لا محالہ اس میں داخل  
 ہے۔ **و۔** والہ تعالیٰ اعلم۔ (فرق) دوسرے پر قرضہ تھا اور بعد سال بھر کے کل قرضہ سے جو قدر نصاب تھا  
 قرضہ ادا کو بری کیا تو اس میں زکوٰۃ بھی ادا ہو گئی۔ **ت۔** اور اگر قرضہ ادا ہو صاحب نصاب ہو تو قرضہ زکوٰۃ کا ضامن  
 ہوگا۔ یہی اصح ہے۔ **ج۔** المجلد ۵ ع۔ زکوٰۃ کو اعلان سے ادا کرنا چاہیے بخلاف دوسرے صدقات کے۔ **ا۔** حافض خان

معن۔ اگر فقیر کو معلوم ہو کہ یہ زکوٰۃ ہر تو جائز ہے کیونکہ زکوٰۃ دینے والے کی نیت مجبر ہے۔ شیخ الاسلام۔ میدان میں جو اپنے عزیز اقارب فقراء اور لڑکوں و مبارکباد دینے والوں یا نیا بچل لانے والوں کو جب کہ مسلمان ہوں جو کچھ دیتا ہے اگر زکوٰۃ کی نیت کرے تو زکوٰۃ ہوگی کیونکہ انہیں سے کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ میدان و خوشی کے ایام میں جو مرد عورتیں کام کاج کرتی ہیں اور انگو اجرت پر مقرر نہیں کیا ہے تو سوسے اجرت کے جو کچھ دے اگر زکوٰۃ کی نیت کرے تو ادا ہوگی۔ صبح العلوم و المجتبیٰ ع۔ اپنے پاس جو مال ہے اسکی زکوٰۃ کی نیت سے فقیر کو اپنا قرضہ جو طمان پر ہے دوا یا تو بیمار سے نزدیک جائز ہے یعنی جب کہ فقیر کو وصول ہو جاوے۔ البھرہ۔ اور اگر ایسی صورت میں خود قرضہ دار کو بہ کیا تو نہیں جائز ہے۔ الکافی۔ زکوٰۃ میں سال قمری کا اعتبار ہے۔ اقصیہ۔ اور سال کے اول تا آخر میں نصاب بجا ہونا کافی ہے اگرچہ درمیان میں کم ہو جاوے جیسا کہ کتاب میں آتا ہے اور اگر نفوذ یا مال تجارت کو اسی کے جنس سے یا غیر جنس سے بدل لیا تو سال کا حکم نہیں قطع ہوگا اور اگر جہاں کے جانور دن کو جنس یا غیر جنس سے بدل لا تو سال کا حکم بدل گیا اور اب سے نیا سال شروع ہوگا حتیٰ کہ اسکا گزرنے پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ محیط السرخسی۔ امد جو مال در بیان سال میں ملا اگر اسی جنس کا ہو تو آخر میں سب ملا کر سب کی زکوٰۃ دے خواہ ملنے والا مال نفع سے ملا ہو یا میراث و ہبہ وغیرہ تجارت میں لگایا ہو یا نقد ہو۔ بشرطیکہ پہلے سے قدم نصاب سے کم نہ ہو نہ نہیں۔ ابدائع۔ اور اگر بالکل غیر جنس ملا جیسے اونٹ تھے اور بکریاں ملیں تو ملا یا نہ ملا اور اس پر جدید سال شروع ہوگا۔ البھرہ۔ اور جو بعد ختم سال کے ملا بالاتفاق نہیں ملا یا جائیگا۔ شرح الطحاوی نصاب چاندی و سونے و جانور دن کا بیان ہوتا ہے۔ م۔

### باب صدقہ السوائم

باب زکوٰۃ السوائم کے بیان میں۔ سوائم جمع سائہ وہ جانور جو بیاح جنکون میں چرائے جاتے ہیں تو اس کے زکوٰۃ مادہ امد ہے۔ میں زکوٰۃ واجب ہے بشرطیکہ مقصود دودھ اور نسل یعنی بچوں کی بڑھاد اور بومالی و داموں کی زیادتی ہو۔ حتیٰ کہ اگر یہ نہیں بلکہ سواری یا گوشت مقصود ہو تو زکوٰۃ نہیں۔ محیط ابدائع۔ اور اگر تجارتی مقصود ہو تو انہیں زکوٰۃ السوائم نہیں بلکہ زکوٰۃ التجارہ ہوگی۔ ابدائع۔ شرح کتاب ہے کہ بیاح جنکون کی قید ضروری ہے حتیٰ کہ اگر قسمت دینی پڑے جیسے ہمارے وقت میں خلافت طریقہ اسلام کے حاکم کا غلدر آمد ہے تو انہیں زکوٰۃ نہیں رہی۔ طیفہ۔ پھر میں نے مدقار میں شمنی رحم سے مصرع پایا فالحمد للہ اعلام الغیوب۔ الزمرجہ۔ پھر سال بھر بیاح میں چرائے والے بقصد مذکور سائہ میں ادا اگر سال میں اکثر حصہ چرائی پر رہے اور باقی دنوں باندھ کر کھلا کے گئے تو وہ بھی بیاح میں۔ محیط السرخسی۔ اور اگر نصف سال باندھ کر چارہ دیا ہو تو سائہ نہیں۔ انیسین۔ اور اگر تجارت کے واسطے ہیں پھر انکو جو مینے یا زیادہ چرائی پر رکھا تو سائہ ہو جاوے گا مگر جب کہ انکو سوائم کر دے جیسے تجارت کے واسطے غلام مھا اور جاہا کہ کسی سال اس سے خدمت لے اور بھی کیا تو وہ بحال خود تجارت کا غلام ہے مگر جب کہ نیت کرے کہ اسکو تجارت سے خارج کر کے خدمت کے لیے کر لیا یا غلام۔ اور اگر جاہا کہ سوائم کو باندھ کر چارہ دے اور کام میں دے مگر مادہ بوجہ نہ کیا حتیٰ کہ چرائی پر سال گزرنے میں زکوٰۃ السوائم واجب ہے۔ قاضیخان۔ اور اگر انکو تجارت کے لیے خرید اتھا پھر درمیان میں سائہ کر دیا تو جب سے کیا چرائی وقت سے سال شروع ہوگا۔ محیط السرخسی۔ سوائم وقت اور خیل وقت میں زکوٰۃ نہیں۔ البھرہ۔ د۔

**فصل فی الابل** - فصل سواکم اونٹ کی زکوٰۃ میں - بیس فی اقل من خمس ذود صدقہ - پانچ رہی اونٹ سے کم میں کچھ زکوٰۃ نہیں ہے - **فت** - اور نصاب میں تیس کو داخل نہیں - **فت** - فاذا بلغت خمساً پس جب مقدار پانچ ہو گئے - **فت** - نو نصاب ہوا - سائمتہ - در حالیکہ یہ سائمتہ ہوں - و حال علیہا الحول - اور انہر سال ملت جاوے - فیہا شاة اسے تسع - تو پانچ میں ایک بکری ہے تو تک - **فت** - بکری مادہ بیجاوے جو پورے سال کی ہو کہ دوسرے میں لگی ہو - ابوجہرہ - اور پانچ کے بعد تو تک عفو ہے وہی ایک بکری رہیگی - فاذا کانت عشراً - پھر دس ہو جاوے - فیہا شاتان الی اربع عشرة - تو دس میں دو بکریاں ہیں جو وہ تک - فاذا کانت خمس عشرة فیہا ثلث شباہ الی تسع عشرة - پھر جب پندرہ ہو جاوے تو پندرہ میں تین بکریاں ہیں - ۱۹ تک - فاذا کانت عشرين فیہا اربع شباہ الی اربع وعشرين - پھر جب ۲۰ ہو جاوے تو ۲۰ میں چار بکریاں ہیں - ۲۴ تک - **فت** - پس ۲۰ تک ہر پانچ میں ایک بکری رہی اور چار عفو ہو گئی - فاذا بلغت خمساً وعشرين - پھر جب ادنت - ۲۵ تک ہر پانچ جاوے - فیہا بنت مخاض تو انہیں ایک بنت مخاض ہے - وہی الی طعنت فی الثانیہ - اور بنت مخاض وہ مادہ بچہ جو دوسرے سال میں لگی ہو - **فت** - مخاض حالہ تو بنت مخاض اس واسطے ہوئی کہ جب دوسرے سال میں لگتی ہے تو اسکی مان لگاجھن ہو جاتی ہے - پس یہ بنت مخاض چھپیں میں واجب ہوگی - الی خمس وثلثین - ۲۵ تک - **فت** - تو در بیان میں دس عفو رہے - فاذا کانت ستاً وثلثین - پھر جب ۲۶ ہو جاوے - فیہا بنت لبون - تو ۲۶ میں ایک بنت لبون ہے - وہی الی طعنت فی الثالثہ - اور بنت لبون مادہ بچہ جو تیسرے سال میں لگی ہو - اسے خمس واربعمین - ۵۴ تک - **فت** - پس ۴۶ سے ۵۴ تک ۹ عفو ہیں - فاذا کانت ستاً واربعمین - پھر جب ادنت ۴۶ ہو جاوے - فیہا حقہ - تو انہیں ایک حقہ ہے - وہی الی طعنت فی الرابعہ - اور حقہ وہ مادہ بچہ جو چوتھے سال میں لگی ہو - الی ستین - ۶۰ تک - **فت** - تو ۴۶ سے ۶۰ تک ۱۴ عفو ہیں - فاذا کانت احدى وستین - پھر جب ۶۱ ہو جاوے - فیہا جذعہ - تو ۶۱ میں جذعہ ہے - وہی الی طعنت فی الخامسہ - اور جذعہ وہ مادہ بچہ جو پانچویں سال میں لگی ہو - الی خمس و سبعین - ۷۵ تک - پس جذعہ دینا پڑیگی - فاذا کانت ستاً و سبعین - پھر جب ۷۶ ہو جاوے - فیہا بنتا لبون الی تسعین - تو ۷۶ میں دو بنت لبون ہیں - ۹۰ تک - فاذا کانت احدى و تسعین - پھر جب ۹۱ ہو جاوے - فیہا حقان الی مائۃ وعشرين - تو ۹۱ میں دو حقہ ہیں - ۱۲۰ تک - ہذا اشہرت کتب الصدقات من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس طرح مذکور ہوا اسی کے ساتھ زکوٰۃ کے قرآن حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مشہور ہوئے - **فت** - جیسا کہ صحیح بخاری میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے بلکہ صحیح ابن حبان میں حدیث عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ میں مذکور بلکہ عائہ اعصار سلف و خلف میں منقول و مشہور ہیں - ثم اذا زاد علی مائۃ وعشرين تساعف الفرقتہ - پھر جب ۱۲۰ سے بڑھیں تو فریقہ دو ہر ایا جاوے از سر نو - **فت** - یہ ہلا دوسرا تا شروع ہوا - فیکون فی الخمس شاة وحقان - تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری اور دو حقہ ہو گئی - **فت** - یعنی یک صد و بست کے دو حقہ اور پانچ کی ایک بکری پس - ۱۳۵ - پر دو حقہ و ایک بکری ہوئی تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری ہے - و فی العشر شاتان - اور دس میں دو بکریاں - **فت** - یعنی ۱۳۰ - پر دو حقہ و دو بکریاں اسی طرح دو حقہ کے اوپر ہر پانچ پر ایک بکری کے حساب سے بڑھتا - چنانچہ - و فی خمس



عشرۃ ثلث شیاہ و فی العشرین اربع شیاہ - اور پندرہ میں تین بکریاں اور بیس میں چار بکریاں -  
 یعنی ۱۳۵ - ہر دو حقہ تین بکریاں اور ۱۴۰ - ہر دو حقہ چار بکریاں - و فی خمس وعشرین بنت مخاض - اور  
 پچیس میں بنت مخاض - فن - یعنی ۱۴۵ - میں دو حقہ ایک بنت مخاض جو تین چھریہ دہرا جابجا گیا -  
 الی مائۃ و خمسین - ایک سو پچاس تک - فن - جب ایک سو پچاس پورے ہوئے - فیکون فیہا ثلث  
 حقائق - تو ایک سو پچاس میں تین حقہ ہو جاویں گے - ثم تتألف الفریضۃ - پھر فریضہ دہرایا جاوے  
 فن - یہ دوسرا دہرا شروع ہوا - فیکون فی الخمس شاة - پس پانچ میں ایک بکری ہوگی - فن -  
 یعنی ۱۵۰ - ہر پانچ بڑھے تو ۱۵۵ - ہر تین حقہ ایک بکری جو تین ہر پانچ ہر ایک بکری چنانچہ کہا - و فی العشر  
 شان و فی خمس عشرۃ ثلث شیاہ و فی عشرین اربع شیاہ - اور دس بڑھنے میں دو بکریاں اور پندرہ میں تین  
 بکریاں اور بیس میں چار بکریاں ہوئیں - فن - پس ۱۵۰ - ہر ۲۰ - بڑھے تو ۱۶۰ - ہر تین حقہ و چار بکریاں ہوئیں  
 و فی خمس وعشرین بنت مخاض - اور پچیس میں بنت مخاض - فن - تو ۱۶۵ - ہر تین حقہ و ایک بنت مخاض  
 و فی ست و ثلثین بنت لبون - اور ۱۷۰ - میں بنت لبون - فن - تو ۱۸۰ - میں تین حقہ و ایک بنت لبون  
 ہر - فاذا بلغت مائۃ و ستادسین - پھر جب دس بڑھکر ۱۹۰ - تک پہنچے - فیہا اربعۃ حقائق - تو ۱۹۰  
 میں چار حقہ ہیں - الی مائتین - دو سو تک - فن - اور اگر چاہے تو بچاے چار حقہ کے پانچ بنت لبون  
 دیدے - قاضخان - ثم تتألف الفریضۃ ابدًا کما تتألف فی الخمسین الی بعد المائۃ و الخمسین - پھر  
 فریضہ ہمیشہ ہر پچاس کے واسطے اس طرح دہرایا جائیگا جیسا کہ ایک سو پچاس کے بعد پچاس کے لیے دہرایا گیا تھا  
 فن - یعنی دو سو کے بعد ہر پچاس کا حساب رہیگا اس طرح کہ ہر پانچ کے واسطے ایک بکری ۲۴ - تک پھر ۲۵ - ہر بنت  
 مخاض اور ۲۶ - ہر بنت لبون اور ۲۷ - ہر حقہ پچاس تک - تو دو سو پچاس ہر پانچ حقہ ہوئے پھر آئندہ پچاس  
 کے واسطے بھی اس طرح ہر پانچ پر بکری یا تک کہ ۲۵ - ہر بنت لبون آخر ۲۶ - ہر حقہ پچاس تک پس تین سو پر  
 چھ حقہ ہوئے غرض کہ ہر پچاس کا حساب ہوتا رہیگا - م - و ہذا عندنا - اور یہ ہمارے نزدیک ہے - فن - و فی  
 ہر کہ ایک سے ۱۲۰ - تک تو اتفاق ہوا اور بعد اسکے اختلاف ہے - وقال الشافعی - اور شافعی نے کہا  
 اور یہی قول احمد ہے کہ - اذا زادت علی مائۃ و عشرین واحدۃ فیہا ثلث بنات لبون - جب ایک سو  
 بیس پر ایک بڑھے تو اس میں تین بنت لبون اپنی بڑیگی - فن - کیونکہ یہ چالیس کا سہ چند ہے - اور اصل اس کے  
 نزدیک یہ کہ ہر چالیس پر بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ ہے - چنانچہ کہا کہ - فاذا صار ت مائۃ و ثلثین  
 فیہا حقۃ و بنتا لبون - پھر جب ۱۴۰ - ہو جاوے یعنی دس بڑھیں تو اس میں ایک حقہ دو بنت لبون ہیں -  
 یعنی ۱۴۰ - دو چالیس و ایک پچاس ہے تو دو بنت لبون و ایک حقہ دینی بڑیگی - پھر دس بڑھیں ۱۴۰ - ہوں تو  
 دو حقہ و ایک بنت لبون اور ۱۵۰ - ہر تین حقہ ہوئے اور ہمارے نزدیک بھی ۱۵۰ - ہر تین حقہ ہیں اور آگے  
 معلوم ہو گا کہ درمیان میں وجہ اختلاف کیا ہے - م - ثم یدار الحساب علی الاربعینات و الخمسینات  
 بعد اسکے امام شافعی کے نزدیک حساب گویا جابجا ہر چلے و پچاسے پر - فیجب علی کل اربعین بنت  
 لبون و فی کل خمسین حقۃ - تو ہر چالیس پر ایک بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ واجب ہوا کریگا - م -  
 و علیہ السلام کتب اذا زادت الابل علی مائۃ و عشرین ففی کل خمسین حقۃ و فی کل اربعین بنت  
 لبون - کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمان میں تحریر فرمایا کہ جب اونٹ ایک سو بیس سے

ابن عیینہ تو ہر چاس میں ایک حصہ اور ہر چالیس میں ایک نبت ہون ہے۔ فتنہ یہ صحیح بخاری کی اسی حدیث  
انس رضی اللہ عنہ میں جسکا حوالہ اور پر گندرا ہر چالیس و چاس کا حساب مذکور ہے۔ من غیر شرط عود و مادونہا۔ ہر دن  
عود میں سے کم کے۔ فتنہ یعنی حدیث میں اربعینات سے کم کی صورت میں ابتدائی فریضہ کا عود کرنا شرط نہیں  
فرمایا کہ ہر پانچ میں بکری دہرہ ۲۵۔ میں نبت خاص بھی ہو تو اس سے مغموم ہوا کہ کتر سب غلو ہے۔ مخرج کتاہر بلکہ  
حدیث مختل ہے کہ ۱۲۰۔ کے بعد مجموعہ چالیس زیادہ ہوں تو نبت ہوں یا ایک زیادہ ہو تو نبت ہوں چالیس تک  
اور اکتالیسوں سے حصہ چاس تک ہر لیکن ابو داؤد کی روایت ابن المبارک عن یونس عن الزہری میں دوسرے معنی  
مخرج بن م۔ ولنا انہ علیہ السلام کتب فی آخر ذلک فی کتاب عمرو بن حزم رحمہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے  
کہ حضرت علی السمر علیہ وسلم نے عمرو بن حزم رحمہ کو جو فرمان دیا آئین اس بیان کی آخر میں لکھا۔ فاکان اقل من  
ذلک۔ پس جو اس سے کم ہو۔ فتنہ یعنی چاس و چالیس سے کم ہو۔ نفی کل خمس ذود شاة تو ہر پانچ  
راس میں ایک بکری ہے۔ فتنہ بالزیادۃ۔ پس ہم لوگ اس زیادت پر عمل کرتے ہیں۔ فتنہ کیونکہ چالیس و  
و چاس کے حساب سے یہ نفی نہیں کہ کم میں کچھ نہ ہو۔ پس ہنہ چالیس و چاس میں موافق فرمان انس رضی اللہ عنہ کے اور کم میں  
موافق فرمان عمرو بن حزم کے عمل کیا۔ نفع۔ میں کتاہون کہ شارحین کی یہ تقریر تو صحیح نہیں جب کہ استدلال شافعی کے  
تحریر میں نے بیان کر دی کہ مراد حدیث یہ کہ ایک سو فیئ کے بعد جب زیادہ ہوں تو ایک سے چالیس تک نبت ہوں  
کیونکہ ابو داؤد کی روایت زہری میں ہے کہ بھر جب ایک سو بیس کے بعد ایک زیادہ ہو تو تین نبت ہوں۔ ۱۲۹۔ تک ہیں  
بھر جب پورے ۱۳۰۔ ہو جائیں تو دو نبت ہوں و ایک حصہ ہر الخ۔ پس تحقیق جواب یہ ہے کہ یہ روایت مرسل ہے  
جو تفسیر شہرانی لکھی اور فرمان عمرو بن حزم رحمہ جسکا مصنف رحمہ نے حوالہ دیا ہے اسکو ابو داؤد نے مراسیل میں اور اسحق  
بن راہویہ نے مسند میں اور طحاوی نے مشکل الآثار میں حاد بن سلمہ سے روایت کیا کہ میں نے یونس بن سعد سے  
محمد بن عمرو بن حزم کا فرمان مانگا تو مجھے دیکر کہا کہ میں نے اسکو ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم سے لیا اور مجھے ابو بکر  
نے کہا کہ یہ فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے دادا کے واسطے لکھا تھا جب میں بھیجا ہے پھر آخر تک روایت  
ذکر کی۔ آئین ہے کہ بھر جب ۱۲۰۔ سے بڑھیں تو اعادہ کیا جاوے اول فریضہ اونٹ کا الخ۔ پھر اگر عبدالرزاق و نسائی  
و ابن جبان کی روایت فرمان عمرو بن حزم رحمہ میں یہ زیادت نہیں ہے تو کچھ مضر نہیں۔ کیونکہ زیادت نقد مقبول ہے بلکہ مؤید  
اسکی حدیث سفیان ثوری عن ابی اسحق عن عاصم عن علی رضی اللہ عنہ ہے جو بالکل اسکے موافق ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ  
اور آئین دیگر آثار بھی ہیں پس معلوم ہوا کہ وہ جو حدیث میں آیا کہ بھر جب ۱۲۰۔ سے بڑھیں تو ہر چالیس پر نبت ہوں  
اور ہر چاس پر حصہ ہے اسکے معنی ہیں کہ جب چالیس تک پہنچے ورنہ ایک بڑھنے سے نبت ہوں چالیس تک جیسا کہ  
ابو داؤد کی مرسل زہری میں ہے وہ ابو داؤد کے مرسل حاد بن سلمہ سے متعارف ہے اور مرسل حاد بن سلمہ من یونس بن سعد  
اسو جہ سے مخرج ہے کہ اول تو اسکے مؤید قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ و غیرہ۔ دوم یہ کہ اس سے خاص نقل فرمان ثبوت  
ہوتا ہے۔ سوم صحیح روایات میں موافقت ہو جاتی ہے۔ چارم اصل یہ کہ علو میں نص ہے نہ قیاس۔ پنجم یہ حکم ہر ارودہ  
مختل۔ تو یہی مخرج ہے لیکن ضرور ہے کہ حساب چالیس و چاس کا بعد ۱۵۰ کے تاویل کریں اور موافق قول شافعی رحمہ کے  
حدیث عمرو بن حزم کا ترک لازم آتا ہے تو ہر ایک نے اپنے اجتہاد کو لیا۔ پس یہ انتہا سے تحقیق المقام ہے واللہ تعالیٰ اعلم  
بالعواب بھر اختلاف دو مقام پر ہے۔ اول تو ۱۲۰۔ سے لیکر ۱۵۰۔ تک کیونکہ یہ مقدار مرث (۳) ہے بھر ۱۵۰۔ سے  
لیکر ۲۰۰۔ تک میں چالیس و ۵۰ لا حساب درست مگر چالیس محکم میں ہمارے نزدیک مثل ابتدا کے اور شافعی رحمہ کے

نزدیک نہیں ہے۔ بالجہ نصاب ارنٹ کی زکوۃ کا یہ ہے جو نہ کور ہو۔ والبعث والعراب سوار۔ اور سختی، غری و دون  
برابر ہیں۔ وفت۔ یعنی اونٹ کسی قسم کے ہون جب عد و نصاب کو پہنچیں زکوۃ واجب ہوگی۔ لان مطلق  
الاسم قتا ولہما۔ کیونکہ اہل کا لفظ دونوں کو شامل ہے۔ وفت۔ توجب حدیث میں اہل پر زکوۃ ہے تو سختی ہون  
یا عربی یا مخاطب انہی زکوۃ ہے۔ م۔ کتر عمر کا بچہ جو نصاب میں شمار ہو ابو حنیفہ و محمد رحم کے نزدیک بنت مخاض ہے شرح الطحاوی  
اور اندھا بچہ شمار ہوگا مگر زکوۃ میں نہ لیا جائیگا اور واضح ہو کہ زکوۃ لینے والا ایسی اذنی نہیں لیگا جو بچہ کو دودھ پلاتی  
ہو یا گوشت کے لیے موٹی کی گئی یا حاملہ ہو اور اونٹوں کی زکوۃ میں مادہ کے سواے نہیں لیگا۔ محیط السرخسی۔ م۔  
فصل فی البقر۔ فصل خمس گائے کی زکوۃ میں۔ واضح ہو کہ بقر اسم جنس ہے زیادہ پر بولا جاتا ہے اور بقر واحد  
س اس اور کہا گیا کہ مؤنث ہے۔ اسکا نصاب (۳) ہے چنانچہ فرمایا۔ یس فی اقل من ثلاثین من البقر صدقۃ۔  
۳۔ بقر سے کم میں زکوۃ نہیں۔ فاذا کانت ثلاثین سائتہ و حال علیہا اسحول فیہا بیع او بیعتہ۔ پھر جب  
۴۔ ہو جاوین در حالیکہ سائتہ ہوں اور آٹھ سال گزر جاوے تو انہیں ایک بیع یا بیعت واجب ہے۔ وہی التي طعنت  
فی الثانیۃ۔ اور بیع یا بیعت وہ بچہ جو دوسرے سال میں لگا ہو۔ وفت۔ اور بیان دیگر یوں میں کچھ مادہ بچہ دینا  
تبعین نہیں۔ وفت۔ اور یہی کتر عمر ہے جب سے زکوۃ کے جانور دن میں شمار ہوگا۔ شرح الطحاوی۔ وفتی اربعین سن  
و سنتہ۔ اور چالیس میں ایک سن یا سنہ واجب ہے۔ وہی التي طعنت فی الثانیۃ۔ اور سن یا سنہ وہ بچہ جو  
دوسرے سال میں لگا ہو۔ ہذا امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معاذ رضی اللہ عنہ۔ رسول اللہ صلی اللہ  
علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یہی حکم دیا تھا۔ وفت۔ جب انکوین بھیجا ہے۔ کما رواہ الاربعۃ وابن جان  
والحکم۔ اور ابن عبد البر رحم نے کہا کہ اسکی اسناد متصل ہے اور ابن عزم رحم نے اسی پر جزم کیا کیونکہ مسروق رحم نے  
میں میں صرف پایا کہ معاذ بن جبل نے اسی نصاب پر زکوۃ وصول کی۔ لمخص الفتح۔ فاذا ازادت علی اربعین۔  
پھر جب چالیس سے بڑھیں۔ وفت۔ تو امام ابو حنیفہ سے تین روایات ہیں اول یہ کہ۔ وجب فی الزیادۃ  
بقدر ذلک۔ زیادتی میں بقدر اسکے واجب ہے الی ستین۔ ساتھ تک۔ ففی الواحدۃ الزائدۃ بلعشر  
سنتہ۔ پس ایک زائد میں سنہ کا چالیسواں حصہ ہے۔ وفتی الاثنین نصف عشر سنہ۔ اور دوازدہ میں بیسواں  
حصہ سنہ کا۔ وفتی اثنا عشر ثلثہ اربع عشر سنہ۔ اور تین زائد میں تین چالیسواں حصہ۔ وفت۔ یعنی سنہ کی قیمت  
لگا کر ثلث فرض کر دے دس آنہ کا ہے تو اسکے چالیس حصہ کر کے تین حصہ چنانچہ تین بیسے ہوئے۔ اور علی بن ابی القیاس  
م۔ ونداء۔ وایۃ الاصل۔ اور یہ بسوط کی روایت ہے۔ لان العفو ثبت لنصاب خلاف القیاس والافس  
ہنا۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ مال زکوۃ میں عفو کا ثبوت از روئے نص کے ہوا بخلاف قیاس کے اور بیان یعنی چالیس  
سے زائد کی عفو میں کوئی نص نہیں۔ وفت۔ تو ہم قیاس سے ثابت نہیں کر سکتے ہیں۔ لیکن آگے آتا ہے کہ ایک نص  
وارد ہے مگر جبکہ اوّل جو۔ م۔ ورومی الحسن عنہ انہ لا یجب فی الزیادۃ شئی حتی تبلغ خمسین ثم فیہا سنۃ  
وربع سنۃ او ثلث تبیع۔ اور روایت دوم وہ جو حسن بن زیاد نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ زیادتی میں کچھ  
واجب نہ ہو گا یا نہ تک کہ چالیس پہنچیں پھر چالیس میں ایک پور سنہ ہو گا اور اسکے ساتھ سنہ کی جو تھائی قیمت یا  
بیع کی تھائی قیمت ہوگی۔ لان مبنی ہذا النصاب علی ان یكون بین کل عقدین وقف و فی کل عقد واجب  
اس روایت کی وجہ یہ کہ نصاب بقر کا مبنی اس شان پر ہے کہ ہر دو عقد کے درمیان وقف یعنی عفو ہو اور ہر عقد پر جب کہ  
واجب ہو۔ وفت۔ عقد یعنی دہائی کی گرہ۔ جیسے ۳۰۔ ۴۰۔ ۵۰۔ ۶۰۔ ۷۰۔ وغیرہ تو ۳۰۔ اور ۴۰۔ کے درمیان

عفو ہر اور ۴۰۔ کے قدر پر تبعہ واجب اسی طرح ۴۰۔ سے وہائی تک عفو ہر اور ۵۰۔ ہر جا کر واجب ہوا۔ و  
قال ابو یوسف ومحمد لا شئی فی الزیادۃ حتی تبلغ ستین۔ اور صاحبین نے کہا کہ چالیس سے بڑھنے میں  
کچھ واجب نہ ہوگا بھانٹیک کہ ساتھ کو پہنچیں۔ فن۔ امد ہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ و موروث  
عن ابی حنیفہ۔ اور یہی بیسری روایت امام ابو حنیفہ رحم سے ہے۔ فن۔ یہی روایت اوفق ہے۔ المجلد اور  
یہی مختار ہے۔ جامع الفقہ۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ ابھرد۔ نقولہ علیہ السلام لحاذرہ لا تاخذ من اوقاص  
البقر شیئاً۔ کیونکہ حضرت علی اسر علیہ وسلم نے معاذ رحم کو ارشاد فرمایا کہ اوقاص البقر سے کچھ نہ لیتا۔ و  
فسر وہابین اربعین الی ستین۔ اور علماء نے اوقاص کی تفسیر کی کہ وہ مقدار جو ۴۰۔ اور ۶۰۔ کے درمیان  
ہے۔ فن۔ یعنی دو نصاب کے درمیان۔ قلنا قبیل ان المراد ہنا الصغار۔ ہم جواب دیتے ہیں  
کہ یہ بھی کہا گیا کہ اس مقام پر اوقاص سے بہت چھوٹے بچے مراد ہیں۔ فن۔ یعنی مجلہ جو سال بھر کے  
خون۔ مترجم کشتا ہے کہ اس تاویل میں اشکال ہے۔ دارقطنی اور ابو بکر البزار رحم نے ابن عباس رحم سے روایت  
کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رحم کو میں بھیجا اور حکم دیا کہ ہر تیس بقر سے بیع یا تبعہ لے اور ہر چالیس  
سے سن یا ستر لے پس اہل میں نے کہا کہ بھر اوقاص یعنی اوقاص میں کیوں نہیں لیتے تو معاذ رحم نے کہا کہ  
مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں کچھ حکم نہیں دیا اور میں غریب دریافت کر لوں گا جب وہاں حاضر  
ہوؤں گا پس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہو کر دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ اوقاص میں کچھ  
نہیں ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اسکی اسناد میں ضعف ہے اور معجم طبرانی کی روایت معاذ بن جبل رحم میں مذکور  
ہے کہ مجھے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ اہل میں حکم دیا کہ ہر تیس میں تبعہ اور ہر چالیس میں سنہ  
اور ساتھ میں دو بیع اور ستر میں تبعہ و سنہ لون اور حکم دیا کہ اسکی مابین میں کچھ نہ لون مگر جبکہ سنہ باذرع کو بوجھ  
در وہ انقا سم بن سلام یعنی ابو حنیفہ رحم۔ ابن الہمام نے کہا کہ روایت مرسل ہے اور مادی غیر مشہور۔ میں کہنا ہوں  
مرسل اور غیر مجروح سے ضرر نہیں اور یہ تبعہ ہے کہ ہر دریافت کے روایت کی۔ نا حفظہ قائمہ تافع۔ م۔ ثم فی الستین  
تبعان او تبعتان۔ پھر ساتھ میں دو بیع یا دو تبعہ ہیں۔ فن۔ بحساب ہر تیس پر بیع یا تبعہ کے۔ ولی  
سبعین سنہ و تبع۔ اور ستر میں ایک سنہ و ایک تبع۔ فن۔ یعنی ۴۰۔ کا سن یا سنہ اور ۳۰۔ کا تبع یا  
تبعہ۔ ولی ثمانین سنہ۔ اور اسی میں دو سنہ ہیں۔ فن۔ بحساب ہر چالیس پر سنہ کے۔ ولی تسعین  
ثلثہ تبعہ۔ اور نوے میں تین تبعہ ہیں۔ ولی المائۃ تبعان و سنہ۔ اور تلوین دو تبعہ و ایک سنہ ہے۔ و  
علی ہذا۔ اور اسی قباس پر حساب کرنا چاہیے۔ یغتیر الفرض فی کل عشرۃ من تبع الی سنہ و من سنہ  
الی تبع۔ پس فرض زکوٰۃ متغیر ہوتا جائیگا ہر وہائی پر تبع سے سنہ کی طرف اور سنہ سے تبعہ کی طرف۔ نقولہ  
علیہ السلام فی کل ثلاثین من البقر تبع او تبعۃ ولی کل اربعین سن او سنہ۔ بدلیل قولہ علیہ السلام بقر سے  
ہر تیس میں ایک تبع یا تبعہ ہے یعنی نر یا مادہ اور ہر چالیس میں سن نر یا سنہ مادہ ہے۔ فن۔ مادہ ابو داؤد میں  
علی رحم و رواہ الطبرانی عن معاذ رحم۔ والھو ایس و البقر سوار۔ جاسوس و بقر برابر ہیں۔ فن۔ یعنی  
زکوٰۃ کے حق میں حکم یکساں ہے حتیٰ کہ ہر تیس بھینسوں پر ایک سال گھڑا ہو ایچہ نر یا مادہ ہے اور ہر چالیس بھینسوں  
پر دو سال گھڑا ہو نر یا مادہ ہے۔ لان اسم البقر مینا و لھا۔ کیونکہ بقر کا نام گائے و بھینس دونوں کو شامل  
ہے۔ فن۔ اور بل و بھینسا اسی جنس میں ہیں۔ اور ہر نوع منہ۔ کیونکہ جاسوس یعنی گارمش ایک قسم گاؤں کی ہے

الا ان اوہام الناس لا یسبق الیہ فی دیارنا نقلتہ۔ مگر ہمارے دیار مرینان میں چونکہ جنس بہت کم ہیں  
 وہ گادوہنے سے گادیش کی طرف خیال نہیں جاتا ہے۔ فتنہ اور ہمارے دیار ہندوستان میں بھی دونوں کا نام  
 طعہ معروف ہونے سے جنس و ذات کا خیال چھوڑ کر گائے کھنے سے بھینس کی طرف بالکل ذہن قباد نہوگا۔  
 مگر زکوٰۃ تو اصل حقیقت پر مبنی ہر مان قسم کی بنا والبتہ عرف قباد پر ہے۔ فلذلک لا یخفت بہ فی یمنہ لایاکل  
 لحم بقر۔ اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ گوشت گاد نہ کھاؤنگا تو بھینس کا گوشت کھانے سے حائل نہ ہوگا۔  
 فتنہ یعنی قسم نہ تو ملے گی۔ میں کہتا ہوں کہ امام مہنف کے ملک میں تو گاد و بھینس اور گاد و بھینس کے ساتھ  
 نام کی بھی کچھ شرکت ہے لہذا قسم نہ تو شک ایک نوع قباد پر ہے اور ہمارے دیار میں تو کچھ شبہ نہیں کہ بھینس کے گوشت  
 سے اتنے بکری کے گوشت کے حائل نہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم ہم۔ اگر پالوادیہ اور جنگلی نر سے پیدا ہوئے ہوں تو پھر  
 زکوٰۃ ہے اور برعکس ہو تو نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ ع۔ اگر گائے بھینس مختلف ہوں تو نصاب پورا کرنے کے لیے  
 ایک کو شمار کرنا واجب ہے جسے دونوں قسم میں سے جس قسم کے زیادہ ہوں اسی قسم سے زکوٰۃ میں لیا جاوے اور اگر  
 مساوی ہوں تو اعلیٰ میں سے ادنیٰ لیا جاوے اور ادنیٰ میں سے اعلیٰ لیا جاوے۔ البحر۔ افضل یہ کہ بقر کی زکوٰۃ  
 میں نر سے بیع اور ادنیٰ میں سے خیمہ دیا جاوے۔ اقلیہ۔

فصل فی الغنم۔ فصل غنم کی زکوٰۃ کے بیان میں۔ فتنہ غنم ہر شخص کے لیے مفت غنیمت ہے بخلاف گائے  
 کے کہ وہ سنگ جو تک کر پٹ بقر کر دیتی ہے۔ غنم اسم جنس ہے جو بکری و بھیر دونوں قسم کو شامل ہے۔ اسکا کثر نصاب  
 چالیس ہے چنانچہ فرمایا۔ یس فی اقل من اربعین من الغنم السائمتہ صدقۃ۔ غنم کی چالیس چرائی والیوں سے  
 کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ فاذا کان من اربعین۔ پھر جب چالیس ہو جاوے۔ فتنہ۔ ضمن سال بھر کا بچہ بھی شمار  
 ہو گا نہ کم گا۔ شرح الطحاوی۔ اور وہ بھی جو پالوادیہ سے پیدا ہوا اگرچہ جنگلی کہا یا بہر ہونہ برعکس۔ محیط السرخسی۔ پس  
 شمار چالیس ہو۔ سائمتہ۔ در حالیکہ سائمتہ ہوں۔ و حال علیہا الحول۔ اور اگر سال پلٹ جاوے۔ فقہا شافعیہ  
 تو انہیں ایک شاة واجب ہے۔ فتنہ۔ نر ہو یا مادہ۔ پھر جب چالیس سے بڑھیں تو بھی ایک ہی واجب رہے گی  
 الی مائۃ وعشرین۔ ایک سو بیس تک۔ فاذا زادت واحدة فیہا شاتان الی مائتین۔ پھر جب ۱۲۰  
 پر ایک زیادہ ہوئی تو اس میں دو بکریاں واجب ہیں دوست تک۔ فاذا زادت واحدة فیہا ثلاث شیاہ۔  
 پھر جب دو سو پر ایک زیادہ ہو تو اس میں تین بکریاں ہیں۔ فتنہ۔ پھر ہی تین بکریاں واجب رہیں گی بابت تک  
 کہ چار سو پورے ہوں۔ فاذا بلغت اربع مائۃ فیہا اربع شیاہ۔ پھر جب چار سو ہو جاوے تو اس میں چار  
 بکریاں واجب ہیں۔ ثم فی کل مائۃ شاة۔ پھر ہر سیکڑے پر ایک بکری بڑھتی جاوے گی۔ فتنہ۔ حتیٰ کہ پانچ سو  
 پر پانچ اور چھ سو پر چھ ہیں۔ علی بن ابی القیس۔ لہذا اور والبیان فی کتاب رسول اللہ علیہ السلام  
 ایسا ہی بیان نصاب وارد ہوا ہے فرمان حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں۔ فتنہ۔ جو عمر و بن حزم رحمہ کو  
 لکھ دیا۔ وفی کتاب ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ۔ اور فرمان زکوٰۃ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ۔ فتنہ  
 رواہ البخاری۔ اور فرمان حضرت عمر رحمہ میں۔ رواہ ابو داؤد وغیرہ۔ وعلیہ العقد الاجمل۔ اور اسی پر  
 اجل معتقد ہوا۔ فتنہ۔ اور یہی فقہاء سلف و خلف اور چاروں مجتہدین وغیرہم کا مذہب ہے۔ منع۔ والبیان  
 را المغر سوار۔ اور قسم ضائع و معز دونوں اس میں یکساں ہیں۔ فتنہ۔ حتیٰ کہ نصاب پورے ہونے میں دونوں  
 کو طایا جائیگا اور اس میں کچھ اختلاف نہیں۔ مع۔ لان لفظة الغنم شاملہ للکل۔ کیونکہ لفظ غنم دونوں کو شامل ہے۔



**ف**۔ جیسے اسم جنس اپنے انواع کو شامل ہوتا ہے۔ والنص ویرد بہ۔ اور نص بلفظ فہم وارد ہے۔ **ف**۔ تو  
 وذنون شامل رہی۔ ویؤخذ الثمنی فی زکوۃ ہما۔ اور ثنی ہسکی زکوۃ میں لیا جائیگا۔ **ف**۔ خواہ خان کا ہو  
 یا مغز کا۔ ولایؤخذ الجذع من الضان الا فی رواۃ الحسن عن ابی حنیفہ۔ اور ضان کا جذع نہیں لیا  
 جائیگا۔ خاصہ الروایۃ میں سوا سے حسن بن زیاد کی روایت ابو حنیفہ کے۔ والثمنی ماتمت لہ سنۃ۔ اور ثنی وہ بچہ  
 کہ پورے سال بھر کا ہو۔ **ف**۔ دوسرے میں لگا ہو۔ اور کا سے کا ثنی دو برس کا اور اونٹ کا پانچ برس کا ہے  
 والجذع ما اتی علیہ اکثر ہا۔ اور جذع وہ بچہ کہ چھ سال کا زیادہ حصہ گزرا ہو۔ **ف**۔ یہی خاصہ المذہب ہے اور  
 بہ لایؤخذ وغیرہ میں کہا کہ جس پر چھ ماہ گزرے ہوں۔ مع۔ وعن ابی حنیفہ وہو تولد لما نہ یؤخذ الجذع۔ اور امام  
 ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ ضان کا جذع یا جاوے اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ لقولہ علیہ السلام انا حقت  
 الجذعہ والثمنی۔ کیونکہ حدیث ہے کہ ہمارا حق زکوۃ وثنی ہے۔ **ف**۔ یہ روایت تو غریب ہے لیکن معترضی اعتراض  
 کی حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو صدیقین سے روایت ہے کہ ہم کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
 حاملہ کبریٰ سینے سے منع فرمایا اور ہم خدہ یا نینہ سینے۔ کما رواہ ابو داؤد والنسائی واحمد۔ اسی طرح حدیث سیفان  
 بن عبد اللہ میں حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ سخذ یعنی خدہ سے چھ اعداد نصاب میں شمار ہوگا اور زکوۃ میں نہ لیا  
 جائیگا اور گوشت کے موٹے تازے اور بچہ کو دورہ بخانے والی اور حاملہ اور غنم کا زینین لیا جائیگا بلکہ خدہ یا  
 نینہ لیا جائیگا اور یہ عدل ہے اور حدیث کو مالک رحمہ نے موطاء میں روایت کیا۔ **ف**۔ ولانہ یتاوی بہا الفحیت  
 اور خدہ اسوجہ سے جائز ہوگا کہ اسکی قربانی جائز ہے۔ **ف**۔ کمانی حدیث قاصم بن کلیب رحمہ اللہ عن ابی داؤد و ابن ماجہ  
 واحمد والبخاری۔ نکذا الزکوۃ۔ تو زکوۃ بھی جائز ہے۔ وجہ الظاہر حدیث علیؓ رحمہ موقوفاً و مرفوعاً۔ وجہ ظاہر الروایۃ  
 کی حدیث حضرت علیؓ رحمہ جو کہ حضرت علیؓ کا قول کر کے موقوف اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کر کے مرفوع زکوۃ  
 کہا جائیگا۔ لایؤخذ فی الزکوۃ الا الثمنی فصاعدا۔ زکوۃ میں نہیں لیا جائیگا اگر ثنی یا اس سے بڑھ کر۔ **ف**۔ وثنی  
 سے کم یعنی خدہ جائز نہ ہوا۔ ولان الواجب ہو الاوسط و هذا من الصغار۔ اور اسوجہ سے کہ واجب تو اوسط  
 درجہ کا ہو اور خدہ اتنی درجہ میں ہے۔ **ف**۔ تو خدہ جائز نہ ہوا۔ ولہذا لایجوز فیہا الجذع من المعسر۔  
 اور اسی ادنیٰ ہونے کی وجہ سے مغز کا خدہ زکوۃ میں لینا باہ اتفاق نہیں جائز ہے۔ **ف**۔ رہا خدہ الضان کی  
 قربانی ہونا تو فرمایا کہ۔ جواز التخصیص بہ عرت نصا۔ جذع کا قربانی میں جائز ہونا نص سے معلوم ہوا۔ **ف**۔  
 کہ جب سنہ بسر ہوتا مشکل ہو تو ضان کا جذع ذبح کر دے۔ رواہ مسلم عن جابر رحمہ۔ اور زکوۃ میں کوئی نص نہیں ہے۔ اگر  
 کہا جاوے کہ روایت نص تو اوپر گزری کہ انا حقت الجذع والثمنی۔ تو جواب دیا کہ۔ المراد ہاں رومی الجذع من  
 الاہل۔ مراد اس روایت میں اونٹ کا جذع ہے۔ **ف**۔ سر جی رحمہ نے کہا کہ یہ تاویل بعید ہے اس واسطے کہ اونٹ  
 میں نہ کہ یعنی نہ تو لیا نہیں جاتا۔ مع۔ پھر مخفی نہیں۔ ہاں معترضی حدیث ابو داؤد و نسائی واحمد میں اور  
 حدیث سیفان رحمہ کے موطاء میں صحیح اس تاویل کو رد کرتی ہیں اور وہ بلاشبہ بحکم مرفوع ہے تو غیر ظاہر الروایۃ کو ترجیح  
 دینا واجب ہو یعنی امام و صاحبین کے نزدیک باہ اتفاق جذع الضان لینا جائز ہے۔ **ف**۔ ویؤخذ فی زکوۃ الغنم  
 الذکور والا ناث۔ اور غنم کی زکوۃ میں مردادہ و ذنوب لینا جائز ہے۔ **ف**۔ ان اسم الشاة یتقطعا وقد قال  
 علیہ السلام فی الربعین شاة شاة۔ کیونکہ شاة کا لفظ مردادہ و ذنوب کو شامل ہے وہاں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 فرمایا کہ چالیس شاة میں ایک شاة واجب۔ **ف**۔ تو شاة خواہ نر ہو یا مادہ، موید سے روایت روا ہے کہ

والترندی سم۔ سئلہ۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے فرمان زکوٰۃ میں یہ عبارت موجود ہے۔ وما کان من غلیظ فانیہما تراجان بالسویہ ولا یجمع من متفرق ولا یفرق من مجتمع مخافة الصدق یعنی اور جو پیسہ کہ دو خلیط سے ہو تو دونوں باہم عدل کے ساتھ رجوع کریں اور جمع نہ کیا جاوے درمیان متفرق کے اور نہ تفرقہ کیا جاوے درمیان مجتمع کے بخوف زکوٰۃ۔ شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس حکم سے مثلاً ۵۔ ادنیٰ یا ۳۰۔ گاسے یا ۱۰۰۔ غنم اگر دو شخصوں میں بشرائط خلط مخلوط ہوں تو اس نصاب واحد میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور ہمارے نزدیک زکوٰۃ واجب نہیں اور حدیث کے یہ معنی نہیں ہیں ورنہ ہر ایک پر نصاب سے کم میں زکوٰۃ لازم آوے اور یہ خلاف حدیث ہے پس جمع و تفریق باعتبار ملک کے مالکان و مصدق دونوں کو منع ہے۔ چنانچہ اگر کسی کے ملک میں ۱۲۰۔ بکریاں مجتمع ہیں تو ایک بکری واجب ہے پس اگر مصدق ۱۲۰۔ ۴۰۔ ۴۰۔ ۴۰۔ کے تین ٹکڑے کرے تو تین بکریاں لازم آدیں اور اگر تین شخصوں کی درحقیقت ہوں تو اپنے خلیط کرنے سے ایک ہی بکری رہ جاوے۔ سیوطی اگر چالیس بکریاں دو آدمیوں کی ہیں تو انکو مجتمع کر کے نصاب نہ بناوے حالانکہ ہر ایک کے ۲۰۔ ہیں اور اگر ایک کی ہوں تو وہ دو ٹکڑے نہ کرے کہ زکوٰۃ نوپس حاصل یہ کہ اگر واقعی خلیط ہوں تو مصدق نے جو یا جو دونوں خلیط باعتبار اپنے حصہ کے سمجھ لیں اور اگر خلیط نہ ہوں تو بخوف صدقہ جمع و تفریق نہیں جائز ہے پس قولہ۔ لا یجمع من متفرق۔ متفرق ملک والے جانوروں کو مصدق جمع نہ کرے تاکہ نصاب پورا کرے اور نہ مالکان مجتمع کر کے (۱۲۰) بکریوں پر ایک ہی بکری دین۔ ولا یفرق من مجتمع مخافة صدقہ۔ اور مجتمع کو متفرق نہ کرے۔ بخوف صدقہ حتیٰ کہ ملک واحد ۴۰۔ غنم کو دو ٹکڑے متفرق نہ کرے تاکہ زکوٰۃ لازم نہ آوے یا مصدق ۱۲۰۔ اسکو ملک واحد میں مجتمع نہیں ایک بکری پر تین ٹکڑے کر کے تین بکریاں نہ لے پس مصدق تو نصاب بنانے یا صدقہ خرچہ جانے کی غرض سے جمع و تفریق نہ کرے اور مالکان نصاب کوڑنے یا صدقہ گھٹانے کے لیے جمع و تفریق نہ کریں احد میں نے اس تفریق سے بھٹے جلا کا زعم توڑا جو اس مسئلہ کو مخالفت حدیث زعم کرتے ہیں حالانکہ عین موافق و متفق ہے عالم عالم۔

فصل فی الخیل۔ فصل گھوڑوں کی زکوٰۃ میں۔ خیل ہر قسم کے گھوڑے کو شامل ہے خواہ مذکر ہو یا مؤنث ہو۔ وضع ہو کہ جو گھوڑا جادو فیروہ میں استعمال لاہو اس میں بلا اتفاق زکوٰۃ نہیں۔ منع۔ اور جو گھوڑا تجارت کا ہر بلا اتفاق اسکی قیمت پر زکوٰۃ ہے۔ المفہومات۔ اور جو گھوڑے جو مالک کے ہیں ان میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ اذا کانت الخیل سائتہ۔ جب میل ساتھ ہوں۔ ذکر او اناٹا۔ نر و مادہ ملے ہوئے۔ فت۔ تو اصریح یہ کہ انکے نصاب کی کچھ تعداد نہیں اور نہ انکی ذات سے جو زکوٰۃ ہے اور بلا جماع انکی زکوٰۃ کو امام جبرائیل وصول کریگا بلکہ اسکے مالک پر جب ہے۔ فصاحبها بالخیار۔ تو انکا مالک مختار ہے یعنی دو باتوں میں ایک بہ کہ۔ ان شاء اعطی من کل فرس دیناراً اگر چاہے تو ہر گھوڑے سے ایک دینار دیدے۔ دوم۔ ان شاء تو معاد اعطی من کل مائتین غمت دراہم اگر چاہے تو انکی قیمت لگا کر ہر دو سو درہم سے پانچ درہم دیدے۔ فت۔ یعنی مثلاً قیمت اندازہ کرنے والوں نے چار سو درہم کا گھوڑا جلا یا تو ہر دو سو پہ پانچ کے حساب سے دس درہم اس گھوڑے کی زکوٰۃ دیدے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و یقول زفر۔ اور یہ حکم زکوٰۃ واجب ہونے کا امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور یہی زفر فرماتا ہے و قال لا لزکوٰۃ فی الخیل۔ اور ابو یوسف و محمد نے کہا کہ خیل میں زکوٰۃ نہیں۔ فت۔ یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ لقولہ علیہ السلام لیس علی المسلم فی عبده ولا فی عمرہ صدقہ۔ باری حدیث کہ نہیں ہے مسلمان پر اس کے کلام میں اور نہ اس کے گھوڑے میں کچھ صدقہ۔ فت۔ رواہ السنہ۔ ہم کہتے ہیں کہ غلام تجارت میں بلا جماع صدقہ

غلام خدمت مراد ہر اسی طرح فرس جہاد و ضرورت و توفیل سائہ میں صدقہ نہ ہونا کمان سے ثبوت ہوا۔ بلکہ دلیل  
 موجود ہو تو زکوٰۃ واجب ہوگی بلکہ قولہ علیہ السلام فی کل فرس سائہ و نیار او عشرۃ دراہم۔ اور امام ابو حنیفہ  
 کی دلیل حدیث کہ ہر چرائی کے گھوڑے میں ایک دینار یا دس درم واجب ہیں۔ **فمن**۔ یہ حدیث بدون ذکر  
 دس درم کے دارقطنی و بیہقی نے روایت کر کے کہا کہ ضعیف ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسکی قوت کے واسطے حدیث ابو ہریرہ  
 ہے کہ حبیب بن جریس نے حضرت علیؓ سے زکوٰۃ نہ دینے والوں کے ذکر میں گھوڑوں کا ذکر فرمایا کہ ایک وہ مرد جس نے  
 گھوڑے کو اظہار ثروت و تعفف کی راہ سے باندھا پھر وہ اس گھوڑے کی گردن و پیچہ میں اسیر تھالے کا حق نہیں  
 بھولا۔ کما رواہ البخاری و مسلم۔ تو پیچہ کے بعد گردن کا حق وہی زکوٰۃ ہے کیونکہ بالاتفاق سوائے زکوٰۃ کے دیگر حقوق  
 ساقط ہیں۔ منع۔ پھر اگر کہا جاوے کہ صحاح السنہ کی حدیث جس سے صاحبین نے استدلال کیا وہ اس کے معارض  
 واضح و قوی ہے تو جواب یہ کہ وہ مآول ہے۔ و تاویل مازویا ہے۔ اور تاویل اس حدیث کی جو صاحبین نے روایت  
 کی۔ **فمن**۔ یہ کہ گھوڑے سے مراد اس میں۔ فرس الغازی ہے۔ **فمن**۔ یعنی غازی مسلمان پر اس کے گھوڑے  
 کی زکوٰۃ نہیں اور احمد بن زنجویہ نے کتاب الاموال میں کہا کہ حدیثنا علی بن الحسن حدیثنا یحییٰ بن عیینہ عن ابن طاووس  
 عن ابیہ قال الخ یعنی طاووس نے کہا کہ میں نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ کیا خیل میں زکوٰۃ ہے فرمایا کہ غازی فی سبیل اللہ  
 کے گھوڑے پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ مع۔ و جو المنقول عن زید بن ثابت۔ اور یہی زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے  
 منقول ہے۔ **فمن**۔ کتب الروایۃ میں نہیں ملی۔ ان شیخ ابو زید رحمہ نے کتاب الاسرار فقہ میں ذکر کیا ہے۔ مع۔ و تخمیر  
 بین الدینار و النقیص ما ثور عن عمر رضی اللہ عنہ۔ اور اختیار ہونا کہ چاہے ایک دینار دیدے یا قیمت لگا کر زکوٰۃ دے  
 یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ **فمن**۔ واضح ہو کہ زکوٰۃ الخیل کے مسئلہ میں فتاویٰ قاضی خان و خلاصہ و  
 کافی میں ہے کہ فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ کہ شمس اللہ سرخسی و صاحب التحفہ نے قول ابو حنیفہ رحمہ کو ترجیح دی  
 اور اس کی اضافت سے اسکی سواری و استعمال کا گھوڑا مراد ہے۔ تو ایسے گھوڑے میں زکوٰۃ نہ دینے سے بیکر لازم آیا  
 نہ ہوگا کسی گھوڑے میں زکوٰۃ نہیں۔ پھر گردن پر حق سوائے زکوٰۃ کے اور نہیں رہا۔ حدیث میں جب آپ سے  
 کہہ حون کو پوچھا گیا تو ارشاد فرمایا کہ اسکے بارہ میں مجھ پر کچھ نازل نہیں ہوا۔ پس اگر گھوڑوں میں زکوٰۃ تجارت  
 مراد ہوتی تو وہ گد حون میں بھی بلا خلاف موجود ہے پس گھوڑوں میں زکوٰۃ سائہ ثابت ہے۔ بعض نے کہا کہ ثبوت پہلے  
 تھا پھر نسخ ہو گیا بدلیل حدیث علی رضی اللہ عنہ کہ میں نے تکو زکوٰۃ الخیل و زکوٰۃ غلاموں سے عفو کیا پس درم و دینار  
 کی زکوٰۃ لاؤ۔ رواہ الترمذی و النسائی۔ جواب۔ کچھ بھی دلائل نسخ نہیں بلکہ خدمتی غلام بالاجل مراد ہیں تو وہی گھوڑے  
 بھی۔ ابن المنذر نے کہا کہ خلفائے راشدین سے زکوٰۃ الخیل ثابت نہیں۔ جواب۔ آنکہ غلط دعویٰ ہے بلکہ دارقطنی نے جویر  
 من انک من الزہری عن السائب بن زید رضی اللہ عنہ روایت کی کہ سائب نے فرمایا کہ میں نے اپنے باپ کو دیکھا کہ  
 خیل کو منعم لانے پھر اسکی زکوٰۃ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ادا کرتے تھے۔ ابن عبد البر نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ عبد الرزاق نے  
 ابن جریج عن عمرو بن دینار عن جبر بن علی بن امیہ عن ابیہ روایت کی حبیب بن جریج نے فرمایا کہ میں نے اپنے باپ کو دیکھا کہ  
 خیل کا حکم کیا۔ عبد الرزاق عن ابن جریج عن ابن ابی حبیب عن ابن شہاب الزہری روایت کی کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ  
 کی زکوٰۃ لیتے اور مجھے سائب بن زید رضی اللہ عنہ نے خبر دی کہ میں گھوڑوں کی زکوٰۃ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لانا تھا  
 منع۔ یہ روایات صحیحہ مثبت ہیں کہ قول ابو حنیفہ احوط ہے اور قول صاحبین بوجہ موافقت جہور کے لینا آسان ہے۔ واسطے  
 اعلم ہم۔ پھر بقول ابو حنیفہ رحمہ مختلف زکوٰۃ میں تو زکوٰۃ ہے۔ و بس فی ذکر ہا منفردہ زکوٰۃ۔ اور فقط تہانہ کر

گھوڑوں میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ لاناہا لا متناسل۔ کیونکہ فقط نردوں سے تناسل نہیں ہوتا۔ **فـ** توجب نمونوا  
توزکوٰۃ بھی نہیں ہے۔ وکذا فی الاناث المنفردات فی روایتہ۔ اور یہی حکم تنہا گھوڑیوں میں بھی ایک روایت  
میں ہے۔ وعنه الوجوب فیہا۔ اور دوسری روایت میں امام رحم سے فقط گھوڑیوں میں وجوب زکوٰۃ ہے۔ لاناہا  
متناسل بالفعل المستعار بخلاف الذکور۔ کیونکہ فقط گھوڑیاں تو غیر کے گھوڑے سے ختی ہن برخلاف  
نردوں کے۔ وعنه انہا تجب فی الذکور المنفردۃ ایضاً۔ اور امام سے دوسری روایت میں فقط نر  
گھوڑوں میں بھی وجوب زکوٰۃ آیا ہے۔ **فـ** شیخ محقق ابن الہمام رحمہ اللہ نے فتح القدیر میں  
تحقیق سے روایات میں ترجیح دی کہ فقط گھوڑیوں مادہ کی صورت میں زکوٰۃ واجب ہے اور گھوڑوں بجز فقط نر  
گھوڑوں کی صورت میں نہیں واجب ہے۔ **مـ** ولا شئ فی البغال والحمیر۔ اور خیر بن وکد حوین  
کچھ زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ **فـ** اگرچہ سائہ اور مختلط نرد مادہ ہوں۔ لقولہ علیہ السلام لم یزل علی فیہا  
شئ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خیر بن وکد حوین کی زکوٰۃ میں مجھ پر حکم نازل نہیں ہوا۔  
کما رواہ البخاری۔ لیکن اس میں خیر بن وکد حوین کے دو نون کو ایک قسم شمار کیا جیسا کہ عرف میں ہے۔ و  
المقادیر تثبت سماعاً۔ اور مقادیر زکوٰۃ تو سمعی ہیں۔ **فـ** قباسی و عقلی نہیں توجب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
سے کچھ سلع نہیں ہوا تو ان میں زکوٰۃ واجب نہوگی۔ الا ان یكون للتجارۃ۔ مگر جب کہ خیر وکد سے تجارت  
کے لیے ہوں۔ **فـ** تو تجارتی زکوٰۃ ان میں واجب ہوگی۔ لان الزکوٰۃ حقیقۃ تعلق بالمال لیکسائر اموال  
التجارۃ۔ کیونکہ زکوٰۃ تو اس حالت میں مالیت سے متعلق ہوگی جیسے دیگر اموال تجارت میں ہوتی ہے۔ **فـ**  
رعلی ہذا سکھلائے ہوئے چیتے دکنے میں زکوٰۃ تجارت واجب ہے۔ السراجیہ یوں ہی تجارتی بیوں میں ہونا چاہیے۔  
**فصل**۔ مسائل تعلق زکوٰۃ سوائے کے بیان میں۔ **لیس فی الفصلاں**۔ نہیں فصلان بالغنم اونٹ کے  
بچوں میں جو بہت مخاف سے چھوئے ہوں۔ والعجا جیل۔ جمع عجول یعنی نہ کاسے کے بچوں میں جو مبعہ ہوں۔ و  
انحلان۔ بالغنم یعنی نہ غنم کے بچوں میں۔ صدقہ عند ابی حنیفہ۔ زکوٰۃ نزدیک ابو حنیفہ کے۔ **فـ**  
یعنی جب خالی فصلان و عجا جیل و حلان ہوں تو ابو حنیفہ کے نزدیک ان میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ الا ان یکون معہما  
کبار۔ مگر جب کہ ان بچوں کے ساتھ بڑے بھی ہوں۔ **فـ** یعنی پورے سال کے با زیادہ۔ اگر کما جاد سے  
کہ یہ بچہ خود ہی بڑے ہو جادینکے اس واسطے کہ زکوٰۃ تو بعد سال کے واجب ہوتی ہے۔ جواب میں بعض نے کہا کہ بعد  
سال کے اس قابل ہونے کے اب سے ان پر زکوٰۃ کا سال شروع ہو یا ابتداء سے سال زکوٰۃ شمار کیا جاوے بعض  
نے کہا کہ بلکہ یہ صورت ہے کہ مائین بعد چھ ماہ کے قدر نصاب بچہ جنین پھر مائین مرگین اور بچہ ہے تو کیا وہ سال  
ان پر محمول ہو گا یا نہیں۔ علی ہذا سال بھر وہ زیادہ کے جانور تھے اور درمیان سال میں اسے سال سے کم بچہ خریدے  
بھر بڑے مر گئے۔ **التخ**۔ اور جامع ضعیف میں ہے کہ مائین بعد دس ماہ کے مرین اور بچہ مر گئے تو بعد دو ماہ گزرنے  
کے کیا سال زکوٰۃ ان بچوں پر محمول ہو گا۔ حاصل جواب امام اعظم رحم کے نزدیک یہ کہ نہیں مگر جب کہ کوئی سال  
یا زیادہ کا بھی ہو۔ **مع**۔ وذا آخر اقوالہ۔ اور یہ امام اعظم کے بین اقوال میں سے آخری قول ہے۔ و ہو قول محمد  
اور یہی امام محمد کا قول ہے۔ **فـ** اور یہی سفیان ثوری رحم کا قول ہے۔ **مع**۔ وکان یقول اولایحب فیہا  
ما یحب فی المسان۔ اور ابو حنیفہ پہلے یہ کہتے تھے کہ ان بچوں میں وہ واجب ہو گا جو سنہ جانوروں میں واجب  
ہوتا ہے۔ **فـ** یعنی بچوں کی زکوٰۃ۔ و ہو قول زفر و مالک۔ اور یہ زفر و مالک کا قول ہے۔ **ثم رجع وقال**

فیہا واحد منها۔ پھر ابو حنیفہ رحم نے رجوع کیا اور کہا کہ ان بچوں میں انہیں میں کا ایک واجب ہوگا۔ وہ قول اہل یوسف والشافعی۔ اور یہی ابو یوسف وشافعی کا قول ہے۔ وفس۔ بسوط میں ایک حکایت ذکر کی کہ کما کہ نے کما کہ میں نے جاکر ابو حنیفہ رحم سے پوچھا کہ ایک شخص کے پاس چالیس حلان ہیں تو انہیں کیا واجب ہوگا امام نے کما کہ مسند بکری واجب ہوگی۔ میں نے کما کہ پھر تو چالیس حلان کی قیمت سے اُس مسند کی قیمت زیادہ نہ ہوئی تو برابر ہوگی۔ تب ایک ساعت فور کر کے کما کہ ہاں مسند نہیں بلکہ انہیں میں کا ایک واجب ہوگا۔ میں نے کما کہ کہ جلا کیا سال۔ پھر سے کم بچہ زکوۃ میں لے لیا جائیگا۔ تب ایک ساعت حور میں گئے پھر کما کہ نب تو اس میں کچھ واجب نہوگا۔ بعض نے کما کہ اس میں ابو حنیفہ رحم کی تعریف ہے کہ ایک مجلس میں تین قول کئے انہیں سے کوئی متروک نہیں ہے۔ بعض شائع نے کما کہ نہیں بلکہ یہ مجنون و اطفال سے واقع ہونا محال ہے۔ پھر امام ابو حنیفہ رحم سے یہ گویا واقع ہوگا۔ فوائد الفکر یہ مع۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کا کلام بھی اسی طرت مشرور ہے۔ مگر بعض شائع نے کما کہ حکایت تو مشہور ہے پس ناچار مایل کجاء سے کہ امام رحم نے ابو یوسف کا امتحان کرنے کو ایسا کیا ہوگا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ بغیر اسناد تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر موضوعات حدیثیں مشہور ہیں حتیٰ کہ زعفرانی نے کثافت میں لکھیں بلکہ علامہ بیضاوی نے اس سے نقل کیں ہاں سراج النیر میں معرج تردید کر دی پس تردید اولیٰ ہے۔ وادعہ اعلم بحمد اول نو مسند واجب کتنے پھر انہیں کا ایک واجب کما۔ پھر اس سے بھی رجوع کیا۔ وجہ قولہ الاول ان الکلام المندکور فی الخطاب یقتل الصغار والکبار۔ قول اول کی وجہ یہ کہ نص میں جو اسم مذکور ہے وہ جو کئے و مردوں سب کو شامل ہے۔ وفس۔ یعنی اہل و بقر و شاة جیسے بڑے ویسے بچہ حتیٰ کہ گاسے کا گوشت نہ کھانے کی قسم میں حلوان محل کھانے سے جھوٹا ہوگا تو بچوں پر بھی وہی زکوۃ ہی دن کی واجب ہے لیکن لازم آتا ہے کہ عہد مال بادر حقیقت کل مال لینا گیا اور یہ منع ہے لہذا رجوع کیا۔ وجہ الثانی تحقیق النظر من الجانبین۔ قول دوم کی وجہ طرفین کا پورا لحاظ ہے۔ وفس۔ چنانچہ فقیر دن کو بھی ایک پچھل گیا اور مالک پر تمام بچوں کی برائیت کا مسند دینا لازم نہ ہوا۔ کما بحب فی المہازل واحد منها۔ جیسے منزل جانور دن میں سے انہیں میں سے ایک واجب ہوتا ہے۔ وفس۔ توضیح یہ کہ مثلاً زکوۃ میں مسند واجب ہوئی اور سنات میں سے بعض بڑی دقویٰ سوئی تازی ہے اور بعض جو مٹی کزور لاغری اور بعض درجہ اوسط پر ہے تو زکوۃ میں یہی اوسط واجب ہے پھر اگر سب ہی جانور منزل یعنی دہلی ریغل ہوں تو فقیر واجب درجہ اوسط سے اتر کر انہیں منزل دن میں سے ایک جائز ہے اسی طرح واجبی عمر سے اتر کر ناقص عمر کا بھی جائز ہے لیکن ابو داؤد و نسائی کی حدیث سوید بن غفلہ رحمہ میں دودھ پیتا بچہ لینے سے مرجع مانعت ہے۔ لہذا اس قول سے رجوع کیا۔ اور کما کہ کچھ واجب نہیں ہے۔ ووجہ الاخیر۔ اور اس قول اخیر کی وجہ یہ ہے۔ کہ ان المقادیر لا یطہر القیاس۔ مقادیر لصاب میں دخل قیاس کو نہیں ہے۔ فاذا اقع ایجاب ما وہ وہ الشیخ اقع اصلا۔ تو جب منفع ہوا واجب کرنا ایسی چیز کا جسکے ساتھ شریع وارد ہوئی ہے تو بالکل اختراع ہو گیا۔ وفس۔ یعنی مثلاً ۲۵۔ بریت مخاض اور ۳۶۔ برنت لبون وغیرہ تو جب ابتدا سے نیت مخاض ہی ندارد ہے تو زائد برنت لبون کما کہ سے آوے اور اگر عریدہ کر دے تو گو یا تمام مال یا عہد دید سے اور اگر انہیں میں سے دے تو خلاف مضمون ہے علامہ برین مثلاً ۲۵۔ میں ایک دے تو ۳۶۔ میں بھر ۴۹۔ میں آخر تک کیونکر دے۔ پھر واضح ہو کہ موطا مالک کی حدیث سفیان بن عبد اللہ میں ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رحمہ نے مجھے زکوۃ وصول کرنے کو بھیجا پس میں نصاب کے شمار میں سخل کو بھی گن دیتا تو ان لوگوں نے کما کہ آپ سخل کو شمار کرتے حالانکہ زکوۃ میں نہیں لینے



پس جب میں واپس آیا تو میں نے حضرت رضی اللہ عنہ سے عرض کیا آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہاں سخطہ ان پر تعدا نصاب میں شمار ہوگا اور ہم اس کو زکوٰۃ میں نہیں لیتے۔ اصل حدیث موطا میں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سخطہ بھی نصاب میں شمار ہے لہذا ابو حنیفہ رحمہ نے فرمایا۔ واذا کان فیہا واحدۃ من المسان جعل النعل تبعاً لہ فی الفعتا و ہا نصاباً فیہا تاویۃ الزکوٰۃ۔ اور جب ان بچوں میں کوئی ایک بھی مسند ہو تو یہ سب بچے اس مسند کے تابع شمار کیے جادیں مگر نصاب منعقد ہونے میں تابع ہیں نہ زکوٰۃ ادا ہونے میں۔ **فـ** بلکہ زکوٰۃ میں تو جب مسند واجب ہو ادبی لیا جائیگا۔ اور سخطہ نہیں لیا جائیگا۔ یہ اس وقت ہے کہ جتنے واجب زکوٰۃ ہونے میں ایک یا دو وہ ان بچوں میں موجود ہوں ورنہ وجوب نہ ہوگا۔ اسکا بیان یہ کہ ۱۱۹۔ طفلان یعنی بکری کے طفلان بچہ میں اور دو بچے پورے سال بھر کے ہیں تو دونوں زکوٰۃ میں واجب ہونگے اور اگر طفلان ۱۲۰۔ ہوں اور ایک مسند ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک یہی ایک مسند واجب ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک ایک مسند ایک بچہ واجب ہوگا اور یہی قیاس اونٹ و گائے کے بچوں میں ہے۔ جب مسند واجب ہو تو وہ واجب ہوگا اگرچہ درجہ اوسط سے کم ہو۔ اگر سال گزر کر مسند مرگیا تو بانی بچوں سے زکوٰۃ باطل ہوگئی اور اگر بچے مر گئے اور مسند رہ گیا تو اسکا چالیسواں حصہ لیا جائیگا۔ منع۔ ثم عند ابی یوسف لا یجب فی ما دون الاربعین من الطفلان و فیما دون الثلثین من العجا جیل۔ پھر امام ابو یوسف کے نزدیک چالیس طفلان سے اور تیس عجا جیل گائے کے بچہ سے کم میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ **فـ** جب اس وقت بھی کہ بڑے ہوں تو اس نصاب سے کم میں نہیں واجب ہوتی ہے۔ پھر زیادہ کی صورت میں جب بڑے ہوں تو معلوم ہوا کہ مشکل تو ان بچوں میں ہے۔ ویجب فی خمس وعشرین من الفطلان واحد۔ اور اونٹ کے تفصیل بچوں میں جب کہ ۲۵۔ ہوں ایک بچہ واجب ہے۔ **فـ** یہ تو آسان ہے مگر بچوں ۳۶۔ پر ایک بنت لبون اور ۴۶۔ پر ایک حقہ تھا پس بچوں کی صورت میں کیا ہوگا تو فرمایا۔ ثم لا یجب شیء حتی تبلغ مبلغاً لو کانت مسان غنی الواجب۔ پھر تادمین کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ بچوں کی تعداد اس مبلغ کو پہنچ جاوے کہ اگر مسنات ہوتی تو واجب ہو جاتا۔ **فـ** یعنی بچوں کی تعداد اتنی ہو جاوے کہ اس تعداد پر بچوں میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ دو ہوتی ہے اور وہ ۶۶۔ ہے کیونکہ ۶۶۔ پر دو بنت لبون واجب ہوتی ہیں بچوں میں سے دو بچہ واجب ہونگے۔ ثم لا یجب شیء حتی يبلغ مبلغاً لو کانت مسان ثلث الواجب۔ پھر اسکے بعد کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ ایسے مبلغ کو پہنچ جاوے کہ اگر مسنات ہوتی تو واجب تین ہوتیں۔ **فـ** اور یہ مبلغ ۱۴۵۔ ہے کہ اس وقت تین حقہ واجب ہونے میں تو ۱۴۵۔ بچوں پر تین بچہ واجب ہوتا ہے جو واضح ہو کہ ۱۹۶۔ پر چار حقہ واجب ہونے میں تو ۱۹۶۔ بچوں پر چار بچہ ہونگے و علی ہذا القیاس میں کتنا ہوں کہ ۱۹۶۔ پر چار حقہ کی جگہ پانچ بنت لبون دیدے حالانکہ پانچ بچہ دینے میں اشکال ہے۔ فاقم۔ پھر یہی قیاس گائے و بکری کے بچوں میں ہے۔ ولا یجب فیما دون خمس وعشرین فی روایت۔ اور روایت بیان اونٹ کے ۲۵۔ سے کم بچوں میں تو ایک روایت میں واجب نہیں۔ و عنہ انہ یجب فی الخمس خمس تفصیل و فی العشر خمس تفصیل علی ہذا الاعتبار۔ اور ابو یوسف سے دوسری روایت میں یہ کہ پانچ بچوں میں ایک تفصیل کا پانچواں حصہ واجب اور دس میں دو پانچواں حصہ واجب۔ **فـ** ۵۰۔ میں تین پانچواں اور ۲۰۔ میں چار پانچواں اور پچیس میں ایک بچہ۔ و عنہ انہ ینظر الی قیمتہ خمس تفصیل فی الخمس والی قیمتہ شاة وسط فوجب اقلہا۔ اور ابو یوسف سے تیسری روایت میں یہ کہ پانچ طفلان کی صورت میں

ایک تفصیل کی قیمت کے پانچویں حصہ کو اور ایک سہ بکری کی قیمت کو دیکھیں پس جو دونوں میں سے کم ہو وہ واجب ہے۔ ونفی العشر اسے قیمت شائین والی قیمت خمس تفصیل۔ اور دس فصلان کی صورت میں اوسط دو بکریوں میں سے کم کی قیمت کو اور تفصیل کی قیمت کے دو پانچویں مقدار کو دیکھیں جو کم ہو وہ واجب ہے۔ علی ہذا الاعتبار علی ہذا القیاس۔ فن۔ پندرہ دہیں فصلان کی صورتوں میں ہے۔ قال ومن وجب علیہ سن فلم یوجد۔ مصنف نے کہا کہ اگر جس شخص پر سن یعنی ایک سال کا جو دو سال سے کم اوسط درجہ کا واجب ہوا وہ موجود نہیں ہے۔ فن۔ یعنی اوسط درجہ کا مسند نہیں مگر اعلیٰ یا ادنیٰ موجود ہے۔ اخذ المصدق اسے ملنا اور الفضل۔ تو مصدق اس سے اعلیٰ کو لیکر زیادتی کو پھر دے۔ فن۔ مثلاً اوسط مسند کی قیمت دو روپیہ ہے اور اعلیٰ کی قیمت دو روپیہ ہے تو اعلیٰ لیکر آٹھ آنہ واپس کر دے۔ او اخذ دونہا واخذ الفضل۔ مسند واجبہ اوسط سے ادنیٰ کو لے اور زیادتی کو لے۔ فن۔ مثلاً ادنیٰ کی قیمت پونے دو روپیہ ہیں تو ادنیٰ کو اور اس کے ساتھ چار آنہ لے۔ ونہا یعنی علی ان اخذ القیمۃ فی باب الزکوۃ جائز عندنا علی ما ذکرہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور یہ مسئلہ اس بنا پر ہے کہ باب زکوۃ میں قیمت لینا ہمارے نزدیک جائز ہے چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ فن۔ پھر ظاہر عبارت کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ اس بارہ میں مصدق کو اختیار ہے یہی تجدد میں مذکور ہے۔ مع۔ بلکہ صحیح یہ کہ اختیار مالک کو ہے۔ النہایہ۔ نہیں بلکہ معنی کتاب یہ کہ مصدق دونوں صورتوں میں سے کسی صورت سے وصول کرے۔ الا ان فی الوجه الاول۔ گردونوں میں فرق یہ کہ اول صورت میں۔ فن۔ جبکہ اعلیٰ لیکر زیادتی پھر کے ٹپتی ہے۔ لہٰذا ان لایاخذ۔ مصدق کو اختیار ہے کہ اعلیٰ جانور کو نہ لے۔ ویطالبہ بعین الواجب۔ اور مالک سے عین واجب کا مطالبہ کرے۔ فن۔ یعنی مثلاً جانور اوسط مسند دیدے۔ اور بیتہ۔ یا اوسط کی قیمت دیدے۔ لانا شرا۔ کیونکہ یہ تو خریدنے کا ہے اور کسی پر خرید کرنے کے لیے جبر نہیں ہو سکتا۔ ونفی الوجه الثانی بحج۔ اور دوسری صورت میں مصدق پر جبر کیا جائیگا۔ فن۔ کہ ادنیٰ مسند و زیادتی لے لے۔ لانا لا بیع فیہ بل ہوا عطاء ہا لقیمۃ۔ کیونکہ اس میں کچھ بیع نہیں بلکہ زکوۃ دینا بذریعہ قیمت ہے۔ فن۔ غایت یہ کہ قیمت بالکل نقد نہیں دی۔ م۔ یہی قول صحیح ہے۔ السراج الکافی مع۔ اور مصدق صرف اوسط درجہ کا لے گا اور اگر سب ہی جدید ہوں تو پھر جدید لے۔ ت۔ و یجوز دفع النقص فی الزکوۃ عندنا۔ اور ہمارے نزدیک زکوۃ میں قیمت دیدینا جائز ہے۔ فن۔ بالاجماع وہ قیمت جو ادارے کے رازر ہو۔ یہی لمحہ ہے اور قیمت اسی شہر کی معتبر ہوگی جان مال ہو اور اگر غفلت میں ہو تو وہ قیمت دے جو وہاں سے قریب تر آبادی میں ایسے جانور کی ہو۔ م۔ اور اصل اس میں صحیح بخاری کی حدیث انس رضی اللہ عنہ ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ جسکے پاس اونٹوں میں زکوۃ جذبہ واجب ہوئی اور اسکے پاس جذبہ نہیں مگر حقہ ہے تو اس سے حقہ قبول کیا جاوے اور وہ حقہ کے ساتھ دو بکریاں کر دے اگر اسکو بسر آوین یا ۲۰۔ درم دیدے۔ اور جس پر زکوۃ حقہ واجب ہوئی اور اسکے پاس حقہ نہیں مگر جذبہ ہے تو جذبہ قبول کیا جائیگا اور مصدق اسکو میں درم یا دو بکریاں دیدیگا۔ الخ۔ اور واضح ہو کہ زیادتی لینے و پھرنے میں دو بکریاں یا ۲۰۔ درم کچھ لازمی تقدیر نہیں بلکہ اس زمانہ میں بھی نرخ تھا پس ہر زمانہ کے نرخ پر مدار ہوگا۔ نفع۔ اور اگر چار اوسط درجہ کی واجب ہوئیں اور انکی قیمت میں مالک نے تین موٹی تازی دیدیں یعنی مصدق کے نزدیک بھی اسی قیمت کی ہیں تو جائز ہے۔ اسی طرح اوسط درجہ کی بہت مضاف کے برابر قیمت کی دینی قیمت ہون

پہلے نو جائز ہے کہ مخصوص نوزکوۃ میں اوسط درجہ کا جانور ہے پس اعلیٰ اس میں داخل نہ ہوگا اور حید ہونا سوا سے  
سود مالون کے اہل چیزوں میں معتبر ہے۔ منسوخ۔ بالجملة زکوۃ میں ادا سے قیمت جائز ہے۔ ولذا فی الکفارات  
اور یوں ہی کفارات میں ادا سے قیمت جائز ہے۔ فن۔ مراد مالی کفار سے ہیں مثلاً قسم کے کفار ہیں روزہ  
رکھنا یا کھانا یا کپڑا واجب ہے پس بادشاہ کے واسطے روزہ رکھنا حتمی کر دیا گیا اور باقی لوگوں کو دس مسکین  
کا کھانا یا کپڑا دینا بھی کفارتہ ہے پس بچا سے اسکے اگر نقد قیمت دیدے تو جائز ہے۔ وصدقہ الفطر۔ اور یوں ہی  
صدقہ فطر میں نقد قیمت دینا جائز ہے۔ والعشر والندار۔ اور یوں ہی قیمت دیدینا عشرین اور نذر میں جائز ہے  
فن۔ یعنی اسکی زمین کی پیداوار میں دسواں حصہ واجب ہوا ہے سب فردخت کر کے دسواں حصہ  
قیمت دی یا دسواں حصہ اندازہ کر کے دیدی تو جائز ہے اور اگر یہ اشرفی صدقہ کرنے کی نذر کی بھرا اسکے برابر درم  
صدقہ کر دے تو جائز ہے بخلاف اسکے اگر وہ غلام آزاد کرنے کی نذر کی تو اسکے برابر قیمت کا ایک غلام آزاد کرنے  
سے ادا نہیں ہوگی۔ منفع۔ اور قیمت وہ معتبر ہوگی جو وجوب کفارہ یا صدقہ فطر وغیرہ کے روزہ بھی۔ د۔ وقال  
الشافعی لا يجوز اتباعا للمنفوس۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ قیمت ادا کرنا بوجہ منصوص کے اتباع کے نہیں  
جائز ہے۔ فن۔ یعنی منصوص تو سنت مخاض یا مسند و بیعہ ہے اور یوں ہی کفارات و صدقہ فطر میں پس اسی  
کی اتباع واجب ہے اور قیمت نہیں جائز ہے۔ کما فی المدایا والضحایا۔ جیسے ہر قسم کی بدی و قربانیوں میں فن  
بالاتفاق قربانی کے سوا سے قیمت نہیں جائز ہے۔ ولما ان الامر بالاداء الى الفقير ايصال للموعد  
بالیہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فقیر کو ادا کرنے کا حکم جو شرع نے دیا ہے یہ اسکو وعدہ دیا ہوا صدق ہو چکا ہے۔ فن  
یعنی حق تعالیٰ نے ہر جاندار کے رزق کا وعدہ فرمایا ہے تو اس وعدہ پر رزق ہو چکانے میں ایک سبیل یہ کہ  
مالداروں کو حکم دیا کہ فقیروں کو زکوۃ ادا کریں۔ فیکون ابطلا لا بقيد الشاة۔ تو یہ بکری کے قید کا ابطال ہے  
فن۔ یعنی اس سے معلوم ہوا کہ کچھ بکری خاصہ دینے کی قید نہیں ہے۔ فصار كالبحرية۔ تو یہ شل جزیہ کے  
ہو گیا۔ فن۔ اور جزیہ میں کوئی خصوصیت بالاتفاق نہیں ہے۔ اور حدیث انس رضی اللہ عنہ اور بکر بن عبد  
صاف طاہر ہے کہ کوئی خاص بہت لبون یا حقہ یا جندہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ اور نیز بخاری کی روایت طاہر  
ہو معاذ رحمہ کی زکوۃ ایمن وصول کرنے میں تعلیقاً نہ کرے ہر صرح ہے اور ابن ابی شیبہ نے عبد الرحمن بن سلیمان  
من مہاجر من مہاجر من ابی حازم عن الصنابحی الاحمسی قال ابصر البی الخ یعنی صنابحی احمسی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ  
حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم نے زکوۃ کے اذنوں میں عمدہ اونٹ دیکھ کر فرمایا کہ یہ کان سے آیا تو صدق شرف  
کیا کہ میں نے ناکارہ دو اونٹوں سے اسکو بدل لیا ہے۔ فرمایا کہ بھر تو خوب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سنت حق  
دینت لبون وغیرہ جسکی تمہیں ہر وہ مقدار مالیت کے لیے بیان ہوئی ہیں ورنہ انکی خصوصیت نہیں ہے۔ من  
بخلاف المدایا لان القربة فیها اراقہ الدم۔ بخلاف بدی جانوروں کے کیونکہ بدی و قربانی میں تو تقریباً  
قربان کرنا ہوتا ہے۔ فن۔ حتی کہ بعد قربانی کوئی اگر جانور ضائع ہو گیا تو اسپر کچھ لازم نہیں۔ وھو لا عقل  
اور قربان کر کے خون بہانا کی قربت میں عقل کو دخل نہیں۔ فن۔ یعنی ہم اسقدر جانتے ہیں کہ قربان کرنا تقریباً  
ہر مگر عقل کو نہیں نہیں کر سکتے کہ کیا وجہ ہے۔ ووجه القربة فی المتنازع فیہ سذخۃ المحتاج وھو معقول  
اور زکوۃ وغیرہ ضمیمہ گفتگو ہے انہیں وجہ قربت کی محتاج کی احتیاج رفع کرنا اور عقل سے معلوم ہے۔ فن  
بلکہ اکثر اوقات بہت دینے میں محتاج کا زیادہ نفع ہے۔ ت۔ واضح ہو کہ استبدال بھی جائز ہے مثلاً چار دہلی تیلی

کے عرصہ میں مرنے والی تازی لین تو جائز ہے سو اسے ان چیزوں کے نہیں رہتا یعنی سود جاری ہے جنگا بیان کتاب البیوع  
 میں آویگا چنانچہ ناکارہ ایک صلح خرابی کے عوض آدھا صلح عمدہ چھوڑے گا دیا تو نہیں جائز اگرچہ قیمت میں  
 زیادہ ہوں اور اگر ایک صلح جو کے عوض نصف صلح عمدہ چھوڑے دے تو نہیں جائز ہے۔ مع۔ ویس  
 فی العوائل والمحوامل والعلوقہ صدقہ۔ عوائل وحوامل وعلوقہ میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ فتنہ۔ عوائل جمع عام  
 وہ جالور جو کام کے واسطے ہوں۔ محامل جمع حامل جو لادنے کے لیے ہوتے ہیں۔ علوقہ وہ جانور جو کوسال یا  
 زائد حصہ میں باندھ کر کھلایا ہو۔ تو ان جالوروں میں ہمارے دشمنی واحد وغیرہم کے نزدیک زکوٰۃ نہیں  
 خلاف لما ملک۔ اس میں امام مالک کا خلاف ہے۔ لہٰذا اس پر انصوص۔ دلیل امام مالک رحمہ کی ظاہری نصوص  
 میں۔ فتنہ۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ خذ من اموالہم صدقہ۔ عام اموال کو شامل ہے اور یوں ہی حدیث کہ بانی ہر  
 اونٹ میں بکری ہے۔ ہر قسم کے اونٹوں کو شامل ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام یس فی المحامل والمحوامل  
 والبقرة المشیرة صدقہ۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام کہ جو اہل و عوائل و ہل چلانے والے ہیں زکوٰۃ  
 نہیں ہے۔ فتنہ۔ اس طرح مجموعہ تو غریب ہے لیکن ابوداؤد کی حدیث علی بن رافع مرفوعاً میں مذکور ہے کہ عوائل پر کچھ نہیں  
 ہے۔ ورواہ الدارقطنی اور ابن القطان نے کہا کہ اسناد صحیح اور راوی سب ثقہ معروف ہیں۔ عبد الرزاق  
 نے اسکو حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا۔ اور عوائل میں محامل بھی داخل ہیں اور یہی مشیرہ یعنی  
 میں گزرنے والے چلانے والا جانور تو دارقطنی و عبد الرزاق نے جابر رضی اللہ عنہ سے موقوف روایت کی  
 اور اسناد صحیح ہے۔ نفع۔ اور میرے نزدیک عوائل میں مشیرہ یعنی ہل چلانے والے بھی داخل ہیں پس حدیث  
 علی رضی اللہ عنہ اس استدلال کے واسطے کافی ہے۔ م۔ ولان السبب هو المال النافی۔ اور اس دلیل  
 سے کہ سبب زکوٰۃ وہ مال ہے جو نافی ہو۔ فتنہ۔ یعنی اس میں نوادیر جہاد ہو۔ ودلیلہ الاسامیہ والاعداد  
 للتجارت۔ اور نوکی دلیل تو سامانہ کرنا یا تجارت کے لیے جیسا کرنا۔ ولم یوجد۔ حالانکہ ان دونوں میں سے  
 کوئی بات نہیں پائی گئی۔ ولان فی العلوقہ تترک الموتہ فیعدم النمار یعنی۔ اور اس جہت سے کہ علوقہ کے کھلانے  
 میں بہیم بار خیر پڑتا ہے تو معنی کی سادہ سے نومعدوم ہے۔ فتنہ۔ تو زکوٰۃ واجب ہوگی۔ م۔ اگر وہ دے یا سواری یا گوشت  
 کے لیے جرائی میں رکھے تو زکوٰۃ نہیں اور اگر تجارت کے لیے ہوں تو زکوٰۃ التجارۃ ہے۔ البدائع۔ اور واضح ہو کہ بالا حوالہ  
 زکوٰۃ اسامیہ و زکوٰۃ التجارۃ دونوں جمع ہونگے۔ اور یہی قول مالک و شافعی واحد ہے۔ مع۔ ثم السامیہ ہی اسنے  
 یکتفی بالرعی فی اکثر المحول۔ پھر سامیہ وہ جانور ہر جو سال کے اکثر حصہ میں جرائی پر اکٹھا کرے۔ فتنہ۔  
 ہمارے امام احمد و بعض شافعیہ کے نزدیک۔ حتیٰ لو اعلقہا نصف المحول او اکثر کانت علوقہ لان تقلیل  
 تابع للاکثر۔ حتیٰ کہ اگر جالور کو آدھے سال یا زیادہ باندھ کر کھلایا ہو تو وہ علوقہ ہے کیونکہ قلیل تابع اکثر ہے۔ ولایاخذ  
 المصدق بخیار المسال ولا روالہ و یاخذ الوسط۔ اور مصدق نہیں لیگا بتر مال اور نہ بدتر مال بلکہ بیگا درجہ  
 اوسط کا مال۔ فتنہ۔ اسی پر اہل العلم کا اجماع ہے۔ م۔ اور وسط یہ کہ گھٹے ہوئے میں سے اعلیٰ ہو اور بڑے  
 ہوئے میں سے ادنیٰ ہو۔ الفتی۔ ع۔ نقولہ علیہ السلام لا تاخذوا من حرزات اموال الناس۔  
 کیونکہ حدیث میں ہے کہ لوگوں کے اموال میں سے مت لو حرزات۔ اسی گرائیگا۔ یعنی عمدہ و بہتر۔ وخذوا من  
 حواشی اموالہم۔ اور لوگوں کے اموال میں سے حواشی۔ اسی اوساطہا۔ یعنی اوسط درجہ کے۔ فتنہ۔ یہ نزد  
 غریب ہے اور یہی نے عروہ بن الزبیر رحمہ سے مرسل روایت کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنی مصدق کو

فرمایا کہ لاتاخذ من حرزات اموال الناس شيئاً وهذا اشارت دایک حرزات العیوب - اور ابن ابی شیبہ و ابو داؤد نے بھی عروہ سے مرسل روایت کی - اور حدیث ساز رحمہ میں ہے کہ خبردار لوگوں کے اموال سے عمدہ مت بچو - کافی الصحیح - اور موطاء میں ہے کہ حضرت عمرؓ کا گذر زکوۃ کی بکریوں کی طرف ہوا تو ایک بکری موی تازی بڑی تھیں والی دیکھ کر فرمایا کہ یہ بکری کیسی ہے لوگوں نے کہا کہ زکوۃ میں سے ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس بکری داؤن کے اسکو خوشی خاطر سے نہ دیا ہو گا تم لوگوں کو فقہ میں مت ڈالو لوگوں کی حرزات مت لو - پھر مجتبیٰ میں ہے کہ اگر سو اہم میں گانی و لنگڑی دسویں ہو تو نصاب میں شمار ہونگی لیکن زکوۃ میں نہ لیجاوینگی مگر جبکہ عیدار کی قیمت ایسی مندرست کے برابر ہو جو زکوۃ میں واجب ہے - منع - پھر حدیث مرسل تو دلالت کرتی ہے کہ جبکہ لیجاوینگی لیکن مذہب میں اسکے خلاف روایت ہے - مع - ولان فیہ نظر امن الجاہلین - اور واسطہ اس دلیل سے واجب ہے کہ اس میں جاہلین کا لحاظ ہے - فن - یعنی زکوۃ دینے والے اور فقیر و دونوں کا لحاظ ہے - المسئلہ - ومن کان له نصاب - اور جس شخص کے پاس ایک نصاب ہو - فن - مثلاً اودے ہوں - استفادہ فی اثناء الحول - پھر اس نے در بیان سال میں استفادہ پایا - فن - تو کیا اول نصاب میں ملا کر زکوۃ دیجاوے یا نہیں تو جواب یہ کہ اگر غیر جنس ہو مثلاً بکری یا روپیہ تو بالاجماع نہ ملایا جائیگا اور اگر اسی جنس کا ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر اسی نصاب اول سے استفادہ ہوا متداولا دیا منافع کے تو بالاجماع ملایا جاوے - اور اگر اصل سے استفادہ نہ ہو اور - من جنسہ - اول کی جنس سے ہو - ضمہ الیہ وزکاہ بہ - تو بھی اول سے ملا کر ایک ساتھ زکوۃ دیجاوے وقال الشافعی لا یقسم - اور شافعی رحمہ نے کہا کہ ملایا نہ جاوے - لانه اصل فی حق الملك غلظہ فی غنیۃ بخلہ فالا ولاد والا رباح لانہا تابعۃ فی الملك حتی ملک ملک الاصل - کیونکہ یہ استفادہ تو ملک ہو لے میں اصل ہے پس اپنے وظیفہ زکوۃ میں بھی اصلی رہیگا یعنی تابع ہو کر اول میں ملایا نہ جائیگا برخلاف اولاد و منافع کے کیونکہ اولاد تو ملکیت میں اصل کے تابع ہیں حتی کہ اصل ہی کے ملک ہونے سے انکی ملک ثبوت ہوتی - فن - بخلاف دیگر استفادہ کے بحدیث ابن عمرؓ جس نے مال استفادہ کیا تو اس پر زکوۃ نہیں حتی کہ سال ہفت جاوے رواہ الترمذی و نحوہ ابن ماجہ و فیہ ضعف - ولنا ان الجاہلۃ ہی العلقۃ فی الاولاد والا رباح - اور ہماری دلیل یہ کہ اولاد اور منافع میں ملائے کی علت یہی جنسیت ہے - فن - یعنی چونکہ اولاد اسی جنس سے ہیں لہذا تابع کر کے ملے گئیں - لان عند ما تمیز التیمیز - کیونکہ مجاہد ہونے سے امتیاز کرنا مشکل ہوتا ہے فیعتبر اعتبار السحول لکل استفادہ - پس ہر استفادہ کے لیے سال کا غلظہ شمار کرنا بہت دشوار ہے - فن - حتی کہ جو شخص درم کا نصاب رکھتا ہو اور وہ ہر روز دو ایک درم استفادہ حاصل کرتا ہے تو کتنا تکسر ایک ہر غلظہ سال شمار کریگا - وما شرط السحول الا التیمیز - اور سال پلٹنے کی شرط تو ایسی آسانی کے لیے دی گئی ہے - فن - اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ اگر صحیح مان لیجاوے تو ہر استفادہ کو عام نہیں اس واسطے کہ اولاد بالاجماع ملائی جاتی ہیں تو پھر بالاتفاق بکوا اعتبار ہو کہ ایسے جنس کو خاص کر بن جسکے نہ ملائے میں عوج و مشقت ہے - مع - میں کہتا ہوں بلکہ صحیح و مشقت خود قرآن سے دلیل تخصیص ہے تو قیاس کی بھی حاجت نہ رہی - (فرع) اذنوں کی زکوۃ دیدی پھر دوسرے سال کے آخر میں انکو نقد روپیہ سے فروخت کیا اور اسکے پاس نصاب روپیہ کا موجود ہے تو اذنوں کا روپیہ اول روپیہ میں نہیں ملاوے بقول ابو حنیفہ اور ملاوے بقول صاحبین - مع - قال والزکوۃ عند ابی حنیفہ والی یوسف فی النصاب دون العفو - قدوری رحمہ نے فرمایا کہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک



زکوۃ کا تعلق نصاب سے ہوتا ہے نہ عفو سے۔ **ف**۔ جو کہ ہر دو نصاب کے درمیان میں ہوتا ہے مثلاً ۲۵۔ اونٹ میں  
 دست مخاض ہے پھر ۳۶۔ برہت لبون تو درمیان میں عفو ہے۔ وقال محمد وزفر فیہا۔ اور امام محمد وزفر نے کہا کہ نصاب  
 وعفو دونوں میں زکوۃ ہے۔ حتی لو ہلک العفو وبقی النصاب یقی کل الواجب عند ابی حنیفہ والی یوسف  
 حتی کہ اگر عفو ہلاک ہوئے اور نصاب پورا رہ گیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک جو واجب تھا وہ پورا  
 باقی ہے۔ وعند محمد وزفر یسقط بقدرہ۔ اور امام محمد وزفر کے نزدیک بقدر ہلاک شدہ کے ساقط ہو جائیگا۔  
**ف**۔ مثال یہ کہ ۸۰۔ بکریاں تیس جن میں ایک بکری واجب ہے پھر سال گزرنے پر چالیس نصف ہو گئیں تو جن میں  
 کے نزدیک چالیس باقی پورا نصاب ہے پھر ایک بکری واجب تھی وہ باقی ہے اور امام محمد وزفر کے نزدیک نصف  
 مال ہلاک ہوا تو نصف واجب ساقط ہو گیا پس نصف سنہ بکری کی قیمت دیدے۔ **ل**۔ محمد وزفر ان الزکوۃ وجبت  
 شکر النعمۃ المال والکل نعمۃ۔ امام محمد وزفر کی دلیل یہ کہ زکوۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہوا ہے اور  
 کل مال نعمت ہے۔ **ف**۔ تو جو واجب ہوا وہ کل کا شکرانہ ہے۔ بلکہ فرمان ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ میں ہے کہ پھر  
 جب اونٹوں کی تعداد پچیس سے ۴۵ تک پہنچے تو ان میں ایک بنت مخاض ہے۔ اور یوں ہی لکھا ہے کہ پھر جب  
 ۶۱۔ سے ۷۵ تک پہنچیں تو ان میں حقہ یون ہے۔ ۱۲۰ تک ذکر فرمایا اور اسی طرح غنم میں لکھا کہ چالیس سے ۱۲۰۔  
 تک میں ایک بکری الخ۔ یہ تو روایت البخاری میں اور یوں ہی فرمان حضرت عمرؓ میں برہایت ابو داؤد مذکور ہے اور  
 ابو یوسف بھی ہے کہ نصاب مع عفو میں زکوۃ ہے۔ **م**۔ ولما قولہ علیہ السلام فی خمس من الابل السائۃ شاة۔  
 شیخین کی دلیل یہ حدیث کہ پانچ اہل سائہ میں ایک بکری ہے۔ ویس فی الزیادۃ شیء حتی تبلغ عشا۔ اور  
 زیادت میں کچھ نہیں بمانتا کہ دس کو پہنچے۔ وکذا قال فی کل نصاب۔ اور یوں ہی ہر نصاب میں بیان  
 فرمایا۔ نفی الوجوب عن العفو۔ تو عفو سے وجوب کی نفی کی۔ **ف**۔ یہ حدیث تو جن میں ثابت ہوئی صرف  
 اس ابو زری نے تحقیق میں حوالہ دیا کہ اسکو ابو یعلیٰ اور ابو اسحق الشیرازی نے روایت کیا۔ **ا**۔ الفتح۔ ابو حنیفہ نے  
 کتاب الاموال میں روایت فرمان حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم میں یوں ذکر کیا کہ اونٹ جب ۱۲۰۔ پر زیادہ ہوں  
 تو اس پر کچھ نہیں بمانتا کہ ۱۳۰۔ پہنچیں۔ **م**۔ مع۔ شیخ محقق ابن الہمام نے کہا کہ اگر یہ ثبوت بھی ہو تو امام محمد وزفر  
 کی قوت حدیث کو نہیں پہنچ سکتی تو ازراہ دلیل امام محمد کا قول اظہر ہے کیونکہ جو ہلاک ہوا اسکو فقط زائد عفو میں  
 قرار دینا خواہ مخواہ زبردستی ہر اس لیے کہ کل جانوروں میں سے نصاب کے جانور کچھ متعین نہیں ہیں بلکہ ان میں  
 کل میں ہیں۔ اور مشائخ کا یہ کہنا کہ زائد کا نام شیعہ میں عفو ہے تو یہ نص صریح کا معارفہ ہے ہم اسکی جانب توجہ نہیں  
 کر سکتے۔ **ا**۔ الفتح۔ امام مصنف نے امام ابو حنیفہ رحمہ کے واسطے دوسری دلیل ذکر کی۔ ولان العفو تبع للنصاب  
 فیصرف المہلک اولاً الی التبع کالشیخ فی مال المضارحہ۔ اس دلیل سے کہ عفو تو نصاب کا تابع ہے  
 تو ہلاک کو پہلے تابع کی طرف پھیرا جائیگا جیسے مال مضاربت میں نفع کو۔ **ف**۔ یعنی جب شرکت مضاربت  
 پر مال تجارت کو دیا اور آئین نفع ہوا اور برابر مضاربت تجارت کرتا تھا کہ ناگاہ کچھ مال تلف ہوا تو یہ نقصان  
 بالاتفاق پہلے نفع پر ڈالا جاتا ہے جب کفایت نہ کرے تو جو کچھ کمی ہے وہ اصلی سرمایہ پر ڈالی جاتی ہے۔ ولہذا  
 قال ابو حنیفہ یصرف المہلک بعد العفو الی النصاب الاخیر۔ اسی واسطے ابو حنیفہ رحمہ نے فرمایا کہ حقیقۃً  
 تلف ہوا وہ عفو کے بعد اخیر کے نصاب کی طرف پھیرا جاوے۔ **ف**۔ جب کہ عفو سے پورا نہ ہو مثلاً ۵۲۔  
 اونٹ میں سے ۲۱۔ اونٹ تلف ہوئے تو اخیر نصاب ۴۶۔ ہے۔ پس ۲۱۔ میں سے پہلے جو تو عفو میں ڈالے جاوے

۳۶۔ ربے۔ بھر دوسرا نصاب ۳۶۔ ۱۰۔ غفین دھالے جاوین۔ ۳۶۔ ربے بھر باقی پانچ کم کرنا لازم ہوا تو ۲۱۔  
 ربے پس سنت مخاض واجب ہے۔ پس کمی غفو کے بعد اخیر نصاب پر ڈا بین اگر پوری نہ ہو تو غفین بھر پورے فی  
 ثم الی الذی ملیہ۔ پھر اس نصاب پر جو اخیر سے نیچے لگا ہوا ہے۔ ف۔ پھر پوری نہ ہو تو اس سے نیچے دالے  
 غفین بھر نصاب میں۔ الی ان یقٹی۔ یہاں تک کہ کمی پوری نہ ہو جاوے۔ لان الاصل جو نصاب  
 الاول۔ کیونکہ اصل تو نصاب اول ہے۔ ف۔ مثلاً اونٹ میں پانچ نصاب اول ہے۔ و ما زاد علیہ تابع۔ اور  
 جو اسپر زائد ہوا وہ تابع ہے۔ ف۔ کیونکہ اس میں زائد کے معنی میں پھر ب دس ہوئے تھے تو یہ اول کی راہ سے  
 تابع اور اپنی ذات سے دوسرا نصاب اصل ہوا حتی کہ ۵ کا نصاب اس کے تابع ہے۔ علی بن ابی قیس۔ اور یہ خانہ  
 امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ وعند ابی یوسف یصرف الی العفو اولاً ثم الی النصاب شائعاً۔ اور  
 ابو یوسف رحمہ کے نزدیک پہلے تو غفو کی طرف پھیرا جاوے پھر کمی جو تو نصاب میں شائع قرار دیا جاوے۔ ف۔  
 ابو یوسف رحمہ سے یہی روایت جامع میں ہے۔ مثال ایک شخص کے پاس ۹ اونٹ ہیں بعد سال کے جائز تھے  
 تو ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک چار غفو گئے اور پانچ میں ایک مسند بکری واجب رہی اور امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک  
 ۹۔ میں ایک مسند واجب تھی تو اس کی قیمت نو آنہ فرض کر دیں چار آنہ ساقط ہوئے اور پانچ آنہ ادا کرے۔ اور  
 یہی حساب مالکیہ و شافعیہ و حنابلہ نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے۔ مع۔ اگر ۱۲۔ میں سے چار تلف ہوئے تو بقول  
 ابو حنیفہ رحمہ ۳۔ غفین اور ایک اخیر نصاب دس سے خارج ہوا۔ تو ایک بکری واجب رہی اور بقول ابو یوسف  
 ۳۔ غفو گئے اور باقی دس دو نصاب میں دو بکریاں ہوئیں ان کی قیمت کے دس حصہ میں سے ایک حصہ ساقط ہے  
 اور بقول محمد رحمہ دو بکریوں کی قیمت کے ۱۲۔ حصہ میں سے چار حصہ ساقط ہیں۔ م۔ اور امام ابو یوسف رحمہ  
 اپنا قول مثل امام محمد کے بیان کیا اور یہی اصح ہے۔ مع۔ واذا اخذ الخواارج الخراج و صدقۃ السواکم لاجبی  
 علیہم۔ اور اگر خارجیوں نے خراج کو لا دیا جائے جانور دن کی زکوٰۃ کو وصول کر لیا تو لوگوں سے مکرر نہ لیجاوے گی یوسف  
 واضح ہو کہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ جانشین وقت میں خلیفہ برحق تھے اور امیر معاویہ رضی اللہ عنہ سے جو قائلان  
 عثمان رضی اللہ عنہ کے مطالبہ پر رٹنے لگے یہ قرار داد ہوئی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کو حکم فرما دیا جاوے  
 حضرت امیر المومنین نے منظور فرمایا اس بات پر آپ کے لشکر میں سے ایک گروہ آپ کی جماعت و طاعت سے  
 خارج ہو کر موضع حروراء میں جمع ہوا کہ یہ امام برحق نہیں در نہ حکم ٹھہرانا کیا معنی تھے۔ آپ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کو  
 بھیجا۔ ابن عباس نے انکو موافق نمائش حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے دلیل سنت سے قائل کیا پس بہت سے آدم  
 ہو کر طاعت میں آئے اور باغی سخت علانیہ باغی ہو کر جماعت سنت اور طاعت امام عادل کرم اللہ وجہہ سے خارج  
 ہو کر باغی ہوئے اور موضع نہردان میں جا کر مجتمع ہوئے۔ اور اپنی راہ سے مسائل و عقائد ایسے نکالے جن سے  
 حضرت علی کرم اللہ وجہہ پر طوفان قائم کرین جیسے رد انقضائے فرقہ نے ایسے اقوال بنائے جن سے حضرات خلفائے  
 ثلاثہ سابقین پر بہتان ہاند ہیں۔ چونکہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کو حضرت خلیفہ برحق کرم اللہ وجہہ سے عقائد و آپ کی برحق  
 خلافت میں کچھ نزاع نہ تھا لہذا آپ نے امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کو چھوڑ کر اس خارجی گروہ نہردان پر بذات خود بنفس نفیس  
 لشکر کشی کی کیونکہ یہ لوگ عقائد اسلام و سنت میں فرقہ ڈالنے والے دشمن تھے اور انکو قتل و غارت کر کے  
 منتشر کر دیا مگر یہ کج بخت دلدرد راز ملکوں کو چل دیے۔ اس وقت سے برابر آپ کی جان پر خارجیوں کی طرہ خون  
 کیا جاتا تھا آخر ابن لبم نے وفات سے آپ کو نازین شہید کیا۔ اور ابو یوسف نے حضرت فاروق اعظم کو نازین شہید کیا۔

پھر جانتا چاہیے کہ ان لوگوں نے قرآن کی آیات میں اپنی الحق سمجھ سے معنی لگائے لہذا آپ نے ارشاد فرمایا کہ  
کو حجت کے لیے بھیج دیا تھا۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ ایسا خیال ہی فرقہ بر امام عدلی سے نہ صرف ہو کر کسی شہر و دیار کے لوگوں  
پر مسلط ہو جاوے اور اُسے خراج جو کافروں پر ہر وصول کر لے اور وہاں کے مسلمانوں سے اُس کے سوا اہم جانوروں  
کی زکوٰۃ وصول کر لے پھر امام عادل مع لشکر پونچر ان پر غالب ہو تو وہاں کے لوگوں سے کیا خراج و زکوٰۃ دوبارہ  
لیجاوے تو جواب مسئلہ یہ کہ دوبارہ نہیں لیجائیگی۔ لان الامام لم یجمع۔ کیونکہ امام نے لوگوں کی حفاظت  
نہیں کی۔ والجبایۃ بالحقایۃ۔ اور محمول تو حمایت پر ہے۔ فـ۔ یعنی کفار کسی عقیدہ کفر پر سوائے اسلام کے  
ہوں جب انھوں نے اطاعت سے رہنا منظور کر لیا تو دسے ہمارے عہد دوسرے میں ان کی جان و مال کی حفاظت  
کرنا مثل اپنی جان و مال کے فرض ہے پھر خراج جو اُسے لیا جاتا ہو وہ اس واسطے ہے کہ اسی خراج سے فوج کا خرچہ دیا جاوے  
جو ان کی جان و مال کو فساد سے محفوظ رکھے لہذا جب امام عادل نے انکو خارجیوں کے تسلط سے نہیں بچایا  
تو اب خراج کا مستحق نہیں رہا۔ وافتوا بان یعیذوا بالادولۃ الخراج۔ اور وہاں کے لوگوں کو نوسے دیا  
جائیگا کہ زکوٰۃ کو دوبارہ خود محتاجوں کو دیدین نہ خراج کو۔ فـ۔ یعنی خراج تو ضرورت حفاظت کے واسطے  
تھا اسکا اعادہ ظاہر و باطن کچھ نہیں ہے مگر زکوٰۃ تو ایک طاعت الہی عزوجل ہے جو ہر مسلمان ہی امام عادل کے  
ہاتھوں مسلمان فقراء کو دیتی ہے حالانکہ مسئلہ مذکورہ میں وہ خارجیوں نے وصول کر لی تو مسلمانوں کو نوسے  
یہ دیا جاوے کہ زکوٰۃ کو دوبارہ بذات خود دیدین۔ فیما بینہم و بین العساکر لیسے۔ یعنی غنیہ طرہ پر اپنے واسطے  
کے درمیان میں۔ فـ۔ براہ دیانت و طاعت۔ برخلاف خراج کے جو خارجیوں کو بھی مانا جائز ہو گیا۔ لانہم  
مصارف الخراج۔ کیونکہ خراج بھی وہ چیز ہیں جہاں خراج صرف کجاوے۔ لکنہم معافۃ کیونکہ خراج بھی  
لڑنے والوں میں ہیں۔ فـ۔ اور خراج کا صرف لڑنے والوں میں ہوتا ہے جو کافروں و دشمنوں کے حملے سے  
ملک کو محفوظ رکھیں اور حملہ کرنے والوں سے لڑیں اور خراج بھی کافروں سے بدرجہ اولیٰ لڑینگے جاکہ دسے تو  
امام عادل سے لڑتے ہیں۔ واضح ہو کہ یہ صریح ہے کہ خراج بالکل کافرین میں اور یہی حکم مدافعت میں ہے یہی قول صحیح  
ہے۔ کما مر فی المقدمہ و بصریح الشامی وغیرہ۔ م۔ و الزکوٰۃ مصرفا الفقراء ولا یصرفونہا الیہم۔ اور زکوٰۃ کا مصرف  
تو مسلمان فقیر ہیں اور خراج اسکو فساد میں خرچ نہ کریں گے۔ فـ۔ کیونکہ خراج تو اہل عدل کا قتل کرنا بیاح جلنے  
میں۔ لہذا زکوٰۃ کو مالک لوگ بطور خود دوبارہ فقراء کو دیدین۔ وقیل۔ اور کہا گیا یعنی فقیر ابو جعفر نے کہا کہ  
اذا نوسی بالذفع الیہم۔ جب مالک مال نے خارجیوں کو دینے وقت نیت کی۔ التصدق علیہم۔ انکو صدقہ دینے  
کی۔ فـ۔ جیسے زکوٰۃ میں فقیر کو صدقہ دینے کی نیت ہوتی ہے۔ سقط عنہ۔ تو مالک سے زکوٰۃ۔ ماقولہ جانیگی۔ و  
کذا ما وقع الی کل جائز۔ ایسے ہی ہر اس مال کے دینے میں جو کسی ظالم زبردست کو دینا ہے۔ فـ۔ جب یہ  
نیت کر لے کہ اس فقیر کو زکوٰۃ دیتا ہوں تو زکوٰۃ ساقلہ جانیگی۔ پھر خراج کو یا سلطان ظالم کو فقیر قرار دینا جائز ہے  
لانہم باعلیہم من التبعات فقرار۔ کیونکہ ایسے لوگ ہوں جو ان مظالم کے جو اُنکے پیچھے لگے ہوئے ہیں فقیر ہیں۔ فـ  
یعنی ان ظالموں پر امام عادل کی اور تمام لوگوں کی جنگ مال خلافت عدل شریعہ میں یا شرعاً یا بکر عامہ مسلمانوں  
کے حقوق بیت المال و غزانہ کے اپنی خواہش پر خرچ کر کے سب کے نادان و غلط اٹھانے میں وہ باسعد زائد ہیں  
کہ جو کچھ اُنکے قبضہ میں دولت جمع ہو اہل تو یہ انکی ذاتی نہیں اور اگر ہر تو بھی سب کے حقوق جو انکی گردن پر ہیں  
ادا کرنے میں عشر عشر کو بھی کفایت نہ کریگی تو یہ لوگ محض فقیر ہیں۔ م۔ بسوٹ میں ہے کہ ہمارے زمانہ کے ظالم

بادشاہ بر کچھ زکوٰۃ جانوروں کی اور زمین کا عشر و حراج وغیرہ بستے ہیں مسیح یہ کہ مالکان مال سے بہ سب ساقط ہو جاتا  
ہو بشرطیکہ مالکوں نے انکو دینے وقت مددہ زکوٰۃ دینے کی نیت کی ہو کیونکہ مسلمانوں کے اموال و حقوق جو ان  
بغض میں ہر اس سے ادا کر بن تو کچھ بھی انکے ہاتھ نہیں رہیگا۔ شیخ محمد بن سلیمان نے فتویٰ دیا کہ علی بن عیسیٰ بن امام  
کو مددہ لینا جائز ہے حالانکہ وہ شیخ و خراسان کا بادشاہ تھا اور اس پر کفارہ قسم لازم آیا تھا تو مشائخ نے فتویٰ دیا  
کہ تو فقیر ہے کر دے رکھ کر کفارہ دے تو ادا ہوگا پس اس نے غناک ہو کر وہ شرع کیا کہ علماء مجھے فتویٰ دیتے ہیں  
کہ میرے اہل جو حقوق ہیں انکے قرضہ میں تو فقیر ہے اور یہی بھی بن بھی المصمودی الدلی نے بعضے بادشاہان ملک عرب  
کو فتویٰ دیا تھا اور اسکی وجہ یہ تھی نہ وہ کہ بادشاہ پر کھانا و زاد کرنا آسان ہے تو روزہ کا فتوے ہو۔ منع۔ اور  
اس آسانی و مشکل کا اختیار کسی عالم کو شرع اسلامی میں نہیں ہو سکتا بلکہ یہ تو نصرانیوں و یہودیوں کا رسم ہے  
اور علم اسلام پر شرع شریف پر فتویٰ دینا نہ وہ آسان ہو یا مشکل ہو۔ اسی اصل دو قول ہوئے اول یہ کہ  
زکوٰۃ عادیہ کرین اور دوم یہ کہ خواجه دکانوں کو فقیر کی نیت سے دی ہو تو اس سے یہ کہ ادا ہوگی۔ والا اول احوط  
ام مصلحت نے کیا کہ قول اول میں زیادہ احتیاط ہے۔ فقہ کیونکہ با یقین ادا ہوگی۔ اگرچہ قول دوم ارفق  
و آسان ہے کیونکہ عموماً حکام خالم ہیں پس اگر عادیہ کا حکم ہو تو زکوٰۃ مکرر ہوتی جاتی ہے اور اولیٰ یہ کہ غننی فی زمانہ قول  
دوم پر فتویٰ دے۔ فاسد اتھانے اعلم۔ م۔ شیخ صدر الشہید نے کہا کہ یہ حکم ظاہری اموال میں ہے جیسے جانور  
و عشر و حراج و ام و صول کر کے نفیہ کرنا ہے اور باطنی اموال مانند زر نقد و اموال تجارت باطنی نہ اگر سلطان نے  
یہ ادا کیا تو صحیح یہ کہ زکوٰۃ نہ ہوگی اگرچہ نیت کرے۔ مع۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ ابو ابوبکر۔ فتویٰ اس پر کہ اموال ظاہری میں  
ساقط ہوگی نہ باطنی میں۔ انجیس۔ د۔ بعد ازینہ ہو کہ بنو تغلب ایک قوم نصارائے عرب سے تھی جب حضرت  
عمر رضی اللہ عنہ نے ان پر جزیرہ باد حنا چاہا تو کہنے لگے کہ ہم بھی عرب ہیں ہمارے جزیرہ سے شرم آئی ہے اگر آپ ہم پر  
جزیرہ باد حنہ تو ہم بھاگ کر آپ کے دشمنوں یعنی اہل روم سے نجات دینگے پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے  
میں ہر رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا پھر ایک شخص نصیبی نے اگر عرض کیا کہ یا امیر المؤمنین ہم لوگوں سے مصاعہ کیسے  
آداب نے اسے اس امر پر صلح کی کہ جو مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اسکا درجہ اسے لیا جاوے پھر بعد حضرت عمر  
کے حضرت عثمان نے بھی تعزین نہ کیا حالانکہ اسوقت تمام شام و روم و فارس وغیرہ مسلمانوں کے تحت میں چلے  
تھے ہندو لوگوں سمجھان سب پر یہ صلح لازم ہوگئی نہلا فرمایا۔ ویس علی الصبی من بنی تغلب فی سائر  
شقی۔ اور بنو تغلب میں سے شقی کے چرائی جانوروں میں کچھ نہیں ہے۔ د علی المراءۃ ما علی الرجل منہم۔  
اور بنو تغلب عورت پر مرد پر ہے۔ مان الصلح نہ جری علی ضعف ما یؤخذ من المسلمین۔ کیونکہ  
مسلمین نے اسے اسے جاری ہوئی کہ جو مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اسکا درجہ اسے لیا جاوے۔ دیوخذ من لیسار  
مسلمین و ان صبیانہم۔ اور مسلمانوں کی عورتوں سے لیا جاتا ہے انھیں سے۔ فقہ تو انکے اطفال  
ہی نہ لیا جائیگا مگر عورتوں سے دو چند لیا جائیگا جیسے انکے مرد سے لیا جاتا ہے۔ م۔ ت۔ حسن نے ابو حنیفہ سے  
روایت کی کہ تغلبی عورتوں سے بھی نہ لیا جائیگا۔ ہی قول شافعی بزرگ و ثوری کا ہے اور کرخ نے کہا کہ ہی نہیں  
ہو کیونکہ یہ دراصل جزیرہ ہے اور عورتوں پر جزیرہ نہیں ہوتا۔ اور امام جصاص نے رازی نے فرمایا کہ انکے اطفال پر  
نہ ہر جزیرہ واجب ہے نیت کی ہے۔ وار۔ مع۔ وان حاک المال بعد وجوب الزکوٰۃ شقت الزکوٰۃ  
اور زکوٰۃ واجب ہوئے کے بعد مال شقت ہو گیا تو زکوٰۃ ساقط ہوگئی۔ فقہ ہی قول امام شافعی و احمد

ہا۔ وقال الشافعی یضمن اذا ملک بعد التکلیف من الاداء۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ اگر ادا کر کے لایا ہو  
 ہونے کے بعد مال تلف ہوا ہو تو وہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا۔ لان الواجب فی الذمۃ۔ کیونکہ زکوٰۃ تو ذمہ واجب  
 ہوتی ہے۔ فصار کصدۃ الفطر۔ تو اتنے صدقۃ الفطر ہو گیا۔ و لای منع بعد الطلب۔ اور اسوجہ سے کہ اسنے بعد  
 طلب کے زکوٰۃ کو روکا۔ فن۔ یعنی فقیر نے مانگا اور اسنے نہ دی۔ فصار کالاستملاک۔ اور تلف ہونا ایسا  
 ہو گیا جیسے اسنے خود تلف کر ڈالا۔ فن۔ حالانکہ خود تلف کر ڈالنے میں بالاجماع ضامن ہوگا۔ ولنا ان الواجب  
 جز من النصاب۔ اور ہماری دلیل یہ کہ واجب تو نصاب کا ایک جز ہے۔ فن۔ اور ذمہ نہیں واجب ہے۔  
 تحقیقاً للتیسیر۔ وجہ آسانی محقق ہونے کے۔ فن۔ کیونکہ جزو نکالنے کا کام انسان کی قدرت میں ہے اور  
 خود جز تو مال میں موجود ہے۔ فیسقط بہلاک محلہ۔ تو یہ جز دا بنا محل تلف ہونے سے ساقط ہو گیا۔ فن۔  
 کیونکہ آدمی اب اسکو نکال نہیں سکتا۔ کدفع العبد الجانی بالنجائیہ یسقط بہلاک۔ جیسے مجرم غلام کا ویدینا  
 اسکے ہلاک سے ساقط ہو جانا ہے۔ فن۔ یعنی کسی کے غلام نے دوسرے کا غلام غدر سے قتل کیا تو حکم یہ کہ  
 قاتل غلام خود وید یا جادے یا اسکا ندیدے اور مالک نے دینا اختیار کر لیا پھر قتل سرور کرنے کے وہ مر گیا  
 تو دینا ساقط ہو گیا۔ اگر کہا جادے کہ یہی ہوتا اگر وہ مستحق کے مانگنے پر نہ روکتا۔ جواب آئے اسنے مستحق سے نہیں روکا  
 والمستحق ما یعینه المالك ولم یحقق منه الطلب۔ اور مستحق تو وہ فقیر ہوگا جسکو مالک معین کرے اور ایسے  
 معین کی طرف سے مانگنا مستحق نہیں ہوا۔ فن۔ اگر کہا جادے کہ جب زکوٰۃ فوراً ادا کرنے کا حکم ہے تو فقیر  
 کی طرف سے خود شرح نے طلب کر لی مگر اسنے نہ دی۔ جواب یہ کہ جب دیتا تو ادا ہوتی نہ فقار پس دقت رہنے  
 کا گذر نہیں گیا اور اگر فوراً دینا واجب ہو تو بھی تاخیر کا گناہ ہے نہ آنکہ دقت گذر دیا سم۔ رہا یہ کہ اگر ساعی یعنی زکوٰۃ  
 وصول کرنے والے نے مانگی اور نہ دی ہو تو فرمایا کہ۔ وبعد طلب الساعی فیصل یضمن۔ اور بعد طلب ساعی  
 کے کہا گیا کہ ضامن ہوگا۔ فن۔ یعنی اگر ساعی نے زکوٰۃ مانگی اور اسنے نہ دی یا تنگ کہ سب ال تلف ہو گیا  
 تو شیخ ابوالحسن الکرمی رحم نے کہا کہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا حتی کہ جب اسکو مال بسر آدے تو یہ نادان ادا کرے۔  
 وقیل لا یضمن۔ اور کہا گیا کہ نہیں ضامن ہوگا۔ لانعدام التقویت۔ کیونکہ اسنے خود تلف نہیں کر دیا  
 ہی قول ابوالظاہر الدیاس و ابوسهل الزجاجی کا اور مشائخ دارالہنر کا یہی اصح ہے۔ المبسوط البدائع۔ یہی  
 صحیح ہے۔ الفید والمزید۔ و فی الاستملاک وجد التعدی۔ اور تلف کر ڈالنے میں اسکی طرف سے تعدی  
 وحد سے تجاوز پایا گیا۔ فن۔ لہذا بالاجماع ضامن ہوتا ہے۔ (الفرع) مال تجارت کو مال تجارت سے بدلا  
 تو یہ استملاک نہیں ہے اور اگر مال تجارت کو دیکر جو چیز بدل لی اس میں عدم تجارت کی نیت کی تو یہ استملاک ہے اور  
 اگر نیت نہ کی تو تجارت کا بدل تجارت ہے اگرچہ مالک کے نزدیک نہ ہو اور عت کا بدل واسطے خدمت کے ہے  
 اگرچہ مالک کے نزدیک تجارت کا ہو۔ لکافی۔ ت۔ و فی ہلاک البعض یسقط بقدرہ اعتباراً بالکل۔  
 اور بعض نصاب تلف ہونے کی صورت بقدر تلف کے ساقط ہوگا برقیاس کل کے۔ فن۔ یعنی جیسے کل تلف  
 ہونے میں کل واجب ساقط ہوتا ہے ایسے ہی بعض نصاب میں بعض واجب ساقط ہوگا مثلاً ہم۔ بکریوں میں سے  
 ۴۰۔ مرنے کو نصف ہلاک ہو میں پس نصف بکری ساقط ہوتی۔ وان قدم الزکوٰۃ علی الحول وهو مالک  
 للنصاب جائز۔ اور اگر کسی نے سال بھر نہ دیا تو اگر دی تو جائز ہے در حالیکہ وہ مالک نصاب ہو  
 فن۔ یعنی نصاب کامل نہ ناقص۔ انحصارہ۔ ہی امام شافعی رحم کا قول ہے۔ مع۔ لانه ادى بعد سبب الوجوب



فیجوز۔ کیونکہ اسنے سبب وجوب کے بعد ادا کیا تو جائز ہے۔ ف۔ یعنی زکوٰۃ واجب ہونے کا سبب یہی نصاب  
 ہوا ہے موجودہ زکوٰۃ دیدہ بنا بھی جائز ہے۔ لکھا اذاکفر بعد المخرج جیسے بعد زخمی کر کے کفارہ دیدہ یا تو جائز ہے۔  
 ف۔ صورت یہ کہ ایک نے شکار کو بندوق ماری وہ کوئی خطا سے ایک مسلمان کو لگی اور ایسا مخرج کر دیا کہ زکوٰۃ  
 کی امید نہیں پس قتل خطا میں کفارہ ایک برہہ آزاد کرنا چاہیے وہ مخرج کی موت سے پہلے آزاد کیا تو جائز ہے۔  
 واضح ہو کہ اگر مخرج نہیں مرا تو بھی وہ آزاد ہو چکا۔ م۔ بھرتین شرطین موقوفہ بن اول یہ کہ پیشگی رستے وقت نصاب  
 پر سال چلتا ہو۔ دوم آخر سال میں نصاب پورا ہو۔ سوم درمیان میں اصل نصاب بالکل مفقود نہ ہو جاوے۔  
 شرح الطحاوی ۵۔ حتی کہ اگر دو سو درم تھے وہ کل تلف ہو گئے۔ واسے ایک درم کے پھر اسکو بہہ یا صدقہ یا سیرا  
 سے مال مل گیا کہ دو سو درم آخر سال پر پورے ہو گئے تو پیشگی دیا ہوا زکوٰۃ ہوا برخلاف اسے اگر پہلا ایک درم  
 بھی نہ رہا ہو تو پیشگی اسکی زکوٰۃ نہونی بلکہ جب سے جدید مال ملا ہر سال تمام ہوتے اسکی زکوٰۃ دی۔ انفتح ہجر  
 اور پیشگی زکوٰۃ نقل صدقہ ہو گئی۔ شرح الطحاوی۔ یعنی واپس نہیں لے سکتا بخلاف اسکے جب مال نصاب نہیں  
 ملا تو یہ خود فقیر ہر ملنا اگر پیشگی دیا ہو اسامی یا امام کے پاس قائم ہو تو واپس لے سکتا ہے۔ مخصص انفتح۔ ونیس  
 خلافت مالک رحم۔ اور تقدیم زکوٰۃ میں امام مالک کا خلافت ہے۔ ف۔ اور انپر حجت حدیث علی رضی اللہ عنہ  
 ہے کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل وقت آنے کے پیشگی زکوٰۃ ادا کرنے کو بوجھا  
 تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو اجازت دیدی۔ رواہ الترمذی۔ اور دوسری روایت ترمذی داہود داؤد  
 میں پیشگی لینا صحیح ہے۔ ویجوز التعمیل لاثر من سنتہ لوجود السبب۔ اور ایک سال سے زیادہ کے لیے  
 تقدیم زکوٰۃ بھی جائز ہے کیونکہ سبب یعنی نصاب کامل موجود ہے۔ ف۔ بحديث ابن مسعود رحمہ کہ حضرت  
 سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے عباس رضی اللہ عنہ سے دو سال کی زکوٰۃ پیشگی قبول کر لی۔ رواہ الطبرانی  
 فی الاوسط۔ محمد بن زکوان رادی کو ابن جہان نے قوی کیا اگرچہ دوسروں نے ضعیف کیا ہو۔ م۔ ع۔ و  
 یجوز لنصب اذا کان فی ملک لھاب واحد خلافا لفرقہ۔ اور کئی نصابوں کی زکوٰۃ پیشگی دیدہ بنا جائز ہے  
 جب کہ اسکے ملک میں ایک ہی نصاب ہو اس میں زکوٰۃ کا خلافت ہے۔ ف۔ اور شافعی واحد کا بھی۔ کیونکہ  
 ہوا اسکے ملک میں نہیں اسکی پیشگی زکوٰۃ بغیر وجوب سبب ہر مع۔ اور ہمارے نزدیک جائز۔ لان النصاب  
 الاول ہوا لاصل فی السبب والسرانہ علیہ تابع لم۔ کیونکہ سبب ہونے میں اصل تو نصاب اول ہے یعنی  
 وہ موجود ہے اور جو اس نصاب پر زائد نصاب ہو وہ اول کے تابع ہے۔ ف۔ پس زائد تابع کا وجود اسکے اصل  
 کے وجود سے موجود ہے۔ واسر تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر دو سو درم ہوں اور چار سو کی زکوٰۃ دی پس اگر نیت میں لکھا  
 کہ آخر سال تک چار سو ہو گئے تو انکی زکوٰۃ دینا دوسرے سال کے لیے موجودہ کی زکوٰۃ ہے تو جائز ہے۔ محیط  
 السرخسی اور اگر نیت نہ کی اور ہزار کی زکوٰۃ دیدی پس اگر آخر سال پر ہزار ہو گئے تو جائز ہو گئی اور اگر وہی  
 دو سو درم رہے پھر استفادہ ہوا تو وقت استفادہ سے سال پورا ہونے پر اسکی زکوٰۃ ادا کرے۔ البھر  
 حیوانات مختلفہ میں سے بعض کی پیشگی دی پھر وہ تلف ہوے تو دوسروں سے ادا نہ ہوگی۔ محیط السرخسی

## باب زکوٰۃ المال

باب زکوٰۃ مال کے بیان میں۔ سو ائمہ جانور جکی زکوٰۃ مذکور ہو چکی در حقیقت مال میں لیکن ہماری عرف میں

مال سے نقد و اسباب سمجھ میں آتا ہے۔ مفت۔ بھرا نہیں سونا و چاندی خلقی نامی یعنی اصل خفقت بن مال نامی میں حتیٰ کہ تجارت یا عدم تجارت یا نفقہ کوئی نیت ہو یا نہ ہو اور اس کے سوا سے فعلی نامی ہوتے ہیں حتیٰ کہ فعل تجارت یا چرائی کی نیت و فعل ہونا چاہیے۔ البتہ دفع۔ روپیہ و چاندی کو مقدم کیا کیونکہ فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں یہی مقدم اور یہی بکثرت متداول ہے۔ منفع۔ لہذا کہا کہ۔

**فصل فی النفقۃ۔** فصل اول چاندی کے بیان میں۔ **فت۔** چاندی اکثر روپیہ کی ساخت میں اور کمتر زیور و ظروف و متاع کی ساخت میں ملوک ہوتی ہے لہذا فرمایا۔ **لیس فیما دون مائتی درہم صدقۃ۔** دو سو درہم وزن سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ **لقولہ علیہ السلام لیس فیما دون۔** خمسۃ ادرق صدقہ ولا فیما دون خمس ذود صدقۃ ولا فیما دون خمس اوق اق۔ (من الورق مسلم) صدقہ۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں کم پانچ و سق میں زکوٰۃ اور نہ کم پانچ راس میں زکوٰۃ اور نہ کم پانچ آواتی (روپیہ میں صحیح مسلم) زکوٰۃ۔ **فت۔** رواہ البخاری و مسلم۔ دستی ساتھ صلح کا یعنی چھو بار سے وغیرہ میں۔ اور ذود یعنی اونٹ میں۔ اور آواتی جمع اوقیہ۔ والا اوقیہ اربعون ورجا۔ اور ایک اوقیہ چالیس درہم وزن ہے۔ **فت۔** چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے ہزار ذراچ منظر ہا کو ساڑھے بارہ اوقیہ کو پانچ سو درہم فرمایا۔ کمائی صحیح مسلم۔ پس ہر اوقیہ چالیس درہم وزن ہوا۔ **فت۔** پس دو سو درہم وہ جنگا وزن پانچ اوقیہ ہو۔ فاذا کانت مائتین و حال علیہا الحول فیہا خمسۃ وراہم۔ پس جب پورے دو سو درہم یعنی پانچ اوقیہ وزن ہوں اور ان پر سال گذر جاوے تو ان میں پانچ درہم واجب ہیں۔ لانه علیہ السلام کتب الی معاذ رحمہ ان خذ من کل مائتی درہم خمسۃ وراہم و من کل عشرین مثقالا من ذہب نصف مثقال۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ ہر دو سو درہم میں پانچ درہم لے اور ہر بیس مثقال سونے میں نصف مثقال لے۔ **فت۔** اس حدیث کا حال تو اللہ تعالیٰ جانے لیکن دارقطنی میں ہے کہ جب معاذ رحمہ کو میں بھیجا تو ہر چالیس دینار پر ایک دینار اور ہر دو سو درہم پر پانچ درہم الخ کا حکم کیا۔ منفع۔ میں کہتا ہوں کہ مصنف رحمہ نے اسی کے معنی ذکر کیے اور چونکہ مشہور یہ کہ معاذ رحمہ بعد وفات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واپس آئے اور وقت بھیجنے کے اہل میں کو ایمان و اسلام کی ہدایت کرنے کو کہا تھا تو مصنف رحمہ نے زکوٰۃ کا حکم بند ریعہ خط کے قرار دیا اور میں نے سابق میں اس بحث کو لکھا اور ترجیح دی کہ معاذ رضی اللہ عنہ کا کرر آنا و جاننا روایا سے ظاہر ہوتا ہے چنانچہ یہ روایت دارقطنی بھی اسی کو مؤید ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن چالیسواں حصہ درہم کی زکوٰۃ میں احادیث کثیرہ مشہور ہیں۔ قال ولا شئ فی الزیادۃ حتی تبلغ اربعین۔ قد روایا نے کہا کہ پھر دو سو پر زیادتی میں کچھ واجب نہیں یہاں تک کہ چالیس تک پہنچے۔ فیکون فیہا درہم۔ تب آہیں ایک درہم ہوگا۔ **فت۔** پس دو سو چالیس پر چھ درہم ہوئے۔ کم فی کل اربعین درہما درہم۔ پھر ہر چالیس درہم میں ایک درہم ہوگا۔ و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ **فت۔** یہ قول حضرت عمر رحمہ و ابو موسیٰ رضی اللہ عنہما کا اور امامائے تابعین میں سعید بن المسیب و حسن بصری و عطاء و طاؤس و شعبی و زہری و کحول کا اور فقہاء میں اوزاعی و عمرو بن دینار کا ہے۔ مع۔ و قال لا زاد علی المائتین فزکاۃ بحسابہا۔ اور صاحب ابو یوسف و محمد نے کہا کہ دو سو پر جو کچھ بڑھے تو اسکی زکوٰۃ بحساب دو سو کے ہے۔ **فت۔** چنانچہ اگر ایک درہم زائد نہ ہو تو درہم کا چالیسواں حصہ زکوٰۃ پر بڑھا۔ و اسی اختلاف پر اگر ایک شخص کے پاس دو سو پانچ درہم ہوں اور ان پر دو بیس گذر گئے تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اس پر دس درہم زکوٰۃ واجب ہے کیونکہ سال اول میں ۲۰۵

پہلے پانچ درم واجب ہوئے تو صرف دو سو درم رہے آپر دو سو سال گزرنے پر پھر پانچ درم لازم ہوئے تو دس درم  
 و دونوں سال کے ہوئے اور حاجین کے نزدیک اس پر فقط پانچ درم مع آٹھواں حصہ درم کے دونوں سال میں واجب  
 ہونگے اسلئے کہ اول سال میں ۲۰۵۔ پھر پانچ درم ایک درم کا آٹھواں حصہ واجب ہوا تو دوسرے سال میں اس کے  
 پاس دو سو درم سے آٹھواں حصہ کم باقی رہے تو اس قدر کمی کی وجہ سے دوسرے سال میں کچھ زکوۃ واجب نہ ہوئی  
 انفع۔ کیونکہ کمی اگرچہ قلیل ہو زکوۃ واجب نہیں ہوتی۔ التا تاریخانہ ۶۔ پس یہ اسی وجہ سے کہ حاجین کے نزدیک  
 دو سو پر قلیل و کثیر جو زائد ہو اس پر بحساب مذکور زکوۃ کا جزو ہر دم۔ و ہون قول الشافعی۔ اور یہی قول ہر امام  
 شافعی۔ و۔ اور مالک و احمد و داؤد کا اور یہی حضرت علی و ابن عمر رضی اللہ عنہما و ابراہیم نخعی رحمہ سے مروی ہے  
 مع۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث علی رضی اللہ عنہ و ما زاد علی المائتین بحساب ذلک۔ حاجین کی دلیل  
 قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو حدیث علی رضی اللہ عنہ کے آخر میں ہے کہ اور جو کچھ دو سو پر زائد ہو تو بحساب  
 اسکے ہر سو۔ رواہ ابو داؤد۔ اور ماوی نے کہا کہ مجھے معلوم نہیں کہ یہ جملہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنی  
 طرف سے فرمایا ہے یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمایا ہو بیان کیا ہے اور ابو داؤد نے کہا کہ شعبہ و سیفان ثوری  
 و غیرہ نے اس حدیث کو صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ تک وقف رکھا اور مرفوع نہیں کیا۔ مع۔ میں کتابوں  
 کہ وجہ استدلال یہ کہ جو زائد ہو عام ہے کہ چالیس یا کم ایک دو درم جو کچھ زائد ہو اس پر زکوۃ کا حساب ہر مخفی نہیں  
 کہ یہ بھی مراد ہو سکتی ہے کہ زائد ہو بحساب مذکور ہر چالیس پر ایک درم ہوگا مگر ظاہر اول اور یہ محتمل ہے ہم۔ ولان  
 الزکوۃ وجبت شکر النعمۃ المال۔ اور دوسری دلیل یہ کہ زکوۃ نعمت مال کا شکرانہ واجب ہے۔ و۔  
 اور زائد جو کچھ ہو مال ہے تو اس پر شکرانہ لازم ہوا۔ وہم ہوگا کہ پھر ابتداء میں دو سو سے کم مال پر بھی شکرانہ لازم ہوتا  
 چاہیے حالانکہ دو سو شرط ہیں۔ جواب دیا کہ۔ واشترط النصاب فی الابداء لتحقيق الغناء۔ اور ابتداء میں  
 دو سو درم نصاب کی شرط ہونا اسلئے کہ تو انگری موجود ہو۔ و۔ جسکے شکرانہ میں فقیر کو زکوۃ دے اور دوسرے  
 کے بعد زیادتی تو تو انگری پر اہل زیادتی ہے۔ وہم ہوگا کہ حیرائی کے جانوروں میں مثلاً چالیس بکریوں پر تو انگری نصاب  
 ہو کر ایک بکری سال بھر کی واجب ہوتی تو پھر اس تو انگری پر ۱۲۰۔ تک زیادتی کیونکہ بحساب نہیں ہے۔ جواب  
 دیا کہ۔ و بعد النصاب فی السوائم تحرزا عن الشقیص۔ سوائم میں بعد نصاب کے زیادتی کے حساب سے  
 وجوب نہ ہوتا مگر سے کرنے سے بچاؤ کے لیے ہے۔ و۔ تاکہ مالک کے مال میں فقیر چالیسوں حصہ کا شریک نہ جائے۔ مخفی  
 نہیں کہ متعدد مسائل میں حاجین و شافعی نے مکرراً باعتبار قیمت کے لگایا تو وہی بیان بھی ہوگا۔ علاوہ برین چالیس  
 کے بعد۔ ۱۲۰۔ تک دوبارہ چالیس چالیس معاف ہیں فائز ہم۔ ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام فی حدیث معاف  
 لا تاخذ من الکسور شیا۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول جو حدیث معاف رضی اللہ عنہ  
 میں ہے کہ کسور میں کچھ مت لیجو۔ و۔ بلکہ چالیس پر ایک درم پورا لیجو اور اس سے کم میں کسور ہوتی ہے تو کسور سے  
 اور حادثاتی وغیرہ کچھ مستحبو ہم۔ ہر حدیث مرقطی نے بسند ضعیف روایت کی۔ نفع۔ امام ابو بکر ابی جہل نے اسکا  
 شرح الطحاوی میں اسکو روایت کیا فایۃ البیان مع۔ اور دلیل دوم۔ قولہ علیہ السلام فی حدیث عمرو بن حزم  
 و لیس فیما دون الاربعین صدقۃ۔ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے  
 کہ چالیس سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ و۔ چنانچہ عبد الحق نے کتاب الاحکام میں ذکر کیا مگر نسائی و ابن مہان وغیرہ  
 میں اسی قدر ہے کہ جو زائد ہو تو ہر چالیس درم میں ایک درم ہے پس اس میں کمی سے تعرض نہیں ہے تو استدلال کا طریقہ یہ کہ

حدیث صحیح میں آیا کہ ہاتھ اور پیراں سے زکوٰۃ لینا جائز ہے۔ پس ربع العشر یعنی دسویں حصہ کا چارم نکتہ ویش کی تفسیر یہ کہ من کل اربعین درہما درہم۔ کیونکہ یہ جملہ مفعول سے حال کی جگہ پر تو دنیا اس صفت پر ہوا کہ ہر چالیس میں ایک درہم ہر پس یہ دو سو سے زائد کا پورا بیان ہوا حدیث علی کرم اللہ وجہہ کہ زائد میں بحساب مذکور زکوٰۃ ہر "بچہ مربع منطق نہیں کہ ایک دو زائد میں بھی زکوٰۃ ہر تو دونوں میں موافقت ہو گئی کہ زائد میں بحساب مذکور زکوٰۃ ہر یعنی ہر چالیس درہم پر ایک درہم کیونکہ اگر ایک دو زائد پر ہو تو حدیث عمرو بن حزم رحمہ اللہ نے ذکر کی اسکے معارض ہوگی اور وجہ ترجیح موجود کہ ہر چالیس پر ایک درہم مراد ہے ایسی کہ نظائر زکوٰۃ میں عفو ہر اور اس سے آسانی و تخفیف کے ساتھ اتباع نفس حاصل ہونا شرعاً محمود ہے۔ ولان الحرج مدفوع فی ایجاب الکسور ذلک لتغذرا لوفوت۔ اور ایسی کہ جمع تو شرعاً دور کیا گیا ہر حالانکہ کسور واجب کرنے میں یہ حج موجود ہے کیونکہ کسور کے حساب پر واقف ہونا مستند ہے۔ فـ چنانچہ اگر اسکے پاس دو سو سات درہم ہوں تو کسور واجب کرنے میں اول سال اسپر دو سو کے پانچ درہم اور سات کے عوض چالیس ٹکڑے میں سے سات ٹکڑے واجب ہوئے ہیں اسکے پاس چالیس کے ۲۳ ٹکڑے اور دو سو ایک درہم باقی رہے ہیں دوسرا سال گذرنے پر اسکی زکوٰۃ میں دو سو کے پانچ درہم اور ایک درہم کے عوض چالیسوان ٹکڑا درہم کا اور ۲۳ ٹکڑوں کے عوض ایک درہم کے ایک ہزار چھ سو ٹکڑوں میں سے ۲۳ ٹکڑے واجب ہوئے۔ اول یہ تو یہ حساب بہت سے فقہاء نہیں سمجھ سکتے تو محام پر اسکا سمجھنا محال ہے۔ دوم ادا کرنا متقدر کیونکہ درہم کے ایک ہزار چھ سو ٹکڑے کرنا محال ہے اور شرع نے مشکل کو دور کیا تو محال قطعاً دور ہے پس بالیقین زکوٰۃ کسر پر واجب نہیں ہے۔ م۔ والمعتبر فی الدرہم وزن سبعۃ۔ اور درہم میں وزن سبعة معتبر ہے۔ وہو ان یکون العشرة منها وزن سبعۃ مثاقیل۔ وزن سبعة یہ کہ درہم میں سے دس کا وزن سات مثقال ہو۔ فـ بالجہ قدر واجب وزن سے پانچ اوقیہ کا چالیسوان حصہ ہوا درہم ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک قیمت معتبر نہیں ہے۔ م۔ جواسع الفقه میں ہے کہ زکوٰۃ میں وزن اہل کہ اور کسل اہل مدینہ معتبر ہی یہی حدیث ابوداؤد اور نسائی میں ثابت ہے۔ اور خطابی رحمہ نے کہا کہ اسی معیار پر زمانہ جاہلیت و اسلام میں درہم درہم سے صرف صورت و نقش کا فرق ہوا۔ یہی قاضی عیاض کا قول اور اسی کو نووی رحمہ نے جواب کہا اور شفال کا تغیر زمانہ جاہلیت و اسلام میں نہیں ہوا اور اسی پر عصر اول سے اب تک اجماع ہے۔ ابو عبید نے کہا کہ نبوی اسکے درہم کے چھ دانگ کیے اور اسپر سب لوگ متفق ہو گئے۔ ماوردی رحمہ نے کہا کہ احکام اسلام میں سے وزن درہم چھ دانگ اور ہر دس درہم ہوزن سات مثقال ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مختلف سکون کو جمع کر کے ہر دس درہم کو سات مثقال کے وزن پر لیا اور یہ باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا۔ منع۔ بذلک جرى التقدير في دیوان عمر۔ اور اسی اندازہ کے ساتھ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دفتر میں تقدیر جاری ہوئی۔ فـ یعنی باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم۔ واستقر الامر علیہ۔ اور اسی پر یہ امر مستقر ہو گیا۔ فـ پہلے معلوم ہوا کہ مثقال ہمیشہ سے ایک حال پر رہا ہے یعنی بیس قیراط کو سات کے ۱۰۔ قیراط کا اور ہر قیراط پانچ جاکا ہے۔ پس زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ۱۰۔ قیراط کا ہوا اور دینار ایک مثقال ۲۰۔ قیراط کا اور ہر قیراط پانچ جاکا ہے۔ پس زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ۱۰۔ قیراط کے درہم پر زکوٰۃ وخراج و صدقہ و خراج و صدقہ الفطر اسی وزن پر رہا۔ بھنبی میں جمع التوائزل و البیان سے منقول ہے کہ ہر شہر میں وہاں کے درہم و دینار کا اعتبار ہے اور اسی کو امام سرخسی نے اختیار کیا کیونکہ ہر زمانہ میں اس زمانہ والوں کی عادت معتبر ہے۔ منع۔ واضح ہو کہ اگر ہم جو کہ ایک رنی شمار ہوا اور

روپیہ صرف ۱۱۔ ماشہ کا ہو تو چالیس روپیہ پہنچ درم یعنی چالیسواں حصہ یعنی ایک روپیہ زکوۃ ہر ادھر اگر سارے گیارہ ماشہ کا روپیہ ہو تو ۳۸۔ روپیہ اور ایک چارم روپیہ بر نصاب پورا ہو کر چالیسواں حصہ واجب ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ درم ۷۰۔ جو کا اور شقال ۱۰۰۔ جو کا ہوتا ہے پس جتنے جو کی ایک رتنی ہو اسی حساب سے دوسو درم چاندی کا نصاب اور ۲۰۔ شقال سونے کا نصاب حساب لگا کر تولہ یا روپیہ و اشرفی کے حساب میں لانا چاہیے۔ اور روپیہ میں جو خفیف میل ہوتا ہے وہ وزن سے خارج نہوگا چنانچہ مصرح بیان فرمایا بقولہ۔ و اذا کان الغالب علی الورق نفقۃ فونی حکم النفقۃ۔ اور اگر روپیہ میں چاندی غالب یعنی زائد ہو تو وہ روپیہ چاندی کے حکم میں ہے۔ فن۔ کیونکہ یہ دھات کھوٹی چاندی ہے تو اس پر چاندی کی زکوۃ ہے۔ و اذا کان الغالب علیہا الغش ہوئی حکم العروض۔ اور جب مکہ پر میل غالب ہو تو یہ مکہ اسباب کے حکم میں ہیں۔ فن۔ جبکہ چاندی انہیں سے الگ ہو سکے۔ البتہ بیابح۔ تو اس اسباب میں زکوۃ واجب ہونے کے لیے۔ یعبر ان ینتہا نصابا۔ ہون اعتبار ہوگا کہ اسکی قیمت بقدر نصاب پہنچ جاوے۔ فن۔ کیونکہ کھوٹی چاندی بھی نہیں بلکہ ایک دھات ہے جس میں چاندی کا جزو بھی ملا ہوا ہے۔ عرض جمع عرض اور مراد سوا سے مال غیر منقول و چرائی جاوے و ردن و نقد کے دیگر اموال میں اور حرم نے اسکا ترجمہ اسباب رکھا ہے۔ پھر اسباب پر زکوۃ اسی وقت کہ اسباب کی قیمت بقدر نصاب ہو جائے۔ غلبہ کا اعتبار ہے۔ لان الدرہم لا تخلو عن قلیل غش لانہا لا تطیع الا بہ و تخلو عن الکثیر۔ اسلئے کہ درم تو قلیل میل سے خالی نہیں ہوتا کیونکہ وہ مسکوک نہیں ہوتا بدون خفیف میل کے۔ اور درم بہت میل سے خالی موجود ہوتا ہے فجعلنا الغلبۃ فاصلۃ۔ تو ہم نے غلبہ کو حد فاصل قرار دیا۔ فن۔ حتی کہ چاندی کا غلبہ ہو تو چاندی کے حکم میں ہے۔ اور اگر میل غالب ہو تو میل کے حکم میں اسباب ہے پس مدار غلبہ پر رہا۔ و ہوان ینزید علی النصف اعتباراً للحقیقۃ۔ اور غلبہ یہ کہ آدھے سے زائد ہو باعتبار حقیقت کے۔ فن۔ کیونکہ جب آدھے سے زیادتی ہو تو فی الحقیقۃ زائد غالب ہے۔ اور ہم آئندہ باب الصرف میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ فن۔ جس باب میں باہم نقد کا مبادلہ و بیع مذکور ہے۔ الا ان فی غالب الغش لا بد من نیت التجارۃ کما فی سائر العروض۔ یہ ممکن بات یہ کہ جو روپیہ کہ میل غالب ہونے سے عرض کے حکم میں ہیں تو دیگر اسباب کی طرح زکوۃ واجب ہونے کے لیے انہیں بھی تجارت کی نیت ضرور ہے۔ الا اذا کان تخلص منها نفقۃ ینتہا نصابا۔ مگر جب کہ انہیں سے چاندی جدا کر کے اتنی نکل سکتی ہے کہ وہ نصاب کو پہنچ جاوے۔ فن۔ اور اسکی صودت یہ کہ مثلاً چاندی کے نول کے اندر تانبے کا پتہ جو اس سے وزن میں زائد ہے رکھ کر منڈہ دیا گیا تو یہ درم ایسے ہیں کہ اوپر سے چاندی خالص جدا ہو سکتی ہے پس اگر ایسے درم اسقدر ہوں کہ انہیں یہ خالص چاندی دوسو درم وزن کی پہنچ جاوے تو چاندی کی زکوۃ واجب ہوگی۔ لانہ لا یعبر فی عین النفقۃ القیمۃ ولا نیت التجارۃ۔ کیونکہ عین چاندی میں قیمت متبر نہیں اور نہ تجارت کی نیت ضرور۔ فن۔ بلکہ ملک لائل کافی ہے۔ پھر غایۃ البیان معترض ہے کہ درم میں ہر قدر چاندی معلوم ہونا کافی ہے اگرچہ جدا نہ ہو۔ یعنی رح نے جواب دیا کہ آگ میں گلا کر جدا کرنے ہی سے یہ علم ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ سوال و جواب دونوں بیکار ہیں اور تحقیق یہ کہ جن درم میں چاندی کم اور جستہ بارانگہ وغیرہ زائد ہو اسکی دو صورتیں اول یہ کہ دونوں گلا کر اس طرح خلط میں کہ چاندی جدا نہیں ہو سکتی تو چاندی اس دھات میں مستملک و فنا ہو گئی پس اگر تجارت کی نیت ہو تو اس میں جست کی زکوۃ واجب ہوگی جب کہ اسکی قیمت بقدر نصاب ہو۔ دوم یہ کہ جست سے چاندی جدا ہو سکتی ہو یعنی مستملک نہو جسکی صودت مذکور ہو چکی



محافظہ - م۔ اگر چاندی جدا ہونے والی قدر نصاب سے کم مگر اسکے پاس دوسری چاندی یا اسکے درم میں جنگا محصور  
نصاب ہو تو زکوۃ دے۔ اگر درم میں چاندی وسیل کی حالت برابر ہوں تو احتیاطاً زکوۃ واجب ہے۔ شرح الانطیع -  
وقاضی خان داتکلا صد ابھر - کل درم وروپیہ جس میں چاندی غالب ہو جو عام رواج کے بیان کی ضرورت نہیں ہے اور  
اگر سکے کے سوا سے چاندی میں تمومٹا میل کر دیا تو بغیر بیان فروخت کرنا حرام اور مشتری کو بخار عیب ہو گا اور اگر ایسی  
چاندی پر سال گذر جاوے تو زکوۃ الفصد واجب ہوگی جب کہ پانچ اوقیہ ہو۔ ش۔ م۔ کیونکہ جو چاندی کے حکم  
میں ہے اس میں وزن معتبر ہے خواہ سکے ہو یا نو خواہ گلائی ہو یا بنیر گلی خواہ ڈھالی ہو یا نو۔ خلاصہ - اور جو مقدار زکوۃ  
میں دیتا ہے اس میں بھی وزن معتبر ہے نہ قیمت حتی کہ کھری در سو درم چاندی کا چالیسواں حصہ پانچ درم جاسیے پس اگر  
کھنٹی چاندی پانچ درم وزن بھر دیدے تو شیخین رحم کے نزدیک جائز مگر مکروہ ہے اور اگر کھنٹی پانچ درم کے عوض میں  
کھری چاندی جو قیمت میں اسے کچھ زیادہ میں دیتے تو شیخین جائز ہے۔ اگر کھنٹی چاندی کی زنجیر جس میں چالیس ٹرین  
ہیں اور وزن میں دو سو درم مگر قیمت بلحاظ ساخت کے دو سو پچیس درم ہے پس اگر زنجیر میں سے چالیسواں حصہ  
ایک ٹری دیدے تو جائز ہے اور اگر پانچ درم دیدے تو بھی جائز ہے اور اگر اسکی زکوۃ غیر جنس سے ادا کرنا چاہیے تو  
بالاجماع قیمت معتبر ہوگی۔ دو سو درم شمار میں ہیں مگر وزن میں ایک جہ کم تو زکوۃ واجب نہیں البتہ نفع -  
تو ثرہ سو درم کا زیور قیمت دو سو درم ہو تو بالاجماع زکوۃ نہیں ہے۔ باب زکوۃ میں چاندی دسوں میں میل ہونا  
کوئی علت نہ بنت اعتبار نہیں ہونی بلکہ کمی میل میں وہ سونا چاندی ہی معتبر رہتے ہیں۔ المیض البدل للفقہ - اگر تیری  
چاندی میں اگر میل کم ہو تو وزن میں ہنزہ چاندی ہے کہ زکوۃ میں شمار معتبر اور اسکے ظروف کا استعمال منوع ہے اور  
اگر میل نامد ہو تو نہیں۔ واصلہ تعالیٰ اعلم - چاندی میں سونا مخلوط ہے اگر چاندی غالب ہے پس جو نصاب کو پہنچے  
اسکی زکوۃ ہے اور اگر چاندی کم ہو تو وہ سب ہنزہ کھنٹی سونے کے ہے کیونکہ سونا زیادہ گران قیمت ہے۔  
واصلہ تعالیٰ اعلم - مع۔

فصل فی الذہب - فصل درم سونے کی زکوۃ میں - یس فیما دون عشرين مثقالا من ذہب صدقہ -  
میں مثقال سونے سے کم میں زکوۃ نہیں ہے۔ ف۔ ایک مثقال - ۲۰ - قیراط اور یہی ایک دینار تھا۔ فاذا كانت  
عشرين مثقالا ففیہا نصف مثقال - پھر جب بیس مثقال ہو تو اس میں نصف مثقال زکوۃ ہے۔ لما روینا - بدیل  
اسکے جو ہم نے روایت کر دی۔ ف۔ یعنی حدیث معاذ بن اددقوی حدیث علی بن زید حدیث عمرو بن حزم بھی گنبدین  
مع۔ واما مثقال ما یكون کل سبعة منها وزن عشرة دراهم وهو المعروف - اور مثقال وہ کہ ہر سات اس میں سے  
بوزن دس درم ہوں اور یہی معروف ہے۔ ف۔ یعنی مراد یہی معروف ہے جسکی تعریف کی حاجت نہیں جسکا حوالہ  
درم میں گذرا کہ ہر دس درم بوزن سات مثقال ہوں۔ مع۔ ثم فی کل اربعة مثاقیل قیراطان - پھر بعد نصاب  
مذکور کے ہر چار مثقال پر دو قیراط ہیں۔ لان الواجب ربع العشر - کیونکہ واجب تو چالیسواں حصہ ہے۔ وذلك  
فیما قلنا - اور یہ حساب اس میں درست ہے جو ہم نے کہا۔ اذ کل مثقال عشرون قیراطا - کیونکہ ہر مثقال - ۲۰ - قیراط  
ہوتا ہے۔ ف۔ تو چار مثقال کے - ۸۰ - قیراط اور اسکا چالیسواں حصہ دو قیراط ہیں۔ اصالہ بید نصاب ۲۰ مثقال  
ہیں۔ جب اس پر پورے چار مثقال پڑیں تو دو قیراط زکوۃ پڑی۔ و یس فیما دون اربعة مثاقیل صدقہ -  
اور چار مثقال سے کم پڑنے میں کچھ صدقہ نہیں ہے۔ عند ابی حنیفہ رحم - امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ وعندہ  
یحییٰ بحساب ذلک - اور صاحبین کے نزدیک بحساب مذکور واجب ہے۔ ف۔ معنی کہ ۲۰ مثقال پر اگر

ایک شقال زیادہ ہو تو صدقہ میں نصف شقال مع اسکے بیسویں حصہ کے یعنی نصف قیراط کے ہوگا۔ وہی مسئلہ  
 انگسور۔ اور یہ وہی مسئلہ کسور ہے۔ فن۔ جو درم کی زیادتی میں گذرا۔ وکل دینار عشرۃ دراهم فی الشرح  
 اور ہر دینار شرع میں دس درم ہے۔ فیکون اربعۃ شاقیل فی ہذا کاربعین درہما۔ تو چار شقال اس میں مانسہ  
 چالیس درم کے ہونگے۔ فن۔ پس جیسے درم میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرعاً چالیس سے کم میں صدقہ کچھ نہیں  
 جڑھتا تھا اسی طرح چار شقال سے کم میں زکوٰۃ نہیں جڑھتی۔ اور اس بیان سے افادہ فرمایا کہ دینار و شقال برابر  
 ہیں۔ اور غایۃ البیان معترض ہوا کہ اول تو مصنف نے کہا تھا کہ دس درم بوزن سات شقال ہیں نہ وزن  
 ایک دینار۔ مع۔ جواب یہ کہ اول بیان وزن ہے یعنی دس درم کا وزن سات شقال یا سات دینار ہے اور بیان  
 بیان قیمت ہے یعنی ایک دینار جو ایک شقال سونا ہوا شرع نے اس کی قیمت دس درم ٹھہرا دی تھی باین معنی کہ مثلاً  
 کسی کو دھوکے سے مار مارا تو اس کی دیت اگر اشرافیوں سے دے تو ہزار دینار اور اگر درم سے دے تو دس ہزار درم  
 دے۔ یون ہی چوری جسر ہاتھ لانا جاوے ایک دینار یا دس درم ہے ہیں احکام جاننے کے واسطے دینار کی مالیت  
 دس درم رکھی تھی پھر وہ ہر زمانہ کے نرخ پر ہے۔ مع۔ فن۔ قال و فی خبر الذہب و الفضة و حلیہا و اداتہما  
 الزکوٰۃ۔ اور کہا کہ سونے و چاندی کے پیر یعنی بغیر مغروب دیے سکے کی ہوئی چاندی و سونے میں اور دونوں کے  
 زیور و ظروف میں زکوٰۃ واجب ہے۔ فن۔ اگرچہ مرد نے اپنا زیور بنوایا جو حرام ہے اور اگرچہ ظروف کا استعمال  
 حرام ہے پس ہر زیور مرد و عورت کا اور ہر انگوٹھی کی چاندی اور تموار کے قبضہ کی چاندی اور جو لگام وزین میں جڑی  
 ہو حتیٰ کہ چاندی کے کیلون کو جمع کر کے زکوٰۃ کا حساب لگانا واجب ہے اور ہر چیز جو چاندی کی کھلاوے اگرچہ وہ  
 کھوٹی ہو لانا واجب ہے۔ مع۔ فن۔ ع۔ م۔ حتیٰ کہ چاندی کا کیس جو گھڑی پر ہوتا ہے۔ مع۔ و قال الشافعی لا یجب  
 فی حلی النساء و خاتم الفضة للرجال۔ اور شافعی نے کہا کہ عورتوں کے زیور میں اور مردوں کی چاندی کی ہر  
 انگوٹھی میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ فن۔ اور یہی قول مالک و احمد ہے۔ مع۔ لانه یبذل فی مباح۔ کیونکہ یہ مباح  
 میں مبتذل ہے۔ فن۔ یعنی جس زیور کا استعمال مباح ہے وہ مبتذل طور پر استعمال ہوتا ہے۔ فشابہ ثیاب البندۃ۔  
 تو مبتذل کپڑوں کے مشابہ ہوا۔ فن۔ حالانکہ ان کپڑوں میں بالاتفاق زکوٰۃ نہیں ہے۔ اور ثیاب البندہ وہ کہ  
 ہر وقت استعمال میں آدین۔ ولنا ان السبب مال نام۔ اور ہماری دلیل یہ کہ زکوٰۃ کا سبب مال نامی ہے۔ فن۔  
 اور نہاد و طرح ایک وہ کہ خلقی ہو جیسے سونا چاندی اور درم وہ کہ فعلی ہو بذریعہ تجارت کے۔ و دلیل النہاد موجود  
 اور دلیل نہاد کے بیان موجود ہے۔ و ہوا لا اعداد للتجارة خلقہ۔ اور وہ پیدائشی طور پر تجارت کے واسطے پیدا ہوتا  
 فن۔ کیونکہ سونے چاندی کی فائدت سے انتفاع نہیں ہوتا بلکہ خرید و فروخت سے لہذا ان میں نیت تجارت شرط  
 نہیں جب کہ پیدائشی طور پر یہ مال نامی ہیں۔ والدلیل ہوا المعبر۔ اور دلیل ہی معبر ہے۔ فن۔ نہ لوگون کا  
 فعل جنہوں نے سونا چاندی ظروف و زیور میں استعمال کر دیا۔ بخلاف الثیاب۔ بخلاف ثیاب بندہ کی  
 فن۔ کیونکہ ان میں کوئی دلیل لا رہیں نہ پیدائشی اور نہ فعلی۔ پھر دلائل احادیث میں سے اول تو عموم سونا چاندی  
 پر زکوٰۃ کا حکم جو مذکور ہو چکا۔ دوم خصوص زیور میں حدیث حسین الملم عن عمرو بن شعیب عن ایہ عن جده کہ حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عورت اپنی دختر کو ساتھ لیے آئی اور دختر کے ہاتھ میں سونے کے دو ٹوٹے ہوئے  
 تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو انکی زکوٰۃ دیتی ہے۔ بولی کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ کیا سمجھتے۔ خوش معلوم  
 ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکے عوض بجھے آگ کے دو گھن پھندا دے۔ پس اُس نے کڑوں کو نکال کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

کے حضور میں قوال دیا اور کہا کہ یہ مرد رسولہ میں - رواہ ابو داؤد و ترمذی - ترمذی نے مختصر میں کہا کہ اسکی اسناد میں کچھ کام نہیں بھر سب رجال کی توثیق ذکر کی - ابن القطان نے کہا کہ یہ اسناد صحیح ہے - ترمذی نے اسکو ابن لیث سے روایت کر کے کہا کہ ابن لیث اور شعیب بن الصبیح ضعیف ہے اور اس باب میں حضرت علی الصریضی وسلم سے کچھ صحیح ہوا - ترمذی رحم نے کہا کہ شاید ترمذی کی مراد اپنی دونوں اسانید میں ورنہ اسناد ابو داؤد میں کچھ کام نہیں اور حسن بن الحارث و حسین المعلم دونوں صحیحین کے مادی ہیں اور عمرو بن شعیب میں اگرچہ بعض نے کلام کیا مگر ترمذی نے بخاری رحم سے نقل کیا کہ میں نے دیکھا کہ احمد بن حنبل واسحق بن راہویہ و علی بن المدینی و ابو حمید و عامر محمد بن عبد عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے محبت لینے تھے اسکو مسلمانوں میں سے کسی نے ترک نہیں کیا - بالجوید صحت اسناد کے ترمذی کا قول قبول نہیں ہے بلکہ ابو داؤد نے محمد بن عمرو بن عطاء کے طریق سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی حدیث روایت کی کہ حضرت علی الصریضی وسلم نے پوچھا کہ تو انکی زکوٰۃ دیتی ہے میں نے عرض کیا کہ نہیں تو فرمایا کہ یہ کچھ آگ سے کافی ہیں - اسکی اسناد بھی صحیح ہے اور دارقطنی نے کہا کہ محمد بن عطاء محمول ہے توفیقی و ابن القطان نے رد کر دیا کہ یہ محمد بن عمرو بن عطاء ہے اور وہ ثقافت میں سے ہے چونکہ دادا کی طرف منسوب ہوا تو دارقطنی کو دہم ہو گیا اور ابو داؤد کی سند میں شیخ محمد بن ادریس یعنی امام ابو حاتم الرازی نے نہیں کر دیا ہے - مگر میری حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا میں سونے کی ہسٹیاں بنتی تھی تو میں نے کہا کہ یا رسول اللہ کیا یہ بھی کنز ہے فرمایا کہ جو چیز نصاب زکوٰۃ کو پہنچ جاوے اور تو انکی زکوٰۃ دیدے وہ کنز نہیں ہے - رواہ ابو داؤد اور حاکم کی روایت میں ہے کہ جب تو اسکی زکوٰۃ دیدے تو کنز نہیں ہے ابو داؤد کی اسناد میں بیہقی نے کہا کہ ثابت بن عجلان منفرد ہے اور عبد الحق نے کہا کہ قابل محبت نہیں ہے - صاحب التفتیح نے کہا کہ کچھ مضر نہیں کیونکہ ثابت بن عجلان سے بخاری نے روایت کی اور ابن عیین نے کہا کہ ثقہ ہے اور ابن عبد الحق کے کسی نے نہیں کہا چنانچہ شیخ تقی الدین بن دقین العبد نے کہا کہ یہ عبد الحق کا تجاہل ہے - حاکم کی اسناد میں محمد بن ماجر راوی کو ابن ابی جوزی نے کہا کہ ابن جان کے قول سے وہ جھوٹی حدیثیں بتانے والا ہے - صاحب التفتیح نے کہا کہ ابن ابی جوزی سے یہ بہت طراب خطا ہوئی کیونکہ محمد بن ماجر جو کذاب و ضاع ہے وہ دوسرا ہے اور یہ محمد بن ماجر جس نے ثابت بن عجلان سے روایت کی مرد ثقہ شام کا رہنے والا ہے اسکی احمد و ابن عیین و ابو زرہ و ابو داؤد و غیر ہم نے توثیق کی اور صحیح مسلم میں اس سے روایت موجود ہے اور اسکی شایستگی میں عتاب بن بشر نے ثابت بن عجلان سے یہی حدیث روایت کی اور عتاب بن بشر کو ابن عیین نے ثقہ کہا اور بخاری نے ثابت بن عجلان سے روایت داخل کی - اگر کہا جاوے حضرت جابر بن عبد الرحمن سے مرفوع روایت ہے کہ زیورین زکوٰۃ دینے میں ابی جوزی نے کہا کہ مرفوع نہیں بلکہ موقوف از قول جابر بن عبد الرحمن ہے - بیہقی نے کہا کہ یہ باطل ہے اسکی کچھ اصل نہیں بلکہ جابر بن عبد الرحمن سے روایت کیا جاتا ہے - پھر آثار صحابہ رضی اللہ عنہم البتہ بنظر سرسری بعض معارض میں چنانچہ مالک رحم نے موطاء میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ انہی بیبیون و بیبیون کے سونے کے زیور سے زکوٰۃ نہیں نکالتے تھے - جواب یہ کہ اول تو یہ فعل ہے علامہ ازین محتفل کہ معنی یہ ہوں کہ خود زیور کو زکوٰۃ میں نہ دیتے تھے کیونکہ دارقطنی نے روایت کی کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے سالم رحم کو لکھا کہ میری بیبیون کے زیوروں کی زکوٰۃ ہر سال دیدے - اور ابن ابی شیبہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ اپنی زوجات کو حکم کرتے کہ اپنے زیوروں کی زکوٰۃ نکالیں - پس یہ معارض ہیں اور تقی پر انبیات مقدم ہے - حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابو موسیٰ اشعری کو لکھا کہ مسلمانوں کی عورتوں کو حکم کر کہ زیوروں کی زکوٰۃ نکالیں - رواہ ابن ابی شیبہ - حضرت ابن مسعود نے کہا کہ زیور میں زکوٰۃ ہے - رواہ عبد الرزاق - اور حاکم



ابن عمر نے کہا کہ عروض میں زکوٰۃ نہیں مگر جب کہ تجارت کے لیے ہوں۔ رواہ البیہقی۔ عروۃ بن الزبیر و سعید بن مسیب  
 و قاسم بن محمد نے کہا کہ عروض میں ہر سال کے پیچھے زکوٰۃ ہے۔ رواہ عبد الرزاق۔ مع۔ ولانا ماعدۃ للاستثمار  
 بآء او البعد۔ اور اس دلیل سے کہ عروض بھی بڑھادہ حاصل کرنے کے لیے بندہ کے میا کرنے سے میسا  
 ہوگا۔ فن۔ یعنی بطریق تجارت۔ پس یہ ازراہ فعل کے ال نامی ہو گیا۔ فاشبہ المعد بآء او الشرح  
 و شابہ ہو گیا بسے مال سے جو شرح کے میا کرنے سے نامی ہے۔ فن۔ یعنی سونا چاندی۔ اور مراد یہ کہ ازراہ خلقت  
 کے ال نامی ہے پس ادب کے طور پر شرح کا نام بیا حاکم کہ شرح نے تو عروض تجارت اور سونا چاندی دونوں کو مال  
 نامی قرار دیا ہے پس حاصل یہ کہ سونا چاندی جو خلقی مال نامی ہیں ان کے مشابہ عروض بھی ہو جائیگا جیکہ بندہ اس کو بڑھادہ  
 حاصل کرے لے میا کرے۔ لہذا فرمایا۔ و بشرط نیۃ التجارۃ لثبیت الاعداد۔ اور تجارت کی  
 نیت شرط ہے تاکہ بڑھادہ کا میا کرنا ثبوت ہو۔ فن۔ کیونکہ میا کرنا جب بفرض خدمت و استعمال حاجت ہو تو  
 بلا جماع زکوٰۃ نہیں ہے۔ پھر ملک خود اختیار سی بطور بیع یا اجارہ حاصل کرنے کے وقت تجارت کی نیت ہو تو  
 وہ مال تجارت ہے خواہ صریح نیت کرے یا مثلاً تجارتی مال کے عوض مال خریدے تو یہ دلیل ہے کہ تجارت کے لیے ہے  
 مگر جب کہ اسکے برخلاف تجارت سے خارج کرنیکی نیت کرے اور اگر یہ قصد کیا کہ اس سے دوا یک برس خدمت  
 بیکر فروخت کر دنگا تو بھی تجارتی مال رہا۔ یہ تو ملک حاصل کرنے کے وقت نیت ہے اور اگر بعد ملک ہو جائے  
 نیت کی مثلاً میراث کا حصہ اسباب بوجہ وراثت کے آسا ہو گیا پھر تجارت کی نیت کی تو جب تک تجارت کا  
 فعل ٹکرے تب تک وہ اسباب تجارت ہو گا مع۔ پھر شرط ہے کہ وہ قابل تجارت بھی ہو حتی کہ مثلاً خراجی زمین  
 بہ نیت تجارت خریدی تو اس پر خرچ ہر نہ زکوٰۃ۔ نخاشی نے مؤدب و غیرہ جانور و وسط تجارت کے خریدے پھر جانور  
 کے واسطے جھولین و نگاہین و درسیان و غیرہ خریدین پس اگر جانور کے ساتھ میں یہ چیزیں خریدار کو نہیں دیتا تو  
 استعمال میں ان پر زکوٰۃ نہیں اور اگر دیتا ہے تو ان چیزوں میں بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ اس طرح عطر و تیل جیسے دے  
 نے دو سو درم کی شیشیاں خریدین پس اگر تیل کے ساتھ خریدار کو دیدیتا ہے تو ان پر زکوٰۃ ہے ورنہ نہیں۔ کما فی فائض  
 و محید السرخسی و الذخیرہ ۲ مع۔ تجارتی مخرج اسباب کے عوض کر ایہ بردیادہ اسباب مال تجارت ہے اگرچہ  
 مخرج نیت ہو جب کہ اصل میں ہے اور جامع میں لکھا کہ نیت پر موقوف ہے اور مشائخ بلخ نے اسی کو صحیح کہا۔ اور  
 جو اسباب بطریق بیہ یا صدقہ یا وصیت یا یا جسمن کچھ مبادلہ نہیں یا بطریق ہر یا بدل انخلع یا بدل علق یا صلح  
 خون کے یا یا جسمن غیر مال کے عوض مال ملا ہے تو ارجح یہ کہ اس اسباب میں نیت تجارت نہیں صحیح ہے۔ البحر۔ یعنی  
 نقطہ نیت سے تجارتی نہو گا جب تک کہ تجارت کا فعل نہ کرے۔ پھر جب نیت مع فعل جمع ہوں تو تجارتی ہو کہ  
 اس وقت سے سال گزرنے پر اسکی قیمت درم یا دینارست لگا دے اور ہر نصاب کی زکوٰۃ دے۔ مع۔ ثم قال  
 پھر امام محمد و قدوری نے کہا کہ۔ یقو ما بما ہوا نفع للمساکین۔ عروض کی قیمت ایسے نقد سے لگا دے جو مسکین  
 کے واسطے زیادہ نافع ہو۔ احتیاطاً لحق الفقیر۔ بفرض احتیاط حق فقیر کے۔ قال رحم و ہذا روایہ من ابی حنیفہ  
 مصنف رحم نے فرمایا کہ یہ بھی امام ابو حنیفہ رحم سے ایک روایت ہے۔ دئی الاصل خیرہ۔ اور دوسری روایت  
 اصل یعنی بسو ط میں مالک کو اختیار دیا ہے۔ فن۔ یعنی مالک مختار ہے چاہے درم سے یا دینار سے قیمت  
 لگا دے۔ لان الثمنین نے نقد پر قیم الاشیا و ہما سوا۔ کیونکہ اشیا کی قیمت اندازہ کیے جانے  
 میں۔ و نقد ہر ابرہ میں۔ فن۔ چاہے جس نقد سے اندازہ کرے تو اندازہ صحیح و جائز ہو گا پس فقیر کے لیے



انفع کے ساتھ اندازہ کرنا شرط نہ ہو لہذا انفع کی روایت کچھ اندازہ صحیح ہونے میں نہیں ہر ملک۔ تفسیر الانفع ان  
 یقوم ما یبلغ نصابا۔ فقہر کے لیے انفع کا قدر مٹنے کے معنی یہ ہیں کہ ایسے نقد سے اندازہ کرے جس کے ساتھ  
 اندازہ کرنے میں نصاب پورا ہوتا ہو۔ فن۔ مثلاً ایک گھوڑا مال تجارت ہو اور سونا اس وقت گران ہو تو وہ  
 ۲۰۔ مثقال سونے کا نہیں اگر دوسو درم سکے کا ہو تو بالاتفاق اسکو درم سے اندازہ کرے۔ ن ف۔ وعن ابی  
 یوسف انه یقوم ما یشتري ان کان الثمن من النقود۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ عرض  
 کا اندازہ قیمت ایسے نقد کے ساتھ کرے جسے عوض خرید اتنا بشرطیکہ اسکے دام کسی نقد سے بے ہون۔ لانه  
 ابلغ فی معرفۃ المالیۃ۔ کیونکہ اس طریقہ سے اہلیت پہچاننے میں پوری رعایت ہے۔ وان اشترى ما یفسر  
 النقود قوم ما بالنقد الغالب۔ اور اگر عرض کو نقد کے سوا کسی چیز کے عوض خرید ا ہو تو ایسے نقد سے  
 اندازہ کرے جس کا چلن سب سے زیادہ ہو۔ فن۔ اور یہی شافعی کا قول ہے مثلاً گھر کے عوض تجارتی گھوڑا خرید اور  
 شہر میں اشتریبی کا چلن تجارتوں میں زیادہ ہو تو وہی سے اندازہ کرے۔ وعن محمد انه یقوم ما بالنقد الغالب  
 علی کل حال۔ اور امام محمد سے مروی ہے کہ عرض کا اندازہ قیمت ہر صورت میں زیادہ چلن والے نقد کے ساتھ کرے  
 فن۔ خواہ نقد کے عوض خرید ا ہو یا مال کے۔ کما فی المنصوب والمستملک۔ جیسے منصوب اور مستملک  
 میں ہوتا ہے۔ فن۔ صورت منصوب یہ کہ زید نے عمر کا گھوڑا بطریق ناجائز اپنے قبضہ میں کر لیا تھا جس کی گھوڑا  
 تلف ہو گیا تو زید اسکو قیمت نامہ دان دے سہر قیمت کا اندازہ ایسے نقد سے ہو گا جس کا وہاں چلن زیادہ ہے۔ اور  
 مستملک کی مثال یہ کہ زید نے عمر سے یہ گھوڑا عاریتہ دو کوس ایک جگہ جانے کے لیے لیا تھا پھر وہاں سے  
 آگے دس کوس بیٹھا کہ وہ تھک کر مر گیا تو قیمت کا قضا من ہوا اور اسی طرح قیمت کا اندازہ ہو گا۔ م۔ بالجمہ جب  
 درم یا دینار کسی ایک ہی سے نصاب پورا ہوتا ہو تو جس سے پورا ہوتا ہو اسی سے اندازہ کرنا بالاتفاق واجب ہے  
 اور اگر ہر ایک سے پورا ہوتا ہو تو اختلافات ہر امام کے نزدیک بالاتفاق درام محمد کے نزدیک بغالب النقد اور امام  
 ابو یوسف کے نزدیک ثمن یا بغالب نقد۔ کما فی الخلافہ۔ ن ف۔ پھر واضح ہو کہ عرض کی قیمت وہیں اندازہ کیا جائے  
 جہاں مال موجود ہے حتیٰ کہ اگر کسی مطلب سے مال دوسرے شہر میں بھیجا اور وہاں وقت زکوٰۃ آیا تو وہیں کی قیمت اندازہ  
 ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک قیمت اُس روز کی ہے جس دن وجوب زکوٰۃ ہوا اور صاحبین کے  
 نزدیک اسے زکوٰۃ کے دن جو قیمت ہو معتبر ہے۔ مثلاً اول روز رمضان کو وجوب ہوا اور قیمت دوسو درم ہو پانچ  
 درم واجب ہوئے پھر اسے ماہ عید میں زکوٰۃ ادا کرنی چاہی حالانکہ اسوقت نرخ بڑھ کر قیمت دوسو چالیس درم  
 ہو گئی ہو تو ابو حنیفہ رم کے نزدیک پانچ درم دیدے اور صاحبین کے نزدیک اب چھ درم دینا واجب ہیں۔ اگر  
 عرض گیسوں یا کوئی وزن کی چیز یا کشتی کی چیز ہو پس اگر اسے عین مال کا چالیسہ ان حصہ دید یا تو بالاتفاق جائز  
 ہے خواہ نرخ گران ہو یا ارزان۔ اور اگر قیمت دینی چاہی تو اختلاف مذکور جاری ہوگا۔ اگر عین مال میں نقص ہو جائے  
 سے نرخ گھٹ گیا مثلاً گیسوں یا بھیگ گئے تو بالاتفاق اسی روز کی قیمت معتبر ہے جس دن ادا کرنا چاہنا ہو اور اگر  
 عین مال میں زیادتی ہو جانے سے نرخ بڑھ گیا ہو مثلاً جانور دہلا پلا تھا وہ بعد وجوب کے موتا تازہ ہو گیا تو بالاتفاق  
 بہ ن وجوب ہوا اسی روز کی قیمت معتبر ہوگی۔ ع۔ واضح ہو کہ تجارتی اسباب خرید اور قبضہ نہ کیا تو  
 صحیح قول ہے قبضہ سے پہلے وہ نصاب ہے یعنی اس پر زکوٰۃ کا سال شروع ہو جائیگا۔ محیط السرخسی۔ یہی رہن کا حکم ہے  
 مگر جب کہ رہن کا اسباب مرتن کے قبضہ میں ہو تو رہن پر زکوٰۃ نہیں۔ ابو۔ اگر اسکے پاس کئی نصاب مختلف

کامل ہوں مثلاً نصاب درم و نصاب دینار و نصاب عروض تجارت اور نصاب سوائم۔ اور اسپر قرضہ بھی ہو تو پہلے اس قرضہ کی طرف درم و دینار کو محسوب کیا جاوے پھر اگر قرضہ اس سے بھی زیادہ ہو تو عروض کو محسوب کیا جاوے پھر اگر کچھ قرضہ بڑھا تو سوائم محسوب ہوں اور یہ اس وقت کہ سوائم کی زکوۃ وصول کرنے والا حاضر ہو گیا ہو کیونکہ وہ اسی ظاہری مال سے زکوۃ وصول کریگا لہذا قرضہ کی طرف باطنی مال درم دینار و عروض پھرا جاتا ہے اور اگر صدقہ سوائم وصول کرنے والا موجود نہ ہو تو مالک مختار ہر مال چاہے قرضہ میں لگا دے۔ شرح المبسوط للسخری۔ و اذا کان النصاب کا طانی طرفی احوال تنقصاً نہ فیما بین ذلک لا یسقط الزکوۃ۔ اور جب کہ سال کے دونوں طرف میں نصاب پورا ہو تو اس کے مابین میں نصاب گھٹ جانا زکوۃ کو ساقط نہیں کرتا۔ لانه یشتق اعتبار الکمال سے اثباتاً۔ کیونکہ درمیان سال میں نصاب پورے رہنے کا اعتبار کرنے میں مشقت ہے۔ فن۔ پس یہ شرط ہے کہ ابتداء میں پورا ہو اور انتہاء میں پورا ہو۔ اما لا بد منه۔ رہا جسکے پورا مشروط ہونے سے جاریہ نہیں۔ فی ابتداء لانفعاد و تحقق القیاد۔ تو وہ ابتداء سے سال میں واسطے سال منعقد ہونے اور تو گمری متحقق ہونے کی ہے۔ و فی انتہاء للوجوب۔ اور انتہاء سے سال میں واسطے زکوۃ واجب ہونے کے۔ فن۔ یعنی قدر معلوم دینے کے واسطے پس ان دو موقع پر نصاب پورا ہونا لایم ہے۔ ولا کذلک فیما بین ذلک لانه حالۃ البقاء۔ اور اس کے مابین میں ایسا نہیں کیونکہ وہ تو حالت بقاء ہے۔ فن۔ یعنی تو گمری متحقق ہو کر سال شروع ہو گیا پس درمیان میں اس حالت کا بقاء ہے تو اس میں کمال لایم نہیں۔ پھر یہ اس وقت کہ درمیان میں اس مال سے باقی ہر صرف نصاب میں کمی آئی۔ بخلاف مال لو ملک الكل۔ برخلاف اسکے جب کہ کل مال تلف ہو گیا۔ فن۔ یعنی کچھ باقی رہا کہ حالت بقاء کلاوے۔ حیث یبطل حکم السحلی۔ تو سال کا حکم باطل ہو جائیگا۔ فن۔ یعنی اسپر وجوب زکوۃ منعقد ہو کر سال مشروط گذرنا تھا وہ مست کیا۔ ولا یجب الزکوۃ۔ اور زکوۃ واجب نہوگی۔ فن۔ جبکہ یہ سال پورا ہو۔ لانه عدم النصاب فی الجملہ۔ کیونکہ بالکل نصاب معدوم ہو گیا۔ ولا کذلک فی المسئلہ الاولی۔ اور پہلے مسئلہ میں جب کہ فقط کمی آئی ایسا نہیں ہے۔ لان بعض النصاب باقی بقی الا انعقاد۔ کیونکہ کچھ نصاب باقی ہے تو انعقاد باقی رہا۔ فن۔ اگر درمیان میں مال بالکل جانا یا ایک بھی نہ رہا پھر آخر سال میں نصاب کامل موجود ہو مثلاً اسکو نقد مال بوجہ میراث یا ہبہ یا صدقہ وغیرہ کے مل گیا تو جو سال مست چکا وہ گیا اور یہ نصاب جدید جو وقت سے ملا اسی وقت سے اسکا سال شروع ہوگا۔ م۔ قال و یضم قیمت العروض الی الذہب و الغنۃ حتی یتیم النصاب۔ اور عروض کی قیمت کو سونے و چاندی میں ملا یا جاوے تاکہ نصاب پورا ہو۔ فن۔ یعنی جب اگر عروض کے ساتھ سونا چاندی ہو اور قیمت عروض بقدر نصاب نہ ہو تو اسکو سونے چاندی میں ملا کر پورا کریں اور یہ بالاجماع ہے۔ لان الوجوب فی الكل باعتبار التجارۃ۔ کیونکہ وجوب زکوۃ تو ان سب میں باعتبار تجارت یعنی خرید و فروخت کی بڑھاور کے ہے۔ وان افرقت جہۃ الاعداد۔ اگرچہ اعداد کی راہ جدا ہے۔ فن۔ یعنی سونا چاندی براہ خلقت واسطے خرید و فروخت و استثناء کے ہیں اور عروض براہ فعل بندہ ہیں۔ لہذا عروض کی جناس مختلفہ کو قیمت کے حساب سے ایک میں ملائے ہیں۔ ویضم الذہب الی الغنۃ۔ اور سونے کو چاندی کے ساتھ ملا یا جاوے۔ للمجانۃ من حیث الثمنیۃ۔ کیونکہ ثمن ہونے میں دونوں ہمجنس ہیں۔ ومن ہذا الوجه صار سبباً۔ اور اسی جہت سے وہ سبب زکوۃ ہوا۔ فن۔ تو زکوۃ میں دونوں ہمجنس ہیں بخلاف اسکے اگر قسم کھائی کہ سونا تم میں نہ لوں گا تو چاندی سے جائز نہوگا اسواسطے کہ بحسب الذات مختلف ہیں۔ ثم یضم بالقیمۃ عند

ابو حنیفہ رحمہ - پھر ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ملا نا قیمت ہوگا۔ - فن - یہی قول احمد و توری ہے۔ - معنی یہ کہ سونے کی قیمت لگا کر چاندی میں ملا دیا جاوے اور بقدر ہوز کوہ دیدی جاوے۔ - وعندہما بالاجزاء و ہوز وایت عنہ۔ - اور صاحبین کے نزدیک حساب اجزاء کے ملایا جاوے اور یہ ابو حنیفہ رحمہ سے بھی ایک روایت ہے۔ - فن - یہی قول مالک و ایک روایت احمد ہے۔ - یعنی مثلاً دس شقال سونا ہو تو آدھا نصاب ہو اور سودم کا آدھا نصاب ملا کر پورا نصاب ہو گیا۔ - اور ثمرہ اختلافات کا اختلاف قیمت پر ظاہر ہوگا۔ - حتی ان من کان لمائۃ درہم و ستہ شاقیل ذہب تبلغ قیمتہا مائۃ درہم فعليه الزکوۃ عندہ خلافا لہما۔ - حتی کہ جس شخص کے پاس سودم ہوں اور پانچ شقال سونا جسکی قیمت سودم ہو تو ابو حنیفہ کے نزدیک اسپر زکوۃ واجب ہوگی بخلاف صاحبین کے۔ - فن - کیونکہ بظاہر الروایۃ پانچ شقال کی قیمت جب سودم میں تو دو سودم ملکر نصاب ہو گیا۔ - اور صاحبین کے نزدیک پانچ شقال چارم نصاب ظاہر ہے اور سودم نصف نصاب تو ملکر تین چوتھائی نصاب ہو تو زکوۃ نہ ہوتی۔ - ہما یقولان المعتبر فیہما القدر دون القيمة۔ - صاحبین کہتے ہیں کہ سونے چاندی میں معتبر تو وزن ہے نہ قیمت حتی لا یجب الزکوۃ فی مملو غ ورنہ اقل من مائتین و قیمتہ فوقہما۔ - حتی کہ جس ساختہ چیز مثلاً پیالہ کا درن دو سودم سے کم ہو اور اسکی قیمت دو سو سے زیادہ ہو زکوۃ بالاتفاق واجب نہیں ہوتی۔ - فن - تو اسی سبب سے کہ قیمت معتبر نہیں اور وزن معتبر ہے۔ - ہو یقول ان الظم للکھانۃ و ہو تحقیق باعتبار القيمة دون الصورة فیضم ہا۔ - ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ضم کرنا بوجہ مخفی کے ہے اور یہ ضم کرنا باعتبار قیمت کے تحقیق ہوگا نہ باعتبار صورت کے تو اسی قیمت کے ساتھ ضم کیا جاوے۔ - فن - بخلاف مسئلہ پیالہ کے کہ وہاں سی چیز کا ضم کرنا نہیں تو اسپر قیاس فاسد ہے۔ - اگر دس شقال طلا قیمت سودم ہوں اور سودم دیگر تو بالاتفاق ضم ہوں کیونکہ امام رحمہ کے نزدیک دو سودم براہ قیمت ہوگی اور صاحبین کے نزدیک دونوں نصفاً نصف پورا نصاب ہوے۔ - اور اگر سودم کے ساتھ دس شقال قیمت بچاؤں درم ہوں تو صاحبین کے نزدیک زکوۃ واجب اور امام کے نزدیک نہیں۔ - اگر ۱۵۰ درم اور پانچ شقال طلا تو صاحبین کے نزدیک زکوۃ ہے اور امام کے نزدیک اگر پانچ شقال کی قیمت بچاؤں درم ہو تو ضم ہے ورنہ نہیں ہی صحیح ہے۔ - محیط السرخسی ۵۔ - اور نقیہ ابو جعفر نے کہا کہ درم ہوں کا سونا چند رو شقال ہو تو واجب ہے اور یہی صحیح ہے۔ - مع۔ - اگر طلا، چاندی ہر ایک نصاب ہو اور اسے ایک نصاب کو دوسرے میں ملایا کہ سونے یا چاندی سے ادا کرے تو مضائقہ نہیں مگر واجب ہے کہ قیمت لگانا ایسے نقد سے ہو جو مقدار اور رواج میں فقراء کو زیادہ نافع ہو ورنہ ہر ایک سے چالیس دان حصہ ادا کرے۔ - محیط السرخسی۔ - اگر سونے کے حساب سے کچھ فاضل ہے جو چار شقال نہیں اور درم نصاب سے اسقدر فاضل کہ چالیس درم نہیں تو دونوں فاضل کو ملاوے تاکہ چالیس درم یا چار شقال ہو جاوے۔ - المفہرات۔ - یا تو بے مونی و جاہرات میں زکوۃ نہیں اگرچہ اسکے بارے میں ہوں مگر جب کہ تجارت کے لیے ہوں تو زکوۃ واجب ہے باعتبار قیمت کے۔ - ابوجہرہ۔ - نا نوال نے اگر کڑیاں دھنک واسطے غیری ردئی کے خریدیں تو زکوۃ نہیں۔ - اور اگر تلچہ پر لگانے کے لیے خریدے تو اسپر زکوۃ ہے۔ - الذخیرہ۔ - جسکے ذمہ ادا ہے زکوۃ ہے اسکو قرض لینا مستحب ہے بشرطیکہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہوگا ورنہ افضل یہ کہ قرض نہ لے اسلئے کہ قرضخواہ کا جملہ آخرت میں سخت ہے۔ - محیط السرخسی۔ - اگر مال اگرچہ اسکو فقیر نے اٹھایا پھر مالک نے اسکو زکوۃ دینے کی نیت کی پس اگر مال اسکے ہاتھ میں قائم اور وہ مال بچائے تو جائز ہے مگر خلاصہ جسپر زکوۃ باقی ہے اور وہ مر گیا تو زکوۃ ساقط ہو گئی۔ - محیط

## باب فیمن یر علی العاشر

باب اس مال واسے کے بیان میں جو عاشر پر گزرے۔ عاشر جو امام کی طرف سے راہ پر مقرر ہو کہ تاجرون سے  
 عشر یعنی دہائی وصول کرے اور اسکی جہت سے تاجر لوگ چور و رهنون سے محفوظ رہتے ہیں اور وہ جیسے  
 ظاہری اموال کے دہائی بیگا اسبطح اموال باطنہ از قسم درم و دینار جو تاجر کے ساتھ ہوں انکا حصول بھی وصول  
 کریگا۔ انکانی۔ اور جیسے مسلمان سے بیگا جو زکوٰۃ پر اسی طرح ذمی و حربی تاجرون سے بھی بیگا جو حصول پر نہ زکوٰۃ  
 مگر مسلمان سے چالیسواں حصہ اور ملک اسلام کے رہنے واسے کافر تاجر سے جسکو ذمی کہتے ہیں بیسواں حصہ بیگا  
 اور ملک حرب کے کافر تاجر سے جسکو حربی کہتے ہیں دسواں حصہ بیگا جب کہ کوئی قرار داد خاص نہ ہو۔ تو عاشر اسکا  
 نام صرف اسی اعتبار پر ہے جو حربی سے دہائی لیتا ہے۔ اگر عاشر نے ظلم کے ساتھ وصول کیا تو اسی کی مذمت حد  
 میں ہے کہ مگاس داخل جنت نہوگا یعنی ابتداء میں نہ جاویگا۔ مع۔ انفا مر علی العاشر مال۔ اگر تاجر گذرا عاشر  
 پر مال کے ساتھ۔ فن۔ اگرچہ مال باطن ہو کیونکہ مال ظاہر یعنی سوائم کا صدقہ بیگا کچھ عاشر کی طرف مردہ سے  
 مشروط نہیں ہیں اگرچہ مال باطن نیکر گذرا تو عاشر نہ کو تاجر مسلمان و ذمی و حربی سے ہر ایک سے مقرر ہے شرع  
 وصول کریگا۔ اور اگر مال واسے نے شرائط سے انکار کیا۔ فقال اصبہ منذ اشهر۔ پس کہا کہ میں نے اسکو  
 چند مہینہ سے پایا۔ فن۔ یعنی سال پورا نہیں ہوا۔ او علی دین۔ یا مجھے قرضہ ہے۔ فن۔ تو زکوٰۃ واجب  
 نہیں۔ و حلف صدق۔ اور اس بات پر قسم کھا گیا تو اسکی تصدیق کی جائیگی۔ فن۔ لیکن یہ شرط اسی  
 تاجر کے لیے جو دارالاسلام کا ہو چنانچہ آئندہ معلوم ہوگا۔ و العاشر من نصبة الامام علی الطريق۔ اور عاشر  
 وہ شخص جسکو امام نے مقرر کیا ہو سہ ماہ پر۔ فن۔ واسطے حفاظت مال تاجر کے۔ البسوط۔ یا خذ  
 الصدقات من التجار۔ تاکہ وہ تاجرون سے صدقات وصول کرے۔ فن۔ اور شرط ہے کہ وہ آزاد  
 مسلمان ہو اور ہاشمی نہ ہو۔ الغایۃ البحر۔ تو بودا مقرر کرنا نہیں جائز ہے۔ د۔ پھر جو مسلمان تاجر سے زیادہ زکوٰۃ  
 ہے پس اسکو زکوٰۃ کے خزانہ میں رکھے اور وہ چالیسواں حصہ ہے۔ اور جو ذمی تاجر سے لے وہ بیسواں حصہ ہے  
 اسکو خزانہ حزیہ و خراج میں رکھے اور اس سے اسکا جزئیہ الراس ساقط نہوگا اور سال میں ایک بار کے سوائے  
 قومی سے زیادہ نہ لیا جائیگا۔ السراج۔ فمن انکر منہم تمام انھوں۔ پس جس نے ان تاجرون میں سے  
 سال پورا ہونے سے۔ او الفراع من الدین۔ یا فایع از قرضہ ہونے سے انکار کیا۔ کان شکر اللہ وجہ  
 تودہ وجوب حصول سے شکر ہوا۔ والقول قول الشکر مع الیمین۔ اور قسم کے ساتھ شکر کا قول قبول ہوتا ہے  
 فن۔ تو قسم سے اسکا قول قبول ہوگا۔ و کذا اذا قال ادیتما اسے عاشر آخر۔ اور یون قسم سے تصدیق  
 کیا جائیگا جب کہ اسنے کہا کہ میں نے عشر کو دوسرے عاشر کو ادا کر دیا۔ مرادہ اذا کان فی ملک السنۃ عاشر آخر  
 اور مراد یہ کہ جب اس سال میں دوسرا عاشر رہا ہو۔ فن۔ تب اسکے قول کی تصدیق ہوگی۔ لانه ادعے  
 وضع الامانۃ موضعہا۔ کیونکہ اسنے امانت کو اپنے موقع پر رکھنے کا دعویٰ کیا۔ فن۔ اور امانت دار  
 جب مال امانت کو اسکے موقع پر صرف کرنے کا دعویٰ ہو تو قسم سے اسکا قول قبول ہوتا ہے۔ بخلاف اذا لم یکن  
 عاشر آخر فی ملک السنۃ۔ بخلاف اسکے جب اس سال میں کوئی دوسرا عاشر نہ ہو۔ فن۔ کہ اسوقت قبول  
 نہوگا۔ لانه ظہر کذبہ بتقین۔ کیونکہ اسکا دروغ بایقین ظاہر ہو گیا۔ و کذا اذا قال ادیتما انا۔ اور اسبطح

جب اسنے کہا کہ میں نے صدقہ کو خود دیدیا۔ یعنی اسے الفقراء فی المصر۔ یعنی شہر میں فقروں کو دیدیا۔ سن  
تو بھی قسم سے تصدیق ہوگی۔ لان الادار کان مفوضاً الیہ فیہ۔ کیونکہ ادا کرنا اسی کے سپرد تھا شہر میں۔  
یعنی جب تک مال کے ساتھ شہر میں تھا تو وہ امانت و اذیتاؤں سے محفوظ رہتا تھا۔ ہر گاہ بخلاف اس کے جب کہ  
شہر سے مال بیکر نکلنے کے بعد میں نے فقروں کو دیا تو صحیح نہیں کیونکہ اب وہ عاشر کی حمایت میں ہے۔ وولایت  
الاخذ بالمرور لدخولہ تحت السحاتیہ۔ اور عاشر پر گند سے وصول لینے کا استحقاق عاشر کو بوجہ تاجر کے اسکی  
حمایت میں آجانے کی ہے۔ سن۔ لیکن یہ عموماً مقصود نہیں کیونکہ جو ذی تاجر سے لیا جاوے وہ جزیہ ہے اور  
جزیہ میں جب وہ کہے کہ میں نے خود ادا کر دیا تو تصدیق ہوگی کیونکہ ذی فقرا کے مستحق نہیں اور مسلمان فقروں پر  
حرف کی اسکو حمایت نہیں ہے۔ انہیں۔ وکذا البجواب فی صدقۃ السوائم فی ثلثہ فصول۔ اور یوں ہی صدقۃ  
السوائم میں صدقہ تو نہیں بھی حکم ہے۔ سن۔ اول یہ کہ چند ماہ سے سب سے ملے ہوں۔ دوم مجھے قرضہ ہے جو انکو عید  
ہے۔ سوم میں نے دوسرے عاشر کو جو اس سال میں تھا ادا کیا تو قسم سے تصدیق ہوگی۔ وفی الفصل الرابع  
وہو ما اذا قال ادیت بنفسی اسے الفقراء فی المصر لا یصدق وان حلف۔ اور یہی چوتھی صورت اور  
وہ یہ کہ اسنے کہا کہ میں نے ان جانوروں کا صدقہ بذات خود شہر میں فقروں کو ادا کر دیا ہے تو تصدیق ہوگی اگرچہ قسم  
کھاوے۔ سن۔ اور اگرچہ امام کو اسکا سچا ہونا معلوم ہو جاوے بلکہ اس سے دوبارہ لیا جائیگا۔ وقال الشافعی  
یصدق لانه اوصل الحق الی المستحق۔ اور شافعی نے کہا کہ اسکی تصدیق کیجائیگی کیونکہ اسنے حق کو مستحق  
کو پہنچا دیا۔ ولنا ان حق الاخذ للسلطان فلا یمکن ابطالہ بخلاف الاموال الباطنۃ۔ اور جاری دلیل  
یہ کہ سوائم کی زکوۃ لینے کا حق سلطان کو حاصل ہے تو یہ شخص اس حق کو باطل کرنے کا مالک نہیں بخلاف باطنی اموال  
کے۔ سن۔ کہ انہیں الجنتہ یہ امام کی طرف سے تقسیم کا نائب ہے تو ان میں ہوا جس قسم سے قول قبول ہوا۔ اور اس میں  
قسم سچائی کے لیے ہے اور اگر ہم سچائی مان لیں تو بھی جائز نہیں کیونکہ اسنے امام کا حق باطل کیا لہذا اس سے دوبارہ  
لیا گیا۔ ثم قبل الزکوۃ ہوا الاول والثانی سیاستہ۔ پھر کہا گیا کہ زکوۃ تو اول ہی ہے اور یہ دوم بطور سیاستہ  
ہے۔ سن۔ یعنی زکوۃ تو وہی ہو چکا جو خود دیدیا اور دوبارہ لینا بطور سیاستہ ہے تاکہ کوئی اور ایسا نہ کرے۔ و قبل  
ہوا الثانی والاول یتقلب انقلاباً۔ اور کہا گیا بلکہ زکوۃ تو بھی دوم ہے اور جو پہلے دیا تھا وہ نفل ہو جائیگا۔ و  
ہو الصبیح۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ ثم فیما یصدق فی السوائم و اموال التجارۃ۔ پھر جن صورتوں میں  
کہ سوائم و اموال تجارت میں اس کے قول کی تصدیق ہوتی ہے۔ سن۔ یعنی جن صورتوں میں انہیں سے ایک ایک  
میں نے دوسرے عاشر کو جو اس سال میں تھا ادا کر دیا۔ لم یشرط اخراج البراءۃ فی الجامع الضعیف۔  
اس میں براءت نامہ نکالنے کی شرط جامع ضعیف میں نہیں فرمائی۔ سن۔ یعنی تصدیق ہونے کے واسطے یہ شرط  
نہیں کہ اس عاشر کا براءت نامہ دکھاوے بلکہ صرف قسم سے تصدیق ہوگی۔ و شرط فی الاصل۔ اور کتاب  
اصل یعنی مبوط میں براءت نامہ دکھلانے کی شرط کی ہے۔ و ہورواۃ الحسن عن ابی حنیفہ۔ اور یہی حسن نے  
ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی۔ لانه ادعی۔ کیونکہ اسنے ایک دعویٰ کیا۔ سن۔ یعنی میں نے دوسرے  
عاشر کو ادا کیا۔ و لصدق و عواہ علامۃ فحب ابرازہا۔ اور اس کے صدق دعویٰ کے واسطے ایک علامت  
ہے یعنی تحریر ہے اسکو ظاہر کرنا واجب ہے۔ وجہ الاول اس خط بشبہ اس خط فلا یعتبر علامۃ۔ اور روایت جامع ضعیف  
کی وجہ یہ کہ خط تو دوسرے خط سے مشابہ ہوتا ہے پس وہ علامت ہونا معتبر نہ ہوگا۔ سن۔ اور یہی روایت صحیح ہے



انکافی ت۔ و ما صدق فیہ المسلم صدق فیہ الذمی۔ و جس شرط میں مسلم کی تصدیق ہوگی اس میں ذمی کی بھی تصدیق ہوگی۔ لان ما یؤخذ منه کضعف ما یؤخذ من المسلم۔ کیونکہ جو ذمی سے لیا جاتا ہو وہ درجہ اس مقدار کا جو مسلم سے لیا جاتا ہو۔ غیر اعمی ملک الشرائط تحقیقاً لضعیف۔ تو درجہ کے معنی محقق ہونے کے لحاظ سے ان شرائط کا بھی لحاظ ہوگا۔ فن کہ سال گذرے اور نصاب ہوا درقرضہ سے فراغت و نیت تجارت ہو۔ من کتابون کہ قولہ ما صدق فیہ۔ من لفظ ما عام ہے لیکن اوپر معلوم ہوا کہ ذمی نے اگر شہر میں نفیرون کو اموال باطنہ کا عشر تقسیم کرنے کا دعویٰ کیا تو صحیح نہیں ہے لہذا ترجمہ میں خاص کر دایم شرائط و جب میں جن شرائط میں مسلمان کی تصدیق ہو ذمی کی بھی تصدیق ہوگی۔ کیونکہ ان کے جان و مال کی حفاظت ہم پر مثل اپنے واجب ہے بخلاف حربی کا فردن کے لہذا فرمایا۔ ولا یصدق الحزبی۔ اور حربی تاجر کی تصدیق نہ ہوگی۔ فن۔ یعنی التفات ہی ہو گا اگرچہ گواہ لادے۔ فن۔ الان فی الجوارسی یقول من اموات اولاد کہ باند یون میں درحالیکہ وہ کتاہر کہ یہ میری اولاد کے بائین میں۔ او غلمان معہ یقول ہم اولادی۔ یا ایسے غلمان میں جو اسکے ساتھ ہیں درحالیکہ وہ کتاہر کہ یہ میری اولاد ہیں۔ فن۔ خلاصہ یہ کہ حربی تاجر جو امان پسکر ہمارے ملک میں تجارت کے لیے داخل ہوا ہر اول تو امام المسلمین اجازت میں اس سے شرط کرے گا کہ سال بھر کم بیان ٹھہرے ورنہ میں تجھے جزیہ باندھوں گا پھر تو یہاں سے جانے نہ پائیگا جب اس نے منظور کیا اور داخل ہوا پھر عاشر کے ناکر سے گذرے تو اسکے ساتھ باندیاں ہیں انکو دعویٰ کرتا ہر کہ میرے ام ولد ہیں یعنی ان کو باند یون کو میں اپنے تصرف میں لایا کہ ان سے میری اولاد ہوئی یا غلمان یعنی وندے جو کرے ہیں جنکو دعویٰ کرتا ہر کہ میری اولاد ہیں تو قسم سے اسکا قول مانا جائیگا اور غلمان سے اشارہ کیا کہ انکی عمر ایسی ہو کہ حربی مذکور کی اولاد ہو سکتی ہوں تب ہی تصدیق ہوگی۔ لان الاخذ منه بطریق الحماۃ۔ کیونکہ حربی سے عشر لینا بطور حمایت و حفاظت ہے۔ و مانے یہ یہ من المال یستخرج اسلے الحماۃ۔ اور جو کچھ مال اسکے قبضہ میں ہے اسکو حمایت کی احتیاج ہے۔ فن۔ تو نصاب و سال پلٹا در فراغت قرضہ و نیت تجارت کسی کی شرط نہیں بلکہ جب ہم نے اسکے پاس کے مال کو محفوظ رکھا تو حق حفاظت یعنی عشر لے لینا۔ غیر ان اقرارہ نسب من فی یدہ منہ صحیح۔ مگر اتنی بات ابت کہ جو آدمی اسکے قبضہ میں ہے اسکے نسب کا اقرار اسکی طرف سے صحیح ہے۔ فن۔ یعنی ہم اسکے اقرار کو مان لیتے کہ مثلاً یہ میرا بیٹا یا بیٹی ہے۔ مگر ذرا بامو بیتہ الولد لاناہا یعنی علیہ۔ پس یون ہی ام ولد ہونے کا اقرار صحیح کیونکہ ام وند ہوتا تو ولد ہونے پر نہیں ہے۔ فن۔ پس جب ولد ہونے کا اقرار صحیح تو ام ولد ہونے کا اقرار بھی صحیح ہے۔ فالقدمت صفۃ المالیتہ یمن۔ تو ان باند یون میں مال ہونے کی صفت معدوم ہے۔ والاخذ لا یحب الا من المال۔ اور عشر لینا نہیں ٹھیک مگر مال سے۔ فن۔ تو ان باند یون و انکی اولاد سے خسر ہوگا لیکن اس دعویٰ پر اس سے قسم لیا جائیگی۔ بخلاف اس دعویٰ کے کہ یہ میرے مدبر ہیں یا دار الحرب کے آئاد کیے ہوئے ہیں تو تصدیق نہ ہوگی۔ نع۔ رہا بیان اس مقدار کا جو لیا جاوے۔ قال و یؤخذ من المسلم ربع العشر۔ کہا کہ مسلمان تاجر سے چالیسواں حصہ لیا جاوے۔ فن۔ کیونکہ یہ دراصل زکوٰۃ میں ہے۔ ومن الذمی نصف العشر۔ اور ذمی سے اسکا دو چہد بیسواں حصہ۔ ومن الحزبی العشر۔ اور حربی تاجر سے اسکا دو چہد یعنی دسواں حصہ لیا جاوے۔ فن۔ یہ دونوں خراج میں رہیں۔ لہذا امر عمر بن عمر سے۔ ایسا ہی حضرت عمر نے اپنے ساتھیوں کو حکم فرمایا تھا۔ فن۔ ساعی عامل زکوٰۃ و عاشرہ کام کرے۔ رواہ عبد الرزاق و محمد بن الحسن فی الآثار

چونکہ یہ محضر صحابہ رضی اللہ عنہم میں بخلاف تمام اجماع ہو گیا۔ کذا قال وقد وری فی شرح المختصر مع۔ وان حربی  
 پنجہ میں درہالم بخند منہ نشی الا ان یکنوا یاخذون منا من مثلها۔ اور اگر کوئی حربی مرت بجاس درم  
 کے ساتھ گذرا تو اس سے کچھ نہیں لیا جائیگا مگر اگر ایسے قلیل مال میں سے وہ لوگ ہم سے لے لیتے ہوں۔ فت  
 تو ہم بھی اُنکے آدمی سے لے لیتے۔ لان الاخذ منہم بطریق المجازاة۔ کیونکہ حربیوں سے لینا بطریق مجازات  
 ہی یعنی بدلہ۔ بخلاف المسلم والذمی لان الماخذ زکوٰۃ۔ بخلاف مسلمان اور ذمی کے کہ جو لیا جاتا ہے وہ زکوٰۃ  
 ہے۔ فت جب کہ مسلم سے لیا گیا۔ اوضعفہا۔ یا اسکا دو چند محصول ہے۔ فت جبکہ ذمی سے لیا گیا  
 فلا بد من النصاب۔ تو نصاب کی مقدار ہونا ضروری ہے۔ فت جسین سے زکوٰۃ یا اسکا دو چند لیا جاوے  
 و بذاتی الجامع الصغیر۔ اور یہ جامع صغیر میں ہے۔ فت کہ حربی کے مال قلیل سے بدلے کے طور پر لینا جائز  
 ہے۔ و فی کتاب الزکوٰۃ لا یاخذ من القلیل وان کانوا یاخذون منا منہ لان القلیل لم یزل عفو  
 ولانہ لا یحتاج الی الحماۃ۔ اور کتاب الزکوٰۃ مبوط میں ہے کہ حربی کے قلیل مال سے عاشر کچھ نہ لےوے اگرچہ  
 حربی لوگ ہم سے ایسے مال سے لے لیتے ہوں ایسے کہ قلیل مال برابر عفو۔ ہا ہی اور ایسے کہ قلیل میں حفاظت کی  
 احتیاج نہیں۔ فت حالانکہ عاشر کا استحقاق لینے کا بوجہ حفاظت راہ کے ہے۔ وان حربی باستی درہم ولا  
 یعلم کم یاخذون منا یاخذ منہ العشر۔ اور اگر حربی دو سو درہم (یا زیادہ) کے ساتھ گذرا اور یہ معلوم نہیں کہ دسے  
 لوگ ہم سے کس قدر لیتے ہیں تو عاشر اس سے عشر یعنی دسواں حصہ لے لے۔ لقول عمر رضی اللہ عنہ فان  
 اعیالکم فالعشر۔ بہ نیل قول عمر رضی اللہ عنہ کے کہ پھر اگر تم کو ٹھکانہ دے تو وہاں۔ فت یعنی اگر تم عاجز ہو جاؤ  
 یہ جاننے سے کہ حربی تم سے کیا لیتے ہیں تو پھر تم دسواں حصہ لے لو۔ وان علم انہم یاخذون من اربع العشر او  
 نصف العشر یاخذ بقدرہ۔ اور اگر یہ بات معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے چالیسواں حصہ یا بیسواں حصہ لیتے  
 ہیں تو ہمارا عاشر بھی اسی قدر لے۔ فت کیونکہ بدلا ہماری مرت سے بھلائی کا ضرور ہے۔ وان کانوا یاخذون  
 کل کل لا یاخذ کل۔ اور اگر معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے کل مال لے لیتے ہیں تو ہمارا عاشر حربی سے کل مال نہیں  
 لےگا۔ لانہ قدر۔ کیونکہ یہ تو بد عہدی ہے۔ فت کہ بعد امن دینے کے کل مال چھین لیا اور غدر کرنا ہماری شان  
 نہیں اگرچہ حربی کفار ایسا کریں چنانچہ اگر حربی لوگ بعد امن دینے کے ہمارے تاجر کو قتل کر دالین تو ہم نہیں  
 قتل کریں گے۔ افتح۔ لیکن محیط السرخسی میں لکھا کہ ہمارا عاشر بھی کل مال سے سوائے اس قدر مال کے جس سے وہ اپنے  
 وطن پہنچ جاوے۔ مین کتا ہوں کہ گویا شرط امن بھی تھی کہ جان سے نہ مارینگے جبکہ آنکو معلوم تھا کہ مال کا  
 بدلہ مال ہوگا۔ فافہم واسر اسلم۔ وان کانوا لا یاخذون اصلا لا یاخذ۔ اور اگر حربی لوگ ہم سے  
 کچھ نہ لیتے ہوں تو ہمارا عاشر بھی کچھ نہ لےگا۔ لیتر کو الاخذ من تجارنا۔ تاکہ دے ہمارے تاجروں سے بھی لینا  
 جائز رہے۔ فت جو اُنکے ملک میں تجارت کے لیے جاتے ہیں۔ ولانا اخی بکارم الاخلاق۔ اور ایسے  
 کہ ہم تو اخلاق کریمہ کے زیادہ لائق ہیں۔ فت جبکہ آنکا نہ لینا ہمارے ساتھ نیک خوئی پر دلالت کرتا ہے حالانکہ  
 انکی نیک خوئی خالصا بوجہ امر نیک نہیں تو ہمارے واسطے نیک خوئی کی شاخ بوجہ عدل کی جڑ کے بہت خوب  
 بسل دیگی۔ م۔ وان مراہزلی علی عاشر عشرہ ثم مرمرۃ اخری۔ قبل ان یعود من دارہ۔ فت۔ لم یشرہ  
 حتی یحول الحول۔ اور اگر حربی کا گذر کسی عاشر پر ہو اس آٹھ عشرہ وصول کر لیا پھر وہ حربی دوسرے بار وہاں  
 گذرا یعنی قبل اسکے کہ اپنے ملک جا کر لوٹے تو ہمارا عاشر اس سے دوبارہ عشر لے لےگا یا تنک کہ سال بٹ جاوے

فـ حاصل یہ کہ حربی امان یکدر داخل ہوا مع دس اظہام کے کہ سال بھر بیان ۔ ہا تو بھر جزیرہ باندھا جائیگا اور  
 تو بین کا شمار ہو کر دارا حرب نہ جانے پائیگا ۔ پس عاشر نے اس سے عشر لیا بھر اسکا گند اسی راہ پر ہوا تو ایک  
 صورت یہ کہ بعد سال کے ہوا یا نفل سال کے اگر بعد سال کے ہوا تو عاشر اس سے دوبارہ عشر لینگا ۔ اور اگر نفل  
 سال کے ہوا تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ ہنوز وہ دارا لا سلام کے اندر پہلی امان سے موجود ہے اور جا بجا شہروں کے  
 جہانے میں اسکا دوبارہ گزر عاشر کے تاکہ پر ہوا تو دوبارہ عشر لینگا ۔ لان الاخذ فی کل مرۃ استیصال المال  
 وحق الاخذ بحفظہ ۔ اسلئے کہ ہر بار عشر لینا تو مال کو جڑ سے بستی کر دینا ہوا حالانکہ لینے کا حق تو حفاظت مال کے لیے  
 تھا ۔ فـ اسکا عوض برعکس ہوا ۔ ولان حکم الا امان الاول باقی ۔ اور اسلئے کہ اول امان کا حکم سال بھر  
 کے اندر باقی ہے ۔ فـ تو ایک عشر کا حق ابھی موجود ہے جب تک سال پٹ نہ جادے ۔ ولعند الحول تجد  
 الا امان ۔ اور بعد سال پٹنے کے امان نئی ہو جائیگی ۔ فـ کیونکہ سال کے اندر لوٹ جانا امان میں مشروط  
 تھا اور جب حربی نے ہم پر اعتماد کر کے خفیہ بین سال گذار دیا تو امان اول نہیں رہی اب بلکہ اس پر طرح قابو  
 ہے ۔ لانه لا یکن من المقام الا حولا ۔ کیونکہ حربی کو بیان ٹھہرنے کا قابو نہیں دیا گیا اگر ایک سال ۔ فـ یعنی  
 قریب ایک سال کے ۔ النہایہ ۔ ہا صبح ببارت بعض نسخ کے بغیر کہ لا یترک اسلئے کہ لانه لا یکن من المقام حولا ۔ یعنی حربی کو  
 ایک سال ٹھہرنے کا قابو نہیں دیا گیا ۔ حالانکہ وہ سال پٹنے تک میں موجود ہے ۔ پس یہ تو دوسری گفتگو ہے کہ امام اسیر  
 جزیرہ باندھا گیا جانے سے غرض جو کچھ ہو عاشر سے متعلق اسی قدر کہ بعد سال کے اب وہ نئی امان پر ہے ورنہ قتل  
 ہو جاتا ۔ والاخذ بعدہ لا یستاصل المال ۔ اور بعد سال کے عشر لینا مال کو جڑ سے استیصال نہیں کرتا ۔  
 بلکہ ہم خود آپس میں لینے ہیں ۔ صورت دوم یہ کہ ۔ اہی عشرہ فرجع الی دارا حرب ثم خرج من یومہ ذلک  
 عشرہ ایضا ۔ اس سے عشر لے لیا بھر وہ کسی وقت سال میں) دارا حرب کو لوٹ کر داخل ہوا بھر وہ داخل ہو گیا  
 روز ہی واپس آیا تو بھی عشر لینگا ۔ فـ یعنی اگرچہ اسی روز بھر ہمارے ملک کو امان میکر آیا اور عاشر کی طرف گندا  
 تو دوبارہ عشر لے اگرچہ اسنے سال میں کئی بار ایسا کیا ہو ۔ کیونکہ یہ تو حفاظت امان کا عوض ہے اور جب وہ واپس ہو کر  
 داخل دارا حرب ہوا تو امان جاتی رہی ۔ لانه رجع با امان جدیدہ ۔ کیونکہ وہ بھر آیا تو امان جدیدہ کے ساتھ آیا ۔  
 وکذا الاخذ بعدہ لا یفرضی اسلئے الاستیصال ۔ اور یوں ہی بعد اس کے عشر لینا بھی استیصال مال کی جانب  
 مطلق نہیں ہے ۔ فـ اور اگر اول مرتبہ اپنے سہو یا اسکے قریب سے عشر لینا چھوٹ گیا ہو تو اب گندا ہوا عشر  
 نہیں لینگا ۔ انہیں ۔ وان مزدی بخر او خنزیر ۔ اور اگر ذمی شراب یا سور یا دونوں) کو بیکر گدرا عشر انحر و  
 انحریر ۔ تو شراب کا عشر لیا جادے نہ سور کا ۔ وقولہ عشر انحر اسے من قیمتھا ۔ در مصنف نے جو کہ کہ  
 عشر انحر شراب کا عشر لیا جادے یعنی شراب کی قیمت میں سے دسواں حصہ لیا جادے ۔ فـ نہ کہ عین شراب  
 کا دسواں حصہ ۔ وقال الشافعی لا یعشر بما لانه لا قیمت لہما ۔ اور شافعی رحم نے فرمایا کہ ان دونوں کا عشر نہیں لینگا  
 کیونکہ ان دونوں کی کو قیمت نہیں ہے ۔ وقال زفر یعشر بما لا استوا ثمانی المالیۃ عندہم ۔ اور زفر رحمہ اللہ  
 تعالیٰ نے کہا کہ دونوں کا یعنی دونوں کی قیمت کا عشر لیوے کیونکہ یہ دونوں مالیت میں کافروں کے نزدیک  
 یکساں ہیں ۔ فـ یعنی دسے لوگ دونوں کو مال ٹھہرتے ہیں ۔ وقال ابو یوسف یعشر بما اقام بہا جملۃ  
 اور ابو یوسف نے بھی کہا کہ دونوں کا عشر لیوے بشرطیکہ دونوں ساتھ لیے گدرا ہو ۔ لانه جملۃ انحریر تھا  
 گویا ابو یوسف نے خنزیر کو عمر کا تابع کیا ۔ فـ جب کہ دونوں کو یکبارگی لیے ہونے کی قید لگائی بلکہ کہ

فان مر بکل واحد علی الافراد عشر النحر دون النحریر۔ اور اگر ہر ایک کو تنہا بیسے گذر تو خر کا عشر بیسے نحریر کا  
 فن۔ مگر ظاہر الروایہ میں خواہ دونوں ہوں یا تنہا ہو خر کا عشر ہر نہ نحریر کا بیسے دونوں میں فرق کیا گیا سو وجہ  
 الفرق علی الظاہر ان اقیمتہ فی ذوات اقیم لہا حکم العین والنحریر منہا۔ اور وجہ فرق کی بنا ظاہر الروایہ  
 کہ ہر کہ جو چیزیں ذوات اقیم ہیں انکی قیمت کا حکم انکی عین ذوات کا حکم ہو اور نحریر بھی ذوات اقیم سے ہے۔  
 فن۔ اور شراب نہیں ہے اور ذوات اقیم وہ چیزیں کہ انکا مثل ٹھیک نہیں بلکہ قیمت انکا قائم مقام ہو جیسے  
 ایک سو کے بالکل مثل دوسرا نہیں جان سکتے کیونکہ افراد میں فرق ہوتا ہے بخلات اسکے جب کہ ایک خم میں سے ایک  
 ٹھیک شراب لی پھر اسی خم سے یہ ٹھیک بھر لی تو یہ مثل سابق ہے۔ اور اسکے بدل میں قیمت بھی بجا ہے اسکے ہو سکتی  
 ہے۔ پس جبکا مثل اسطرح صورت و معنی میں ہو اسکو ذوات مثل کہتے ہیں۔ و ذوات الا مثال لیس لہا ہذا  
 الحکم والنحریر منہا۔ اور جو چیزیں ذوات الا مثال ہیں انکی قیمت کا یہ حکم نہیں کہ قیمت عین ذوات کی جگہ ہو اور نحریر بھی  
 ذوات الا مثال سے ہے۔ فن۔ کو سو کی قیمت سے پینا گویا عین سور لینا ہو اور خر کی قیمت سے لینا عین خر  
 ہوا۔ حاصل یہ کہ چیزیں دو قسم ہیں ایک مثل کہ جبکا بدل اسکے مثل حقیقی براہ صورت و معنی موجود ہے جیسے گھوڑا  
 و شراب وغیرہ جنکی اگر کسی کے گھوڑا تلف کرے تو اسپر اسکے مثل لازم ہیں اور اگر وہ بازار میں نہ مل سکیں تو اسکو  
 قیمت دوائی جائیگی۔ دوم قیمتی کہ جبکا مثل نہیں جیسے بکری دگھوڑا وغیرہ کہ ہر فرد کا حساب علیحدہ ہے تو ناچار قیمت ہی  
 اسکے قائم مقام ہے۔ پس مسئلہ مذکور میں نحریر کی قیمت اسکے قائم مقام ہو تو عشر دیا جاوے اور خر کی قیمت اسکے قائم مقام  
 نہیں بلکہ اسکی شراب اسکے قائم مقام ہے تو قیمت خر سے عشر لیا جاوے۔ ولان حق الاخذ لہما یہ۔ اور دوسری  
 دلیل یہ کہ عشر لینے کا حق تو بوجہ حمایت و حفاظت کے ہے۔ و المسلم بھی خمر نفسہ۔ اور سلمان حفاظت رکھتا ہے  
 اپنی ذاتی شراب کی۔ فن۔ مگر نہ پینے کے واسطے بلکہ۔ للخیل۔ سرکہ کرنے کے واسطے۔ فلذا لا یجہا علی غیرہ  
 پس اسطرح خر کو غیر کے لیے حفاظت کرے۔ فن۔ تو حفاظت کا حق یعنی عشر لے۔ ولا یجی نحریر نفسہ بل  
 بحسب تسبیہ بالاسلام۔ اور حفاظت نہیں کریگا اپنے ذاتی سو کی بلکہ اسلام کے ساتھ انکو چھوڑ دینا واجب ہے۔  
 فن۔ یعنی اگر کوئی نصرانی جسکے ملک میں سور میں سلمان ہو گیا تو اسلام لانے کے ساتھ اسپر یہ بھی واجب ہے کہ خلیفہ  
 کو مٹا چھوڑ دے۔ فلذا لا یجہا علی غیرہ۔ تو اسطرح وہ غیر کے لیے بھی حفاظت نہ کریگا۔ فن۔ تو اسکا  
 عشر بھی نہیں لے سکتا۔ واضح ہو کہ سلمان کے حق میں سور و شراب کوئی بھی مال مقوم نہیں ہیں یعنی ایسا مال  
 نہیں کہ اسکی کچھ قیمت ہو اور ذمی کافر کے حق میں نحریر مال مقوم نہیں اگرچہ کافر اسکو اپنے نزدیک اپنے مال  
 میں مال مقوم خیال کرے کیونکہ نحریر ابتدا سے زمانہ سے آج تک سب شرائع میں جس العین رہا اور کبھی حلال  
 نہیں ہوا بخلات شراب کے کہ وہ ہماری شریعت میں حرام ہے تو بعض سابق شرائع میں حلال بھی رہی ہیں اسکی  
 دو جنہیں ہیں کہ سلمان کے حق میں مال نہیں ہے اور ذمی نصرانی کے حق میں مال ہے پس قول زفر رحمہ بھی ساقط ہو گیا۔  
 بلکہ قول شافعی رحمہ کا بھی جواب لکل آیا لیکن اسکے ساتھ بنا سے اختلاف اس اصل پر ہے کہ سوا سے پینے و خرید  
 فروخت کے سرکہ کرنے کو شراب کی حفاظت جائز ہے یا نہیں۔ اور یہ انشاء اللہ تعالیٰ اپنے موقع پر آویگا۔ مگر  
 ذمی مردار کی کھالیں لیکر گھلا تو نام محمد رحمہ نے اسکو ذکر نہیں کیا اور شافعی نے کہا کہ عاشر نو اسکا عشر لینا چاہیے  
 الیحد۔ سبیدہ کہ اس میں کوئی جہت و مخالفت نہ ہو گا۔ مگر ایسی چیزیں لیکر گذرا جو جلد بگڑ جاتی ہیں جیسے دودھ و  
 ترکاریاں و فواکہ وغیرہ جنکی قیمت نہاب ہے تو صاحبین کے نزدیک انکا عشر بیسے اور عام کے نزدیک

نہیں۔ السراج۔ کیونکہ عاشر کے پاس جنگل میں فقراء نہیں جنکو دیگا حتیٰ کہ اگر فقراء ہوں یا اپنے کاربر و ازون کے لیے چاہے تو لے سکتا ہے۔ الفخ۔ ولو مر صبی او امرأۃ من بنی تغلب بآل۔ اور اگر بنو تغلب نصرانیوں کا کوئی طفل یا عورت مع مال گذرے۔ فلیس علی الصبی شئی و علی المرأة ما علی الرجل۔ تو طفل پر کچھ نہیں ہوا و عورت پر اس قدر جو تغلبی مرد پر ہے۔ فن۔ یعنی مسلمانوں سے دو چند ہے۔ لما ذکرنا فی السوائم۔ بوجہ اس دلیل کے جو باب سوائم میں گذر چکی۔ فن۔ لیکن وہاں فتح القدر میں عورت سے نفی کو ترجیح دی اور بیان حکم مذکور صحیح ہے۔ و اسر نقالے اعلم ہم۔ و من مر علی عاشر بانیہ و رحم و خبرہ ان لہ فی منزله مائۃ اخری قد حال علیہا الحول لم یزک الہی مرہا۔ اگر ایک شخص سودرم کے ساتھ عاشر کے تاکہ پر گذرا اور اسکو آگاہ کیا کہ میرے ہمین دوسرے سودرم ہیں کہ دونوں برسوں گذر گیا ہے تو ماشران سودرم کی زکوٰۃ نہ لیگا جنکو ساتھ لیکر گذرا۔ نقلتہ۔ بوجہ انکی قبیل ہو چکے۔ فن۔ کہ نصاب سے کم ہیں۔ و مافی بیتہ لم یدخل تحت حمایتہ۔ اور جو اسکے घर میں رہا عاشر کے تحت حمایت نہیں آئے۔ فن۔ اور یہ مال ایسا ہے کہ اسکی زکوٰۃ دینے کا مالک خود مجاز ہے بخلات سوائم کے کہ اگر ساتھ کم ہوں اور بانی نصاب تک گھر میں ہوں تو زکوٰۃ وصول کرے۔ کمافی السراج ۵۔ ولو مر بمانتی درہم بضاۃ۔ اور اگر دوسو درہم بضاۃ کے ساتھ گذرا۔ فن۔ اور بضاۃ یہ کہ کسی تاجر یا غیر سے زکوٰۃ کی کہ میرے یہ دوسو درہم بھی تجارت میں بطور احسان لگا دیجو۔ تو حکم یہ کہ۔ لم یعشر ہا۔ عاشر اسکا عشر نہ لیگا۔ لانه غیر ماذون با و از زکوٰۃ۔ کیونکہ یہ شخص اسکی ادارہ زکوٰۃ کے واسطے اجازت یافتہ نہیں ہے۔ فن۔ بلکہ مالک نے اسکو عورت تجارت میں لگانے کی اجازت دی ہے۔ قال و کذا المضاربہ۔ مضرب نے کہا کہ یہی حکم مضارب کا ہے۔ یعنی اذا مر المضارب بہ علی العاشر۔ یعنی جب کہ مضارب مع مال مضارب کے جو نصاب ہے تاکہ پر گذرا۔ فن۔ تو عاشر اس سے زکوٰۃ نہیں لیگا۔ مضارب بت یہ کہ مثلاً زید نے عمر کو دوسو روپیہ دیا کہ اس سے تجارت کرے اور جو کچھ نفع ہو وہ ہم دونوں کے درمیان نصفانصف ہو۔ و کان ابو حنیفۃ لقوا اولادہ بعشر مائۃ فی المضارب حتی لا یملک لرب المال نیمہ عن التصرف فیہ بعد ما صار عروضا فزل منزلة المملک۔ اور ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ عاشر اس سے زکوٰۃ لیگا بوجہ ثبوت فی مضارب کے حتیٰ کہ۔ و پیہ کے اسباب تجارت ہو جائے بلکہ مالک کو اختیار نہیں ہوتا کہ مضارب کو اس میں نصرت تجارتی سے منع کرے تو مضارب بمنزلہ مالک کے قرار دیا گیا۔ فن۔ تو جیسے مالک سے عشر لیتا ہوں ہی مضارب سے وصول کرے گا۔ ثم رجع الی ما ذکر فی الكتاب و ہو قولہما۔ بجر ابو حنیفہ رحم کے قول اول سے اس قول کی طرف رجوع کیا جو کتاب میں مذکور ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ لانه لم یس بالمک ولا نائب عنہ فی ادارہ الزکوٰۃ۔ کیونکہ مضارب در حقیقت مالک نہیں اور نہ مالک کی طرف سے ادا سے زکوٰۃ میں نائب ہے۔ ازا ان یكون فی المال ربح یبلغ نصیبہ لہا با و فخذ منہ لانه مالک نہ۔ مگر آئندہ مال میں اس قدر نفع ہو کہ مضارب کا حصہ قدر نصاب پہنچ جاوے تو اس حصہ میں سے حق لے لیا جائیگا کیونکہ مضارب اسکا مالک ہے۔ فن۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ نص صریح ہے کہ مشترک اسباب بن قبل تقسیم کے ہر ایک اپنے حصہ کا مالک ہوتا ہے۔ ولو مر عید ماذون لہ بمانتی درہم۔ اور اگر دوسو درہم کے ساتھ ایسا غلام گذرا جسکو تجارت کی اجازت دی گئی ہے۔ فن۔ یعنی اپنے مالک کی طرف سے۔ و لیس علیہ دین۔ اور اس غلام ماذون پر قرضہ بھی نہیں ہے تو۔ عشرہ۔ عاشر اس سے حق لے لیگا۔ فن۔ لیکن اس پر لازم ہوتا ہے کہ غلام بھی اس مال میں نہیں اور نہ اسکو ادا سے زکوٰۃ کی اجازت ہے اور شروع باب میں محیط اسرخی سے گذرا کہ صحیح ہے کہ مولیٰ پر بھی



اسکی زکوٰۃ جب ہی لازم ہوگی کہ ماذون سے لیکر اپنے قبضہ میں لاوے۔ ۲۔ پس بالفعل نہ مولیٰ پر لازم ہے اور نہ غلام  
 سہاجر ہے۔ قال ابو یوسف لا اور سی ان اب حنیفہ رجوع عن ہذا ام لا۔ ابو یوسف نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم  
 کہ ابو حنیفہ نے اس سے رجوع کیا یا نہیں۔ و قیاس قولہ الثانی فی المصاربہ و ہو قولہما انہ لا یعشرہ  
 اور مصاربت میں امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول پر اسکو قیاس کر کے یہ حکم نکلتا ہے کہ ماذون کے مال سے بھی عشر  
 نہ لیگا اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ ۳۔ کیونکہ جیسے مصارب کو ادا سے زکوٰۃ کا اختیار نہ تھا اسی طرح وہ مالک  
 تھا ویسا ہی ماذون کا حال ہے پس جیسے امام رحمہ نے مصارب کے مسئلہ میں قول اول سے بوجہ مذکور رجوع کیا  
 تو یہی بیان رجوع ہو سکتا ہے۔ لان المملک فیما فی بدہ للمولیٰ ولم التصرف۔ کیونکہ ماذون کے پاس جو کچھ  
 ہو وہ مولیٰ کی ملک ہے اور ماذون کو اس میں صرف تجارتی تصرف کا اختیار ہے۔ فصار کا مصارب۔ تو ماذون  
 بھی مثل مصارب کے۔ ۴۔ بد اس سے بھی کمتر ہو گیا لہذا شایع کا کہ وغیرہ نے جزم کیا کہ صحیح یہ کہ مصارب  
 کے مسئلہ میں امام کا رجوع کرنا ہی ماذون کے مسئلہ میں رجوع ہے اور یہی مفید میں مذکور مع۔ اور بعض نے زعم کیا کہ  
 نہیں بلکہ ماذون و مصارب میں فرق ہے۔ وقیل فی الفرق بینہما ان العبد یتصرف بنفسہ حی لا یرجع بالعبد  
 علی المولیٰ فکان ہوا المحتلج الی السحایہ۔ اور دونوں میں وجہ فرق یہ بیان کی گئی کہ غلام ماذون اپنی ذات کی  
 تصرف کرتا ہے حتیٰ کہ عہدہ کا رجوع مولیٰ پر نہیں ہوتا تو غلام ماذون ہی حمایت کا محتلج ہے۔ ۵۔ پس عاشر  
 حق حمایت ماذون سے لے لیگا۔ والمصارب یتصرف بحکم النبیاتہ معنی یرجع بالعبدۃ علی رب المال  
 فکان رب المال ہوا المحتلج۔ اور مصارب بحکم نیابت تصرف کرتا ہے حتیٰ کہ عہدہ کا رجوع رب المال پر ہوتا ہے پس  
 رب المال ہی محتلج حمایت ہوا۔ ۶۔ تو عاشر حق حمایت کو مصارب سے نہیں لے سکتا۔ یہ دونوں میں فرق  
 ہے۔ فلما یكون الرجوع فی المصارب رجوعاً عامہ فی العبد۔ تو امام ابو حنیفہ کا رجوع کرنا مصارب کے مسئلہ میں  
 وہی رجوع در صورت غلام ماذون کے ہوگا۔ ۷۔ حاصل آنکہ مصارب کی صورت میں مالک مال پر حق عاشر ہے  
 اور ماذون کی صورت میں ماذون پر ہے پس جب دونوں میں فرق ہو تو ابو حنیفہ کا مصارب کے مسئلہ میں رجوع  
 کرنا اور کہنا کہ مصارب سے عاشر حق نہیں لیگا ہی رجوع غلام ماذون کے مسئلہ میں بوجہ فرق کے نہیں ہوگا۔  
 اور فرق کی دلیل یہ کہ اگر مصارب نے عین بدن کیا اور غنی آئی اور تجارت پر قرضہ چڑھ گیا تو جنہوں نے مصارب کو  
 اوجھار دیا انکا ذمہ وہ عہدہ مالک مال پر ہے چنانچہ وہ لوگ مالک کی طرف رجوع کر کے وصول کر لیں گے۔ اور غلام ماذون  
 کی صورت میں یہ عہدہ خود ماذون پر ہے معنی کہ اسی کے دامگیہ ہونگے اور وہی ذمہ دار ہے پس وہی اس کے قرضہ میں  
 فروخت کیا جائیگا مگر آنکہ مولیٰ ادا کر کے چھڑا دے۔ پھر فتح القدیر میں ہے کہ نتیجہ اس فرق کا صرف یہ کہ مصارب  
 محتلج حمایت نہیں اور ماذون محتلج ہے لیکن صرف اسی قدر سے عشر لینے کا حق نہیں ہوتا جب تک کہ ملکیت  
 ذاتی یا نیابت ادا سے زکوٰۃ مع شرائط زکوٰۃ نہ ہو اور یہ ماذون میں بھی مفقود تو یہ فرق رائگان ہوا پس صحیح یہ کہ  
 ماذون سے بھی نہیں لیگا جیسا کہ کافی میں ہے۔ ۸۔ وان کان مولاه معہ یوخذ منہ لان المملک لہ۔  
 اور اگر ماذون غلام کا مولیٰ بھی ساتھ ہو تو مولیٰ سے عاشر لے لیگا کیونکہ اسکی ملک ہے۔ الا اذا کان علی العبد  
 دین یحیط بالذمہ مگر جب کہ غلام ماذون پر مقدار قرضہ ہو کہ جو مال اسکے پاس ہے سب کو محیط ہو۔ ۹۔ یعنی  
 مال ذفرہ قریب برابر کے ہو تو اسوقت اس مال سے جو ماذون کے پاس ہے کچھ نہیں لیا جائیگا اگرچہ مولیٰ ساتھ ہو  
 لانہ ام المملک۔ بوجہ معدوم ہونے ملک مولیٰ کے۔ ۱۰۔ بقول ابو حنیفہ رحمہ۔ او الشغل یا وجہ

خفول ہونے والے کے۔ فن۔ یعنی مال قرضہ میں مشغول ہر قبول صاحبین۔ ہر حال امام و صاحبین سب کے نزدیک نہیں بیا جاویگا۔ قال ومن مر علی عاشر الخواارج فی ارض قد غلبوا علیہا۔ فرمایا کہ جو شخص خارجوں (یا باغیوں) کے عامل ہو گزرا ایسی سرزمین میں جہاں خارجی غالب (مسلط) ہو گئے ہیں۔ فاعشرہ۔ یعنی باغیوں کے عامل نے اس سے عشر لے لیا۔ فن۔ پھر وہ سلطان عادل و اہل سنت کے عاشر ہو گزرا۔ یعنی علیہ الصدقہ تو کر رہا ہے صدقہ رکھا جائیگا۔ فن۔ یعنی خارجی عاشر کو دینے سے معذور نہ ہوگا بلکہ اس سے دوبارہ وصول لے لیا جائیگا۔ اذ امر علی عاشر اہل العدل۔ جب کہ دو اہل عدل کے عاشر ہو گزرا۔ لان التفسیر جار من قبلہ من حیث انہ مر علیہ۔ کیونکہ تفسیر تو اسی کی طرف سے ہوئی کہ وہ خارجی عاشر کی راہ پر گزرا۔ فن۔ بخلاف اسکے جب کہ خارجی و باغی کسی ملک پر مسلط ہوے اور وہاں کے لوگوں سے زکوۃ و خراج وصول کر لیا کیونکہ یہ لوگ مجبور ہیں بلکہ سلطان عدل انکی حفاظت نہ کر سکا۔ انکافی ع۔ (فروع) جو پائے و نقد کو کہا کہ پیری نہیں یا عرض کو کہا کہ تجارت نہیں تو قسم سے قبول ہوگا۔ السراج و الطحاوی سال لیکر تاکہ سے گزر گیا اور عاشر کو معلوم نہ ہوا پھر علم ہوا پس جب کبھی گزرے تو مسلمان و ذمی سے چھوٹا ہوا وصول کر لے نہ حولی سے۔ المحیط البین۔

### باب فی المعادن والارکاز

باب کا قانون و دفعہ کے بیان میں) معادن جمع معدن۔ کان حسین خلقی سونا و چاندی وغیرہ و حات زمین میں مرکب ہوں۔ کنز دینہ یعنی روپیہ و غیریہ جسکو آدمیوں نے دفن کیا۔ رکاز جو زمین میں مرکوز ہو یہ معدن و کثر دونوں کو شامل ہے۔ یہاں معدن کے مقابلہ میں رکاز بمعنی دفعہ ہے۔ ارض خراجی جس زمین پر خراج واجب ہو۔ ارض عشری جس پر عشر واجب ہو۔ قال معدن ذهب او فضة او حديد او رصاص او صفر۔ معدن سونے یا چاندی یا لوہا یا پارنگ یا پتیل کی۔ فن۔ یا تانبے کی۔ وجد فی ارض خراج او عشر۔ جو کہ زمین خراجی یا عشری میں پائی گئی۔ فن۔ نہ گھرمیں۔ نفیہ الخمس۔ تو اس میں پانچواں حصہ۔ فن۔ یعنی حق قرار ہے۔ عشر باخراج کے ساتھ اس زمین پر معدن کا پانچواں حصہ بھی ہوگا تو معلوم ہوا کہ سیر و جنگل کی کان میں بدرجہ اول پانچواں حصہ واجب ہوگا۔ ہذا عندنا۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ وقال الشافعی لاشی علیہ فیہ لانه مباح ببقت یہہ الیہ کالصيد الا اذا کان المستخرج وہیا او فضة فحب فیہ الزکوۃ ولا یشتہط الحول فی قول۔ اور شافعی نے کہا کہ معدن پانے والے پر معدن کی بابت کچھ واجب نہیں کیونکہ یہ ایک مباح چیز تھی کہ پہلے اسی شخص کے ہاتھ لگی تو اسی کی ہوئی جیسے شکار یعنی جس نے پہلے پکڑا اسی کا ہو گیا مگر جبکہ کان سے ہر آمد سونا یا چاندی ہو تو اس میں زکوۃ واجب ہو جائیگی نہ پانچواں حصہ۔ اور سال گزرا بشرط نہیں ایک قول میں۔ فن۔ اور یہی قول اُنکے مذہب میں صحیح ٹھہرایا گیا ہے۔ لانه فاؤکلہ و الحول للقتنیہ۔ اسوجہ سے کہ یہ تو بالکل نادر یعنی میں زیادتی ہو اور سال پٹنے کی شرط تو بر حاد ہی کے واسطے تھی۔ فن۔ اور حجت شافعی رحم کی یہ کہ حضرت صلی علیہ وسلم نے بلال بن العمارش المزنی رحمہ کے واسطے مدینہ کے نواح فرج سے معادن قبلہ کو انطاع میں دیا پس ان معادن سے زکوۃ کے کچھ نہیں جاتا تاہم۔ رواہ مالک و ابو داؤد۔ ابو حنیفہ نے کہا کہ اول توبہ حدیث منقطع ہر دوم حضرت صلعم کے زکوۃ کا حکم نہیں کیا بلکہ یہ فرمایا کہ ان معادن سے تاہم ہی بیجاتی ہے پھر اسکے معارض قرآن و حدیث صحیح موم ہے۔ و لنا قولہ علیہ السلام۔ اور دلیل سنت ہمارے واسطے قول حضرت صلی علیہ وسلم کہ۔ فن۔ اجماع و جہاد

والشرب جبار والمعدن جبار۔ ونفی الرکاز الخمس۔ عجماء یعنی سینگون واسے جانور بدر بن اور کنوان بدر بن اور  
معدن بدر بن۔ اور رکا زین بانچوان حصہ ہے۔ فن۔ اس حدیث کو ائمہ صحاح السنہ نے روایت کیا اور مراد یہ ہے کہ  
سینگون واسے جانوروں نے اگر اتفاق سے کسی کو مار ڈالا تو اس کے خون کا قصاص یا ریت کسی پر نہیں ہے اور اگر  
کنوان کھودنے کے لیے مزدوروں کو مقرر کیا اُنھوں نے کھودا پھر اس پر سے کنوان پھٹ پڑا کہ کوئی مزدور مر گیا  
تو خون بدر بن۔ یوں ہی کان کھودنے میں اگر مرے تو بدر بن اور رکا زین جوال نکلا اس میں بانچوان حصہ واجب ہے  
اب دلیل یہ کہ رکا ز کا لفظ معدن اور کنز یعنی کان اور ذینہ دونوں کو شامل ہے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کان  
اور ذینہ دونوں میں بانچوان حصہ واجب ہے اور یہ جو فرمایا کہ۔ والمعدن جبار۔ تو اس کے یہ معنی کہ کان کھودنے میں  
جو مزدور زلف ہو اس کا خون بدر بن جیسے عجماء رگنوں کا حکم ہے۔ اور یہ معنی نہیں کہ معدن کا مال بدر بن کیونکہ اس تو  
تخلف محاورہ دوم بالاتفاق سونا و چاندی اس میں سے بدر نہیں ہے۔ پس معنی صحیح یہ کہ جراحت عجماء و چاہ معدن بدر  
ہے اور جو معدن سے نکلے اس میں خمس ہے مگر سب سے معدن کے رکا ز فرمایا۔ و جو من الرکز۔ اور رکا ز مشتق رکز سے  
فن۔ جو مرکز بوجہی کہ جو ارادہ دلی ہو اس کو مرکز خاطر کہتے ہیں۔ فاطلق علی المعدن۔ پس معدن پر رکا ز  
کا لفظ کیا۔ فن۔ کیونکہ وہ زمین کے اجزاء میں مرکز ہوتا ہے۔ اور معدن نہیں کہتا کہ رکا ز کا لفظ معدن و ذینہ یعنی  
صحیح دلیل مریج ہے۔ اور دلیل دوم قولہ تعالیٰ و اعلموا انما غنم من شی فان لرد خمسہ الا یہ یعنی آگاہ ہو کہ جو کچھ غنیمت  
پا تو اس کا بانچوان حصہ سدر عجماء یعنی نفرون کے لیے ہے۔ تو یہ غنیمت میں بانچوان حصہ ہے اور معدن و ذینہ بھی غنیمت  
ہے۔ لانہا کانت فی ایدی الکفرۃ۔ کیونکہ یہ معادن نوۃ نفرون کے قبضہ میں نہیں۔ فن۔ استخرج کہ جن  
زمینوں میں بن وہ کافرون کے تحت میں نہیں۔ و حوتہا ایدینا علیہ۔ اور ہمارے ہاتھ پر حادی ہوئے اذراہ  
محبہ کے۔ فن۔ یعنی ہم نے غالب ہو کر اپنے قبضہ میں لیا۔ فکانت غنیمۃ۔ تو یہ معادن غنیمت ہوئیں  
و فی الغنائم الخمس۔ اور کل غنیمتوں میں بانچوان حصہ ہے۔ فن۔ پس معادن میں سدر تعالیٰ بانچوان حصہ ہوا  
ببخلاف الطیید۔ برخلاف شکار کے۔ فن۔ جس پر شافعی رحم نے قیاس فرمایا تو قیاس مع الفارق ہے۔  
لانہ لم یکن فی ید احد۔ کیونکہ صید تو کسی کے قبضہ میں نہ تھی۔ فن۔ حتی کہ کافرون کا قبضہ بہرہ تھا بہر حال ان  
نے فتح کیا تو ان کا بھی قبضہ نہ ہوا لہذا جو کوئی قبضہ میں لاوے اسی کا ہوگا۔ پھر اگر کہا جاوے کہ معادن جب غنیمت  
تھیں تو جن مجاہدین غازیوں نے فتح کیا تھا یہ انھیں کا حق ہوا پس چاہیے تھا کہ بانچ حصہ کر کے ایک بانچوان  
تو سدر تعالیٰ حق قرار ہوتا اور باقی چار بانچوان غازیوں یا اس کے وارثوں کو دے دیتے جاتے حالانکہ تم کہتے ہو کہ بانی حار  
بانچوان حصہ معدن پانے والے کے ہیں تو جواب یہ کہ غنیمت بعد از حکم الید یعنی قبضہ ہے۔ الا ان للغنائم ید اعلیٰ  
یعنی تھا علی الظاہر۔ مگر بات یہ کہ غازیوں کا قبضہ تو حکمی قبضہ تھا نہ حقیقی کیونکہ وہ قبضہ ظاہر پر تھا۔ فن۔ لہذا  
وہ ان کے ہوا رہ میں نہ آئیں۔ و اما التحقیقۃ فلولوا جدد۔ رہا حقیقی قبضہ تو وہ پانے والے کا ہوا۔ فن۔ پس معادن  
میں دو طرح کا قبضہ ہوا ایک قبضہ حکمی بدین معنی کہ جو زمین کا قابض ہو وہ حکم اس کے اندر کے گاؤں کا بھی قابض ہو  
دوم قبضہ حقیقی اور یہ قبضہ جب ہی ہوتا ہے کہ وہ حقیقت اس پر دسترس حاصل ہو۔ فاعتبرا الحکمۃ فی حق الخمس۔  
پس جسے حکمی قبضہ کو تو خمس کے بارہ میں اعتبار کیا۔ و التحقیقۃ فی حق الاربعۃ الا خمس حتی کانت للوا جدد  
اور حقیقی قبضہ کو چار بانچوان کے حق میں اعتبار کیا حتی کہ یہ بانی مال سب پانے والا کا ہوا۔ فن۔ خواہ پانے والا  
آباد ہو یا غلام یا بالغ یا طفل یا مرد یا عورت خواہ مسلمان یا مسلمانوں کا زمی کافر ہو۔ اور اگر دار الکفر کا عربی کافر ہو یا ملان

ایک دارالاسلام میں آیا تھا تو اس سے سب واپس لیا جائیگا۔ لیکن اگر سردار اسلام نے اسکو حوزہ دینے کی اجازت دی اور کچھ مال ٹھہرا دیا ہو تو موافق شرط کے پاویگا۔ محیط السرخسی ؒ جمع ت۔ دارالاسلام کے دو شخصوں نے معا دن تلاش کرنے میں شرکت کی پھر ایک نے پانی تو چار پانچویں حصے اسی پائے واسے کے میں۔ ع۔ البحر۔ یعنی عند شرکت باطل جو سم۔ مزدور دن کو معدن میں مقرر کیا تو آگنی مزدوری اور کان سے جو کہ حاصل ہو سب مستاجر کا جو ع۔ البحر۔ یہ اسوقت کہ معدن نہ کور جنگل یا زمین خرابی و عسری میں پائی ہو۔ ولو وجد فی دارہ معدنہ اور اگر اپنے خاص گھر میں معدن پائی۔ فلیس فیہ شی۔ تو اس میں کچھ حق نہیں ہے۔ فس۔ یعنی سب پائے واسے کی ہے اور پانچواں حصہ نہ لیا جائیگا۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال فیہ الخمس لا ینال ما روینا۔ اور صاحبین نے کہا کہ گھر کی کان میں بھی پانچواں حصہ واجب ہے بوجہ اطلاق اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ فس۔ یعنی حدیث دنی الرکان الخمس۔ مطلق ہے کہ کوئی رکاز اور کہیں پائی جاوے خواہ گھر میں یا اور جگہ تو اس میں خمس واجب ہے۔ ولہ انہ من اجزاء الارض۔ اور ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ کہ معدن تو اجزائے زمین سے ہے۔ یعنی مرکب فیہا۔ زمین میں مرکب ہے۔ فس۔ کوئی علیحدہ دھینے کے طور پر رکھی نہیں ہے۔ ولا موتہ فی سائر الاجزاء۔ اور کوئی بار خراج کا پانی سب اجزاء پر نہیں۔ فس۔ حتی کہ گھر کی زمین پر کچھ حق واجب نہیں۔ فلکذا انہ فی الجوز۔ نو اس جزو معدنی پر بھی کوئی بار خراج کا نہوگا۔ لان الجوز لا یخالف البطلان۔ کیونکہ جزو اپنے کل سے مخالف نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف الکثر۔ برخلاف دھینے کے۔ فس۔ کہ نہ اگرچہ گھر میں سبے خمس واجب ہوتا ہے۔ لانه غیر مرکب فیہا۔ کیونکہ دھینہ تو زمین میں مرکب نہیں ہے۔ فس۔ بلکہ زمین کے اندر موضع یعنی بطور و دیست رکھا ہوا ہے۔ وان وجد فی ارضہ۔ اور اگر بسے معدن کو اپنی زمین میں پایا۔ فس۔ یعنی ملوکہ خاص جو مثلاً اہم سے خاص اپنا مال دیکر خریدے۔ فعن ابی حنیفہ فیہ روایتان۔ تو امام ابو حنیفہ سے اس میں دو روایتیں ہیں۔ فس۔ روایت الاصل میں واجب نہیں مثل گھر کے اور روایت جامع صغیر میں واجب ہے۔ فوجہ الفرق غلے احد سہاد ہو روایت الجامع الصغیر ان الدار ملکت خالیۃ عن الملوٰن دون الارض۔ پس وجہ فرق در میان زمین و گھر کے دونوں روایتوں میں ایک روایت پر اور وہ روایت جامع صغیر ہے یہ ہے کہ گھر تو ملوک ہو اس حالت سے کہ بار خراج سے خالی ہے نہ زمین۔ فس۔ کیونکہ زمین ملوکہ ہے جیسی جو بار خراج رہیگا اگرچہ خریدے ولہذا وجب العشر و الخراج فی الارض دون الدار۔ اسی واسطے عشر یا خراج فقط زمین پر واجب ہوتا ہے نہ گھر پر۔ فلکذا نہ الموتہ۔ پس یوں ہی یہ خراج بھی۔ فس۔ یعنی معدنی پانچواں حصہ بھی زمین پر جو گھر کا گھر پر۔ پھر واضح ہو کہ رکاز زمین سے ایک قسم یعنی معدن کا یہ بیان ہوا۔ رہا بیان قسم دوم یعنی دھینہ کا تو فرمایا۔ وان وجد رکازا ہی کثر۔ اور اگر اپنے رکاز پائی یعنی دھینہ پایا۔ فس۔ کیونکہ رکاز تو معدن کو بھی شامل ہے پس بیان معدن کے بعد رکاز سے یہی مراد کہ اس نے دھینہ پایا تو۔ وجب فیہ الخمس۔ اس میں خمس واجب ہے عند ہم یہ اتفاق اہم و صاحبین کا قول ہے۔ لما روینا۔ دلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ فس۔ یعنی فی الرکان الخمس۔ پھر اختلاف الامون میں باقی چار پانچویں حصوں میں ہے کہ کس کے واسطے ہونگے۔ خرج الطحاوی۔ واسم الرکان یطلق علی الکثر یعنی الرکز۔ اور لفظ رکاز کا اطلاق دھینہ پر بوجہ معنی رکز کے ہے۔ وجہ الاشبات اور معنی رکز کے ثابت کر دینا۔ فس۔ پس اگر امدت مالی مل شانہ کی قدرت ایجاد نے ثابت کر دیا ہو تو وہ معدن کہراہد اگر بطریق فعل مخلوق کے ثابت کر دیا ہو تو وہ دھینہ ہے۔ بالہلہ دھینہ خواہ جنگل بہترین یا زمین عسری یا خرابی





اس زمین کے یہ ذینہ اسکے ملک سے خارج نہیں ہوا۔ **فمن**۔ کیونکہ بیچ میں وہ چیز داخل ہو جاتی ہے جو زمین میں مرکب ہو جیسے کان یا اسکے تابع ہو جیسے درخت وغیرہ اور جو علیحدہ ہو جیسے کٹا ہوا درخت رکھا ہو وہ داخل نہیں تو یہ ذینہ بھی اس قطعہ زمین کے بیچ میں داخل نہوگا۔ لائنہ مودع فیہا بخلاف المعدن لائنہ من اجزاہا **فمن**۔ کیونکہ ذینہ تو زمین میں ودیعت رکھا ہر بخلاف کان کے کہ وہ اجزا زمین سے ہر تو معدن بجانب مشرقی تنقل ہو جائیگی۔ **فمن**۔ یہ اسوقت کہ خاص قطعہ یا اسکے ورثہ معلوم ہوں۔ وان لم یعرف فی المختلطہ يعرف الی اقصی مالک یعرف فی الاسلام علی ما قالوا۔ اور اگر مختلطہ نہ پہچانا جاوے تو باقی ذینہ صرف کیا جاوے اتنا سے مالک بجانب جو اسلام میں پہچانا جاوے ہمارے کے جو مشاخرین مشایخ نے کہا ہے۔ **فمن**۔ یعنی ابتدا سے نفع اسلام کے بعد فلاں شخص اسکا مالک معلوم ہو لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ مختلطہ ہے یا اسنے مختلطہ سے یہ قطعہ بطور خرید وغیرہ پایا ہے۔ ہر حال اعلیٰ طبقہ میں اتنا پر جو مالک معلوم ہو اسکو ملے گا۔ مع۔ یا اسکے وارثوں کو اگر ہوں۔ البتہ نفع۔ ورنہ بیت المال میں رکھا جاوے۔ محیط شخصی۔ ذمی مختلطہ کو کچھ نہیں ملے گا۔ القاب یہ۔ یہ سب اسوقت کہ جو مالک فعل مالک ہے وہ مدعی نہو اور اگر اسنے کہا کہ اسکو میں نے رکھا ہے تو بالاتفاق اسی کا قول قبول ہو جائیگا۔ بالجو جب علامت سے ذینہ اسلامی معلوم ہو تو وہ بمنزلہ قطعہ ہے اور اگر ذینہ کفر معلوم ہو تو وہ رکاز اور اس میں بانجو ان حصہ ہے اور باقی میں بانجو مذکورہ اختلاف ہے۔ ولو اشتبه الضرب بجعل جالبیانی ظاہر المذهب۔ اور اگر اسکی ضرب شنبہ برہنی و سپر شنبہ برہی کہ اسلامی ہے یا کفری ہے تو ظاہر المذهب میں وہ کفری قرار دیا جائیگی۔ **فمن**۔ یہی حق ہے۔ نہ۔ لائنہ الاصل۔ کیونکہ اسکا کفری ہونا ہی اصل ہے۔ وقیل بجعل اسلامیانی زماننا۔ اور کہا گیا کہ وہ ہمارے زمانہ میں اسلامی قرار دی جاوے۔ تقادم العہد۔ کیونکہ عہد بہت قدیم ہو چکا۔ **فمن**۔ تو ظاہر اہل کافرون کا ذینہ نہیں ہے۔ مع۔ نہیں بلکہ اب تک نکتا ہے تو حق رہی ظاہر المذهب ہے۔ مع۔ ومن دخل دار الحرب بامان فوجد فی دار الغنم رکازا۔ اور جو شخص کہ دارا کفر میں بامان لیکر داخل ہوا پھر وہاں کسی عربی کے مکان میں رکاز پائی۔ **فمن**۔ خواہ معدن یا ذینہ۔ نفع۔ روہ عظیم۔ تو اس رکاز کو مالکان مکان کو واپس دے کر بحر زاعن الغدر لان مافی الدار فی ید صاحبها خصوصاً۔ غدر و بد عہدی سے اخراج کرنے کے واسطے کیونکہ گھر میں جو چیز ہے وہ خصوصاً مالک مکان کے قبضہ میں ہے۔ **فمن**۔ یعنی اسیر مالک مکان کا قبضہ حکمی بطور خاص ہے۔ تو اسکو لے لینا بد عہدی ہے۔ پھر اگر اسنے مالک مکان کو نہ دی بلکہ نکال دیا تو مالک ہوا مگر حلال نہیں پھر اگر بیچ کر دی تو بیچ ہو گئی مگر مشرعی کو بھی حلال نہیں۔ شرح الطحاوی۔ پس اسکی راوی ہی کہ حد تک دے۔ البتہ یہ وجہ عربی میں کے گھر میں پائی ہو۔ وان وجدہ فی الصحراء۔ اور اگر اسنے رکاز دار الحرب کے صحرا میں پائی۔ **فمن**۔ یعنی ایسی زمین میں جسا خصوصاً مالک کوئی نہیں ہے۔ محیط۔ فہو۔ تو یہ رکاز اسی پانچواں کی ہے۔ لائنہ یس فی ید احد علی الخصوص۔ کیونکہ یہ رکاز کسی کے خصوص قبضہ میں نہیں ہے **فمن**۔ یعنی قبضہ حقیقی تو گھر کی صحت میں بھی نہ تھا لیکن قبضہ حکمی تو گھر کی صحت میں خصوص قبضہ حکمی موجود تھا اور صحرا کی صحت میں خصوص قبضہ حکمی نہیں ہے۔ فلا یعد غدر۔ تو یہ غدر نہیں شمار ہوگا۔ **فمن**۔ یعنی شرعاً غدر نہیں ہے۔ رہا یہ وہم کہ صحرا پر انکا عدم قبضہ حکمی موجود ہے تو یہ وہم اسوجہ سے صحیح نہیں کہ دار الحرب دار العدل نہیں سمجھتے کہ اس العدل تو حید اتھی عزوجل ہے وہی وہاں نہ اور تو دارا کفر و حقیقت دارا کفر ہے تو انکا قبضہ حکمی بطور عموم کچھ چیز نہیں ہے۔ کذا قبل۔ ہم۔ پس اگر پانے والا اسکو نکال لایا تو بطور حلال مالک ہوا۔ ولما شئ فیہ۔ اصرار

کچھ حق نہیں۔ فن۔ نہ خمس اور نہ کوئی اور۔ م۔ لانا بمنزلہ المخلص غیر مجاہد۔ کیونکہ یہ شخص بمنزلہ المخلص  
 غیر مجاہد کے ہے۔ فن۔ حق چور جو غنیہ مال لیجا تا ہر اور مخلص جسے نص کی شاست کی۔ واضح ہو کہ سلطان  
 کا کوئی گروہ جسکو یہ قوت ہے کہ اپنی حفاظت کر سکے وہ امام سے اجازت لیکر دارا حرب میں داخل ہوا تو یہ گروہ  
 غازیوں کا جو کچھ حصین ہار سے غنیمت ہے اور اگر دو چار آدمی بدون اجازت امام کے بطور چوروں کے داخل  
 ہو کر اموال نکال لائے تو یہ غازی ہیں اور نہ اموال غنیمت کہ بانجوان حصہ واجب ہو مگر انکو حلال ہے اس طرح  
 یہ شخص جو امان لیکر گیا تھا اور سوار سے رکاز نکال لایا بمنزلہ مخلص غیر مجاہد کے ہے پس جیسے مخلص کے مال  
 میں بانجوان حصہ نہیں اسی طرح اس شخص کے رکاز میں کچھ نہیں ہے۔ م۔ اگر یہ شخص بغیر امان لیے داخل ہوا ہو تو  
 حربی کے گھریا سوار جان سے رکاز لادے سب اسی کے بغیر حصہ ہے۔ محیط السرخسی۔ اور سب اسکو حلال ہے  
 اور اگر نکال دے پر قابو نہ پادے تو اس طرح تلف کر دے کہ حربی لوگ نہ پاویں جس سے انکو ظلم پر قوت حاصل  
 ہو۔ م۔ ویس فی الغیر و زج الذی یوجد فی الجبال خمس۔ جو غیر درے کے باڑوں میں پائے جاویں  
 انہیں بانجوان حصہ نہیں ہے۔ فن۔ بحر میں پائے والے لے انکو تجارت میں لگایا تو زکوٰۃ ان تجارت میں  
 ہوگی ورنہ نہیں۔ م۔ اگر کافروں کے خزینہ یا دھنہ یا گودام میں غیر درے یا موتی یا پارہ وغیرہ ملے اور مطلوب  
 کر کے لیے گئے تو انہیں بالاتفاق بانجوان حصہ ہے۔ پس جو غیر درہ یا لعل یا سرمہ وغیرہ باڑوں میں پیدا ہوا ہے  
 انہیں خمس نہیں۔ مع۔ لقولہ علیہ السلام لا خمس فی البحر۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ بھرمین بانجوان حصہ  
 نہیں ہے۔ فن۔ یہ الفاظ تدعیر ہیں امداد میں حدیث نے لازکوٰۃ فی البحر۔ مگر اسناد ضعیف ہے اور ابن ابی  
 نے مکرہم تابعی کا قول اسی معنی میں روایت کیا۔ دالسط فی العینی وغیرہ۔ م۔ وفی الزین خمس۔ اور  
 ابن عینی حدیثی بارہ میں بانجوان حصہ ہے۔ فی قول ابی حنیفہ آخر او ہو قول محمد۔ ابو حنیفہ رحمہ کے اقوال  
 میں اور یہی امام محمد کا قول ہے۔ خلافا لابی یوسف۔ بخلاف قول ابو یوسف کے۔ فن۔ کہ اس میں کچھ  
 واجب نہیں۔ اور یہی ابو حنیفہ رحمہ کا پہلا قول تھا۔ مع۔ ولا خمس فی اللؤلؤ والغیر۔ اور خمس نہیں موتی اور  
 غیر میں۔ فن۔ اور غیر نبات بحری ہے۔ ت۔ یا پسین کے قسم ہے۔ ع۔ بالجود موتی وغیر میں جب کہ سمندر سے  
 حاصل ہوں خمس نہیں۔ عند ابی حنیفہ و محمد۔ نزدیک امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے۔ فن۔ دلیل یہ کہ امام  
 شافعی ابو حنیفہ نے روایت کی کہ حدیث ابن ابی مریم عن داؤد بن عبد الرحمن العطار سمعت عمرو بن دینار یحدث  
 عن ابن عباس قال یس فی الغیر خمس۔ یعنی ابن عباس رحمہ نے کہا کہ غیر میں بانجوان حصہ نہیں ہے۔ ابی  
 نے اس کے مانند جابر رحمہ سے روایت کیا۔ مع۔ وقال ابو یوسف فیما و فی کل حلیۃ یخرج من البحر  
 خمس۔ اور ابو یوسف رحمہ نے موتی وغیر میں اور ہر زیور میں جو سمندر سے نکلے کہا کہ خمس واجب ہے۔ فن۔  
 محمد رحمہ سے زیور نکلتا بدین معنی کہ انکا زیور بطور ہار وغیرہ بنا کر پہنتے ہیں۔ کمانی نور تعالے حلیۃ علیہا خواتین۔ لا  
 عمر نہ اخذ خمس من الغیر۔ کیونکہ حضرت عمر رحمہ نے غیر سے بانجوان حصہ نیا تھا۔ فن۔ جیسا کہ ابی حنیفہ  
 نے باسناد ضعیف روایت کیا لہذا ابن اللہام رحمہ نے کہا کہ صحیح نہیں ہوا بلکہ حد الزیاد و ابن ابی شیبہ نے  
 عمر بن عبد العزیز سے الحدیث میں خمس لینا صحیح روایت کیا۔ اور یہی قول حسن بصری و زہری کا ہے۔ رفع۔ ولما  
 ان قمر البحر لم یرد علیہ الغیر فلا یكون المأخوذ منه غنیمۃ وان کان ذہبا و فضۃ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد  
 ان دلیل یہ ہے کہ سمندر کے قمر پر قمر اور نہیں جو ابی حنیفہ نے مثل کھار کے مطلوب و مقہور نہیں کیا گیا تو جو کچھ

نہ بانجوان حصہ

نہر البحر سے گھس کر لیا جاوے وہ مال غنیمت نہوگا اگرچہ وہ سونا و چاندی ہو۔ فتنہ اور جب غنیمت نہو تو اس میں خمس بھی واجب نہوا۔ علاوہ ہرین پانی میں یا جو اس سے پیدا ہو خمس نہیں تو خبر دہوئی میں بھی نہو سو مال کا عن عمر فیما و سرہ البحر۔ اور حضرت عمرؓ سے جو مروی ہے ایسی صورت میں ہے کہ سمندر نے اسکو کنارے آگے دیا ہو فتنہ یعنی جب سمندر کے موج نے کنارے غمر بہا دیا تو جسے پایا یا اس میں پانچواں حصہ واجب ہے۔ وہ بقول۔ اور اسکے موافق تو ہم بھی کہتے ہیں۔ فتنہ واضح ہو کہ نتیجہ اسانید سے معلوم ہوا کہ مذہب ابو حنیفہ رحمہ و محمد رحمہ بقول جابر و ابن عباس رضی اللہ عنہما ہے اور مذہب ابو یوسف رحمہ بقول تابعین یعنی حسن بصری و عمر بن عبد العزیز و زہری اور سوائے اسکے اس باب میں کوئی نص نہیں ہے تو ہمارے نزدیک قول صحابی مقدم و حجت ہے۔ جمہلی میں کچھ واجب نہیں۔ قاضیخان الغلامہ۔ متاع وجد رکازا۔ متاع بطور رکاز پائی گئی۔ فتنہ یعنی سوائے سونا و چاندی کے ہتھیار و آلات و اثاث البیت وغیرہ ذینہ لکے۔ فلولذی وجد۔ تو یہ متاع ذینہ اسکے واسطے جس نے پائی۔ و ذینہ خمس۔ اور اس میں پانچواں حصہ فقروں کا ہے۔ معناه وجد فی ارض لا مالک لہا لانہ غنیمۃ بمنزلۃ الذہب و الفضة۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ متاع مذکور ایسی زمین میں پائی گئی کہ اسکا کوئی مالک خاص نہیں ہے کیونکہ یہ متاع بھی بمنزلہ سونے و چاندی کے مال غنیمت ہے۔ فتنہ تو خمس واجب ہوا۔ واسطہ قناسے اعلم و فسر (لحمان و ذینہ پانے واسطے پر جس صورت میں خمس واجب ہوا تو اسکو اختیار ہے کہ خمس کو جو مدد تعالیٰ ہے اپنی ذات پر اور اپنے اصول پر داپنے فروع پر اودا جنہی پر صرف کردے بشرطیکہ یہ لوگ محتاج ہوں۔ اللہ۔ اور اصول مراد وہ لوگ جنہیں یہ شخص پیدا ہوا جیسے والدین و اجداد۔ اور فروع سے مراد وہ لوگ جو اس شخص سے پیدا ہوں جیسے اولاد اور پوتے نانی وغیرہ۔ اور واضح ہو کہ خمس پر قلیل و کثیر میں ہے کوئی قید نصاب وغیرہ کی نہیں ہے۔ اگر وہ بیت المال میں رکھا جاوے تو یہ غنائم کے خزانہ میں رہیگا۔

### باب زکوۃ الزروع والثمار

باب کھیتوں و بھلون کی زکوۃ میں۔ بعض علماء نے کہا کہ اسکو زکوۃ کہنا صاحبین کے قول پر ہے کیونکہ وہی اس میں نصاب شرط کرتے ہیں۔ یہ قول کچھ نہیں ہے اسواسطے کہ کھیتوں و بھلون سے جو لیا جاتا ہے وہ زکوۃ ہی کے مصارف میں صرف ہوتا ہے تو اسکی زکوۃ ہونے میں شک نہیں۔ اور اصل زکوۃ تو پاک کرنا پس اموال کے ہر قسم میں اسکے شرائط جہا گاہ ہیں۔ ہم صفت۔ یہ زکوۃ بھی فرض ہے اور اسکا سبب زمین کی برباد و زبرد و حقیقی پیداوار و حاصلات کے ہر بخلاف خراج کے کہ خراج تو پیداوار کا قابو ہونے پر بھی لازم ہوگا حتیٰ کہ اگر زمین کی لاغت ممکن تھی مگر اسنے نہ کی تو خراج لازم ہے لیکن یہ زکوۃ تو جب ہی ہوگی کہ پیداوار حقیقتہ حاصل ہو حتیٰ کہ اگر کھیتی آسانی آفت سے ضائع ہوئی تو یہ زکوۃ واجب نہوگی۔ اسکا رکن تلبیک ہے یعنی مالک کرنا حتیٰ کہ مانند زکوۃ کے اسکو بھی مردہ کے کفن یا مسجد کی مرمت میں صرف کرنا جائز نہیں ہے۔ شرط افا سے وہی جواب الزکوۃ میں گذری۔ شرط اوجوب و قسم میں قسم اول البیت پس۔ ۱۔ بلا خلاف مسلمان ہی پر واجب ہے۔ ۲۔ اسکا فرض ہونا جانتا ہو۔ ۳۔ عاقل و بالغ ہونا شرط نہیں حتیٰ کہ طفل و مجنون کی زمین پر واجب ہوگا کیونکہ یہ تو زمین پر بار ہے لہذا امام المسلمین اسکو جبر سے سکتا ہے۔ یوں ہی جب کہ وہ مر گیا اور خرمن کا المچ قائم ہے تو اس سے لے لیا جائیگا بخلاف زکوۃ کے اور یوں ہی زمین کا مالک جو ابھی اس میں شرط نہیں ہے حتیٰ کہ دفنی اراضی میں اور غلام ماؤن و مکاتب کی اراضی میں واجب ہے۔ قسم دوم۔ ۱۔ زمین شری ہو

حتیٰ کہ خراجی زمین کی پیداوار میں سے یہ زکوٰۃ نہیں ہے۔ ۲۔ پیداوار حاصلات کا وجود یعنی حقیقتہً موجود ہو۔ ۳۔ پیداوار  
 بھی وہ چیز ہو جسکی زراعت سے زمین کی بڑھاد مقصود ہوتی ہو یعنی مثلاً گندے کے درخت نمون بلکہ اناج وغیرہ  
 جو پیداوار کھدائی ہے۔ البحر۔ قال ابو حنیفہ۔ کہا نام ابو حنیفہ نے۔ فت۔ ہی قول عمر بن عبد العزیز و ابراہیم نخعی  
 و مجاہد کا مذہب احمد و حاد و زفر کا ہے۔ مع۔ فی قلیل ما اخرجت الارض و کثیرہ العشر۔ جس چیز کو زمین نکالے  
 خواہ قلیل ہو یا کثیر ہوا سین عشر ہے۔ فت۔ یعنی دسواں حصہ۔ پیداوار اس قسم کی ہو جس سے استنما مقصود ہوتا ہے  
 جیسے گیون و جو و اجاد و جو و اجوان و جانول و اقسام اناج و ساگ و ترکاریاں و ریاحین و گلاب وغیرہ کے  
 پھول و رطاب و نیشکر یعنی گنا و بونڈا و زریہ و خربزہ و کھیراد گلزی و مینگن و کسم و اس کے مانند چیزیں۔ خواہ  
 پانی رہنے والی ہوں یا نمون۔ انفاضیخان و جیسے کتان و تخم کتان۔ شرح الجمع۔ اور جیسے اخروٹ و بادام و کون  
 و دھنیا۔ المضمرات۔ رائی اور ایسے ہی باڑ و جنگل کے ان درختوں میں جنکے امام المسلمین نے حفاظت کی ہے۔ غیر  
 سوا رستی سجا۔ خواہ یہ آب جاری سے سینچی گئی ہو۔ او سقۃ السماء۔ یا اسکو بارش ابر نے سینچا ہو۔ فت  
 اور اعتبار سال میں سے اکثر اہام کا ہے۔ الخزانہ پس اگر چند روز اسے کنوئین سے سینچا اور زیادہ پانے اسکو دریا و  
 نہر سے یا بارش سے ملا تو آسین عشر ہوگا۔ م۔ الا القصب و الحطب و الخیش۔ سوائے نرکل و ایندھن کی  
 کڑی دھاس کے۔ فت۔ کہ ان چیزوں میں کچھ نہیں ہے اور یوں ہی بید معنوں و جھاڑ میں نہیں کیونکہ ان سے زمین  
 کی پیداوار حاصلات مقصود نہیں ہوتی ہے بلکہ یہ چیزیں زمین کو خراب کرتی ہیں حتیٰ کہ اگر ان درختوں کی پالودگیاں  
 و نرکل و شاخیں یا درخت چنار و صنوبر وغیرہ ہوں جلکواٹ کر فروخت کر تا ہے تو آسین عشر واجب ہوگا محیط اسی  
 اوریوں ہی عشر واجب نہیں ان چیزوں میں جو زمین کے تابع ہیں جیسے نخل و شجر و گوند و نظران البحر اور ایسے بیجوں  
 میں نہیں جو سوائے نساعت یا دوار کے اور کام کے نہیں جیسے تخم خربزہ و تخم خیابین و انخواہ و کلونجی۔ المضمرات۔ اوریوں ہی عشر  
 نہیں ہے۔ قنب و صنوبر و درخت پنہ و درخت مینگن میں اور کھدو کیلہ و انجیر میں۔ الخزانہ۔ اور اگر کسی کے گھر میں درخت بھلدار  
 ہو تو عشر ہیں۔ شرح الجمع ابن ملک۔ جنگی و خون کا یہ جمع کرے تو آسین بھی کچھ نہیں ہے۔ م۔ بالکلہ ہر قلیل و کثیر میں اگرچہ باقی  
 رہنے والی نہ قبول ابو حنیفہ عشر واجب ہے۔ و قال لا یحبب العشر الا فیما لہ ثمرۃ باقیۃ او ابلغ خمسۃ اوسق۔ اور صاحبین نے  
 کہا کہ عشر نہیں مگر انھیں میں جنکے پھل و پیداوار باقی رہتے ہیں جبکہ پانچ و سق پہنچ جاویں۔ والوسق ستون صاعا بصاع  
 البی صاع۔ اور ایک و سق ساٹھ صاع کا حضرت صلعم کے صاع سے ہوتا ہے۔ فت۔ اور ہر صاع چار من شرعی پس پانچ ہوں  
 ایک ہزار و دس من شرعی ہوئے۔ مع۔ من شرعی قریب آدھ سیر کے ہوتا ہے۔ م۔ اور اگر پیداوار و قسم ہو  
 ہر ایک پانچ و سق سے کم ہے تو باہم طائی نہ جاویں اور اگر ایک قسم کی عمدہ و ناکارہ ہوں تو جمع کیجاویں اور نوع  
 واحد و کہ جسکا باہم بڑھتی سے بیجا نہیں جائز ہے۔ مع۔ جیسے عمدہ گیون سیر بھر کے عوض سدا سیر ناکارہ  
 گیون خریدنا نہیں جائز ہے کیونکہ سود ہے جیسا کہ بیوع کے باب الربو میں انشاء اللہ تعالیٰ آریگا۔ م۔ ویسے  
 فی انخفادات عند ما عشر۔ اور سیریوں میں صاحبین کے نزدیک عشر نہیں ہے۔ فت۔ سیریوں سے مراد  
 مانند ساگ و ترکاریاں و کھیرے کڑی و خربزہ و تربوز و مینگن و ریاحین و گلاب وغیرہ کے پھول مانند اس کے  
 چیزیں میں اور امام رحم کے نزدیک ان سب میں عشر واجب ہے۔ مع۔ انجیر و پستہ میں صاحبین کے نزدیک  
 طی الصبح واجب ہے۔ اور کون دکر و بہ و رائی میں واجب ہے۔ مع۔ فالنکلاف فی موضعین۔ پس اختلاف  
 امام و صاحبین میں دو جگہ ہے۔ اول۔ فی اشتراط النصاب۔ نصاب شرط کرنے میں۔ فت۔ یعنی امام کے

نزدیک کوئی مقدار خاص شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک پانچ دس ہونا شرط ہے۔ دوم۔ فی اشترط البقاء بقا شرط کرنے میں۔ فن۔ چنانچہ امام کے نزدیک شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک ثمر باقیہ شرط ہے۔ م۔ ثمر باقیہ وہ ہے کہ جو سال بھر بغیر معالجہ آتی رہے برخلاف اسکے جس میں علاج کی ضرورت ہو جیسے انگور بغیر ترکیب کے نہیں رہ سکتا اور جیسے مصر میں گرمی کا خربزد۔ مع۔ اور جیسے کابل کا سرد۔ اور مراد علاج و ترکیب سے یہ کہ معمولی نگہداشت سے زائد اس میں حاجت ہو جیسے ہندوستان میں کابل کے انگور کی پٹاریاں بنا کر آتی ہیں بھر بھی وہ سال بھر نہیں رہتا۔ بخلاف گیون وغیرہ کے۔ م۔ لہذا فی الاول قولہ علیہ السلام۔ صاحبین کی دلیل شرط اول یعنی نصاب میں یہ قول حضرت علیؓ اسر علیہ وسلم ہے۔ لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقہ۔ یعنی پانچ دس کے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ فن۔ یہ بخاری کی حدیث طویل میں ہے اور مسلم کی حدیث میں بھی ہے باین لفظ۔ لیس فی حسب و الاثر صدقہ حتی تبلغ خمسۃ اوسق۔ یعنی کسی دانہ و چھوٹے بارے میں صدقہ نہیں بیاں تک کہ پانچ دس ہو سکے۔ دوسری روایت میں بجائے چھوٹے بارے کے ثمر یعنی بھل ہے۔ اور ابو داؤد کی روایت میں دس ساٹھ نختہ یعنی گون ہے اور ابن ماجہ کی روایت میں ساٹھ صاع ہے۔ منع۔ بھر یہ دلیل جب نام ہو کہ اس سے زکوٰۃ تجارت نہیں بلکہ زکوٰۃ پیداوار ہو۔ پھر صاحبین کی دلیل قیاسی یہ کہ۔ لانه صدقہ فی شرط فیہ النصاب لتحقق الغناء۔ اسوجہ سے کہ یہ بھی صدقہ ہے تو اس میں بھی نصاب شرط ہو گا واسطے تو انگریز موجود ہونے کے۔ فن۔ کیونکہ فقیر دن کو صدقہ دینا تو انگریز ہر ہذا زکوٰۃ کی جگہوں صرت ہوتا اور کافر پر واجب نہیں ہوتا۔ مع۔ ولابی حنیفہ قولہ علیہ السلام ما اخرج الارض نفیہ العشر۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل قولہ علیہ السلام جو کچھ زمین نے نکالا تو اس میں دسواں حصہ ہے۔ من غیر فصل۔ یہ قول بدون تفصیل ہے۔ فن۔ کیونکہ پانچ دس ہو ورنہ نہیں۔ م۔ پھر حدیث الخدیجی رضی اللہ عنہ میں مرفوعاً ہے کہ فیما سقت الانہار والقیم العشر و فیما سقی بالسانۃ نصف العشر۔ یعنی عشر اس میں جسکو دیا و نہروں اور ابرہ نے سیراب کیا اور آدھا عشر اس میں جو سانہ سے سینچا گیا۔ رواہ مسلم اور یہی معنی صحیح بخاری کے حدیث ابن عمر میں ہیں۔ عمر بن عبدالعزیز و مجاہد و ابراہیم نخعی سے عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ نے آثار روایت کیے کہ ہر قلیل و کثیر میں جسکو زمین نے آگیا عشر واجب ہے حتی کہ ابراہیم نخعی نے کہا کہ ساگ کے دس ٹھون میں ایک ٹھاکر معن اور ابن ماجہ نے معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے حکم فرمایا کہ بارش و نہر کے سینچے ہوئے سے عشر اور چرسون و دودل سے سینچے ہوئے سے نصف العشر لے لوں۔ ت۔ ابن العمام نے کہا کہ یہ حدیث عام ہے اور حدیث دس دس خاص ہے پس شافعی رحمہ تو مطلقاً خاص کو مقدم کرتے ہیں اور ہمارے نزدیک جب تاخ و نسخ معلوم نہ ہو اور تعارض واقع ہو تو ترجیح و توفیق دیجادے اور یہی اصل صحیح ہے اور اسکو صاحبین مانتے ہیں تو انبر حجت تام ہے کیونکہ مقتضائے عام ہر قلیل و کثیر پر عمل کرنا احتیاط واجب ہے اور پانچ دس کی حدیث کو تاویل سے موافق کرنا ممکن۔ مع۔ و تاویل مار و یاہ زکوٰۃ التجارة۔ اور صاحبین کی حدیث پانچ دس کی تاویل یہ کہ وہ زکوٰۃ التجارة میں ہے۔ لانہم کانوا یتبايعون بالادساق و قیمتہ اوسق اربعون درہما۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں لوگ دس کے حساب سے خرید و فروخت کرتے اور ایک دس چھوٹے کی قیمت چالیس درہم تھی۔ فن۔ تو پانچ دس کے دو سو درہم ہو گئے۔ بلکہ کہا گیا کہ لفظ صدقہ بھی اسی کو مشعر ہے کیونکہ پیداوار میں معروف عشر ہے۔ مع۔ اور صاحبین کی دلیل قیاسی کہ تو انگریز کے لیے نصاب ضرور یہاں جاری نہیں ہونا۔ ولا معتبر بالمالک فیہ۔ اور اس میں تو انک ی کا اعتبار نہیں۔ فن۔ حتی کہ زمین و قلعی اور زمین غلام ماذون و طفل و غیرہ کی پیداوار پر



بہ عشر لازم ہے۔ فلیکف بصفقہ و ہوا الغنار۔ تو بھر مالک کی صفت یعنی تو نگری کا اعتبار کہاں سے ہوگا۔  
جب کہ اسکی ذات ہی شرط نہیں ہے۔ بالجملہ شرائط زکوۃ کا قیاس یہاں سب وجوہ سے بالاتفاق جاری نہیں ہے۔  
ولہذا لا یشرط الحول۔ اور اسی وجہ سے اس عشر میں سال پلٹنا بالاتفاق شرط نہیں۔ لانه للاستئثار  
وہو کلہ نما۔ کیونکہ سال پلٹنا تو نمو حاصل کرنے کے لیے تھا اور یہ توکل ہی نمو ہے۔  
وہر عا در مقصود موتی وہ ہی تو ہے جو اناج یا پھل حاصل ہوئے۔ پس ظاہر ہوا کہ مذہب ابو حنیفہ حراج بذخار ہے  
حتی کہ دوسرے مذاہب کے فقہاء تحقیقین نے اسکا اقرار کیا ہے۔ شیخ ابو بکر بن العربی نے کہا کہ اس مسئلہ میں جعفر  
مذاہب میں سب میں مذہب ابو حنیفہ ہم ازراہ دلیل اقویٰ ہے اور مساکین کے حق میں اعط اور شکرانہ نعمت کے  
حق میں اولیٰ ہے اور عموم قرآن و حدیث اسی پر دلالت کرتے ہیں۔ مع۔ ولہما فی الثانی۔ اور صاحبین کی دلیل  
شرط ثانی یعنی پیداوار باقی رہنے والی ہو۔ قولہ علیہ السلام۔ یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے کہ۔ لیس  
فی الخضر اوقات صدقہ۔ خضر اوقات میں کچھ صدقہ نہیں ہے۔  
رہنے کے قابل نہیں ہیں تو جو چیز باقی رہنے کے قابل نہیں صدقہ نہیں ہے۔  
اور زکوۃ کی نفی نہیں تو عشر ہی تعیین ہوا۔  
مگر بالاتفاق صدقہ زکوۃ تو ہے پس یہی رہ گیا کہ حدیث سے عشر نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ حدیث مذکور ترمذی و حاکم  
وغیرہ نے روایت کی مگر ترمذی نے تصریح کر دی کہ اسکی اسناد صحیح نہیں اور نہ اسباب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
سے کچھ صحیح ہوا۔ ابن الہمام نے کہا کہ بہتر انحن دارقطنی کی حدیث مرسل ہے جو موسیٰ بن طلحہ تابعی نے کہا کہ رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ خضر اوقات سے کچھ صدقہ لیا جاوے۔ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے و لیکن  
اسکے معنی آگے بیان ہوئے۔ مع۔ ولہ ہاروینا۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل وہ حدیث جو ہم سے روایت کر دی۔  
ف۔ بدین معنی کہ زمین جو کچھ نکالے آئین عشر ہے۔ پس یہ عام اعط و انجع ہے۔ و مرویہا محمول علی صدقہ  
یا خذہا العاشر۔ اور صاحبین کی مرزی حدیث خضر اوقات تو وہ ایسے صدقہ پر محمول ہے جس کو عاشر لیتا ہے۔  
چنانچہ مرسل روایت میں اشارہ ہے کہ نہ لیا جاوے نہ فرمایا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ خضر اوقات لیکر عاشر پر گزرو  
تو عاشر اس میں سے صدقہ نہ لے۔ وہ یا خذہ ابو حنیفہ فیہ۔ اور اس میں ابو حنیفہ بھی اسی حدیث سے تسک کرتے  
ہیں۔  
ف۔ اسوجہ سے کہ عاشر کے پاس فقراء نہیں تو عشر ضائع ہو جائیگا حتی کہ اگر اسے کار پر دازون کے صرف  
کے لیے لے تو رد ہے۔ بالجملہ حدیث مرسل سے یہ نہیں نکلا کہ مالکان خضر اوقات خود بھی فقراء کو نہ دیں حالانکہ اللہ تعالیٰ  
نے فرمایا۔ یا ایہا الذین امنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم و ما اخرجناکم من الارض۔ تو زمین کی پیداوار سے جو حاصل  
ہو اس میں سے صدقہ کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ خواہ وہ باقی رہے والی چیز ہو یا نہ ہو۔ عاشر البتہ ایسی چیز لیکر نہ رہے جو گدے  
جاوے اور جب مالکان خود فقراء شہر کو دیدیں تو اسکا باقی نہ رہنا کیا مضر ہوگا جب کہ اسے اسلو کھا جاوے۔  
ولان الارض قد کسبتہا بالایستی۔ اور اس دلیل سے کہ زمین سے کبھی نادر ایسی چیز سے حاصل کیا جاتا ہے جو  
باقی رہنے والی نہیں ہے۔  
ف۔ چنانچہ خربزہ وغیرہ کاشت کر کے زمین سے نما و نفع حاصل کیا جاتا ہے تو غیر  
باقی چیزوں سے زمین کو نما ہوا۔ والسبب ہی الارض النامیۃ۔ اور سبب اس زکوۃ کا یہی زمین نامیہ ہے۔  
ف۔  
توجہ زمین میں غیر باقیہ پیداوار جو تو عشر واجب ہوگا۔ ولہذا یجب فیہا الخراج۔ اور اسی جہت سے  
اس میں خروج واجب ہوتا ہے۔  
ف۔ رہا یہ کہ ہم نے گھاس و نرکل وغیرہ کا استثنا کیا تو اسکی تفصیل یہ کہ

اما الخطب والقصب والخشيش لا تستنبت فی الجنان عادة - درخت جوانید من جوتے ہیں اور نرکل و گھاس  
تو عادت کی راہ سے یہ چیزیں باغون میں نہیں اگائی جاتی ہیں - بل نشی عشا - بلکہ باغون کو اپنے پاک کرنے میں  
تو جس زمین میں یہ چیزیں اگیں وہ ارض نامیہ ہوئی - حتیٰ لو اتخذہا مقصبۃ - حتیٰ کہ اگر مالک نے خود زمین کو نرکل  
کا مقبیت - او شجرۃ - یا ایندھن کے درختوں کا بلغ - او منبتا للخشیش - یا گھاس اگاسے کا تختہ بنالیا - یحب  
فیہا العشر - تو انہیں عشر واجب ہوگا - فن - اس سے ظاہر ہوا کہ جو اگاسے محفوظ رکھی جاتی ہیں تاکہ اپنے  
حاصلات ہو انہیں عشر واجب ہی اور ظاہر یہ کہ قیمت سے ادا کر لیا کر میں نے مریج نہیں دیکھا - م - والمراد بالمد کو  
القصب الفارسی - اور نرکل مذکور سے مراد فارسی نرکل ہے - فن - جس سے ظلم بنانے و چھندن میں دہنے  
ہیں - اما قصب السکر - رہا قصب السکر یعنی شکر جسکو ہندی میں گنا و پوندہ بولتے ہیں - و قصب الذریعہ  
اور قصب الذریعہ - فن - جو ہندوستان میں معروف ہے - فیہما العشر - تو ان دونوں قصب میں عشر  
واجب ہے - لانه یقصد بہما استغلال الارض - کیونکہ اپنے زمین کا غلہ یعنی حاصلات مقصود ہوتی ہیں بخل  
السعف والقمین - برخلاف خرما کے شاخون اور جھوسے کے - لان المقصود الحب والتمر و ذہبا - کیونکہ  
اصل مقصود تودانہ و جھوہارا ہے نہ جھوسا و شاخین - فن - پس چونکہ شاخین و جھوسا مقصود نہیں تو انہیں عشر نہیں  
ہے جھوسا مفید کام میں آتا ہے اور شاخون و جھوسے کے پون سے بکھا و چٹائی وغیرہ کا کام لیا جاتا ہے - ترجمہ کتابی  
کہ جس زمین میں جو اس غرض سے بونی گئی کہ یلون کا چارہ ہو تو بقیاس مقصد وغیرہ کے عشر ہونا چاہیے -  
بھرمین نے فتح القدر میں دیکھا کہ اگر دانہ بندھنے سے پہلے کاٹ لیا تو بھی عشر واجب کیونکہ جھوسا مقصود ہو گیا  
فانقسم - و الله تعالى اعلم - یہ عشر اس وقت کہ بارش یا نہر دریا کے پانی سے پہنچی گئی ہو یا عشری ہو - کہانی حدیث  
بخاری - قال و ما سقی بغرب اودالیتہ او سانیۃ - اور جو پہنچے گئے بذریعہ غرب یا دالیتہ یا سانیۃ کے - فیہ  
نصف العشر علی القولین - تو اس میں نصف العشر ہر دونوں قول پر - فن - یعنی نصف عشر میں اتفاق  
ہے مگر یہ نصف عشر امام رحم کے نزدیک مطلقاً اور صاحبین کے نزدیک ثمرہ باقیہ کے پانچ دس سے ہر چ - خوب چوس  
و دالیتہ چرخ جیسے بہت سے ڈول باندھتے اور بیل اسکو چرخ دیتا ہے - سانیۃ اونٹنی جسکے ذریعہ سے پہنچے ہیں - اور  
اور دالیتہ ڈھیلکی کو بھی کہتے ہیں - میں کہتا ہوں کہ اگرچہ کہ پہنچنا بھی اسی میں داخل ہے - بالجملة بارش و اس کے مانند  
دریا کی پہنچ کے سوا سے صورتوں میں نصف العشر لیا جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث مذکور ہیں - لان الملوۃ  
مکشر فیہ - کیونکہ اس پہنچ میں خرچہ کثیر ہو جاتا ہے - فن - تو نصف رہا - و نفل فیما یسقی بالسما و وسیحا - اور  
جس میں کہ بارش یا دریا کے پانی سے پہنچ ہو خرچہ کم ہوتا ہے - فن - تو پورا عشر تھا - و ان سقی سحا و دالیتہ  
اور اگر دریا کے پانی سے اور دالیتہ کے ذریعہ سے دونوں طرح پہنچے گئے - فالعشر اکثر السنۃ - تو سال کے  
اکثر کا اعتبار ہے - فن - حتیٰ کہ اگر سال میں زیادہ مہینہ آب دریا سے پہنچ ہوئی تو عشر ہوگا اور اگر زیادہ مہینہ تک  
دالیتہ سے ہو تو نصف العشر ہوگا - کہا ہونی السانیۃ - جیسا کہ چرائی کے جانوروں میں بھی معتبر ہے - فن - جب کہ  
باندھ کر بھی کھلایا ہو - پھر صاحبین نے جب کہ عشر کے واسطے پانچ دس ہونا شرط کیا حالانکہ بہت چیزیں ہیں کہ انکا  
معمول دس پر نہیں ہے تو بیان فرمایا کہ اس میں صاحبین نے باہم اختلاف کیا ہے - و قال ابو یوسف فیما لا  
یوسق - اور ابو یوسف نے ایسی چیزوں میں جنکا معمول دس سے نہیں ہے - کالزعفران - جیسے زعفران - فن  
کہ گونوں سے نہیں بلکہ سیروں سے ہے - والقطن - اور روئی - فن - کہ وہ گھون وغیرہ سے ہے - یحب فیہ

العشر افا بلغت قيمته خمسة اوسق من اونی ما یوسق - تو مانند زعفران در دلی من عشر واجب ہوگا جب کہ  
اسکی قیمت کمتر درجہ کی دسفی چیز سے پانچ دس پیونج جادے - کالذرة فی زنا تئا - جیسے ہمارے زمانہ میں جوار  
ہر - فن - قدرہ بالغم جوار - غٹ - حاصل - کہ کمتر درجہ کی چیز دس سے معمول ہمارے پانچ دس کی قیمت  
کو اس زعفران وغیرہ کی قیمت ہوئے تو اس میں عشر واجب ہوگا - لانه لا یکن التقدير الشرعی فیہ - کیونکہ غیر شرعی  
من شرعی نصاب کا اندازہ کرنا ممکن نہیں ہے - فاعتبرت قیمته کمافی عروض التجارة - تو اسکی قیمت کا اعتبار  
کیا گیا جیسے اسباب تجارت میں - فن - کہ دوسو دم یا بیس مثقال طلا سے اندازہ نہیں ہو سکتا لہذا بحساب  
قیمت ہے - وقال محمد یجب العشر اذا بلغ الخارج خمسة اعداد من اعلی ما یقدر بہ نوعہ - اور امام محمد نے کہا  
کہ غیر دسفی چیز میں اس نوع کی چیز جس درجہ میں ہوتی ہے ان میں اعلیٰ درجہ کے امداد پر پانچ عدد پیونج جادے  
تو عشر واجب ہوگا - فن - مثلاً دلی یا اسکی نوع کی چیز میں چھوٹے اندازہ سے ہر تین تک یوں ہے کہ ایک اونہ  
قطن ہے ایک رطل ہے ایک من ہے ایک دہر یعنی گٹھا ہے ایک حل یعنی ایک بارشتر ہے پس ان پانچ میں سے کمتر اونہ  
ہے اور اعلیٰ اندازہ حل بالکسر ہے - فاعتبر فی القطن خمسة احوال - پس امام محمد نے روئی میں پانچ حل اعتبار کیے  
حل حل ثلث مائتہ من - ہر بار تین سو من شرعی - فن - یعنی عراقی میں جیسا کہ ابو بکر الرازی ابھماص نے  
بیان فرمایا - اد من شرعی قریب آدھ سیر کے ہوتا ہے اور چھ سو رطل ہوے - بالجحد روئی میں جب پانچ حل ہو اور ہر حل ۶۰۰  
رطل تو عشر واجب ہوگا - وفي الزعفران خمسة امصار - اور زعفران میں پانچ من اعتبار کیے - فن - یعنی  
جب دس رطل زعفران ہو تو ایک رطل واجب ہے - کیونکہ زعفران کے لیے جو اندازہ ہیں ان میں من سب سے  
اعلیٰ ہے تو جب اس اعلیٰ اندازہ پر پانچ عدد پیونجے تو عشر واجب ہے جیسے چھ ہمارے وغیرہ من دس اعلیٰ امداد  
تھا جب پانچ دس ہو تو عشر ہے - لان التقدير بالوسق کان لا اعتبار انہ اعلیٰ ما یقدر بہ - کیونکہ حدیث  
میں دس کا اندازہ اسی اعتبار سے تھا کہ یہی سب سے اعلیٰ اندازہ ہے جس سے اندازہ کیا جاتا ہے - فن -  
یعنی کیلی چیزوں میں دس کا کیل سب سے اعلیٰ تھا تو معلوم ہوا کہ ہر نوع میں جو سب سے اعلیٰ اندازہ ہو وہی معتبر  
ہے - واضح ہو کہ بعض چیزیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کیلی تھیں یعنی پیمانہ سے کتنی تھیں اور اب وزنی  
ہو گئیں اور برعکس بھی ہوا اور پیمانوں میں بھی تفاوت کثیر واقع ہوا اور نام بحث اس میں جو ع کے باب الیوم میں انشاء  
اللہ تعالیٰ آویگی اور چونکہ فتویٰ امام ابو حنیفہ رحمہ کے قول پر کہ برقیل و کثیر بن مشرک تو زیادہ تحقیق قول صاحبین بکار ہے -  
م - رہا بیان وقت ادا سے عشر مذکور - پس وقت اسکا وقت خروج زراعت و ظهور ثمر ہے نزدیک امام رحمہ - البھر - پس  
ام لے بگا جب بھل ظاہر ہو کر کسی کام کے ہو جادین اور آفت سے محفوظ ہو جادین - النہر - د - اگر بیشکی عشر واپس  
اگر قبل زراعت کرنے کے ہو تو جائز نہیں اور اگر بونے کے بعد اگنے سے پہلے ہو تو بھی اظہر یہ کہ نہیں جائز ہے اور اگر  
بعد اگنے کے ہو تو جائز ہے - یصلون کا بیشکی عشر اگر بعد ظهور ہو تو جائز اور اس سے پہلے نہیں جائز ہے یہی ظاہر الروایۃ  
ہے شرح الطحاوی - اور اگر نام پیداوار و حاصلات خود تلف ہوئی تو عشر ساقط ہوا اور اگر کوئی حصہ تلف ہوا تو سقیمہ  
ساقط ہوا اور اگر مالک نے تلف کر دی تو عشر اس کے ذمہ فرض ہوا کہ ادا کرے اور اگر دوسرے نے تلف کی تو اس سے  
ظمان بکرا داکرے - البھر - اشارہ ہے کہ اگر ظمان اسکو معات کر دے تو عشر اپنے پاس سے ادا کرے - م - اگر مالک  
مرا تو حاصلات سے لے لیا جادے مگر جب کہ اسکو تلف کر چکا و بغیر وصیت مر گیا ہو - البھر - وفي الغسل العشر  
اذا اخذ من ارضی العشر - اور شہدین عشر ہے جب کہ وہ زمین مشرعی سے حاصل کیا گیا ہو - فن - یعنی جتنے سے

موم کا ہوا جس طرح حاصل ہوا اگر وہ زمین خراجی سے مالتو کچھ نہیں اور اگر عسری سے مالتو اس میں عشر واجب ہے۔  
 اس میں خلاف نہیں مگر امام رحمہ کے نزدیک ہر تلیل و کثیر میں ہے اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک بقیہ برودہ مذکور  
 اور امام محمد رحمہ کے نزدیک پانچ فرق میں و سوان حصہ ہے۔ فرق کا بیان بانی کی طہارت و نہاست میں بحث قلین  
 میں گذرا۔ م۔ وقال الشافعی۔ اور کما شافعی۔ ف۔ اور مالک نے کہ شہد میں۔ لا یجب۔ کچھ واجب  
 نہیں۔ لانه متولد من الحيوان فاشبهه الابرسم۔ کیونکہ شہد تو کچی جانور سے پیدا ہوتا ہے تو ابرسم کے  
 شاہ ہو گیا۔ ف۔ کہ وہ بھی ریشم کے کبرون سے پیدا ہوتا ہے اور بالاتفاق ابرسم بسین مملہ یعنی ریشم میں  
 کچھ نہیں ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام فی العسل العشر۔ اور ہماری دلیل نول طہرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ عسل  
 میں عشر ہے۔ ف۔ باین الفاظ تو روایت قبلی مگر ضعیف ہے اور صحیح روایت مع تحقیق آگے آئی ہے۔ انشاء اللہ  
 بالجملہ جب حدیث میں عشر لیا ثابت ہوا تو قیاس مردود ہے علاوہ برین قیاس مذکور صحیح نہیں ہے۔ ولان النحل  
 تناول من الانوار والثمار۔ اور ایسے شہد کی کچی تو شگوفہ و غنچہ اور پھلون سے تناول کرتی ہے۔ ف۔ اس طرح  
 کہ سونڈ کے مانند اسکے دم اور منہ کی طرف سے کھانے کے آلات ہیں اور وہ چھوٹی تھیلیوں میں مثل ٹھون کے درجہ  
 کے پیدا ہوتا ہے نہ آنکہ وہ گویا جیسا کہ عوام گمان کرتے ہیں۔ کمانی کنب الحيوان۔ پس جب اسے شگوفہ و پھلون  
 سے لطیف اجزاء کھائے۔ وفيها العشر۔ اور ان شگوفہ و پھلون میں عشر واجب ہے۔ فلذا مات تولد منها۔ تو جو چیز  
 ان شگوفہ و پھلون سے پیدا ہوا اس میں بھی عشر لازم ہے۔ ف۔ کیونکہ اصل تو مار و حاصلات ہیں پس زمین و درخت  
 سے اناج و پھل و شگوفہ میں اور شگوفہ و پھل سے شہد ہر تو ریشم کے کبرون پر قیاس ہو گا چنانچہ بیان کیا۔ بقولہ  
 بخلاف وود القز۔ بر خلاف ریشم کے کبرون کے۔ لانه تناول الاوراق۔ کیونکہ یہ کثرت و تہیان کھا  
 میں۔ ف۔ یعنی شہوت کی تہیان۔ ولا عشر فيها۔ اور ان پھلون میں عشر نہیں۔ ف۔ تو جو اسے پیدا ہو  
 یعنی ریشم اس میں بھی نہیں ہے۔ ثم عند ابی حنیفہ یجب فیہ العشر قل او کثر لانه لا یعتبر النصاب۔ پھر امام  
 ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک شہد میں عشر واجب ہے خواہ مقدار تلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ امام رحمہ نصاب کا اعتبار نہیں  
 کرتے ہیں۔ وعن ابی یوسف۔ اور امام ابو یوسف سے۔ ف۔ ظاہر روایت میں یہ کہ۔ انہ یعتبر فیہ قیمہ خمسہ  
 او ساق کما ہوا اصلہ۔ ابو یوسف عسل میں پانچ وسق کی قیمت ہونا معتبر رکھتے ہیں جیسے کہ اس کے نزدیک اصل  
 قرار پائی ہے۔ ف۔ ہر ایسی چیز میں جو وسق کے پیمانہ سے معمول نہ ہو۔ وعنه۔ اور ابو یوسف سے۔ ف۔  
 نوادر میں یہ کہ۔ انہ لاشئ فیہ حتی یبلغ عشر قرب۔ شہد میں کچھ نہیں بیان تک کہ دس مشکیزہ پہنچے۔ ف۔  
 تب ایک مشکیزہ واجب ہو گا۔ بحديث بنی شہابہ۔ بدلیل حدیث بنو شہابہ کے۔ ف۔ ش باب ۲۰  
 انہم کانوا یوردون الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذلک۔ کہ بنو شہابہ بون ہی رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم کو اسکا مشر ادا کرنے گئے۔ ف۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر۔ ع۔ وعنه۔ اور ابو یوسف سے۔ ف۔  
 الطارکی روایت میں یہ کہ۔ خمسہ امنا۔ پانچ من۔ ف۔ یعنی قریب دھائی سیر کے ہو تو عشر واجب ہے۔ وعن  
 محمد خمسہ افراق۔ اور امام محمد سے پانچ فرق۔ ف۔ اسکا نصاب مردی ہے۔ کل فرق سیمہ و ثلثون رطل  
 لانه اقصى ما یقدر بہ۔ ہر ایک فرق ۳۶ رطل ہے کیونکہ فرق ہی اعلیٰ ان پیمانوں کا ہے جسے شہد کا اندازہ کیا  
 جاتا ہے۔ و کذلک قصب السكر۔ اور یون ہی بشکر یعنی گنے کا حکم ہے۔ ف۔ یعنی ۳۶ رطل میں عشر  
 واجب ہے۔ بالجملہ حاصل مسئلہ یہ کہ مسل میں امام ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک باتفاق عشر واجب ہے لیکن خلاف

کہ امام رحمہ کے نزدیک ہر قلیل و کثیر میں و ابو یوسف کے نزدیک پانچ و سق کی قیمت میں اور ثالث رحمہ کے نزدیک ایک سو اسی رطل میں۔ امام مالک و شافعی کے نزدیک مثل میں عشر نہیں ہے۔ تحریر دلیل یہ ہے کہ سلیمان بن موسیٰ نے ابو سیارہ النعمی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے کہا یا رسول اللہ میرے بیان محل میں یعنی شد کی کھیاں میری زمین میں بن جسے مجھے شد حاصل ہوتا ہے (فرمایا کہ عشر ادا کر۔ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے واسطے انکی حمایت فرمادیجئے پس آپ نے حمایت کر دی۔ رواہ ابن ماجہ۔ معنی حمایت کے یہ کہ دادی کو ابو سیارہ کے لیے محفوظ کر دیا کہ کوئی دوسرا اسکو نہ لے سکے۔ م۔ وقد رواہ احمد و ابو داؤد الطیالسی و ابو یعلیٰ رحمہم اللہ تعالیٰ اسکی اسناد صحیح ہے جیسا کہ بتقی وغیرہ نے تصریح کی لیکن منقطع ہے جیسا کہ ترمذی رحمہ نے بخاری رحمہ سے نقل کیا کہ حدیث مرسل ہے کیونکہ سلیمان بن موسیٰ رحمہ نے کسی صحابی کو نہیں پایا۔ میں کہتا ہوں کہ ابو سیارہ النعمی نسبت بنو متعان کی طرف ہے جیسا کہ روایت ابو داؤد میں صرح ہے یا بن لفظ کہ جار ہلال احد بنی متعان الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ وہ سالہ ان بھی وہ دیا یا یقال لہ سلیۃ فہاء لہ فلادلی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ الخ۔ یعنی بنو متعان میں سے ایک شخص ہلال رضی اللہ عنہ اپنے محل کے عشر لیکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور آپ سے درخواست کی کہ آپ اسکے واسطے سلیۃ نام دادی کو محفوظ کر دیں پس آپ نے اسکے لیے محفوظ کر دیا پھر جب عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے الخ۔ باقی روایت آتی ہے۔ محتمل ہے کہ ہلال رزم وہی ابو سیارہ ہوں لیکن ابن حجر رحمہ نہیں لکھا اگرچہ یہی ظاہر ہے۔ پھر استدلال یہ کہ ابو سیارہ رزم کو بلفظ امر بن حکم دیا کہ ادا العشر یعنی عشر ادا کر۔ اور اصول میں تحریر چکا کہ اصل امر واسطے وجوب کے ہے مگر جب کہ کوئی قرینہ استحباب کی طرف پھرے۔ پس امام ابو حنیفہ کے نزدیک بیان کوئی مانع نہیں تو عشر واجب ہے اور مطلقاً کوئی نصاب شرط نہیں حتیٰ کہ عشر بلفظ جمع فرمایا گیا ہر ایک جتنے میں سے دسواں حصہ دے۔ مگر چہ سب جتنوں کو ملا کر اسکا دسواں بھی وہی ہو اس تبیہ یہ کہ کسی جتنے کا دسواں کافی نہیں ہے۔ اگر کوئی حمایت چاہی اسکے عوض ہے جواب یہ کہ اول ادا سے عشر کا تکم دیا بعد اسکے حمایت کی ذمہ داری ہے اور ابو داؤد و نسائی کی حدیث ہلال معنی رزم میں صرح ہے کہ پہلے عشر لائے تھے پھر دادی سلیۃ کی حمایت چاہی تھی بلکہ عشر تو اپنی ملک کہ زمین کی کھیاں کا بغیر شرط حمایت لائے پھر غیر ملک دادی کا بھی عشر ادا کرنا بشرط حمایت قبول کیا۔ پھر مرسل ہونا حدیث کا کچھ مفر نہیں جب کہ ہمارے نزدیک حجت ہے اور اگر دوسری احادیث متصل سے مانبہد و باہم قوت ہو جاوے تو مطلقاً حجت ہوگی۔ اسکا بیان یہ کہ ابو ہریرہ رزم سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل الیمین کو لکھا کہ شد والوں سے عشر لیے جاویں۔ رواہ عبد الزقاق و ابی ہنی اور اسکی اسناد متصل ہے۔ ابن الہمام دینی نے لکھا کہ اس میں کوئی علت نہیں سوائے اسکے کہ عبد اللہ بن عمر بن محرز میں کلام ہے چنانچہ ابن جان نے لکھا کہ یہ غلطی اس لئے ہے کہ بشرندون میں سے تھا مگر بغیر جانے جھوٹ بول جاتا اور مجھے سمجھے احادیث کو لوٹ پوٹ کر جاتا۔ ابن الہمام نے لکھا کہ اسکا نتیجہ یہ کہ وہ اکثر غلطی کھاتا تھا۔ میں کہتا ہوں کہ غور تو اس خاص حدیث میں ہے اور جب حدیث مرسل ابو سیارہ معنی اور حدیث متصل ہلال معنی میں عشر لینا ثبوت ہوا تو ظاہر ہے کہ عبد اللہ بن عمر رحمہ نے نہ غلطی کی اور نہ قلب کیا۔ بلکہ ابن ماجہ نے اسناد متصل حدیث عمرو بن شیبہ عن ابی ہریرہ جدہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل سے عشر لیا۔ پس جھوٹ ہوا کہ ادا سے عشر کا حکم کیا اور ثبوت ہوا کہ عشر وصول کیے پس وجوب سے پھر لے کی کیا وجہ ہوگی۔ کیا کہ بان دو وجہ ہیں اول حدیث سند میں ابی و ثاب رزم جسکو شافعی نے روایت کیا اور اس میں مذکور ہے کہ جب سعد بن ابی و ثاب رزم سلمان جو کہ انہی قوم



کے پاس کہ وہ بھی مسلمان ہو گئے تھے واپس آئے تو انہیں لکھا کہ اگر قوم غسل کی زکوٰۃ دو کیونکہ ایسے مال میں بری نہیں  
 جسکی زکوٰۃ نہ دی جاوے تب قوم نے کہا کہ تم کیسے دیکھتے ہو۔ لکھا کہ دسواں حصہ۔ پس سعد بن زید دسواں حصہ لے کر  
 حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لائے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسکو فروخت کر کے مسلمانوں کے صدقات میں داخل کر دیا  
 و قد رواہ ابن ابی شیبہ اور ابو حاتم الرازی رحمہما نے کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ شافعی رحمہ نے کہا کہ دیکھو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے عشر کا حکم نہ کیا بلکہ سعد بن زید کی قوم نے کار خیر کے طور پر سعد بن زید کی رائے سے اتفاق کر کے دیدیا۔ شیخ ابن الہمام  
 جواب دیا کہ رائے معنی علم موافق حکم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جب کہ اصلی وجوب تھا یا تقدیر میں اجتہاد موجب قبول  
 نفل نہوا۔ معنی۔ میں کہتا ہوں بلکہ احادیث متذکرہ بالا سے عشور مخرج ہے پس رائے موافق حکم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 اس سے عدول کیون ہوگا۔ اور حق میرے نزدیک یہ ہے کہ معنی حدیث بنظر سیاق اسکو مقتضی ہیں کہ سعد بن ابی  
 وقاب رضی اللہ عنہ نے قوم کے غسل سے اسوقت عشر لیا کہ زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ تھا پس حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں قوم کے پاس غسل نہوا ملحوظ نہوا تو اس سے کچھ ثبوت نہیں کہ حضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے حکم نہیں کیا جب کہ سعد بن زید کا فعل زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ جیسا کہ مخرج سیاق ہے  
 وجہ دوم واسطے استنباط کے یہ بیان ہوتی کہ ابو داؤد کی حدیث ہال معنی رضی اللہ عنہ میں ہے کہ پھر جب عمر رضی اللہ عنہ  
 ہوئے تو سفیان رحمہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس بارہ میں لکھ کر درخواست کی انہم و کذا رواہ النسائی اور معنی یہ کہ انھوں  
 نے عشر دینے سے انکار کیا تھا چنانچہ طبرانی رحمہ نے کہا کہ حدیثنا اسمعیل بن الحسن انھما المصنفی حدیثنا احمد بن صالح  
 حدیثنا ابن وہب اننا اسامہ بن زید عن عمرو بن شعیب عن اسیہ عن جده قال ان بنی سیارہ الیہ۔ وادعی فیہ  
 کہا کہ صحیح بنی شیبہ ہے۔ یعنی بنو شیبہ جو قبیلہ قریش سے ایک بطن ہے یہ لوگ اپنے نسل سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 کو غسل کا عشر دیتے کہ ہر دس مشکیزہ میں ایک مشکیزہ دیتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انکو دوادری کی  
 حمایت کرتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو وہاں سفیان بن عبد اللہ الشافعی کو عامل مقرر کیا۔  
 (سفیان بن وہب۔ ت ابو داؤد و نسائی) پس بنو شیبہ نے انکار کیا کہ سفیان کو کچھ دین اور کہنے لگے کہ ہم تو رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا کرتے تھے پس سفیان رحمہ نے حضرت خلیفہ عمر رضی اللہ عنہ کو عرض کی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لکھا کہ  
 نسل تو ذاب غیث ہر اسکو اسد تھا لے اپنے بندوں میں سے جسکی طرف چاہتا ہے روانہ کرتا ہے بطور برزق کے  
 پس اگر وہ لوگ جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ادا کرتے تھے سمجھے ادا کریں تو انکی وادیوں کی حمایت کر دے  
 و لوگون کے درمیان خلیفہ کر دے (یعنی جو چاہے نکال لے جاوے) پس ان لوگون نے جو کچھ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو  
 ادا کرتے تھے وہ ادا کرنا منظور کر لیا اور سفیان نے انکے وادیوں کی حفاظت رکھی۔ ابو داؤد و نسائی کی روایت میں  
 وادی سلیمہ کا نام مخرج ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جواب یہ کہ اس سے اداسے عشور کو مستحب سمجھنا جو معنی حدیث میں خطا  
 کرنے کے پیدا ہوا اور حق معنی یہ ہیں کہ بنو شیبہ نے انکی زمینوں کے نسل کا عشر ادا کیا اور سوا سے اسکے وادی سلیمہ  
 کی حفاظت اپنے نام لی وادیوں ہی بنو شیبہ نے سوا سے اپنے نسل کے جو انکے وادی میں تھے دوسری وادی  
 کی حفاظت چاہی پس زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں ان لوگون نے سوا سے عشور اپنے نسل وادی کے  
 دیگر وادیوں موقوفہ کے عشر سے انکار کیا اور جو کہ لوگون میں سے کوئی ان وادیوں سے بوجہ حفاظت کے تعرض  
 نہ کرتا تھا بلکہ صرف ہی لوگ بنو شیبہ نکالا کرتے تھے تو ان لوگون نے چاہا کہ اپنے نسل کے عشر کے  
 سوا سے دوسرے وادیوں کا غسل بطور مباح کے جمع کریں اور مباح میں سے عشر نہ دین پھر جب حضرت خلیفہ برحق

امیر المؤمنین عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم ہوا تو آپ نے فیصلہ فرمایا کہ مباح میں ہر شخص کو اختیار ہے لیکن اگر یہ لوگ مشرورینا  
منظور کریں اور امام حاکم حیات کرے تو اس میں مشرور در نہ ہر شخص مجاز ہے کچھ ان لوگوں کی خصوصیت نہیں ہے  
وہ ہوا جو تحقیق واسطہ تعالیٰ اعلم۔ م ت ح۔ و ما یوجد فی البہال من الفسل والثمار فقیہ العشر۔ اور ہمارے  
میں جو شہد و پھلون سے پایا جاوے تو اس میں عشر واجب ہے۔ فسن۔ یہ روایت امام محمد رحمہ نے کتاب الزکوٰۃ  
میں ذکر کی اور یہ روایت اسد بن عمر و شاگرد ابی حنیفہ رحمہ ہے۔ ع۔ اور فتاویٰ میں تفسیر یہ ہے اس مسئلہ میں  
قید لگائی کہ جمع کرے چنانچہ کہا کہ جو درخت کسی کے ملک خاص نہیں ہیں جیسے دو درخت جو ہارڈن میں  
پائے جاتے ہیں ان کے پھلون سے جو کچھ جمع کرے تو ان میں عشر واجب ہے۔ ۶۔ وعن ابی یوسف انہ لا یجب  
لأحد من السبب وہی الارض النایتہ۔ اور ابو یوسف رحمہ سے روایت ہے کہ ان پھلون میں عشر واجب  
نہیں ہوتا کیونکہ سبب ندارد ہے۔ اور سبب زمین نامیہ ہے۔ فسن۔ یعنی پیدا کرنے والی زمین اس عشر واجب  
ہونے کا سبب ہے اور وہ بیان ندارد ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ یون کتنا بہتر تھا کہ زمین ملک اس کا سبب ہے۔ انہی  
میں کتا ہون کہ خالی زمین کی ملکیت موجب عشر نہیں ہوتی بلکہ حقیقی پیداوار چاہیے اور وہ زمین مزدور سے  
ہوتی ہے۔ پھر قول ابو یوسف رحمہ میں نظر ہے کیونکہ مدار عشر کا حقیقی پیداوار حاصل ہونے پر ہی کہ زمین مزدور سے  
ہو اور پیداوار حاصل نہ تو عشر ندارد ہے۔ م۔ وجہ الظاہر ان المقصود حاصل و ہوا الخارج۔ اور ظاہر الزکوٰۃ  
یعنی عشر واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جو مقصود ہر وہ حاصل ہے یعنی پیداوار حاصل ہے۔ فسن۔ تو جب پیداوار  
موجود ہوئی تو اس میں سے عشر واجب ہوا۔ اس سے معلوم ہوا کہ تفسیر یہ میں جو جمع کرنے کی قید ہے وہ خود غنیمت  
کی عبارت میں بھی لی گئی اس طرح کہ قولہ ما یوجد۔ یعنی ما یوجد بخارج۔ یہی اصل لفظ ہو یعنی ہارڈن کے  
درختوں سے جو پھل حاصل کیے جاوے ان میں عشر واجب ہے۔ پھر اگر امام انکی حمایت کرے تو ماتنخل ہوشیہ  
کے عشر واجب ہو گا مگر آنکہ وہ بیت المال کے واسطے حفاظت کرے۔ فافہم۔ م۔ (فروع) اگر اپنی زمین عشری  
کسی کو اجارہ پر دی تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک موجب یعنی مالک زمین پر عشر واجب ہو گا اور صاحبین رحمہ  
کے نزدیک مستاجر پر واجب ہے۔ الخلاصہ۔ اور اگر کسی مسلمان کو عاریت دی جس نے زراعت کی تو امام ابو حنیفہ  
و صاحبین رحمہ کے نزدیک مستعیر پر عشر واجب ہے اور اگر کافر کو عاریت دی تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مستعیر  
عشر ہے اور صاحبین رحمہ کے نزدیک مستعیر کافر پر ہے لیکن امام محمد رحمہ کے نزدیک ایک ہی عشر ہے اور ابو یوسف رحمہ  
کے نزدیک دو عشر واجب ہیں۔ محیط السرخسی۔ اور ثمالی پر رہنے کی صورت میں صاحبین کے نزدیک زمین کے  
مالک و کاشتکار دونوں پر حصہ رسد ہو گا اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے قول پر مالک زمین پر واجب ہے لیکن اپنے  
حصہ میں عین پیداوار میں ہوا کاشتکار کے حصہ میں مالک پر فرض ہے۔ البہر الرائق۔ میں کتا ہون کہ ثمالی میں  
جب کاشتکار مشترک ہو تو اس کے حصہ میں صاحبین کا اختلاف مذکور جاری ہونا چاہیے۔ واسطہ تعالیٰ اعلم۔ م۔  
قال وکل شیء اخرجه الارض ما فیہ العشر لا یخصب فیہ اجر العمال و نفقۃ البقر۔ امام محمد رحمہ نے جامع مغیر  
میں لکھا کہ زمین نے جو ایسی پیداوار نکالی جس میں عشر واجب ہوتا ہے (یا نصف العشر واجب ہوتا ہے۔ ممت)  
تو پیداوار میں سے کام کرنے والوں کی اجرت و بلوکن کا دانہ چارہ نہیں محسوب کیا جائیگا۔ لان النبی  
صلیہ السلام حکم بتفاوت الواجب لتفاوت الثمن فلا معنی لرفعہا۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلحاظ  
تفاوت خرمہ کے مختلف واجبات کا حکم دیا ہے تو خرمہ محسوب کرنے کی کچھ معنی نہیں ہیں۔ فسن۔ چنانچہ سابق

حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ و حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ عند الترمذی و حدیث معاذ بن عمرو عند ابن ماجہ اس پر دلالت کرتی ہے۔ ثانی۔ حاصل یہ کہ خرچ نکال لینے سے آسانی وغیرہ میں تفاوت نہیں رہتا حالانکہ تفاوت منصوص ہے۔ بیان یہ کہ اگر آسانی بارش سے پیداوار ہوئی اور وہ فرض کر دو کہ (۲۰) تقیز ہو تو وہاں دو تقیز واجب ہوئی اور اگر بیون وغیرہ سے خرچ اٹھا کر سنبھے تو پیداوار میں نصف عشر کا ایک ہی تقیز ہو جب کہ اسی قدر پیداوار ہو پس اگر خرچ نکال لیا جاوے تو کچھ وجہ نہیں کہ اول بغیر خرچہ کے پیداوار میں دو تقیز ہو اور اس میں بغیر خرچہ کے ایک ہو لہذا لازم ہے کہ خرچہ محسوب کرنے سے پہلے نصف عشر لیا جاوے اور اگر عشر ہو تو عشر لیا جاوے۔

مع۔ قال تغلبی لہ ارض عشر فلیہ العشر مضاعفا عرف ذلک باجماع الصحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین امام محمد رحمہ نے کہا کہ ایک تغلبی کی زمین عشری ہے تو اس پر دو چند عشر واجب ہوگا۔ یہ بات صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے ثابت ہوئی ہے۔ ف۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک عشری زمین تغلبی کی تھی یا اس کو ایک تغلبی نے خرید لیا تو اس پر خرچہ دو چند واجب ہوگا کیونکہ اس پر دو چند کے حساب سے خراج مقرر ہوا ہے۔ وعن محمد رحمہ ان فیما اشتراہ التغلبی من المسلم عشر واحد الا ان الوظیفۃ عندہ لا تغیر بغیر المالك۔ اور امام محمد رحمہ سے روایت آئی کہ تغلبی نے مسلمان سے جو زمین عشری خریدی اس پر ایک ہی عشر واجب ہے اس واسطے کہ مالک کے بدلنے سے امام محمد کے نزدیک جو وظیفہ بندہ کیا وہ تبدیل نہیں ہوتا ہے۔ فان اشتراہا منہ ذمی ففی علی حالہا عندہم لہو از التضعیف علیہ فی الجملۃ کما اذا مر علی العاشر۔ پھر اگر تغلبی سے یہ زمین کسی دوسرے ذمی نے جو تغلبی نہیں ہے خریدی تو یہ وظیفہ اس پر بھی بالاتفاق واجب رہیگا کیونکہ ذمی پر فی الجملہ دو چند کا وجوب ہوتا ہے جیسے عاشر کے ناکہ پر گزرنے میں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی اگر عاشر پر گزرے تو مسلمان سے دو چند ذمی سے لیا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ ذمی اس لائق ہے کہ بعض اوقات اس سے دو چند لیا جاوے تو جب اس نے تغلبی سے یہ زمین خریدی تو بھی دو چند واجب رہیگا۔ وکذا اذا اشتراہا منہ مسلم او اسلم التغلبی عندہ ابی حیثۃ رحمہ سواہ کان التضعیف اصلیا او خادما۔ اور اسی طرح اگر تغلبی سے اس زمین کو مسلمان نے خرید لیا یا تغلبی مسلمان ہو گیا تو بھی ابو حیثۃ رحمہ کے نزدیک وظیفہ دو چند رہیگا خواہ یہ امر اصلی ہو یا حادث ہو۔ ف۔ یعنی خواہ اس طرح ہو کہ تغلبی نے اپنے باپ سے میراث پائی کہ اصلی اس پر دو چند عشر تھا یا مثلاً تغلبی کے مسلمان سے خریدی کہ اس پر دو چند عشر بندہ کیا پھر وہ مسلمان ہو گیا یا یہ زمین کسی مسلمان نے خریدی تو بھی وظیفہ دو چند رہیگا۔ لان التضعیف صار وظیفۃ لہا۔ کیونکہ یہی دو چند عشری اس زمین کا وظیفہ ہو گیا ہے۔ فتنقل الی المسلم با فیما کا خراج پس یہ زمین مع اپنے بارمحول کے منتقل ہوگی جیسے خراج۔ ف۔ یعنی اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراجی خرید لی تو یہ زمین مع خراج کے مسلمان کے پاس منتقل ہوتی ہے حتیٰ کہ اس سے اس زمین کا محمول اسی قدر بطور عشر لیا جائیگا جیسے ذمی سے بطور خراج لیا جاتا تھا۔ وقال ابو یوسف یعود الی عشر واحد لزو الالدائی الی التضعیف۔ اور امام ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ اب دو چند منسوخ ہو کر فقط ایک ہی عشر کی جانب عود کر گئی اس واسطے کہ دو چند کی جانب جو امر باعث تھا یعنی کفر تغلبی و ذمی وہ جاتا رہا۔ ف۔ تو تغلبی مسلمان ہو جائے یا مسلمان خریدے بہر حال اس پر ایک عشرہ جائیگا۔ وقال فی الکتاب و ہو قول محمد رحمہ فیما صح عنہ۔ اور کتاب میں کہا کہ صحیح روایت میں امام محمد رحمہ سے بھی یہی قول ثابت ہوا ہے۔ ف۔ حاشیہ میں ہے کہ کتاب سے مراد ہے۔ و علی ہذا صاحبین رحمہ کے نزدیک یہ حکم ہوا کہ جب تغلبی یا ذمی مسلمان ہو جاوے یا مسلمان خریدے

تو اسکا وظیفہ گھٹ کر ایک عشر رہ جائیگا۔ قال رحمہ اللہ مختلف نسخ فی بیان قولہ۔ شیخ مصنف رحمہ نے کہا کہ امام محمد کے قول بیان کرنے میں نسخ مختلف ہیں۔ والاصح انہ مع ابی حنیفہ رحمہ فی بقاہ التضعیف۔ اور اصح یہ کہ دو چند وظیفہ باقی رہنے میں امام محمد رحمہ کا قول امام ابو حنیفہ رحمہ کے ساتھ ہے۔ **ف**۔ یعنی امام محمد رحمہ کے نزدیک بھی دو چند باقی رہتا ہے اور وجہ یہ کہ امام محمد رحمہ کے نزدیک اگر تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو تو ایک ہی عشر باقی رہا تھا لہذا فرمایا کہ۔ الا ان قولہ الایمانی الا فی الاصلی۔ مگر ہاں یہ ہے کہ امام محمد کا قول نہیں دافع ہو سکتا مگر اسی تضعیف میں جو اصل ہے۔ **ف**۔ نہ اس تضعیف میں جو حادث ہو جاوے۔ لان التضعیف الحادث لا یحقق عندہ لعدم تغیر الوظیفہ۔ کیونکہ تضعیف جو حادث ہو وہ امام محمد کے نزدیک متحقق نہیں ہو سکتی کیونکہ وظیفہ تغیر نہیں ہوتا۔ **ف**۔ یہی اصح ہے۔ مع۔ توضیح مقام یہ کہ امام محمد رحمہ اصر کے نزدیک جب اصل یہ ٹھہری کہ زمین پر لوگ ان میں حال پر ہے مسلمان پر عشر یا نصف عشر بحق صدقہ اور تغلبی پر دو چند بطور خراج اور ذمی پر خراج پس جو لوگ موظف یعنی بند حکم جاسی ہوا اور اسی کو وظیفہ کہا گیا ہے تو یہ وظیفہ پھر مالک کے بدلنے سے نہیں بدلتا تو ضرور ہو کہ تغلبی کی زمین اگر مسلمان لے خریدی یا تغلبی مسلمان ہو گیا تو دو چند جو اس زمین کا وظیفہ تھا بحال خود رہیگا اور اگر مسلمان کی زمین تغلبی نے خریدی تو اسکا وظیفہ بھی بحال سابق ایک عشر رہیگا اور دو چند نہیں ہوگا تو تضعیف جدید نہیں متحقق ہو سکتی اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک تغلبی خریدار پر دو چند ہو جائیگا کیونکہ بالاجماع ہو تو تغلب پر دو چند ہے بغیر تفصیل قدیم و جدید کے پس یہ تضعیف جدید ہوئی پھر اگر مسلمان نے خریدی یا وہ تغلبی خریدار خود مسلمان ہو گیا تو یہ تضعیف جدید مثل قدیم اصلی کے بحال خود رہیگی اور امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک تغیر ہو کر عشر رہ جائیگی اور امام محمد رحمہ کے نزدیک بھی عشر رہیگی مگر جب کہ تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو کیونکہ وظیفہ عشر تھا وہ تغیر نہ ہوا اور اگر تغلبی خود مسلمان ہوا یا مسلمان نے تغلبی سے خریدی تو بحال خود تضعیف یعنی یعنی دو چند وظیفہ رہیگا۔ **م**۔ ولو کانت الارض المسلم۔ اور اگر زمین کسی مسلمان کی ہو۔ باعہا من نصرانی۔ اسنے کسی نصرانی یا یہودی وغیرہ کے ہاتھ فروخت کر دی۔ یہ یہودی یا نصرانی سے مراد کوئی ذمی سوائے تغلبی کے ہے۔ **ف**۔ ہو تو تغلب بھی عرب نصرانی تھے۔ حاصل یہ ہوا کہ مسلمان نے اپنی زمین قدیمی عشری کو سوائے تغلبی کے کسی ذمی نصرانی یا یہودی وغیرہ کے ہاتھ فروخت کیا۔ و قبضہا۔ اور مشتری ذمی نے زمین بیعہ پر اپنا قبضہ کر لیا۔ **ف**۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ و ابو یوسف کے نزدیک اسکا بدلہ نے سے تغیر ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک نہیں ہوتا ہے پھر شیخین کے نزدیک یہاں تغیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ فعلیہ الخراج عند ابی حنیفہ رحمہ لانہ البیق بحال الکافر۔ تو اس ذمی مشتری پر خراج لازم ہے یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ خراج ہی کافر کے حال سے زیادہ مناسب ہے۔ وعند ابی یوسف علیہ العشر مضاعفا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اسپر عشر دونا لازم ہوگا۔ ویصرف مصارف الخراج۔ اور یہ دونا عشر مصارف خراج میں صرف ہوگا۔ **ف**۔ اگرچہ نام اسکا عشر دو چند ہے اور عشر کے مصارف وہ ہیں جو زکوۃ کے مصارف ہیں لیکن یہ دو چند عشر درحقیقت خراج ہے۔ اور چونکہ یہاں تغیر کرنا لازم آیا تو جانتے آسان تغیر یہودی اختیار کرنا چاہیے تو ہنچے اس ذمی پر دونا عشر کر دیا۔ اعتباراً بالتغلبی و ہذا اہون من التبديل۔ بنیاس تغلبی کے اور یہ تبدیل سے آسان ہے **ف**۔ یعنی خراج کی دو صورتیں شرح میں ہیں ایک تو صورت دسویں دونوں طرح۔ اور دوسرے خالی معنی میں نہ صورت میں جیسے تغلبی پر دونا عشر کہ وہ بنام عشر ہے مگر حقیقت میں خراج ہے تو ہم نے بھی خراج میں خریدار

ذمی پر بدلا کیونکہ عشر کو بالکل بدل کر اول صورت کا طراح کرنے سے یہ آسان ہو۔ و عند محمد ہی عشرتہ علی  
 حالہا۔ اور امام محمد رحمہ کے نزدیک یہ زمین بحال خود عشری ہو۔ لہٰذا صائر مؤنثہ لہا فلا تبدل۔ کیونکہ عشر اس  
 زمین کا بار غرر ہو گیا تو اب تبدیل نہ ہوگا۔ و سنہ اگرچہ کافر کے قبضہ میں ہو جاوے۔ کاخراج۔ جیسے خراج  
 و سنہ کہ وہ کافر کی زمین پر تھا پھر مسلمان کے پاس بھی اس زمین پر خراج ہی رہتا ہے بالاتفاق نہیں بدلتا۔  
 بالجلد اسی قیاس پر عشر نہیں بدلا لیکن کچھ شک نہیں کہ مسلمان کے پاس عشر میں ایک معنی عبادت کے ہیں  
 اور وہ کافر سے تحقق نہیں تو اس کا معرفت کیونکہ یہ وہاں۔ بیان فرمایا کہ۔ ثم فی روایتہ۔ پھر امام محمد سے ایک روایت  
 میں۔ یعرف مصارف الصدقات۔ یہ عشر بھی زکوٰۃ کے مصارف میں مرت ہو۔ و فی روایتہ مصارف  
 الخراج۔ اور دوسری روایت میں خراج کے مصارف میں مرت ہو۔ و سنہ پھر جو زمین مسلم نے کسی ذمی کے  
 ہاتھ سے سنبھالی تھی اگر اس ذمی کے پاس نہ رہ سکے خواہ بذریعہ شفعہ کے یا بیع ہی بھولی گئی۔ تو فرمایا۔ فان اخذہا منہ  
 مسلم۔ پھر اگر سنبھال لیا اس زمین کو ذمی سے مسلم نے۔ و سنہ یعنی جسکو مسلم نے ذمی کے ہاتھ سے بیچا تھا اسکو ذمی سے  
 کسی مسلم نے لیا۔ بالشفقۃ۔ بذریعہ شفعہ کے۔ و سنہ حتیٰ کہ گویا بیع مذکور اس مسلمان شفعہ کے ہاتھ ہوئی۔  
 اور دوسری علی البائع لفساد البیع۔ یا وہ زمین بائع کو پھر دی گئی جو بیع فاسد ہونے کے۔ و سنہ یعنی ابتدائی  
 بیع جو مسلم نے ذمی کے ہاتھ کی تھی وہ کسی وجہ سے فاسد تھی اس بیع فاسد میں بیع پھر جانا چاہیے تو پھر وہ زمین مسلمان  
 بائع کو پھر گئی۔ فرض کہ دونوں صورتوں میں ذمی کے پاس نہ رہی بلکہ ایک مسلمان کے پاس ہو گئی۔ نفی عشرتہ  
 کما کانت۔ تو وہ زمین عشری رہی جیسے تھی۔ اما الاول فلتحول الصفقة الی الشفعۃ لانه اشتراک بین المسلم  
 و ذمی وجہ اول وجہ کہ ذمی سے مسلم نے شفعہ میں لے لی یہ کہ صفقہ بیع تحول یا کر شفعہ کی طرف گیا گویا اس زمین کو  
 مسلمان نے بائع مسلمان سے خرید لیا۔ و سنہ صفقہ ایک بار کا ایجاب و قبول یعنی وہی پہلی بیع ہی شفعہ کے  
 لیے ہو گئی بخلاف اسکے اگر شفعہ میں نہ لیتا بلکہ ذمی سے دوسرے صفقہ بیع کے ساتھ خریدتا تو یہ ہوتا کہ پھر ذمی سے  
 مسلمان نے خریدی اور اس کا حکم دیگر ہے۔ و اما الثانی۔ اور یہی وجہ دوم۔ و سنہ جبکہ بیع وجہ فساد کے پھر گئی  
 فلا۔ تو عشری رہنے کی دلیل یہ کہ۔ ہا لرد و الفسخ حکم الفساد و جعل البیع کان لم یکن۔ فساد کی جہت سے  
 و ایسی وجہ ٹوٹ جانے میں وہ بیع گویا کالعدم شمار کی گئی۔ و سنہ گویا دافع ہی نہ ہوئی تھی کیونکہ بیع فاسد توڑی  
 جانے کے لائق ہے نہ پورے ہونے کے۔ و لان حق المسلم لم یقطع بهذا الشراء لكونه مستحق الرد۔ اور اسوجہ  
 سے کہ مسلمان بائع کا حق اس خرید کی وجہ سے قطع نہ ہوا کیونکہ یہ خرید تو واپس ہونے کی مراد ہے۔ و سنہ  
 کہ ابھی عشری رہیگا۔ ہاں اگر واپس نہ ہوئی اور بائع قبضہ ہو چکا تو ذمی پر لگان پڑیگا۔ قال و اذا کانت  
 المسلم دار خطۃ۔ امام محمد رحمہ نے کہا کہ اگر کسی مسلمان کے لیے دار خطہ ہو۔ و سنہ یعنی امام نے وقت فتح کے  
 اس مسلمان کو یہ مقام بطور ملک کے مخطہ کر دیا ہو۔ اور معلوم ہے کہ گھر خواہ مسلمان کا ہو یا ذمی کا ہو اس پر کچھ لگان نہیں  
 ہے۔ فجعلہا بستانا۔ پھر مسلم نے اس خطہ کو باغ بنالیا۔ و سنہ ورنہ بیلر اسکے اس پر کچھ نہیں اگرچہ اسکے درختوں  
 سے پیداوار ہو۔ نفع۔ پھر جب اسکو بستان بنایا جس میں پھل و کاریاں وغیرہ پیدا ہوئی ہیں۔ فطیۃ العشر۔  
 تو اس پر عشر واجب ہوگا۔ معناه انما سقاء ہا و العشر اسکے معنی یہ کہ جب اسکو عشری پانے سے سنبھالو۔ و سنہ  
 تب عشر رہیگا۔ اما اذا کانت تسقی ہا و الخراج نفیھا الخراج۔ اور اگر اس بستان کو غرابی پانے سے سنبھال  
 ہو تو اس میں خراج لازم ہوگا۔ لان المونۃ فی مثل ہذا تدور مع الماء۔ کیونکہ بار غرر تو ایسی وجہ میں پانے کے



ساتھ دائرہ ہے۔ ف۔ یعنی جس قسم کا پانی ہو اسی قسم کا خرچہ خواہ عشر یا نصف العشر یا خراج لازم ہوگا۔ واضح ہو کہ عشری پانی وہ ہے جو عشری زمین کے کنوئین یا آسکے قدرتی چشمہ کا ہو اور یوں ہی بارش کا اور بڑے دریاؤں کا پانی عشری ہے۔ المیٹ۔ بادشاہان مجسم وغیرہ کی کھودی نہروں کا اور خراجی زمین کے کنوئین و چشمہ کا پانی سب خراجی ہیں۔ ویس علی الجوسی فی دارہ شعی۔ اور مجوسی برابر کے گھر کی پائت کچہ مان نہیں۔ ف۔ جیسے ہر قسم کے ذمی مانند ہنود و نصاریٰ و یہود پر مانند مسلمان کے کچہ نہیں ہے۔ لان عمرہ رحمہم جعل المساکین عفوا۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسکون کو عفو کر دیا ہے۔ ف۔ جیسا کہ ابو عبیدہ رحمہ کی کتاب الاسوال میں ہے۔ اسناد مذکور ہے اور شیخ الاسلام خواہر زادہ رحمہ نے ذکر کیا کہ عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے حضرت عمرؓ کو خبر دی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کر دے اسے اہل عورتوں سے نکاح و آنکا ذبیحہ کھانے کے۔ جب حضرت عمرؓ نے سنا تو اُنکے امانی کی پیابش کر اس کے ہر زمین پر اسکی برداشت کے وفق جزیرہ مقرر کیا اور اُنکے گھروں کو اور جو درخت کہ گھروں میں ہوں سب کو عفو کی۔ اس سے ثبوت ہوا کہ جب مجوسیوں سے یہ برتاؤ ہو تو اہل کتاب سے بدرجہ اولیٰ یہی برتاؤ ہوگا۔ مع۔ ہون۔ جملہا بستانا فعیلہ الخراج۔ اور اگر مجوسی نے اپنے دار کو بستان کر دیا تو اس پر خراج واجب ہے۔ ف۔ اور یہی حکم یودی و نصرانی کا ہے۔ وان سقاہا بالماء العشر۔ اگرچہ یہ ذمی اس بستان کو عشری پانی سے سینچے۔ ف۔ یعنی مجوسی یا اہل کتاب کے حق میں پانی کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ اب خراجی یا عشری کسی سے سینچتا ہو بہر حال اس پر خراج ہی واجب ہوگا۔ لتعذر ایجاب العشر اذ فیہ معنی القرۃ فتعین الخراج و جو عقوبہ طبع بحالہ۔ کیونکہ عشر واجب کرنا متعذر ہے کیونکہ عشر میں ایک معنی قربت و طاعت کے ہیں (جو کافر سے ممکن نہیں) تو خراج ہی متعین ہوا اور خراج ایک سزا ہے جو ذمی کافر کے حال کو لاحق ہے۔ ف۔ اور صاحبین سے اس میں مرجع روایت نہیں۔ و علی قیاس قولہما یجب العشر فی الماء العشری۔ اور صاحبین کے قول یعنی اصل پر قیاس کر کے یہ نکلا کہ عشری پانی سے سینچتے ہیں عشر واجب ہوگا۔ الا ان عند محمد عشر واحد و عند ابی یوسف عشران۔ مگر اتنا فرق ہے کہ ہام محمد کے نزدیک ایک عشر ہے اور ابی یوسف کے نزدیک دو عشر ہیں۔ و قد مر اوجه۔ اور اسکی وجہ گزر چکی۔ ف۔ یعنی ہام محمد رحمہ کے نزدیک جو دیکھتے مقرر ہو گیا وہ بدلتا نہیں اور ابی یوسف کے نزدیک خراج سے دو چند عشر آسان ہے جو کبھی کافر کے ذمہ ہوتا ہے تو یہی رکھا جائیگا۔ ثم الماء۔ پھر پانی۔ ف۔ دو قسم ہے ایک عشری۔ دوم خراجی۔ العشری ماء السماء۔ عشری تو آسمانی پانی۔ ف۔ یعنی بارش کا پانی جو زمین عشری میں جمع ہو۔ و الا بار و الیون۔ اور پانی کنوون و چشموں کا۔ ف۔ جو عشری زمین میں ہوں۔ محیط میں ہے کہ جو کنوون یا چشمہ زمین عشری میں ہو آسکا پانی زمین کے تابع ہو کر عشری ہو گا۔ و جو خراجی زمین میں ہو وہ خراجی ہوگا۔ مع۔ واضح ہو کہ بہت کنوئین مسلمانوں نے دارا کفر فتح کر لینے کے بعد بنائے ہیں پس جو کنوون نظر آوے یا نو مسلمانوں کا بنایا ہوا معلوم ہے یا اسکی حالت سے آگاہی بطور تحقیق شرعی نہیں ہے تو واجب ہوا کہ ہم جس کنوئین کو دیکھیں یہی حکم کریں کہ وہ اسلامی ہے۔ مع۔ تو ہر کنوئین و چشمہ کا پانی عشری ہوا۔ و البجار التي لا تدخل تحت دلائیہ۔ اور ہالی آن بجار کا جو کسی کی ولایت میں داخل نہیں ہیں۔ ف۔ بجار مع بحر سمندر و اس کے مانند۔ حاصل یہ کہ جن بجار پر کسی کا قبضہ نہیں آنا پانی بھی عشری ہے۔ و الماء الخراجی الا انہا التي شقھا الا عاجم۔ اور آب خراجی وہ نہر ہیں جنکو مجوسیوں نے کھودا ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ خراجی مال سے کھودی گئی ہیں۔ جیسے نہر دکن

اور نہ مرواد نہ ملک وغیرہ تو انکا پانی خراجی جو اپس پانی کی وجہ سے وہ زمین جو انھے پہنچی جاد سے خراجی ہو گئی  
بسوط فخر الاسلام مع۔ اگر مجوسی نے اپنے دار کو بستان نہیں بنایا مگر آسمین درخت سیوہ دار میں تو آسمین کچھ نہیں  
المبسوط۔ اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ قاضی خان مع۔ اور اس اجماع کو ابو عبیدہ مع نے کتاب الاموال  
میں نقل کیا ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ اراضی عشری چھ ہیں اول تمام عرب۔ دوم وہ ملک جسکے لوگ اپنی خوشی سے  
مسلمان ہو گئے۔ سوم وہ ملک جو فتح کر کے مجاہدین میں تقسیم ہو گیا۔ چارم وہ خراب جو عشری پانی سے سینچ کر قابل  
زراعت کی گئی۔ پنجم وہ خراجی زمین جسکا پانی منقطع ہو کر عشری پانی سے سیراب ہوئی۔ ششم مسلمان نے اپنے  
گھر کو بستان بنا کر عشری پانی سے سیراب کیا۔ اراضی خراجی آٹھ ہیں۔ اول جو ملک جہاد سے فتح کر کے دین کے  
لوگوں کے پاس بعض خراج کے جھوڑا گیا جیسے سواد عراق و مصر۔ دوم جس معات کو کافر نے حکم امام قابل زراعت  
کیا ہو یا وہ مسلمانوں کی طرف ہو کر لڑا یا کوئی مدد کی پس امام نے اسکو بطور غیر خواہی کے انعام دی۔ سوم زمی نے  
اپنے گھر کو بستان بنایا اگرچہ عشری پانی سے سیراب کرے۔ چارم کسی قوم نے خراج پر صلح کی۔ پنجم۔ جو زمین کو  
آب خراجی سے سیراب کی گئی۔ ششم کافر سے مسلمان نے خریدی۔ ہفتم عشری زمین خراجی پانی سے سینچی گئی۔  
ہشتم۔ مسلمان نے اپنے گھر کو بستان کر کے خراجی پانی سے سیراب کیا۔ مع۔ دما و جیحون و سیحون۔ اور پانی دریا  
جیحون و سیحون کا۔ جو ترکستان میں ہیں۔ و دجلہ و الفرات۔ اور پانی دریا سے دجلہ و فرات کا۔ ف  
جو سلطنت روم میں واقع ہیں پس انکا پانی۔ عشری عند محمد لانہ لایکھیا احد کالبجار۔ امام محمد کے نزدیک  
عشری ہے کیونکہ سمندر میں کی طرح انکا کوئی محافظ نہیں ہے۔ ف۔ اور انہر کسی کا قبضہ نہیں ہوتا۔ و خراجی عند  
ابی یوسف لانہا یتخذ علیہا القناطر من السفن و نہاید علیہا۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک خراجی ہے کیونکہ ان  
دریاؤں پر کشتیوں کے پل بنائے جاتے ہیں اور یہ فعل ان دریاؤں پر ایک طرح کا قبضہ ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ جیسے  
خاص نہروں پر استحقاق و قبضہ ہوتا ہے وہ ان دریاؤں میں امام محمد رحمہ کے نزدیک نہیں ہے اور ابو یوسف کے  
نزدیک بذریعہ پل وغیرہ کے قابو ہوتا ہے تو خراجی ہے۔ اقوال یہی اختلاف رو سے زمین کے دوسرے دریاؤں میں ہونا  
چاہیے جیسے ہندوستان میں گنگا جمن وغیرہ ہیں۔ م۔ امام احمد نے کہا کہ حدیثنا عبد الرزاق عن بہم عن ابی صالح  
عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یحان و جحان و لیل و الفرات کل من انہار  
الجنة۔ یعنی سیحون و جیحون و نیل و فرات ہر ایک جنت کے دریاؤں سے ہے۔ مع۔ مترجم کتاب ہے کہ یہ اسناد صحیح ہے  
اور معنی یہ کہ غور میں یہ دریا رو سے زمین پر ہیں اور باطن انکا جنت میں ہے اور صحیح میں نیل و فرات کا ذکر حدیث  
مراج میں ہے اور تحقیق الاسرار تفسیر مترجم میں بسوط مذکور ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر چونکہ پیداوار اناجی کے عشر  
وغیرہ میں شرط بلوغ وغیرہ یعنی اوصاف الہیت تعرف کے مشروط نہیں ہیں لہذا بیان فرمایا۔ و فی ارض البصری و المرق  
التغلبیین مافی ارض الرجل۔ اور تغلبی طفل و عورت کی زمین پر وہ پڑے گا جو مرد تغلبی کی زمین پر ہے۔ یعنی  
العشر المضاعف فی العشریۃ۔ یعنی زمین عشری میں دو چند عشر۔ و الخراج الواحد فی الخراجیۃ۔ اور زمین خراجی  
میں ایک خراج۔ ف۔ پس خراج دو چند ہو گا۔ لان الخراج قد جری علی تفضیف الصدقہ دون المونۃ الخفۃ  
کیونکہ صلح تو جاری ہوئی صدقہ کے دو چند پر بدون مونت محفہ کے۔ ف۔ یعنی تغلبی قوم سے صلح اس شرط پر ہوئی  
کہ آٹھ دو چند اسکا لیا جاوے جو مسلمانوں سے لیا جاوے اور مسلمانوں سے جو لیا جاتا ہے آٹھ میں معنی صدقہ و عباد  
کے ہیں اور وہ عشر ہے تو عشر کا دو چند تغلبی سے لیا جائیگا۔ اور خراج محض نگان جو حسین کوئی معنی عبادت کے نہیں

تو نہ وہ مسلمان سے لیا جاوے اور نہ تغلیبی پر اسکا دو چند ہو۔ بان اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراج خریدی تو اس زمین پر جو خراج بندھا تھا وہ مسلمان کو دینا پڑیگا اسی طرح تغلیبی نے اگر ایسی زمین خریدی ہو تو اس پر بھی ایک خراج ہوگا تو معلوم ہو کہ تغلیبی سے خراج دو چند ہوگا۔ ثم علی العصبی والمرأة اذا کانتا من المسلمین العشر۔ بھر طفل و عورت جب کہ مسلمانوں سے ہوں تو ان پر عشر واجب ہے۔ فیضعف ذلک اذا کانتا منہم۔ تو عشر دو چند ہوگا جبکہ طفل و عورت ان تغلیبیوں سے ہوں۔ فن۔ لہذا تغلیبی طفل و عورت کی زمین پر عشر دو چند اور خراج واحد واجب ہوا۔ ولیس فی عین القیر والنقط فی ارض العشر شئ۔ اور چشمہ قیر اور چشمہ نطفہ میں جب کہ زمین عشری میں خاک ہو جو کچھ واجب نہیں۔ فن۔ قیر کی ر۔ اسکو قار اور زفت بھی کہتے ہیں بدو دار تیل معدود ہے۔ نقط۔ ل۔ ن۔ ط۔ بھی ایک قسم کا تیل جو پانی کی سطح پر چھایا ہوتا ہے جیسے شی کا تیل ہے۔ مع م۔ اسی طرح نمک کی جمیل میں بھی کچھ واجب نہیں۔ البسوط۔ ل۔ لیس من انزال الارض۔ کیونکہ قیر و نطفہ کوئی بھی زمین کے انزال سے نہیں۔ فن۔ انزال جمع نزل یعنی پیداوار نباتی۔ اور ظاہر ہے کہ زمین پر اسکی پیداوار نباتی کے اندر عشر کا حق ہے۔ واما عین القیر و عین الماء۔ اور قیر اور نطفہ تو جوش کر کے نکلنے والا چشمہ ہے جیسے پانی کا چشمہ۔ وعلیہ فی ارض الخراج خراج۔ اور آدمی پر خراج زمین میں خراج ہے۔ فن۔ یعنی چشمہ قیر و نطفہ جب کہ خراجی زمین میں ہوں تو عین چشمہ ہا پ کر چھوڑ دیا جائیگا اور اسکے گرد جو زمین ہے اسکی بابت اخراج واجب ہوگا۔ ع۔ ت۔ و ہذا اذا کان حرمیھا صالحا للزراعت۔ اور یہ حکم اسوقت ہے کہ چشمہ مذکور کا گرد قابل زراعت ہو۔ فن۔ اگرچہ مالک نے اسکی زراعت نہ کی ہو۔ لان الخراج يتعلق بالتکون من الزراعت۔ کیونکہ خراج تو زراعت پر قابو ہونے سے متعلق ہوتا ہے۔ فن۔ اور قابل زراعت پر قابو حاصل ہے بخلاف اسکے جب اسکے گرد اگر دبی قیر و نطفہ نکلا یا نمک کا اثر ایسا ہو جاکہ قابل زراعت نہیں ہے تو خراج بھی واجب نہ ہوگا جیسے شورہ زمین پر خراج نہیں ہے مع۔ (فروع) کسی مالک زمین پر عشر و خراج دونوں جمع نہ ہوں گے۔ دلیل اول یہ کہ ابو حنیفہ رحمہ نے حاد عن ابراہیم عن علقمہ عن عبد الصمد بن مسعود عن روایت کی کہ حضرت علی السمریہ وسلم نے فرمایا کہ لا یجمع علی سلم عشر و خراج فی ارض۔ یعنی کسی مسلمان پر ایک زمین میں عشر و خراج جمع نہ کیا جائیگا۔ دلیل دوم اجماع الصحابہؓ پر کہ انھوں نے کبھی جمع نہیں کیا۔ الفتح۔ طعام پیداوار میں سے کچھ نہ کھاوے یہاں تک کہ عشر ادا کرے انطیر یہ۔ اگر عشر جہ اکر دیا تو باقی کھانا حلال ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ جو بھل خود کھائے یا دوسروں کو کھائے تو اسکے عشر کا ضامن ہے۔ محیط السرخسی۔ امام کو اختیار ہے کہ خراج کے بے قید خانہ میں مجبوس کرے۔ جس نے کئی برس خراج نہ دیا تو گزشتہ خراج امام رحمہ کے نزدیک نہ لیا جائیگا۔ قاضیان تقابو ہوا مگر زراعت نہ کی تو عشر ساقط مگر خراج لازم رہیگا۔ مکتبی کہنے سے پہلے فروخت کر دی تو عشر مشتری پر اور بعد بکنے کے بائع پر ہے۔ صاحبین کے نزدیک عشر مستاجر پر ہے اور حاوی میں کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں بیت المال میں جس شخص کا حق ہو اگر اسنے اپنے حق پر قابو پایا تو دیانت کی راہ سے اسکو لینا جائز ہے۔ ودیعت رکھنے والا مرگیا اور کوئی وارث نہیں تو جسکے پاس ودیعت ہے اسکو روا ہے کہ اپنی ذات پر یا غیر پر خرچ کرے جب کہ قابل صرف ہو۔ خراج چھوڑ دینا جائز ہے اور عشر نہیں۔ مد۔

### باب من یجوز دفع الصدقات الیہ ومن لا یجوز

باب ان لوگون کے بیان میں جنکو صدقات جائز ہیں اور جن کو نہیں جائز ہیں زکوٰۃ کا سبب و نصاب کے

انواع و قدر واجب زکوٰۃ کے لمحات بیان کر کے جان یہ مال صرف کیا جاوے اسکو شروع کیا۔ تاج الشریعہ  
 اور حدیث میں ہر کہ زکوٰۃ مسلمان تو نگران سے بجا نیکی اور انھیں کے فیرون میں بانٹ دیا نیکی گراہیں سے  
 آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے کچھ نہیں جائز ہے۔ پس معلوم ہوا کہ زکوٰۃ کا معرفت فقراء و محتاجین میں  
 م۔ الاصل فیہ قولہ تعالیٰ انا الصدقات للفقراء والآلۃ۔ اصل اس میں قولہ تعالیٰ انا الصدقات للفقراء  
 والمساکین والعالمین علیہا والوفقہ قلوبہم و فی المرقاب والغارمین و فی سبیل السراہن و فی سبیل فریقہ من السراہن  
 و السراہن عزیز حکیم۔ یعنی صدقات تو منحصر ہیں واسطے فیرون و مسکینوں اور ان عالموں کے جو صدقات پر مقرر  
 ہیں اور ان لوگوں کے لیے جنگے دل ملائے جاوے اور رقاب یعنی گردنیں آزاد کرانے میں اور غارمین کے  
 لیے اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں اور مسافر کے لیے یعنی صدقات ان آٹھ اقسام کے لیے منحصر ہیں درحالیہ کہ  
 یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے فریقہ ہے اور اللہ تعالیٰ سب پر غالب اور بڑی حکمت والا ہے۔ حاصل یہ کہ صدقات  
 انھیں آٹھ اقسام مذکورہ کے لیے ہیں فیرون کے لیے نہیں ہیں۔ پس جو قسم انھیں سے موجود ہو وہ صرف  
 ہوگی اور جو نہ ہو وہ نہیں۔ م ع ف۔ فہذہ ثانیۃ اصناف۔ پس یہ آٹھ اقسام ہیں۔ ف۔ جو حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں موجود تھے۔ و قد سقط منها المولفۃ قلوبہم۔ اور اب حالت یہ کہ ان میں سے  
 مولفۃ قلوبہم ساقط ہو گئے۔ ف۔ یعنی ایسے لوگ جنکو تابع قلوب کے طور پر دیا جاتا تھا وہ ساقط ہو گئے  
 لان اللہ تعالیٰ اغرا الاسلام و اغنی عنہم۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غالب کر دیا اور ایسے لوگوں کے  
 بے پروا کر دیا۔ ف۔ اور مولفۃ قلوبہم میں قسم تھے۔ اول قوم کفار تھے جنکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس واسطے  
 عطا کرنے کے ان کے دونوں کو اس خیرایہ دنیاوی سے اسلام کی طرف لاوین۔ قسم دوم۔ وہ کفار جنکو اس واسطے دیتے  
 کہ مسلمانوں سے انکا شر و فساد دور ہے۔ قسم سوم وہ لوگ جو اسلام لائے مگر انکا اعتقاد کمزور تھا تو انکو اس واسطے  
 عطا کرتے کہ ثابت قدم رہیں۔ پھر کافروں کو دینا بطور جاد تھا کیونکہ جاد کبھی شمشیر و مسلمان سے ہے اور کبھی لطف  
 و احسان سے یا بھلا تابع قلوب کے واسطے دینا منحوس ہے۔ طبرانی رحم نے بھی بن ابی کثیر رحم تابعی سے روایت  
 کی کہ المولفۃ قلوبہم بن ابی سیفان صحابی حرب اموی اور حارث بن ہشام مخزومی و عبد الرحمن بن یزید مخزومی  
 اور سہیل بن عمرو العامری و عبد المطلب بن عبد العزیٰ عامری۔ اور عبد العزیٰ اسدی و حکیم بن حزام اسدی اور  
 ابی سیفان بن الحارث بن عبد المطلب ہاشمی اور عیینہ بن حصن الخزازی و اقمر بن حابس ثقیفی اور مالک بن عوف  
 ثقیفی و عباس بن مرداس اسلمی اور عمار بن حارث ثقیفی اور صفوان بن امیہ مخزومی۔ صحیح مسلم میں صفوان بن امیہ  
 کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مجھے سب سے زیادہ دشمن لگنے بھر آپ برابر مجھے عطا کرتے تھے یا شک کہ مجھے  
 سب سے زیادہ محبوب ہو گئے۔ ابن ابی شیبہ رحم نے شعبی تابعی رحم سے روایت کی کہ مولفۃ قلوبہم حضرت مسلم کے  
 عہد میں تھے پھر جب حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو منقطع ہو گئے۔ طبرانی رحم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ  
 سے روایت کی عیینہ بن حصن خزازی و اقمر بن حابس ثقیفی دونوں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس اپنی زمین  
 کے واسطے معافی لینے آئے پس حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمان لکھ دیا پھر دونوں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے  
 پاس گواہی کو لائے تو آپ نے وہ فرمان چاک کر دیا اور کہا کہ یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لکھا اس واسطے دیتے  
 کہ اسلام کی طرف تمہارے دونوں کی تابعت فرادین اور اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غالب اور تم سے بے پڑا  
 کر دیا پس اگر تم اسلام بجا ثابت قدم رہو تو بہتر ورنہ ہمارے تمہارے درمیان تمہارا فیصلہ ہے۔ وہ دونوں بھڑک کر

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ آپ خلیفہ ہیں یا عمر رضی اللہ عنہ ہیں آپ نے فرمایا کہ انشاء اللہ تم وہ خلیفہ ہو۔ اس وقت سے مولفہ قلوبہم کا حق منقطع ہوا اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے اس پر لگا رہیں کیا حالانکہ اس سے فتنہ و فساد کا اور بعضوں کے مرتد ہوجانے اور آتش قتال بھڑکنے کا خوف تھا لیکن سب صحابہ شفیق رہے۔ منع۔ و علی ذلک انقصد الاجماع۔ اور اسی پر اجماع الصحابہ رحمہم منع ہو گیا۔ من۔ یعنی جمع سکونی ثبوت ہوا۔ اور یہ مسئلہ اس قبیل سے ہے کہ علت ختم ہونے سے حکم ختم ہوا یعنی مولفہ قلوبہم کو دنیا بوجہ کمی اہل اسلام کے تھا تو اسی وقت تک رہا جب تک کمی رہے پھر جب اذاجا نصر اللہ و الفتح و رایت الناس بدخلون فی دین اللہ و اجماع سورہ نازل ہوا اور لوگ دین اسلام میں فوج فوج داخل ہوئے تو اسلام قوی ہو گیا اور صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سورہ کی تفسیر میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا استحسان لیا اور ابن عباسؓ بچہ تھے یہ بونے میں ہیٹ کھاتے تھے آخر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پیار کے ساتھ فرمایا کہ کھو تو ابن عباسؓ رزق نے عرض کیا کہ یہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم کی وفات شریف کی خبر ہے۔ اسکو پسند فرمایا۔ توضیح یہ کہ حضرت معلم کو اسی وقت تک اس دنیا میں رکھا کہ اسلام پھیل جاوے اور کلمہ الہی بلند ہو پس فوج فوج داخل ہوئے پر اسلام قوی ہو گیا اور اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب پاک معلم کو اپنے جوار قرب القرب میں اٹھالیا۔ جب اسلام قوی ہو گیا تو مولفہ قلوبہم کی حاجت نہیں رہی پس صدقات آگے واسطے نہیں رہے اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا۔ ظیفہم۔ پس اب باقی سات اقسام یہ ہیں فقیر و مسکین و عامل و مالک الرقاب و فارین و فی سبیل اللہ و ابن السبیل۔ م۔ اول فقیر۔ والفقیر من لہ اولی شئی۔ فقیر وہ شخص کہ جسکے پاس کمتر چیز ہو۔ من۔ یعنی تو اگر ہی جو نصاب زکوٰۃ پر ہے اس سے کم موجود ہو۔ پس اسکو سوال کرنا حلال نہیں ہے۔ دوم مسکین۔ والمسکین من لا شئی لہ۔ اور مسکین وہ شخص کہ جسکے واسطے کہ نہ ہو۔ من۔ تو اسکو اپنے بومیہ روز بنہ یا ستر دھانکھنے کی قدر کچھ بے کاسوال کرنا حلال ہے۔ و ہذا مروی عن ابی حنیفہ۔ اور یہ قول امام ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ من۔ یہ قول حضرت ابن عباسؓ و جابر بن زید و مجاہد و عکرمہ و زہری و مالک رحمہم اور ابواسحق شاگرد شافعی اور ثعلب و اخفش و ابو عبیدہ و یونس و ابن السکیت و ابن قتیبہ کا ہے اور نہایت جن کہا کہ جمیع اہل اللغۃ کا قول ہے۔ مع۔ اور یہی قول اصح ہے۔ ک۔ و قد قیل علی العکس۔ اور اسکے برعکس بھی کہا گیا۔ من۔ یعنی فقیر جسکے پاس کچھ نہ ہو اور مسکین جسکے پاس کچھ ہو۔ یہی قول امام شافعی و طحاوی و دہمسی و ابن الانباری کا ہے۔ ع۔ و کل وجہ۔ اور ہر قول کے واسطے ایک وجہ موجود ہے۔ من۔ دلیل قول دوم قولہ تعالیٰ۔ اما السیفینہ فکانا لساکنین یسکون فی البحر۔ یعنی خضر علیہ السلام نے جس کشتی کو عیدار کر دیا تھا وہ مسکینوں کی تھی جو سمندر میں کام کیا کرتے تھے اسین کشتی کے مالکون کو مسکین کہا۔ جواب یہ بطور ترجمہ و شفقت ہے۔ دلیل قول اول۔ قولہ تعالیٰ او سکینا ذلک منہم یعنی مسکین جو خاک آلودہ ہے یعنی بھوک سے اپنا پیٹ زمین پر لگائے ہے۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ مسکین وہ نہیں جسکو ایک یا دو نعمہ یا ایک یا دو محبوباں سے پھر دین بلکہ مسکین وہ ہے کہ پہچانا نہ جاوے تاکہ اسکو کچھ دیا جاوے اور اور نہ وہ کھڑا ہو کر لوگوں سے مانگتا ہے۔ وقال تعالیٰ للفقراء الذین احصوا فی سبیل اللہ لایہ۔ اس آیت میں انکو ایسا فقیر کہا کہ سوال نہ کرنے سے جاہل ہو کر تو اگر خیال کرتا ہے۔ اور یہ بات ممکن نہیں جب تک ظاہر حال اجماعاً نہ معلوم ہو کہ فقیر کے پاس کچھ ہوتا ہے۔ یہ تو رک دلیل ہے۔ منع۔ تم ہا صنفان او صنف واحد سند مذکورہ فی کتاب الوصایا انشاء اللہ تعالیٰ۔ پھر فقیر و مسکین دو صنف ہیں یا ایک ہی قسم ہے ہم اسکو انشاء اللہ تعالیٰ

کتاب الوصایا میں ذکر کرینگے۔ فتنہ۔ یعنی اس مقام پر تو دونوں میں سے ہر ایک صرف زکوٰۃ ہی چاہیے قسم  
واحد ہون یا دو ہون اور شرع اختلاف باب وصیت میں ظاہر ہو گا حتیٰ کہ اگر کسی نے اپنی تنہائی کی نذر و قرار و مساکین  
کے واسطے وصیت کی تو ابو خنیفہ رحمہ کے نزدیک فقراء و مساکین دو صنف ہیں پس تنہائی کے تین حصہ کر کے ایک حصہ  
زید کو اور ایک حصہ فقراء کو اور ایک حصہ مساکین کو دیا جاوے اور ابو یوسف کے نزدیک آدھا زید کو اور آدھا  
ان دونوں کو بنا برین کہ دونوں صنف واحد ہیں۔ فقرا الاسلام نے کہا کہ قول ابو خنیفہ صحیح ہے۔ نفع۔ (فروع) زکوٰۃ  
وینا ایسے شخص کو روا ہے جسکو سوال کرنا حلال نہیں جب کہ وہ فقیر ہو یعنی مالک نصاب نہ ہو یا نصاب نامی ہو جب کہ  
حاجت میں مستغرق ہو پس اگر کسی کے پاس بہت سے نصاب غیر نامیہ ہوں یعنی سوا سے سونا چاندی و تجارت کے  
ہوں اور وہ حاجت میں مستغرق ہوں تو بھی وہ شخص فقیر ہے۔ میں سے ہم نے کہا کہ زکوٰۃ عالم کے لیے جائز ہے اگرچہ  
اسکے پاس ہزاروں کی کتابیں ہوں جب کہ پڑھانے یا صحیح کرنے میں مکرر نسخوں وغیرہ کا محتاج ہو اور اگر یہ کتابیں  
کسی جاہل کی ملک ہوں تو اسکو زکوٰۃ حلال نہیں اگرچہ اسکے پاس نصاب نامی نہ ہو۔ یہی حال صرفہ کے آلات کا ہے  
جب کہ صاحب حرفہ کے یا غیر صاحب حرفہ کی ملک ہوں۔ حاصل یہ کہ نصاب میں طرح پر ہیں۔ اول وہ نصاب کہ مالک  
پر زکوٰۃ واجب کرتا ہے اور وہ نصاب نامی ہے خواہ پیدائش کی راہ سے نامی ہو جیسے سونا چاندی اور خواہ میا کرنے  
سے جیسے اسباب تجارت ہے مگر شرط یہ کہ قرضہ سے سالم ہو۔ پس اس نصاب کا مالک زکوٰۃ دے اور اسکو زکوٰۃ  
لینا حلال نہیں ہے۔ دوم وہ نصاب کہ موجب زکوٰۃ نہیں یعنی حسین و دون باتون مذکورہ سے کوئی بات نہ ہو پس  
وہ دو قسم پر ہے ایک یہ کہ مالک کی حاجت میں مستغرق ہو تو مالک کو زکوٰۃ لینا حلال ہے۔ دوسرے یہ کہ حاجت میں  
مستغرق نہ ہو تو اسکو زکوٰۃ لینا حلال نہیں مثلاً کسی کے پاس اثاث البیت اسقدر ہے کہ جسکی قیمت نصاب ہو اور  
وہ سب کے استعمال کا محتاج نہیں یا غلام یا گھوڑا یا گھر جسکی سواری یا خدمت یا سکونت کا محتاج نہیں تو اسکو زکوٰۃ  
لینا حلال نہیں۔ اور اگر ان چیزوں کی طرف اسکو اصلی اضیاج ہو تو اسکو زکوٰۃ لینا حلال مگر سوال کرنا حرام ہے۔ قسم  
سوم وہ نصاب جس سے سوال کرنا حرام ہوتا ہے اور وہ ایک روز کا روزینہ ہے پس زکوٰۃ لینا جائز مگر سوال کرنا حرام  
ہے پھر بعض مشائخ کے نزدیک اگر ایک روز کا روزینہ نہیں مگر اسکو کمائی کرنے کی قدرت ہے تو بھی اسکو سوال کرنا  
حرام ہے اور اس میں اختلاف ہے۔ معنی۔ عالم فقیر کو زکوٰۃ و صدقہ دینا جاہل کو دینے سے افضل ہے۔ الزاہدی بیہم  
عالم۔ وہ شخص تو مگر یا محتاج جسکو امام المسلمین نے صدقات و عشر وصول کرنے پر مقرر کیا جو۔ انگانی۔ و لعمال  
یہ دفع الامام الیہ ان عمل یقدر علیہ۔ اور عامل کو امام دیدیگا اگر اسنے کام کیا ہو بقدر اسکے عمل کے۔ فتنہ  
حتیٰ کہ اگر مالکان مال خود لاکر امام کو دے گئے تو عامل مستحق ہوگا اور اگر بعض صدقات کو عامل نے وصول کیا تو انکا  
میں سے اسکو ملیگا۔ فیعطیہ بالیسعہ و اعوانہ۔ پس عامل کو امام اسقدر دیگا جو عامل داسکے مددگاروں کو کفایت  
کرے۔ فتنہ۔ اور انکے خیال کو بھی مگر اندازہ مدت کا اٹکنے جانے دآنے تک کا زمانہ ہے۔ المفید۔ اور اسکی وجہ  
یہ کہ عامل داسکے ساتھ ہونے اپنے آپ کو مسلمانوں کے کام کے لیے قانع کر دیا تو نذوق کے مستحق ٹھہرے  
اور یہ بطریق اجارہ نہیں ہے کیونکہ اجارہ میں تو کام و مدت و اجرت سب معلوم ہوتا جیسے۔ پھر عامل کے ساتھی  
لوگوں میں سے ایک غریب ہے جو عامل کو اہل الصدقات بتلاوے جیسے تبیلہ کا نقیب ہوتا ہے۔ دوم قاسم یعنی  
تجائی کرنے والا اور سوم کاتب جو لکھتا جاوے۔ کما ذکرہ النووی رحمہ۔ اور امام المسلمین وقاضی کو زکوٰۃ میں سے  
نہیں ملیگا بلکہ اہل الصدقہ کو انہی زکوٰۃ خود امام کو دے گی آئین سے عامل کو نہیں ملیگا۔ اگر عامل کا قدر کفایت ہو



جو کہ جو مال وصول کر لیا ہو سب کو مستغرق کرتا ہو تو نصف سے زیادہ نہیں دیا جائیگا۔ کمافی جوامع الفقہ۔ اور اگر یہ مال عامل کے پاس ضائع ہو گیا تو دینے والوں کی زکوٰۃ ادا ہو گئی لیکن عامل کا حق ساقط ہو گیا۔ البسوط مع عامل نے چاہا کہ اپنے مددگاروں کا اور اپنا حق قبل واجب ہونے کے دیدے تو اسکو مال میں سے لینا جائز ہے اور نہ لینا افضل ہے۔ الخلاصہ۔ پھر عامل و اسکے مددگاروں کو جو قدر کفایت دیا اس میں درجہ اولیٰ کی کفایت دے۔ غیر مقدر بالثمن۔ و رعایک اسکا اندازہ آٹھویں حصہ کے ساتھ نہیں ہے۔ خلافاً للشافعی۔ اس میں امام شافعی رحمہ اللہ خلاف کیا ہے۔ فن۔ کہ شافعی رحمہ کے نزدیک آٹھ قسم مصارف میں ہر ایک کا آٹھواں حصہ ہے تو عامل کا بھی آٹھواں ہوا۔ لیکن المولۃ قلوبہم چونکہ بالاجماع ساقط ہو چکے ہیں تو سات میں سے ہر ایک کا ساتواں حصہ ہے۔ اور ہمارے نزدیک یہ تقدیر کچھ نہیں ہے۔ لان استحقاقہ بطریق الکفایۃ۔ کیونکہ عامل کا استحقاق تو بطریق کفایت ہے۔ فن۔ نہ بطور اجرت کیونکہ اجارہ صحیح نہیں اور کسی معاوضہ میں مال زکوٰۃ دینا بھی صحیح نہیں۔ اور نہ بطور فقر و محتاجی کیونکہ عامل کا تو نگر ہونا بھی جائز ہے۔ ولہذا یا خذوا ان کان غنیاً۔ اور اسی جہت سے عامل اسکو لیا اگرچہ وہ تو نگر ہو۔ الا ان فیہ شبہۃ الصدقہ فلا یاخذ بالعامل الہاشمی تنزیہاً لفراتہ الرسول علیہ السلام عن شبہۃ الوسخ۔ لیکن اس مال میں صدقہ کا شبہ ہے (جو عامل نے پایا) تو ایسے صدقہ کو ہاشمی عامل نہ لے گا واسطے پاک رکھنے قرابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے میل کچیل کے شبہ سے۔ فن۔ اسی واسطے ہاشمی کو عامل ہونے سے حدیث میں مانعت وارد ہے۔ مع۔ بالجملہ ہاشمی کو حلال نہونا بوجہ کرامت قرابت حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم۔ و الغنی لایوازیہ فی استحقاق الکرامۃ۔ اور تو نگو یعنی غیر ہاشمی استحقاق کرامت میں ہاشمی کا مقابل نہیں ہو سکتا۔ فلم تعتبر الشبہۃ فی حقہ۔ تو غنی کے حق میں شبہ صدقہ کا اعتبار نہوا۔ فن۔ جو ہاشمی کرم کے حق میں معتبر تھا۔ حاصل مقام یہ کہ عامل نے اللہ تعالیٰ کے واسطے کام کیا تو پھر جو کچھ اسکو بطور کفایت دیا گیا اگرچہ کام کے بعد دیا گیا ہے ضرور اس میں صدقہ کا شبہ ہے پس عامل غیر ہاشمی میں سے فقیر و غنی دونوں کو حلال ہے اور شبہ کیونکہ نص قرآنی میں عامل کو فقرا پر مطلق فرمایا تو صدقہ جیسے فقرا کے لیے ہوا عامل کے لیے بھی ہوا اگرچہ تو نگر ہوا اگر عامل ہاشمی ہے خواہ فقیر ہو یا تو نگر ہو تو اسکو حلال نہیں کیونکہ حدیث میں ہے کہ یہ صدقات تو لوگوں کے میل کچیل سے ہیں اور یہ حلال نہیں واسطے محمد کے اور نہ واسطے آل محمد کے۔ رواہ مسلم۔ اور حدیث میں ہے کہ ہم اہل البیت ہیں ہمارے واسطے صدقہ حلال نہیں ہے۔ رواہ البخاری۔ پھر ہاشمی اولاد ہاشم بن علی و عباس و جعفر و حارث بن عبد المطلب اور انکی اولاد۔ اور یہی قول مالک اور صحیح قول شافعی ہے اور وہ نبو المطلب پر بھی حرام کہنے ہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اہل بیت کے صدقات وصول کرنے کو بھیجا تو یہ تصریح نہیں کہ صدقات میں سے انکو دیا اور ہاشمی عامل کو صدقات کے سوا دوسرے مال سے رزق دینا جائز ہے۔ کمافی الخلاصہ۔ طالب العلم کو زکوٰۃ لینا جائز ہے جب کہ دین روشن کر سیکے لیے تحصیل میں مشغول ہو۔ الواتعات۔ ت۔ د۔ چارم۔ وفی الرقاب۔ یعنی ناک الرقاب میں۔ فن۔ رقاب مع رقبہ یعنی گردن۔ پس مال زکوٰۃ گردن چھڑانے و آزاد کرانے میں صرف کیا جاوے اور اسکی دو صدقہ میں مکن ہیں اول یہ کہ غلاموں کو خرید کر آزاد کر دیا جاوے لیکن یہ صدقہ نہیں لی اور دوم اخیسار کی یعنی۔ ان یعان المکاتبون منہانی ناک رقبہم۔ یہ کہ مکاتبوں کی اعانت کیجاوے مال زکوٰۃ سے اپنی گردن آزاد کراتے ہیں۔ و ہوا المنقول۔ اور یہی تفسیر منقول ہے۔ فن۔ یعنی تو اللہ تعالیٰ وفی الرقاب کی تفسیر

یہی منقول ہے کہ مکاتون کی مدد کیا دے جیسا کہ مترجم نے تفسیر میں ابن کثیر و ابن جریر وغیرہ سے بسوٹ نقل کیا ہے۔  
 پھر واضح ہو کہ تولد تھامسے نکاتہم ان کا حکم فقیر خیر و اتوہم من مال الصدقات یہ من مکاتب کرنے پر ترغیب دی اور  
 مکاتب وہ غلام جسکے مولیٰ نے لکھا یا لکھا کہ جب مجھے اقتدر مال ادا کرے تب تو آزاد ہو پس مولیٰ نے موافق ارشاد  
 اتیٰ عزوجل اسکو مکاتب کیا اور امام نے تمام مسلمانوں کی طرف سے اسکے اموال زکوٰۃ سے اسکی ادا سے کتابت میں  
 مدد کی بالجملہ فی الرقاب یہی کہ مکاتون کی اعانت میں دیا جاوے۔ اور یہی قول مالک و شافعی و احمد اور اکثر علماء رحمہم کا ہے  
 اور براہ ابن عازب رحمہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مجھے ایسا عمل بتلایے  
 کہ جنت سے قریب اور دوزخ سے دور کرے فرمایا کہ برہ آزاد کرادے گردن چھڑا دے۔ اسنے عرض کیا کہ کیا یہ دوزخ  
 ایک نہیں میں فرمایا کہ نہیں بلکہ آزاد کرنا یہ کہ تنہا اسکو آزاد کرادے اور گردن چھڑانا یہ کہ اسکے ثمن میں تو بھی مدد کر۔ مدد احمد  
 و ابن جابر و الحاکم رحمہم سے۔ تو اگر مکاتب کو دینا بھی جائز ہے اگرچہ جانتا ہو۔ انکلامہ و المیخت۔ واضح ہو کہ غلام جو  
 مال پارے و حقیقت ملک مولیٰ ہے اور مکاتب بھی غلام ہے لیکن مولیٰ کا احسان ہے کہ اسکی کمائی اُسی کی ٹھہرائی پھر اگر  
 مکاتب اپنا بدل کتابت ادا نہ کر سکے تو قاضی اسکو بھر ملک کر دیکھا اور جو کچھ مال اسکے پاس ہے سب اسکے مالک کا ہے  
 م۔ اگر تو اگر کے مکاتب کو زکوٰۃ دی گئی پھر وہ عاجز ہو گیا تو مولیٰ کو یہ مال لینا حلال ہے مع دہاشمی کے مکاتب کو زکوٰۃ دینا  
 نہیں جائز کیونکہ ایک وجہ سے یہ مال مولیٰ کی ملک میں دیا گیا اور شبہ ایسی صورت میں بمنزہ حقیقت کے ہے یہی حدیسی  
 مسرت نجسم الغار میں جمع غارم۔ و الغارم من لزمہ دین ولا یملک نصاباً فاضلاً عن دینہ۔ اور غارم وہ شخص  
 کہ جسپر قرضہ ہو اور اپنے قرضہ سے فاضل کسی نصاب کا مالک نہ ہو۔ فن۔ یعنی مال بقدر قرضہ ہو یا اسکا قرضہ لوگوں  
 پر جو جسکو وصول نہ کر سکتا ہو اور اسکے سوا سے نصاب نہ ہو۔ الذخیرہ و فن۔ عتق قبرہ کا مراد اسکے شوہر تو اگر مرد ہے  
 کہ مانگے تو وہ دیدے تو ایسی عورت کو دینا جائز نہیں ورنہ جائز ہے۔ فن۔ قبر کو دینے سے قرضدار کو دینا ہنسہ ہے  
 المضمرات التفسیر یہ۔ و قال الشافعی من کحل غرامہ۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ غارم وہ ہے جو برداشت کرے  
 غرامت۔ فن۔ یعنی اپنا مالی خسارہ و نقصان۔ فی اصلاح ذات البین۔ اصلاح ذات البین۔ فن۔  
 یعنی مسلمانوں کے باہمی اختلاف و بھوٹ کی اصلاح کرنے میں۔ تاج الشریعہ۔ و اطفاء التائیدۃ۔ اور بھانے میں  
 عداوت کی آگ کی جو بجڑک اُٹھی۔ بین القبیلین۔ دو قبیلہ کے درمیان۔ فن۔ پس اُس شخص نے اپنا  
 مال خرچ کر کے یا اپنی کمائی جھوڑ کر ان دونوں گروہوں کی بھوٹ دود کرنے میں اصرار تھامے کے واسطے کوشش  
 کی یہاں تک کہ دونوں میں اتفاق و محبت ہو گئی مگر یہ بیچارہ مالی خسارہ میں پڑ گیا تھا امام السبیل تمام مسلمانوں کے  
 مال زکوٰۃ سے اس مرد نیک کو دیوے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہاں ایسے شخص کو بھی دیا جاوے مگر غارم وہی جسپر قرضہ خرچہ  
 ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ اکثر جہاں رسم نکاح وغیرہ کی شادی میں حد شرعی سے زائد اسراف کرنے بلکہ اکثر رسوم غمی میں غلاف  
 شرع کھاتا وغیرہ کرنے میں قرضدار ہو جاتے ہیں ایسے لوگ تمام مسلمانوں کی طرف سے مستحق نہ ہونگے مگر جبکہ تو بہرین  
 و اسر تالی اعلم۔ معرفت ششم۔ و فی سبیل الصدقہ۔ اور ماہ اتیٰ میں۔ فن۔ اس میں اقوال ہیں ازاجلہ کہ فی  
 سبیل الصدقہ سے مراد تمام وجوہ قربت کے ہیں یعنی ہر ایسا کام جس سے قرب اتیٰ حاصل ہو۔ کمائی البذلغ۔ اد  
 معروف مذہب میں یہ جو مصنف ہم نے ذکر فرمایا کہ۔ منقطع الغزاة عند الی یوسف۔ غازیون کا منقطع ابو یوسف  
 کے نزدیک۔ فن۔ یعنی ابو یوسف کے نزدیک فی سبیل الصدقہ سے مراد غازیون میں سے جو اپنے مال سے منقطع  
 ہو یا فقیر و محتاج ہے اور یہی قول ابو حنیفہ و شافعی رحمہم کا ہے۔ السروجی و مالکی و ابن المنذر و خزاعہ اہل کل۔ مع۔

اور یہی قول صحیح ہے۔ ہفت مراتب۔ لاناہ المتفاہم عند الاطلاق۔ کیونکہ مطلق فی سبیل اللہ کہنے کی صورت میں بھی مفہوم  
 ہمارا ہوتا ہے۔ فقہ گویا یہی حقیقت شرعیہ ہو گیا ہے تو حاصل یہ کہ آیت میں فی سبیل اللہ سے مراد غازیوں میں سے  
 فقیرین کہ انکو زکوٰۃ میں سے دیا جاوے۔ وعند محمد منقطع الحاج۔ اور امام محمد رحمہ کے نزدیک حاجیوں میں مانقطع  
 فقہ۔ یعنی جو حج میں مال سے منقطع ہو یا کسی وجہ سے وہ محتاج ہو۔ یہی امام احمد کا قول و مختار بخاری رحمہ کے حج الاطلاق  
 ابن اللہ نے قول محمد رحمہ شل ابو حنیفہ نقل کیا۔ نوید اس کے وہ جو امام ابی حنیفہ رحمہ نے لکھا کہ مراد اہل جاہ میں اور  
 کچھ اختلاف بیان نہیں کیا۔ اور دوسری میں ہے کہ فی سبیل اللہ ایسے حاجی و غازی جو اپنے اموال سے دور پڑ گئے ہوں  
 السروجی مع۔ شاید فقراء غازیوں میں اتفاق ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک منقطع حاجی بھی شامل ہیں ہم۔ لہذا رو  
 ان رجلا جعل لیسیر الہ فی سبیل اللہ فامره رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یعمل علیہ الحاج۔ کیونکہ  
 روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنا ایک اونٹ فی سبیل اللہ کر دیا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو ارشاد فرمایا  
 کہ اسپر حاجیوں کو سوار کرے۔ فقہ چنانچہ ابو داؤد کی حدیث میں ہے کہ ابو معقل کو ارشاد کیا کہ اپنا اونٹ جو نے  
 سبیل اللہ کر چکا ہے اس عورت ام معقل کو حج میں سوار جانے کو دیدے کہ یہ بھی فی سبیل اللہ ہے۔ وقد رواہ احمد وکذا روای  
 فی حدیث انسانی و الحاکم ما یزاد الطبرانی۔ اور بخاری کی حدیث صحیح میں ہے کہ ہم لوگوں کو حج کے واسطے حضرت صلعم نے  
 زکوٰۃ کے اونٹوں پر سوار کر دیا۔ اور نیز صحیح میں ہے کہ خالد بن ولید نے اپنے درجہ کو فی سبیل اللہ وقف کیا ہے۔ اس سے ظاہر  
 ہے کہ فی سبیل اللہ یعنی جاہ میں زرہ وغیرہ وقف کی ہے۔ مع۔ محقق نہیں کہ حدیث ام معقل میں شاید عام معنی رکھے ہوں  
 وہ جمع وجوہ تقرب کو شامل ہیں حالانکہ مسجد بنانے وغیرہ میں بالاتفاق مال زکوٰۃ صرف ہو گا اور یہاں بحث یہ کہ آیت  
 میں فی سبیل اللہ سے کیا مراد ہے۔ پھر واضح ہو کہ فقراء عام ہیں اور غازی فقیر یا حاجی فقیر خاص ہو گیا۔ اور بھی واضح  
 ہو کہ حاجی جب کہ فقیر ہو اس اگر وہ سبیل اللہ میں داخل ہو تو بھی اسکو فقیر یا ابن السبیل کے معنی میں بالاتفاق مال  
 لیا۔ مع۔ ہاں فرق یہ ہو گا کہ اسوقت اسکو حاجت سے زیادہ لینا روا نہیں ہے اور فقیر کو جس قدر ملے سب لینا  
 جائز ہے۔ م۔ ولا یصرف الی اغنیاء الغزاة عندنا۔ اور ہمارے نزدیک تو نگر غازیوں پر زکوٰۃ صرف نہ کیا جائیگی  
 فقہ۔ خلافاً للخاصی ع۔ لان المصروف هو الفقراء۔ کیونکہ جو زکوٰۃ کا مصرف ہے وہ فقراء میں منحصر ہے۔ فقہ  
 پس تو نگر غازی مصرف نہیں ہے لیکن مال اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ مال کو قدر کفایت دیا جائیگا اگرچہ وہ تو نگر ہو۔  
 م۔ مع۔ مصرف ختم۔ و ابن السبیل۔ یعنی ساواں معرفت ابن السبیل ہے۔ من کان لہ مال فی وطنہ۔ ابن السبیل  
 وہ شخص کہ جسکا مال اس کے وطن میں ہو۔ فقہ حتی کہ وہ در حقیقت تو نگر ہے۔ و ہونی مکان آخر لاشی لہ فیہ  
 حالانکہ بالفعل وہ ایسے مقام دیگر میں ہے کہ اسکے ملک میں بیان کچھ نہیں ہے۔ فقہ پس اس راہ سے وہ فقیر ہے پس  
 اسکو زکوٰۃ سے قدر حاجت سے زیادہ لینا حلال نہیں۔ اسی کے ساتھ لافق ہوا وہ شخص کہ وطن میں ہو مگر مال پر قابو نہ ہو  
 م۔ مثلاً مال یسادی ہوا مدیون غائب یا مفلس یا سکر ہو اگرچہ گواہ موجود ہوں علی الاصح۔ د۔ کیونکہ اعتبار تو محلہ  
 کا ہے۔ پھر مال وصول ہونے تک اگر اسکے پاس زکوٰۃ کے مال سے کچھ بیچ رہا تو اسکو صدقہ کرنا واجب نہیں ہے۔ حسین  
 م۔ ابن السبیل کو صدقہ لینے سے تردد لینا بہتر ہے۔ الظہیر یہ۔ یعنی جب کہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہو گا ہم۔ واضح ہو کہ  
 عداویہ ابو سعید خدری رحمہ سے مرفوع روایت کی کہ کسی تو نگر کو صدقہ حلال نہیں ہے اسے پانچ کے ایک غازی  
 فی سبیل اللہ کو۔ دوم اسکو جو صدقات پر عامل ہو۔ سوم فاقم کو۔ چام اس شخص کو جس نے صدقہ کی چیز اپنے مال  
 سے خریدی ہے جسے وہ کہہ سکیں کہ جو صدقہ ملا ہوا ہے اس نے اس تو نگر کو ہدیہ دیدیا۔ رواہ ابو داؤد۔ یہ روایت ولایت

اُترتی ہو کہ غازی تو نگر کو زکوٰۃ جائز ہے۔ اور قادم وہ کہ اصلاح ذات البین میں اسکا مالی خسارہ ہو اگرچہ وہ تو نگر ہو۔  
 علامہ حنفی نے جواب میں تکلف کیا کہ مراد غنی سے وہ ہے جو کمائی پر قدرت رکھتا ہو۔ وہ فقیر۔ اور بعض نے کہا  
 کہ معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث مجھ میں ہے کہ قدرتی فقرائے غنی۔ یعنی اُن کے تو نگر دن سے زکوٰۃ بکرا اُن کے فقیر دن میں دلیر  
 کیا جاتیگی۔ اس سے ظاہر ہے کہ معرفت فقرائے غنی تو اُس کے معارف میں توفیق الہیہ اور قبول ہوگی۔ اس میں سبب نظر  
 ہے کہ عامل تو نگر یا اتفاق پادیا اور جیسے وہ مسلمانوں کے کام میں لگا رہا اسی طرح غارم و غازی بھی ہے۔ اور شاید  
 تحقیق یہ ہو کہ آیت میں غارم یعنی مدیون ہے اور غارم یعنی مصلح بین قبیلتین جب غم و خسارہ اُٹھا دے اور امام المسلمین  
 مال زکوٰۃ سے اسکو دیدے تو عامل کے ساتھ الحاق کر کے اسکو۔ اور لیکن کلام فقیر یا ادیگا اور غازی تو نگر شاید کہ  
 راہ میں محتاج ہو یا سرحدی حفاظت میں عامل کے ساتھ لاحق ہو۔ ورنہ محض غنی نہیں کہ غازی تو نگر دن کے معرفت سے  
 شاید کچھ نہیں بچھا جو نیچے اباج فقیر دن کو پہنچے مگر قبول شافعی رحم جب کہ صرف ساتویں حصہ میں سب غازی رکھے  
 جاویں اور یہ مقام غور ہے کہ جس سے ایک مجتہد کے سب فروغ نہ لینے میں مشکل لاحق ہوتی ہے۔ تاہم۔ م۔ قال فہذہ  
 صنف نے کہا کہ پس یہ ساتوں مذکورہ بالا۔ جہات الزکوٰۃ۔ معارف زکوٰۃ کی راہیں ہیں۔ فن۔ یعنی زکوٰۃ  
 کا صرف کرنا فقط انہیں جہات میں ہوگا اُن سے تجاوز نہیں ہو سکتا۔ فلما لک ان یدفع الی کل واحد منہم  
 پس مالک مال کو اختیار حاصل ہے کہ قدر زکوٰۃ کو ان اقسام میں سے ہر ایک کو دیدے۔ فن۔ یعنی قدر زکوٰۃ  
 کے برابر یا کم و بیش کرے کر کے ہر صنف کو ایک ٹکرا دیدے۔ ولہ ان یقتصر علی صنف واحد۔ اور اسکو  
 اختیار ہے کہ ایک ہی صنف پر اقتصار کرے۔ فن۔ حتی کہ جو مقدار زکوٰۃ ہے اسکو مثلاً فقراء کے قسم یا اور کسی  
 قسم واحد پر تقسیم کر دے۔ م۔ بلکہ چاہے کسی قسم کے ایک ہی شخص کو دیدے۔ فن۔ بلکہ ایک ہی شخص کو دیدینا  
 افضل ہے جب تک کہ قدر مذکور ایک نصاب کا معنی ہو۔ الزائد ہی۔ اور اگر نصاب بھی ہو اور جسکو دیتا ہے وہ فرض  
 ہو کہ فرض ادا کر کے اُس کے پاس نصاب سے کم بچھا تو بھی یہی حکم ہے۔ یون ہی اگر عیالدار ہو کہ تقسیم کرنے میں ہر ایک  
 کو نصاب سے کم پہنچا تو بھی یہی حکم ہے۔ القاضی خان۔ وقال الشافعی لایجوز الا ان یصرف الی ثلثہ من کل  
 صنف۔ اور امام شافعی رحم نے کہا کہ نہیں جائز ہے مگر یہ کہ صرف کچھ دے تین فرد پر ہر قسم سے۔ فن۔ یعنی  
 سات اصناف مذکورہ میں سے ہر صنف کے تین افراد پر صرف کرے حتی کہ تین فقیر دن تین مسکینون تین مکانون  
 یعنی بنی بایقون کو دے اور یہ ہیں جائز کہ ایک ہی شخص یا ایک ہی صنف کو تقسیم کر دے۔ لان الاضافۃ بحرف اللام  
 للاستحقاق۔ کیونکہ حرف لام سے اضافت تو استحقاق کے واسطے ہوتی ہے۔ فن۔ اور آیت کریمہ میں بھی اضافت  
 ہے یعنی تولیٰ تعالٰی انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ۔ پس للفقراء کے معنی یہ ہوے کہ فقراء ان صدقات کے مستحق  
 ہیں اور صیغہ جمع کے کثر تین افراد ہونا ضروری ہے۔ پس دلیل میں کئی وجہ سے کلام ہے انا نجلہ یہ کہ استحقاق ملکیت بیان  
 ممکن نہیں ورنہ جمیع فقراء مثلاً جو شمار سے باہر ہیں سب کی ملکیت اس مال میں ثبوت ہو جائے اور پھر ردانہ ہوگا  
 کہ انہیں سے صرف تین کو غیر دن کا حق دیدیا جائے۔ انا نجلہ امام نووی رحم نے جو علامہ شافعی سے بیان کیا کہ اگر  
 صنف فقراء میں شل تین سے زائد ہوں تو انکی ملک ثبوت ہوگی اور تین کی ملک بھی اُن کے وارثوں کو منتقل نہیں ہوتی  
 تو یہ ملک نہیں ورنہ منتقل ہوتا ضرورتاً تو ملک و استحقاق کے معنی نہیں ہو سکتے۔ اور انا نجلہ فی الرقاب اور نے  
 سبیل اللہ۔ میں ہم نہیں بلکہ ہے مگر مجازاً یعنی لام لینے سے بھی بیان ملک و استحقاق کے معنی بالبدانہ باطل  
 ہیں۔ اس کے سوا سے مفاد بہت ہیں چاہو معنی وغیرہ میں دیکھو۔ ولنا ان الاضافۃ لیبیان انہ معارف

واثبات الاستحقاق - اور ہماری دلیل یہ کہ اضافت مذکورہ (جو بذریعہ لام کے ہے) واسطے بیان اس امر کے  
 ہے کہ کسی اصناف معارف زکوٰۃ میں یعنی جان زکوٰۃ صرف کیجا دیگی نہ واسطے استحقاق ثابت کرنے کے - فن  
 یعنی لام واسطے اختصاص کے ہے اور کلمہ انا واسطے حصر کے تو آیت میں بیان اس امر کا ہے کہ صدقات کا اختصاص نہیں  
 اصناف میں ہے غیر دن میں تجاویز نہیں ہے - اور لام کے یہ معنی نہیں کہ ان لوگوں کا حق ہے - وند الماعرف ان الزکوٰۃ  
 حق اسد تعالیٰ - اور یہ اسلئے کہ معلوم ہو چکا کہ زکوٰۃ حق اسد تعالیٰ ہے - و لعلہ الفقراء و المصارع - اور  
 بوجہ محتاجی کے یہ اصناف مذکورہ اسلئے مصارف ٹھہرے - فن یعنی انہیں زکوٰۃ صرف ہو - پس جو کوئی محتاج  
 ہو اسکو قدر واجب دینے سے زکوٰۃ کی بندگی ہو جائیگی خواہ سب اصناف کے محتاج ہوں یا ایک قسم یا ایک شخص  
 ہو - فللہ تعالیٰ باختلاف جہانہ - تو محتاجی کے جہات مختلف ہونے کی طرف انتفات نہ کیا جائیگا - فن یعنی  
 محتاجی ہونا ادا سے زکوٰۃ کو کافی ہے خواہ محتاجی بہت فقر ہو یا سبکینی یا طرامت یا مسافرت وغیرہ پس ان سب جہات  
 کا لحاظ کچھ شرط نہ ہوا - والذی ذہنیا الیہ مردی عن عمر ابن عباس - اور یہ مذہب جبریم گئے ہیں حضرت  
 عمر ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مردی ہے - فن ابن جبریم نے حضرت عمرؓ سے اس آیت میں روایت  
 کی کہ ان اصناف میں سے جس صنف کو دید سے ادا ہوگی - اور اسی کے مانند ابن عباس سے روایت کی - واضح ہو کہ  
 بیت المال میں جائز قسم کے اموال جمع ہونے ہیں - اول جرائی جانور دن کی زکوٰۃ اور پیداوار کا عشر اور جو سلمان  
 تاجر دن سے راہ کا عشر وصول کرتا ہے - قسم دوم وہ پانچواں حصہ جو جہاد کی غنیمت یا معدن و رگاز سے وصول ہوا  
 ان دونوں قسموں کا مال انہیں اصناف میں صرف ہوگا جنکو حق غزوہ میں نے قولہ تعالیٰ انا الصدقات للفقراء والمسلمین  
 الایہ - میں بیان فرمایا ہے - ان غنیمت میں سے ذریعہ انقری کا حصہ ہمارے نزدیک ساکت ہے اور شافعی رحمہ کے نزدیک  
 ثابت ہے - قسم سوم اموال خراج و جزیہ اور بنو تغلب کا مصالحہ اور جو مال کہ عاشر نے ذمی و عربی تاجرون سے وصول  
 کیا - یہ اموال و ریائون پر پل بنانے و سرکین و نہروں و رباطات و سراین بنانے میں اور عدالت کے حاکمون  
 کو تو مال وغیرہ و مدارس کے معلمون و اہل لشکر کی تنخواہوں میں صرف ہوگا - قسم چارم وہ مال جو بیت کے ورثہ  
 سے بچ رہا ہو و وارث مرآتو یہ مال فقیر مردوں کے کفن اور لاوارث بچوں کی کفالت اور کمائی سے عاجزون کی  
 دستگیری میں اور شفا خانہ جاری کرنے و اسی قسم کے کاموں میں صرف ہوگا پس سلاطین پر واجب ہے کہ ان اموال  
 کو انہیں مصارف میں صرف کریں اور خود قسم سوم سے صرف استدرار لیں جو انکو مع ذرا و مددگار دن کی کفالت  
 کرے اور اگر ایسا نہ کیا تو ظالم نفسہ قرار پاویں گے اور اسد تعالیٰ کے نزدیک جو ابدہ ہونگے شرح مختصر الطحاوی سے  
 علا پیجانی رحمہ - مع - ولا یجوز ان یدفع الزکوٰۃ الی ذمی - اور جائز نہیں ہے کہ زکوٰۃ کسی ذمی کو دیا جائے - فن  
 ذمی وہ یہودی یا نصرانی یا مجوسی یا ہندو وغیرہ جو اسلام کی حکومت میں مطیع ہو کر رہتا ہے اور ہم اسکی جان و مال کی حفاظت  
 کے ذمہ دار ہیں - واضح ہو کہ صدقات میں قسم میں اول فریضہ یعنی زکوٰۃ - دوم واجبہ مانند نذر و کفارات و صدقہ  
 انظر - سوم سنجہ جو سوا سے مذکورہ ہیں - پھر اگر ذمی محتاج ہو تو امام وغیرہ کو یہ اختیار نہیں کہ صدقہ زکوٰۃ میں سے  
 اسکو دے - لقولہ علیہ السلام لمعاذرفہ خذ ما من اغنیائکم و رد ما فی فقرائکم - بدلیل آنکہ معاذ رضی اللہ عنہ  
 فرمایا تھا کہ زکوٰۃ کو انکے تو گمروں سے لے اور انکے فقروں میں بھیر دے - فن معالجہ مستہ میں ہوں ہے کہ پھر  
 انکو آگاہ کر کہ اسد تعالیٰ نے انہیں انکے اموال میں صدقہ فرما دیا ہے جو انکے تو گمروں سے لیا جائیگا اور انکے فقروں  
 میں بھیر دیا جائیگا - حاصل یہ کہ مسلمانوں سے لیکر انہیں کے فقر میں تقسیم کر دیا جائیگا - ابن المنذر رحمہ نے نقل کیا

کہ اسی پر اجماع ہے۔ مع۔ ویدفع الیہ ماسوی ذلک من الصدقہ۔ اور ذمی کو اسو اسے زکوٰۃ کے ہر صدقہ دینا جائز  
 ہے۔ **ف**۔ خواہ واجب ہو یا مستحب ہو۔ وقال الشافعی۔ اور کما شافعی۔ **ف**۔ اور مالک نے کہ۔ ہا یہ دفع نہیں  
 دے۔ و جو روایت عن ابی یوسف رحم۔ اور یہی ایک روایت ابو یوسف رحم سے ہے۔ اختیار ابی الزکوٰۃ۔ برقیاس  
 زکوٰۃ کے۔ **ف**۔ یعنی جیسے زکوٰۃ دینا ذمی کو بالاتفاق نہیں جائز ہے اسی قیاس پر دیگر صدقات بھی نہیں جائز ہیں  
 اور ابو یوسف رحم سے اصح روایت یہ کہ ذمی کو زکوٰۃ و صدقہ واجبہ دینا نہیں جائز ہے اور صدقہ نفل دینا ہر دور مع۔  
 بالجمہ ذمی کو زکوٰۃ بالاتفاق منع اور صدقہ نفل بالاتفاق روا اور صدقہ واجبہ نفل نذر و نذر کفارات میں اصح روایت  
 ابو یوسف سے منع اور امام ابو حنیفہ و محمد سے جواز مگر فقراء مسلمین کو دینا بہتر ہے۔ شرح الطحاوی ۵۔ ولنا قولہ علیہ السلام  
 تصدقوا علی اہل الادیان کلہا۔ ہماری دلیل جواز یہ حدیث ہے کہ سب دین والوں کو صدقہ دو۔ **ف**۔ رواہ  
 ابن ابی شیبہ عن جریر بن عبد الحمید عن اشعث عن جعفر بن سعید بن جریر مرسلانی توہ تعالیٰ ماتفقوا من خبریہ  
 ایکم۔ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تصدقوا علی اہل الادیان۔ دروے نحوہ عن محمد بن الحنفیہ۔ رہا حربی  
 محارب اور حربی مستامن تو انکو دینا بالاجماع نہیں جائز ہے اور اسے تعالیٰ نے فرمایا انا ہناکم اللہ عن الذین قالو کم  
 الا یہ۔ **ف**۔ منع۔ اگر کما حد سے کہ بھر صدقہ زکوٰۃ بھی دینا جائز ہو گا جواب دیا کہ۔ لولا حدیث معاذ لقلنا بالجواز  
 فی الزکوٰۃ۔ اگر معاذ رضی اللہ عنہ والی حدیث نہوتی تو ہم ذمی کو زکوٰۃ دینا جائز ہونے کے قائل ہوتے۔ **ف**۔  
 اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مشہور ہے کہ اسکو ائمہ نے قبول کیا ہے۔ بلکہ زکوٰۃ کے عدم جواز پر اجماع وارد ہے۔ فاقسم۔  
 واضح ہو کہ سراج سے بند یہ من لایاکہ حربی مستامن کو نفل صدقہ دینا جائز ہے اور اسی پر زبیری نے تبیین من جزم  
 کیا لیکن کلام ابن الہمام یعنی نفل البحر عن الغایۃ متفق ہیں کہ نہیں جائز ہے اور اسی پر اعتماد ہونا چاہیے۔ سادری  
 کے مسئلہ میں ابو یوسف رحم کے قول پر فتویٰ ہے۔ کافی النکاحی۔ اور ذمی کو عشر دینا بھی نہیں جائز ہے۔ ت۔ ولاینبی  
 یہا مسجد۔ اور مال زکوٰۃ سے کوئی مسجد نہیں بنائی جاوے۔ **ف**۔ یعنی اس سے مسجد بنانا نہیں جائز اور نہ ہی بنانا  
 بنانا اور نہ کنوین نہرین کھودنا اور نہ حج و جہاد وغیرہ میں صرف کرنا۔ مع۔ ولا یلفن بہا میت۔ اور نہ مال زکوٰۃ  
 کسی میت کو کفن دیا جاوے۔ **ف**۔ کہ یہ بھی جائز نہیں۔ لانعدام التملیک وجو الرکن۔ کیونکہ اس میں مال  
 کرنا منعدم ہے حالانکہ مالک کرنا زکوٰۃ کا رکن ہے۔ **ف**۔ کیونکہ زکوٰۃ وہ نفل ہے کہ نصاب موجب میں سے اپنے وقت  
 پہ جو نقد اس نصاب میں ہو اسکا کسی فقیر کو مالک کر دے۔ یہ اس بنا پر کہ زکوٰۃ نام نفل کا ہے اور مالک العام رحم نے  
 لہا کہ اسوجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو صدقہ فرمایا یعنی لقولہ انا الصدقات لفقراءکم۔ اور صدقہ کی حقیقت یہ کہ فقیر  
 کو مال کا مالک کر دے۔ پس عمارت بنانے میں یہ تملیک نہ ہونا ظاہر ہے اور میت کو کفن دینے میں بھی کیونکہ میت اس  
 مالق نہیں کہ اسکو مالک کرے بلکہ کفن دینا میت کو یا اسکے وارثوں کو مالک کرنا بھی نہیں ہونا چنانچہ مسئلہ ہے کہ اگر  
 درندہ نے میت کو قبر سے نکال لیا اور گم کر دیا تو کفن جسے دیا تھا اسی کو واپس جو گانہ وارثان میت کو۔ معنی۔  
 ولا یقضی بہا دین میت۔ اور مال زکوٰۃ سے کسی میت کا قرضہ بھی ادا نہ کیا جائیگا۔ **ف**۔ ہمارے اور انہ  
 کے نزدیک بالاجماع کیونکہ تملیک بیان بھی نہیں۔ لان قضاء دین البصر لا یقتضی التملیک نہ۔ کیونکہ قرضہ  
 ادا کرنا اسکی ملک میں دینے کو مقتضی نہیں ہے۔ **ف**۔ یعنی اگر آدمی نے غیر کا قرضہ ادا کیا تو ادا ہو جائیگا مگر یہ لازم  
 نہیں کہ مال پہلے قرضہ ار کی ملک ہو کر قرضہ کو ادا ہو کیونکہ بیان ایک مسئلہ ہے کہ اگر زید نے بکر قرضہ ار کی طرف سے  
 خالد قرضہ کو قرضہ دیا یا بکر کو خالد نے زید سے سجا قرار کر دیا کہ ہمارے درمیان کچھ قرضہ نہ تھا تو زید قرضہ ہر کو خالد



ایسا مال واپس کرے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر پہلے وہ قرضہ ار کی ملک ہو کر ادا ہوتا تو واپس لینے کا اختیار بکر کو ہوتا۔ نزدیک کو۔ تو معلوم ہوا کہ قرضہ ار کی ملک نہیں لازم ہے۔ لاسیما فی المیت۔ خصوصاً میت کی صورت میں۔ میت کی ملک کچھ نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ قابل ملک ہی نہیں رہا۔ ابن الہمام رحم نے کہا کہ غیر کا قرضہ ادا کرنے میں غیر کی ملک اس وقت لازم نہیں ہوتی کہ جب غیر نے حکم نہ دیا ہو۔ اور اگر غیر نے حکم دیا یعنی زندہ قرضہ ار نے دوسرے سے کہا کہ میرا قرضہ ادا کر دے تو قرضہ خواہ پہلے اس مال کو قرضہ ار کی حیثیت میں قرضہ ار کے لیے قبضہ کر کے پھر اپنے قرضہ کے وصول میں قابض ٹھہریگا۔ اور غایتہ البیان میں محیط و مفید سے لایا کہ اگر زکوٰۃ کے مال سے کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ ار کے حکم سے ادا کیا تو جائز ہے یعنی جب کہ قرضہ ار مذکور فقیر محتاج ہو۔ فتاویٰ قاضی خان میں بھی ظاہر اسی کے موافق ہے لیکن ہدایہ و خلاصہ میں عدم جواز از جانب میت پر چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ اگر ادا سے زکوٰۃ کی میت سے مسجد بنائی یا حج یا حق کیا یا کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ بدون اجازت زندہ کے ادا کیا تو جائز نہیں ہے۔ پس اجازت میں زندہ کی قبضہ لگانا بیان ہے کہ مردہ میں اجازت ہے اجازت کسی طرح جواز نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ بھی بیان کی گئی کہ جواز کی صورت ضروری ہے کہ قرضہ ار کی ملکیت میں دینا متفق ہو جاوے اور مردہ کی اجازت اسی صورت سے ہو سکتی ہے کہ مرنے کے قریب اس نے خیراتی میں تو مگر کو زکوٰۃ سے اپنے قرضہ ادا کرنے کا حکم دیا تھا پھر مر گیا اور تو مگر نے ادا کیا پس میت کے حکم دینے کے وقت ادا نہیں کیا ورنہ زندہ کا ادا سے قرضہ ہونا ادا جب بعد مرنے کے ادا کیا تو اس وقت مردہ قابل ملک نہ تھا حتیٰ کہ قرضہ خواہ کا قبضہ اس کی نیابت میں ہوتا۔ اگر کہا جاوے کہ مردہ بعد موت کے اپنی ضروریات بخیر تکفیل کے قدر مالک رہتا ہے تو اس قرضہ کی ضرورت میں بھی مالک ہونے کے قابل کیونکہ نہ ہو۔ جواب یہ کہ زندہ کی قابلیت میں جس مال کا مالک ہو چکا تھا اس میں سے بقدر بخیر تکفیل کا مالک رہیگا اور بعد موت کے نئی ملکیت حاصل کرنے کے قابل نہیں رہا۔ اب ایک اشکال یہ پیدا ہوا کہ مسئلہ واپسی زید میں جب کہ بکر خالہ نے قرضہ ہونے کا اقرار کیا ہے قرضہ ار کی ملک ہو چکی جب کہ ادائی اس قرضہ ار فقیر کے حکم سے جو غایت یہ کہ قرضہ خواہ کا ذاتی قبضہ مت گیا لیکن اس سے بکر کے لیے نیابت کا قبضہ صحیح رہنا چاہیے واسطہ تعالیٰ اعلم۔ مسئلہ۔ زید نے اپنی موجودہ نصاب کی زکوٰۃ دینی چاہی پس فقیر کو حکم دیا کہ میرا قرضہ جو غلام بری وصول کرے اور نیت کی کہ زید کے پاس جو مال عین موجود ہے اس کی زکوٰۃ میں وصول کرے تو جائز ہے۔ اگر زید نے قرضہ ار مذکور کو جو محتاج ہے اپنا قرضہ سب یا تھوڑا بہ نیت زکوٰۃ صدقہ دیا تو یہ اسی مال قرضہ کی زکوٰۃ سے جائز ہے اور دوسرے مال میں کی زکوٰۃ یا کسی دوسرے پر قرضہ کی زکوٰۃ سے نہیں جائز ہے۔ الفتح۔ ولا شتری بہا رقیۃ نعتق۔ اور مال زکوٰۃ سے کوئی بردہ خرید کر آزاد نہ کیا جائیگا۔ فقہ یعنی اس کام میں یہ مال صرف کرنا ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ خلافاً لما لک حیث ذهب الیہ فی تاویل قولہ تعالیٰ ونفی الرقاب۔ ہر خلاف امام مالک رحم کے چنانچہ قولہ تعالیٰ ونفی الرقاب کی تاویل میں مالک رحم اس طرف گئے ہیں۔ فقہ یعنی فی الرقاب کے یہ معنی ملتے ہیں کہ مال زکوٰۃ سے ملوک بردوں کو خرید کر آزاد کیا جاوے۔ بخاری رحم نے یہ تاویل ابن عباس سے روایت کی۔ ہمارے نزدیک فی الرقاب آزادی رقاب میں ملاجئون کی اعانت ہے۔ اور یہی جمہور کا قول ہے اور ملوکوں کو خرید کر آزاد کرنے میں زکوٰۃ کا مال صرف کرنا زکوٰۃ نہیں ہوتا تو نہیں جائز۔ ولنا ان الاعناق استقاط الملک۔ اور جاری دلیل یہ کہ اخلاف یعنی آزاد کرنا تو ملک کو ساقط کرنا ہوتا ہے۔ فقہ میں ملوک محتاج کی گردن سے اپنی ملکیت دور کر دے۔ و لیس تملک۔ اور یہ تملک نہیں۔ فقہ حالہ کہ زکوٰۃ کا رکن تو تملک ہے۔ پس زکوٰۃ ادا نہ ہوگی اگر کو کہ جب آزاد کیا تو اس کو اپنے اختیار کا مالک کر دیا۔ جواب ہاں مگر مال زکوٰۃ کا مالک نہیں کیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوئی

یونکہ مکاتب کو اس مال کا مالک گردا جگر دیکر سنے اپنی آزادی حاصل کی لہذا زکوۃ ادا ہوتی ہے۔ م۔ ولا تدفع الی غنی۔  
 اور زکوۃ کسی تو گھر کو نہ دی جائیگی۔ سن۔ تو گھر وہ کہ نصاب کا مالک ہو خواہ مال نامی ہو یا نہ ہو اگرچہ ایک مہینہ کے طعام  
 سے زائد استقدر رائج ہو جو وہ ہو ورم کا ہوتا ہے۔ محیط و الجوامع۔ اور یہی قول مجہد و شائع و مختار صد شہید ہے۔ الذخیر  
 نقولہ علیہ السلام لا تحل الصدقۃ لغنی و لا لکسی مفرہ سوی۔ ہر پیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں حلال ہے صدقہ  
 یعنی زکوۃ کسی غنی کو اور نہ صاحب قوت تندرست کو۔ سن۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی عن ابن عمر و مرفوعہ ترمذی  
 نے کہا کہ حدیث حسن ہے۔ اور شک نہیں کہ اسناد حسن ہے اور راوی متکلم فیہ کی ابن معین و ابن جہان نے توثیق  
 کی۔ اور اس حدیث کے طرق کثیرہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع وارد ہیں جن میں غنی وغیرہ نے قول  
 فرمایا۔ اور اسناد کی راہ سے سب سے بزرگ سند وہ ہونسانی و ابو داؤد نے عبید اللہ بن عدی بن النخار رضی اللہ عنہ  
 سے روایت کی کہ مجھے دو مردوں نے خبر دی کہ وہ دونوں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اس وقت  
 کہ آپ صدقہ تقسیم فرماتے تھے پس دونوں نے سوال کیا دونوں کہتے ہیں کہ آپ نے تقریباً رک اٹھا کر ہم دونوں کو  
 دیکھ لکھا نگاہ نیچی کر لی پس آپ نے ہم دونوں کو تندرست تو انا دیکھ کر فرمایا کہ اگر تم چاہو تو میں تم دونوں کو دیدن  
 اور حال یہ کہ اس صدقہ میں کسی غنی کا حق نہیں اور نہ قوی کمائی کرنے والے کا۔ تنقیح میں کہا کہ حدیث صحیح ہے امام  
 نے کہا کہ کیا اچھی اسلی اسناد جدید ہے۔ سن۔ ہون ہی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جسکو ابن جہان نے صحیح میں و  
 نسائی و ابن ماجہ و بزار رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے۔ سن۔ اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مرد یہ صحاح الستہ کے اقوال  
 تین پیریں جائیگی۔ اسکے ساتھ حدیث مذکورہ بالا لانے سے صحت معلوم ہوا کہ تو گھر کو غازی ہو یا اصلح کر یا لا  
 غارم ہو زکوۃ میں استحقاق نہیں ہے۔ سن۔ و ہو باطلان حجتہ علی الشافعی فی غنی الفقرا۔ اور یہ حدیث  
 اپنے اطلاق کے ساتھ شافعی پر تو گھر غازیوں میں حجت ہے۔ سن۔ یعنی امام شافعی جو نیز کرنے میں کہ غازیوں  
 تو گھر کو زکوۃ روا ہے جب کہ غازیوں کے دفتر میں اسکے نام کا دفعہ نہ ہو اور اسے مال غنیمت سے نہ پایا ہو۔ لیکن اخیر  
 یہ حدیث حجت ہے کہ اس میں لا تحل لغنی۔ مکرہ تحت نفی دافع ہوئے سے عام ہوا تو کسی غنی کو حلال نہ رہا اور غنی مطلق  
 ہر کسی قسم کا ہو اسکو حلال نہ رہا۔ و کذا حدیث معاذ رضی اللہ عنہ علی مار و نیاہ۔ اور یوں ہی حدیث معاذ رضی اللہ عنہ حجت جہاں  
 کہ ہم اور ہر روایت کر چکے۔ سن۔ کیونکہ اس میں فقراتین تقسیم کرنا ثبوت ہے اور اختیار سے تو لینا چاہیے نہ دینا  
 ابن الجوزی رحمہ اللہ نے زعم کیا کہ حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں سات اصناف مصارف سے صرف ایک قسم فقر مذکور ہے  
 ابن الہمام نے کہا کہ یہ زعم کچھ صحیح نہیں ہے کیونکہ وہاں تو بیان ہے جس سے زکوۃ ایجاد سے اور جسکو دیجاوگی پس جو غنی  
 ہونے کی صفت رکھتا اس سے بیکر ہو فقر و محتاج کی صفت رکھتا ہو اسکو دیجانی بتلائی گئی۔ پس اگر تو گھر کو بھی دیجاو  
 تو ہنوز علم ہوا حالانکہ حدیث میں ہے۔ فاعلم ان الصدقۃ من الخم یعنی انکو آگاہ کر کو انہم۔ بلکہ میں کہتا ہوں کہ ایک قسم کے  
 تو گھر وہ ہے کہ اس سے زکوۃ ایجاد سے اور انکو دی بھی جاوے حالانکہ ان لوگوں کو بھی معلوم ہوا کہ اختیار سے صرف  
 دیجائیگی لہذا ابن الہمام نے محال ٹھہرایا کہ وقت ضرورت کے بیان نہ ہو بلکہ ایسا بیان جس سے انکو جمل مرکب ہو جاوے  
 کہ ہر غنی الواقع ہو اس سے ہر خلاف سمجھ رکھیں۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ابو داؤد و ابن ماجہ بروایت ابو سعید رضی  
 اللہ عنہما صحیح تو گھر وہ کو صدقہ حلال ہونا کہ ہر ایک عامل۔ ۲۔ جسے مال سے صدقہ کی چیز خریدی۔ ۳۔ غارم۔ ۴۔ غازی  
 فی سبیل اللہ۔ ۵۔ جسکو فقیر نے صدقہ کی چیز بطور بدیہ دیدی۔ چنانچہ سابق میں ذکر ہو چکی۔ ابن الہمام نے کہا کہ  
 اول تو اس حدیث کے ثبوت میں کلام ہے۔ دوم اگر ثبوت ہو تو حدیث معاذ رضی اللہ عنہ کی برابر ہی نہیں کر سکتی۔ سوم۔ اگر

برابر ہو تو بھی حدیث معاذ رحمہ کو ترجیح ہوگی کہ جس سے عدم الجواز نکلتا ہے اور اس سے جواز۔ حالانکہ ناجائز کو ترجیح ہو کر تھی  
 ہر باد جو دیکھ امام شافعی نے غازی تو نگر کو موافق ظاہر کے نہیں رکھا بلکہ جب ہی کہ دیوان میں نام نہو اور اسے غنیمت سے  
 پایا نہو حالانکہ اس حدیث میں تو کوئی قید نہ کو نہیں ہے۔ معنی - منہج کتاب کہ قی یہ ہے کہ حدیث ابو سعید رحمہ جس سے امام  
 شافعی رحمہ نے استدلال کیا ہے کچھ زکوٰۃ کے مصارف میں نص نہیں ہے یعنی حدیث کا مقصود یہ نہیں ہے کہ مال زکوٰۃ جہان  
 جہان صرف کیا جائیگا انہیں پانچ قسم کے تو نگر بھی ہیں کیونکہ انہیں ایک خریدار صدقہ اور دوم جسکو فقیر نے بدیہ دیا ہو دخل  
 میں بلکہ یہ حدیث تو صرف بیان اس امر کا ہے کہ صدقہ کی چیز بعض وجہ میں تو نگر کو حلال ہو جاتی ہے۔ یہ بیان اس واسطے  
 کہ حضرت عمر رحمہ نے جو غوثا صدقہ کر دیا تھا اسکو مال دیکر خریدنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کر دیا کہ اپنے  
 صدقہ میں عود مت کر۔ کافی البخاری۔ اور حدیث معاذ رحمہ اور حدیث لاسحل الصدقہ لغنی الخ۔ دونوں مصارف  
 زکوٰۃ کے واسطے نص میں اور بالا جملہ جو حدیث کہ اسی مطلب کے واسطے ہو وہ اس میں مقدم ہوگی ایسی حدیث پر  
 جو اس مطلب کے لیے نہیں ہے مگر اس سے حکم یہ مطلب ظاہر ہوتا ہے کیونکہ شاید ہمارا تصور ہے پس حدیث ابو سعید رحمہ  
 میں مفصل یہ بیان نہیں کہ پانچوں اعتبار میں سے غازی و غازی کو کس طرح مال زکوٰۃ وصول ہوا۔ کیونکہ کبھی تو نگر کو  
 ایسی حالت پیش ہوتی ہے کہ بغیر سوال کے اسکو صدقہ ملنا جائز ہو جاتا ہے جیسے ابن اسبیل ہے پس اگر ایک شخص تو نگر  
 دوسرے دوسرے میں صلح کرانے آیا اور اس میں اپنا مال سب صرف کر دیا حتیٰ کہ اسوقت محتاج ہے تو اسکو ابن اسبیل کے  
 لحاظ میں حلال ہو گیا اور یوں ہی غازی کہ گھر میں تو نگر ہے مگر اسوقت واپسی میں محتاج تو اسکو روا ہے۔ لکھا اشارہ  
 امام ابو بکر الرازی الجصاص رحمہ۔ ولا یدفع المزکی زکوٰۃ مالہ۔ اور زکوٰۃ دینے والا نہ دیوے یعنی عدا نہ دیوے  
 اپنے مال کی زکوٰۃ کو۔ فن۔ ایسے کسی شخص کو جسکے ساتھ قرابت ولادت رکھتا ہے یعنی نہ دیوے۔ الی ابیہ وجہ  
 اپنے باپ کو اور دادا دانا کو۔ وان علا۔ اگرچہ دادا دانا اونچے درجہ کا ہو۔ فن۔ یعنی پردادا و پرنانا  
 اور اسے اوپر درجہ کا ہو۔ پس جائز نہیں عدا زکوٰۃ دینا اپنے باپ و اماں کو اور نہ باپ کی جانب کے اجداد یعنی  
 دادا و پردادا وغیرہ و جدات یعنی دادی و پردادی وغیرہ کو اور نہ اماں کی جانب کے اجداد یعنی نانا و پرنانا وغیرہ  
 و جدات یعنی نانی و پرنانی وغیرہ کو جسے اس زکوٰۃ نکالنے والے کی پیدائش ہے۔ ولا الی ولدہ۔ اور نہ دیوے  
 اپنے فرزند۔ و ولد ولدہ۔ مادہ فرزند کے فرزند کو۔ وان سفلی۔ اگرچہ فرزند بچے درجہ کا ہو۔ فن۔ یعنی جو  
 اس سے پیدا ہوا ہو بیٹا و پوتا اور پوتے کا بیٹا و پوتا کہتے ہی بچے درجہ کا ہو۔ م۔ اور اگرچہ وہ مزکی کے نفقہ  
 سے بلورزا پیدا ہوا ہو یا حلال جو دوسرے ہو مگر اپنے انکار کیا تھا کہ یہ میرے نفقہ سے نہیں ہے حتیٰ کہ قاضی نے  
 بعد لعان کے اسکی جو رو کو الگ کیا ہو اور یہ فرزند اپنے اماں کی طرف منسوب ہو ہو۔ معنی - غرضکہ اصول کو نہ دے  
 جسے خود پیدا ہوا اور فروع کو نہ دے جو اس سے پیدا ہوئے ہیں۔ لان منافع الاملاک منہم متصدہ فلا یتحقق  
 التملیک علی الکمال۔ کیونکہ املاک کے منافع زکوٰۃ نکالنے والے وان لوگون میں باہم متصل ہیں تو تملیک  
 پورے طور پر متحقق نہوگی۔ فن۔ اور معلوم ہو چکا کہ تملیک رکن زکوٰۃ ہے۔ رہے باقی قرابات سوائے اصول و  
 فروع کے تو انکو زکوٰۃ دینا جائز جب کہ محتاج ہوں بلکہ اس میں صدقہ اور صلہ رحمہ و ہاتون کا ثواب ہو گیا جیسا کہ حدیث  
 میں ہے مانند بھائیوں و بہنوں و مچا و بھوپھی و داموں و خالہ وغیرہ کے۔ اگر ان میں سے کوئی اسکی پرورش میں ہو  
 یعنی یہی اسکو نفقہ دیتا ہو اور قاضی نے اسپر اسکا نفقہ فرض نہیں کیا ہے اس حالت میں اسنے بھائے نفقہ کے زکوٰۃ  
 اس شخص کو دی جسکو نفقہ دیتا ہے تو زکوٰۃ ادا ہو گئی اور اگر قاضی نے اسپر نفقہ فرض کر دیا ہو تو ادا نہوگی مگر جب کہ اس

نفقہ میں محسوب نہ کرے۔ من۔ ولا الی امرأتہ۔ اور نہ دیوے اپنی جو رو کو۔ للا شترک فی المنافع عادی۔  
 بوجہ شترک ہونے منافع کے از راہ عادت۔ من۔ یعنی عادت جاری ہے کہ جو رو اور شوہر ایک دوسرے کے  
 مال و متاع سے نفع حاصل کرنے تو جو مال جو رو کو زکوٰۃ میں دیا اس سے خود نفع اٹھائے گا پس صدقہ کا کمال نہ رہا اور  
 اللہ تعالیٰ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا کہ جب تک عالمنا فاعنی یعنی مجھے حاجت مند سے مستغنی کر دیا۔ اسکی تفسیر میں  
 کیا گیا کہ یعنی حضرت ام المؤمنین خدیجہ الکبریٰ کے مال کے ساتھ تو ٹکر کر دیا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بی بی کے مال سے  
 تعاون نہ تو کر ہوتا ہے یعنی با قبضہ حصول راحت و منفعت کے۔ وہی ہذا برعکس اسکے لہذا فرمایا کہ۔ ولا تدفع المرأة  
 اے زوجہا عند بی حنیفۃ لما ذکرنا۔ اور عورت بھی اپنی زکوٰۃ اپنے شوہر کو نہ دے۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک  
 ہے بوجہ اسکے جو ہم ذکر کر چکے۔ من۔ یعنی اشتراک منافع۔ اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ وقال تدفع الیہ۔  
 اور صاحبین نے کہا کہ عورت اپنے خاوند کو دے۔ من۔ اور یہی قول شافعی رحمہ ہے۔ لقولہ علیہ السلام ملک اجر  
 اجر الصدقہ و اجر الصلۃ۔ بایں قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ تو دو ثواب پاریگی ثواب صدقہ اور ثواب صلہ۔  
 قالہ لامرأة ابن مسعود وقد سالته عن التصدق علیہ۔ یہ کلام آپ نے عبد السمیر بن مسعود رحمہ کی بی بی کو فرمایا تھا  
 حالیکہ اسنے ابن مسعود رحمہ کو صدقہ دینے کو آپ سے پوچھا تھا۔ قلنا جو محمول علی النافلۃ۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ فرما  
 صدقہ نافلہ بر محمول ہے۔ من۔ یعنی سوائے زکوٰۃ کے نفل صدقہ میں عورت اپنے شوہر محتاج کو دیکر دو چند ثواب  
 لے۔ بلکہ یہی ظاہر حدیث ہے چنانچہ صحیحین و نسائی میں عبد السمیر بن مسعود رحمہ کی بی بی حضرت زینب رحمہ سے روایت  
 ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اگر حاجت عورتان صدقہ دو اگرچہ تمھارے زیور و نون سے  
 ہو۔ زینب نے بیان کیا کہ بھرمیں لوٹ کر عبد السمیر بن مسعود رحمہ کے پاس آئی اور میں نے کہا کہ تم خفیف ملکیت  
 کے آدمی ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم لوگوں کو صدقہ کا ارشاد فرمایا ہے پس تم جا کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 سے دریافت کرو اگر مجھے یہ کافی ہو ورنہ میں تم لوگوں کے سوائے غیرون کو دون۔ (بزار رحمہ کی روایت میں ہے کہ  
 عبد السمیر بن مسعود رحمہ نے زینب کو کہا تھا کہ مجھے اپنا صدقہ اپنی اولاد کو جو پہلے خاوند سے ہے اور مجھ کو دینا بہتر ہے)  
 پس ابن مسعود رحمہ نے کہا کہ نہیں بلکہ تو ہی جا کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کر پس میں روانہ ہو کر دروازہ  
 پر آئی تو میں نے انصار کی ایک عورت پائی کہ اسکا بھی یہی مطلب تھا جو میرا مطلب تھا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 پر ایک حاجت القاء ہوئی تھی (یعنی اللہ تعالیٰ نے آپ کی شان ایسی فرمائی تھی کہ لوگ عورت و مرد آپ کے حضور  
 میں بات کرتے ہوئے تھڑکتے و بیت کھاتے تھے) پس اسنے بن بلال رضی اللہ عنہ باسرا آیا تو میں نے کہا کہ تو رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم کی حضور میں جا کر عرض کر کہ دروازہ پر دو عورتیں یہ عرض کرتی ہیں کہ کیا ان دونوں کی طرف سے  
 انکا صدقہ دینا اپنے شوہروں اور اپنے یتیم بچوں کو کافی ہے اور یہ کچھ نہیں کہنا کہ ہم دونوں کون ہیں پس بلال رحمہ نے  
 جا کر حضور اقدس میں عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ دونوں کون ہیں بلال رحمہ نے عرض  
 کیا کہ ایک عورت انصاریہ ہے اور ایک زینب ہے۔ آپ نے فرمایا کہ زینون میں سے کون سی زینب ہے۔ عرض کیا  
 کہ عبد السمیر بن مسعود رحمہ کی بی بی ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ان دونوں کو دو ثواب ہیں ثواب  
 قرابت و ثواب صدقہ۔ بزار رحمہ کی روایت میں ہے کہ زینب رحمہ سے فرمایا کہ ابن مسعود رحمہ نے سچ کہا اور تیرا شوہر اور تیری  
 اولاد تیرے صدقہ کی زیادہ خدادار ہیں۔ مترجم کتاب کہ شاید اول روایت میں جب یہ جواب ملا کہ ایک دو ثواب ہیں  
 ثواب قرابت و ثواب صدقہ۔ تو زینب رحمہ کو کھدشہ ہوا جو ملا کہ قرابت تو صرف اولاد سے ہے نہ عبد السمیر بن مسعود رحمہ سے

لہذا کر بلا شافہ عرض کیا اور تسکین ہو گئی۔ ابن امام نے کہا کہ اس حدیث میں صدقہ کے واسطے تحریریں دو غلط کرنا  
 دلیل صدقہ نقل ہے اور میں کتابوں کی زیور کی زکوٰۃ مراد نہیں کیونکہ ہر فارم کی روایت میں نفس زیور میں سے صدقہ  
 نکالنا بیان زیب رہے سے مصرع و مقصود صدقہ نقل ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ بالجملہ اگر نقل صدقہ عورت اپنے شوہر و اولاد  
 کو در صورت انکی محتاجی کے دیدے تو بالاتفاق جائز ہے۔ کلام زکوٰۃ در واجبات میں ہے۔ م۔ ولایہ دفع اسے مدبر  
 اور زکوٰۃ دینے والا نہ دے۔ اپنے مدبر کو۔ فقہ۔ یعنی جس ملک کو کہا ہو کہ تو میرے بعد آزاد ہو خواہ مطلقاً یا مقید  
 میں وہ ابھی ملک رہے گا تو عہد نہ دے۔ و مکاتبہ۔ اور نہ اپنے مکاتب کو دے۔ فقہ۔ بلکہ غیر لوگ اسکو  
 دینگے۔ و ام ولدہ۔ اور نہ اپنے ام ولد کو دے۔ فقہ۔ یعنی جس باندی کو مالک اپنے تحت میں لایا اور اس  
 بچہ جو انوہ اس راہ سے مانند آزادہ کے ہے کہ اب وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور بعد وفات خاوند کے آزاد ہو لیکن  
 خاوند کی بنو ملک ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے اُسکے ساتھ دینی کر سکتا ہے پس خاوند اپنی زکوٰۃ اسکو بھی نہ دے جیسے مدبر  
 و مکاتب کو نہ دے۔ فقہ۔ ان التملیک۔ کیونکہ تملیک ان سب میں مفقود ہے۔ فقہ۔ یعنی غیر کو مالک کر دینا۔ نہیں  
 پایا گیا۔ از کسب المملوک سیدہ۔ کیونکہ ملک کی کمان اُسکے مالک کی ہوتی ہے۔ فقہ۔ رہا مکاتب ہیں اُسکے  
 واسطے مالک نے بطور احسان کے یہ لکھ دیا کہ جو کما دے اپنے قبضہ میں لا دے حتیٰ کہ جب مجھے بقدر دیدے تو آزاد  
 ہو جاوے حتیٰ کہ اگر مکاتب سب ادا نہ کر سکا و عاجز ہو گیا تو مثل سابق کے سادہ غلام ہو گیا اور جو کچھ اُسکے پاس ہے  
 سب مال لے لیا۔ و لا حق فی کسب مکاتبہ۔ اور مالک کا اپنے مکاتب کی کمان میں حق ہے۔ فقہ۔ تیم التملیک۔  
 میں تملیک غیر پوری نہوتی۔ فقہ۔ تو زکوٰۃ ابھی ادا نہ ہوئی۔ مگر غیر کے مدبر کو در حالیکہ وہ محتاج ہے زکوٰۃ دے تو جائز  
 و غیر کے مکاتب کو دینا مستحباً جائز بلکہ مخصوص ہے۔ و لا الی عبد قد اعتق بعضہ۔ اور زکوٰۃ نہ دے ایسے غلام کو جسکا  
 کو حصہ آزاد ہو گیا ہے۔ فقہ۔ اسکی صورت یہ کہ زید و بکر میں ایک غلام مشترک تھا اور زید تنگ دست ہے پھر اسنے اس  
 غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو بکر کو وجہ تنگ دستی زید کے ہی اختیار رہا کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کرے یا غلام سے کمان  
 کر اگر اپنے حصہ کی قیمت وصول کرے اور صاحبین کے نزدیک وہ غلام بالکل آزاد ہو گیا اگر اُسکے ذمہ بکر کے واسطے  
 اُسکے حصہ کی قیمت، و اگر نہی واجب ہے۔ جب یہ معلوم ہو چکا تو مسئلہ یہ ہے کہ اگر بکر اس حالت میں اس غلام کو اپنے مال  
 کی زکوٰۃ دے تو کیا حکم ہے تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ نہیں جائز ہے۔ عند ابی حنیفہ رحمہ لانہ بمنزلہ المکاتب عندہ  
 یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ امام کے نزدیک یہ غلام بمنزلہ مکاتب کے ہے۔ فقہ۔ حتیٰ کہ جب تک بکر کے حصہ کا  
 مال ادا نہ کرے تب تک وہ آزاد نہ ہوگا۔ و لا یدفع الیہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس غلام کو زکوٰۃ دیدے۔ فقہ۔  
 یعنی شلّا بکر اسکو اپنے مال کی زکوٰۃ دے تو ادا ہو جائیگی۔ لانہ حرید یون عندہما۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک وہ آزاد  
 تر خدا ہے۔ فقہ۔ اور بکر کا غلام نہیں رہا۔ علی ہذا اگر بکر نے اسکو اپنی زکوٰۃ دی پھر اسنے ہی مال اپنے ذمہ کے قرضہ  
 میں بکر کو دیا تو جائز ہے۔ ولایہ دفع الی مملوک غنی۔ اور زکوٰۃ نہ دے کسی نوکر کے ملک کو۔ فقہ۔ یعنی سوئے  
 مکاتب کے کوئی ملک خواہ مدبر ہو یا ام ولد ہو یا من یعنی محض غلام ہو۔ لان الماکم واقع لمولاء۔ کہ ملک تو  
 اس ملک کے آقا کی واقع ہوگی۔ فقہ۔ اور آقا تو نوکر یعنی مالک نقد نصاب ہے پس زکوٰۃ ادا نہ ہوگی بخلاف مکاتب  
 کے کہ مکاتب خود مالک ہو کر اپنے مولیٰ کو ادا کرے گا اگرچہ مولیٰ تو نوکر ہو۔ و لا الی ولد غنی اذا کان عنفیر۔ اور زکوٰۃ نہ  
 کسی نوکر کے فرزند کو بشرطیکہ وہ فرزند ابھی نابالغ ہو۔ لانہ بعد غنیا بالاب۔ کیونکہ یہ نابالغ اپنے باپ کے  
 مال سے غنی شمار ہوتا ہے۔ فقہ۔ خواہ لڑکا ہو یا لڑکی اور خواہ باپ کی پرورش میں ہو یا مولیٰ الصبیح فرق نہیں ہے

بمخلاف ما اذا كان كبير فقيرا - بر خلاف اسکے جب کہ غنی کا فرزند بالغ فقیر ہو۔ - فن۔ تو بالغ فقیر کو دینا روا ہے اگرچہ اسکے باپ تو گری ہو۔ لانه لا يعد غنيا يسارا فيه وان كانت نفقة عليه۔ کیونکہ بالغ فرزند بوجہ تو گری پدر کے تو گری نہیں شمار ہوتا اگرچہ اسکا نفقہ اسکے باپ پر ہو۔ - فن۔ مثلا اندھا یا تنہا جو غنی کہ قاضی اسکا نفقہ اسکے تو گری باپ پر لازم کریگا۔ مگر چونکہ در حقیقت وہ خود فقیر ہے تو اسکو زکوۃ دینا جائز اور عدم جواز صرف غنی کے منہ پرچہ میں ہے۔ و بخلاف امرأة الغني لانها ان كانت فقيرة لا تعد غنية يسارا وجها۔ و بر حالات تو گری جو رو کے کیونکہ اگرچہ خود فقیر ہو تو شوہر کی تو گری سے تو گری شمار نہیں ہوتی ہے۔ - فن۔ ہاں شوہر پر اسکا مال نفقہ البتہ واجب ہے۔ و بقدر النفقة لا تصير موسرة۔ اور نفقہ کی مقدار سے وہ محدث غنیہ نہ ہو جائیگی۔ - فن۔ پس جب بذات خود فقیر رہی تو اسکو زکوۃ دیدینا جائز ہے۔ غنی کی دفتر فقیر ہالغہ کو زکوۃ دینا بالاتفاق جائز ہے۔ النفع۔ نفع۔ آدمی نے اپنے داماد فقیر کو زکوۃ دی تو جائز ہے۔ م۔ و لا تدفع الى بنی ہاشم۔ اور زکوۃ نہ دے ہو ہاشم کو۔ - فن۔ پس پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو فریضہ زکوۃ کا حکم دیا جبہیں سے آپ کے اہل قرابت کو کچھ بھی باع نہیں ہے۔ نقولہ علیہ السلام یا بنی ہاشم ان الصدقات لے حرم علیکم غسانہ الناس و ادسا نهم و هو ضلک منہا خمس الخمس۔ بدلیل حدیث کہ ای بنو ہاشم الصدقات لے نے ہم پر حرام کر دیا لوگوں کا دھوون و ان کے میل کھیل کو اور اسکے حوض دیانم کو یا بنو بن کا یا بنو ان۔ - فن۔ یعنی مال غنیمت کے پانچ حصوں میں سے چار تو غازیوں میں تقسیم ہونگے اور ایک حصہ ہاشم کے پیر پانچ حصہ کر کے ایک حصہ بنو ہاشم کو اور باقی دیگر معارف میں۔ پیر کافی استدلال بحديث صحيح به کہ آپ نے فرمایا کہ یہ صدقات تو لوگوں کے میل کھیل میں اور یہ حلال نہیں واسطے محمد کے اور نہ آل محمد کے۔ کافی صحیح مسلم اور حسن بن علی کرم اللہ وجہہ نے صدقات کے چھ باروں میں سے ایک چھ بار انہ میں ڈال لیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کچھ تھوک دے سمجھے نہیں معلوم ہوا کہ ہم صدقہ نہیں کھاتے ہیں۔ رواہ البخاری و مسلم۔ ابن عباس نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اہل البیت تلو صدقات میں سے کچھ حلال نہیں ہے یہ تو ہاں تھوون کا دھوون ہے اور خمس الخمس میں تمہارے واسطے قدر کفایت ہے۔ رواہ الطبرانی۔ لیکن اس میں صرف اہل البیت کو حکم ہے اور بنو ہاشم کا لفظ نہیں آیا گیا جو عبارت صفت میں ہے۔ البیاض میں ہے کہ انہ اربعہ کے اجماع کیا کہ بنو ہاشم پر صدقات واجبہ سب حرام ہیں۔ - نفع۔ بخلاف المنطوق۔ بر خلاف صدقہ نفل کے۔ - فن۔ کہ وہ بنو ہاشم کے لیے حلال ہیں۔ اور دفع بھی جائز ہیں الذخیرہ۔ اسی طرح بسوط میں بھی مطلقا لکھا کہ صدقات نفل داؤقات کا صرف کرنا بنو ہاشم پر جائز ہے لیکن شرح مختصر الکفری والنفید میں کہا کہ اداؤقات جب ہی جائز ہیں کہ دفع میں بنو ہاشم پر صرف کرنا بیان ہوا ہو اور مختصر کفری میں ہے کہ اگر نفراد پر دفع کیا تو بنو ہاشم پر نہیں جائز کیونکہ وہ تو گریوں کے حکم میں ہیں۔ مع۔ اور حق صحیح وہ جو ذخیرہ و بسوط میں ہے۔ کافی الفتح۔ بالجو صدقہ فریضہ یعنی زکوۃ اور صدقہ واجبہ مانند ظر و کفارات و نذر کے بنو ہاشم کو نہیں جائز ہیں اور صدقہ نفل جائز ہیں۔ لان المال ہنا کا لمار۔ کیونکہ مال اس مقام پر مانتہ بانی کے ہے۔ - فن۔ جیسا کہ حدیث میں دھوون کے لفظ اور میل کھیل سے اشارہ موجود ہے اور بانی کا یہ حال کہ جب اس سے فرض یا واجب حاصل ہوا تو کیا حاد سے تو بانی مبالغہ ہو جاتا ہے تو مال بھی ایسا ہی ہوا کہ۔ یجدنس ہا سقاط الفرض۔ میل کھلا ہوا ہو جائیگا فرض ساقط ہونے سے۔ - فن۔





حلال ہر جیسا کہ شیخ ابو نصر واسطی جالی رحمہ نے بیان کیا جیسے سوا سے نو ہاشم کے بنو المطلب کو بھی بارہ سے نزدیک  
 حلال ہے۔ مثلاً فالشافعی۔ اگر گناہ دے کہ بھرا ہی طرح قرشی کے آزاد کیے ہوئے کافر پر جزیرہ نونا چاہیے جیسے  
 قرشی پر جزیرہ نہیں کیونکہ قوم کا مولیٰ تو اسی قوم میں سے ہوتا ہے۔ جواب یہ کہ مدقہ میں تو نو ہاشم کے مولیٰ میں  
 نص حدیث وارد ہے اور وہ خلاف قیاس ہے تو اپنی جگہ سے متعدی ہوگی بلکہ صرف مدقہ ہی تک رہیگی۔ بخلاف  
 ما اذا عتق العرشی عبد المهرانی۔ برخلاف اسکے جب کسی قرشی نے اپنا نصرانی غلام آزاد کر دیا۔ حیث  
 تو خذ منہ الجزیرہ۔ چنانچہ اس غلام آزاد شدہ سے بوجہ کفر کے جزیرہ لیا جائیگا۔ و۔۔۔ اگرچہ قرشی پر جزیرہ نہیں  
 و یعتبر حال المعتق لانه القیاس۔ اور آزاد کیے ہوئے کا حال معتبر ہوگا کیونکہ قیاس یہی ہے۔ و۔۔۔ اور نو ہاشم  
 کے آزاد کیے ہوئے میں ہم نے آزاد کرنے والے کا حال اعتبار کیا اور آزاد شدہ کو آزاد کرنے والے سے لاحق کیا  
 والا لاحق بالمولیٰ بالنص۔ اور آزاد کرنے والے سے لاحق کرنا بوجہ نص حدیث کے ہے۔ و۔۔۔ اور یہ  
 حدیث ایسے معنی میں وارد ہے کہ حسین قیاس کچھ کام نہیں کرتا تو لامحاذ نص جہاں وارد ہوئی وہیں تک رکھی جائیگی۔  
 وقد خص الصدقہ۔ اور حال یہ کہ نص نے صدقہ کو خاص کیا۔ و۔۔۔ یعنی نقطہ صدقہ کے باب میں وارد ہے  
 اسکے سوا سے جزیرہ وغیرہ میں حکم متعدی ہوگا۔ قال ابو حنیفہ ومحمد اذا دفع الزکوۃ الی رجل یظنہ فقیراً۔ اما  
 ابو حنیفہ ومحمد نے کہا کہ اگر مزرکی نے اپنی زکوۃ ایک آدمی کو دیدی وہ حالیکہ وہ اسکو فقیر گمان کرتا ہے۔ و۔۔۔ یعنی  
 ایسا فقیر جسکو زکوۃ دینی جائز ہے۔ ثم بان انه غنی او ہاشمی او کافر۔ پھر کھلا کہ وہ آدمی غنی ہو یا ہاشمی ہو یا کافر ہو۔  
 و۔۔۔ یعنی زکوۃ کا مزرکی نے جو امان لیکر آیا ہو کیونکہ اس میں بالاتفاق اعادہ ہے۔ التحفہ۔ او دفع فی ظلمۃ فبان  
 انه ابوہ او ائیمہ۔ یا مزرکی نے اندھیرے میں زکوۃ دی پھر کھلا کہ جسکو دی وہ اسکا باپ ہو یا اسکا بیٹا ہے۔ و۔۔۔  
 بالجھ مزرکی نے ایک آدمی کو زکوۃ کا مصروف گمان کر کے زکوۃ دیدی حالانکہ عمداً اسکو زکوۃ دینا روا نہیں تھا۔ فلا اعادہ  
 علیہ۔ تو مزرکی پر دوبارہ زکوۃ دینا لازم نہیں رہا۔ وقال ابو یوسف علیہ الاعادہ۔ اور ابو یوسف نے کہا  
 کہ مزرکی پر اعادہ زکوۃ واجب ہے۔ و۔۔۔ یہی ایک روایت ابو حنیفہ رحمہ سے اور قول سفیان ثوری و شافعی رحمہ۔  
 نظروں خطائہ یقین۔ بوجہ ظاہر ہونے خطائے بائقین۔ و امکان الوقوف علی ہذہ الاشیاء۔ اور بوجہ  
 آگاہی ملنے ہونے کے ان چیزوں پر۔ و۔۔۔ یعنی ایسے واقعہ میں مزرکی کو اپنا خطا کرنا یقیناً معلوم ہو گیا تو یقین ہو گیا  
 کہ زکوۃ کے جو معنی ہیں کہ مال معلوم کا خالص کسی ایسے مسلمان کو حسین فقر یا مسکینی یا سفر میں محتاجی و فیسہ ہو  
 یا صاحب احتیاج ہوں ماکہ کرنا یہ معنی ہائے نہیں گئے۔ و صار کالادانی والشیاب۔ اور یہ معاملہ شل غرور  
 و کثیرون کے ہو گیا۔ و۔۔۔ یعنی پانی کے غرور بعض نجس و بعض پاک ہیں اور متعین معلوم نہیں پس اگر نجس زیادہ  
 یا برابر ہوں تو نیم کر کے ناز پڑے اور اگر پاک زیادہ ہوں تو دل سے نحری کرے جس برتن پر پاک ہونے کی  
 نحری واقع ہو اس سے دھو کر کے ناز پڑے پھر اگر اسکے بعد بائقین ظاہر ہو جاوے کہ یہ نجس تھا جس سے  
 دھوا کیا تو دھوا اعادہ کرے۔ یوں ہی پاک و نجس پیرے مخلص ہو گئے اور شناخت نہیں ہو سکتی تو شہرہ مخلص  
 کے واسطے ہر صورت نحری کر کے پاک لے خواہ معلوم ہو کہ نجس زیادہ یا کم یا برابر ہیں اور یہاں بھی اگر صحیح بائقین  
 ظاہر ہو جاوے کہ جس نحری واقع ہوئی وہ نجس تھا تو اعادہ کرے۔ ع۔۔۔ اسی قیاس پر جب غالب گمان ہے  
 کسی کو زکوۃ دی پھر کھل گیا کہ وہ غنی وغیرہ مصروف نہ تھا تو زکوۃ اعادہ کرے گا و لیکن جو دے چکا واپس نہ لے گا  
 اور جس نے لیا اگر اسکو حال کھل گیا تو ابو یوسف سے کوئی روایت نہیں اور مشائخ میں بعض کے نزدیک

اور شافعی کی فقہانہ روایت ہے کہ اگر مزرکی نے زکوۃ دینی جائز ہے۔ ثم بان انه غنی او ہاشمی او کافر۔ پھر کھلا کہ وہ آدمی غنی ہو یا ہاشمی ہو یا کافر ہو۔ و۔۔۔ یعنی زکوۃ کا مزرکی نے جو امان لیکر آیا ہو کیونکہ اس میں بالاتفاق اعادہ ہے۔ التحفہ۔ او دفع فی ظلمۃ فبان انه ابوہ او ائیمہ۔ یا مزرکی نے اندھیرے میں زکوۃ دی پھر کھلا کہ جسکو دی وہ اسکا باپ ہو یا اسکا بیٹا ہے۔ و۔۔۔ بالجھ مزرکی نے ایک آدمی کو زکوۃ کا مصروف گمان کر کے زکوۃ دیدی حالانکہ عمداً اسکو زکوۃ دینا روا نہیں تھا۔ فلا اعادہ علیہ۔ تو مزرکی پر دوبارہ زکوۃ دینا لازم نہیں رہا۔ وقال ابو یوسف علیہ الاعادہ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ مزرکی پر اعادہ زکوۃ واجب ہے۔ و۔۔۔ یہی ایک روایت ابو حنیفہ رحمہ سے اور قول سفیان ثوری و شافعی رحمہ۔ نظروں خطائہ یقین۔ بوجہ ظاہر ہونے خطائے بائقین۔ و امکان الوقوف علی ہذہ الاشیاء۔ اور بوجہ آگاہی ملنے ہونے کے ان چیزوں پر۔ و۔۔۔ یعنی ایسے واقعہ میں مزرکی کو اپنا خطا کرنا یقیناً معلوم ہو گیا تو یقین ہو گیا کہ زکوۃ کے جو معنی ہیں کہ مال معلوم کا خالص کسی ایسے مسلمان کو حسین فقر یا مسکینی یا سفر میں محتاجی و فیسہ ہو یا صاحب احتیاج ہوں ماکہ کرنا یہ معنی ہائے نہیں گئے۔ و صار کالادانی والشیاب۔ اور یہ معاملہ شل غرور و کثیرون کے ہو گیا۔ و۔۔۔ یعنی پانی کے غرور بعض نجس و بعض پاک ہیں اور متعین معلوم نہیں پس اگر نجس زیادہ یا برابر ہوں تو نیم کر کے ناز پڑے اور اگر پاک زیادہ ہوں تو دل سے نحری کرے جس برتن پر پاک ہونے کی نحری واقع ہو اس سے دھو کر کے ناز پڑے پھر اگر اسکے بعد بائقین ظاہر ہو جاوے کہ یہ نجس تھا جس سے دھوا کیا تو دھوا اعادہ کرے۔ یوں ہی پاک و نجس پیرے مخلص ہو گئے اور شناخت نہیں ہو سکتی تو شہرہ مخلص کے واسطے ہر صورت نحری کر کے پاک لے خواہ معلوم ہو کہ نجس زیادہ یا کم یا برابر ہیں اور یہاں بھی اگر صحیح بائقین ظاہر ہو جاوے کہ جس نحری واقع ہوئی وہ نجس تھا تو اعادہ کرے۔ ع۔۔۔ اسی قیاس پر جب غالب گمان ہے کسی کو زکوۃ دی پھر کھل گیا کہ وہ غنی وغیرہ مصروف نہ تھا تو زکوۃ اعادہ کرے گا و لیکن جو دے چکا واپس نہ لے گا اور جس نے لیا اگر اسکو حال کھل گیا تو ابو یوسف سے کوئی روایت نہیں اور مشائخ میں بعض کے نزدیک

انکو حلال ہے اور بعض کے نزدیک نہیں۔ منع۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک تو زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ ولہذا حدیث معن بن یزید۔ اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل اس مسئلہ میں حدیث معن بن یزید ہے۔ **ف** جسکو بخاری وغیرہ نے روایت کیا اور اس میں مذکور ہے کہ میرے باپ یزید نے کچھ اشرفیان نکالیں کہ انکو صدقہ کرے پس انکو مسجد میں ایک شخص کے پاس رکھ دیا پس میں ان اشرفیوں کو لیکر چلا آیا تو میرے باپ نے فرمایا کہ دالہ میں نے نیری نیت نہیں کی تھی پس ہم نے یہ معاملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پیش کیا۔ **ف** فائدہ علیہ السلام قال فیہ۔ تو آپ نے اس معاملہ میں فرمایا کہ۔ بایزید لک مانویت و یا معن لک ما اخذت۔ اسی یزید تیرے واسطے وہ ثواب ہے جو تو نے نیت کی اور اسی معن تیرے واسطے یہ اشرفیان ہیں جو تو نے لے لیں۔ **ف** اس حدیث میں یزید رضی اللہ عنہ کو اعادہ کا اور معن کو دالہ کا حکم نہیں دیا۔ وقد دفع الیہ وکیل الیہ صدقہ۔ حالانکہ معن کو اسکے باپ کے وکیل نے باپ کا صدقہ دیا تھا۔ **ف** وکیل کا دینا اگرچہ روایت میں معرج نہیں بلکہ معن رضی اللہ عنہ اشرفیوں کو لیکر چلے آئے لیکن ظاہر یہی کہ جسکے پاس رکھی تھیں اسی سے لائے ورنہ خصم یا سرفہ ہو جاتا۔ پھر اس استدلال پر وارد ہوتا ہے کہ اول تو یہ ایک واقعہ ہے۔ دوم محتمل کہ یہ صدقہ نفل ہو۔ جواب دیا گیا کہ قولہ مانویت بلکہ موصول عام ہے تو ہر نیت کے صدقہ میں جواز ہوا۔ ولان الوقوف علی ندہ الاشیاء بالاجتہاد دون القطع۔ اور طریقین کی دلیل جواز یہ بھی ہے کہ ان چیزوں پر واقع ہونا بذریعہ اجتہاد کے ہر نہ باقطع **ف** کیونکہ اس میں حج شدید ہے کہ قطعی طور پر کسی کی محتاجی معلوم کیجاوے۔ فیہینی الامر فیہا علی بالیقع عندہ۔ نوہا سے کاران چیزوں میں اسی اجتہاد پر ہوگی جو اسکے نزدیک واقع ہو۔ **ف** حتی کہ اگر اسکے نزدیک یہ اجتہاد واقع ہو کہ یہ شخص فقیر ہے تو اسکو زکوٰۃ دینے سے حکم کی فراہم داری ہو گئی۔ کما اذا اشتبہت علیہ القبلة۔ جیسے اس صورت میں کہ مصلیٰ پر قبلہ مشتبہ ہو جاوے۔ **ف** تو چونکہ بنائے کار اس میں اجتہاد پر ہے نہ بالقطع تو جہر تحریری واقع ہو گئی اسطرف نماز ادا ہو جائیگی اگرچہ جیسے معلوم ہو کہ اسنے ٹھیک جہت نہیں پائی۔ اسی طرح زکوٰۃ ادا ہو گئی اگرچہ کھانا کہ اسکی رائے میں چوک ہوئی اور جسکو مال دیا وہ حقیقتہً محتاج یا مسکین نہ تھا۔ مترجم کتاب کہ امام مصنف کی تقریر سے معلوم ہوا کہ اصل اختلاف اسی بنا پر ہے کہ جن اصناف فقراء پر صرف چاہیے تو حکم کا تعلق ان اقسام کی حقیقت پر ہے یا مزکی کے گمان پر ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک گمان غالب پر ہے کیونکہ حقیقت کا جانتا ایک تو متعذر اور دوم حج شدید ہے حتی کہ فقیر کی خانہ تلاشی لینے اور پھر اسکے بڑوسیوں سے دریافت کرنے پر قطعاً اسکا محتاج فقیر ہونا معلوم ہو سکتا ہے اور یہ شرعاً مدفوع کیا گیا تو حکم زکوٰۃ گامد ارمزکی کے اجتہاد و غالب گمان پر رکھا گیا ہے۔ جیسے مسئلہ قبلہ میں ہے۔ امام ابو یوسف کے نزدیک حقیقت پر مدار ہے یعنی درحقیقت وہ اقسام محتاجوں سے کسی قسم کا محتاج ہو کیونکہ انپر واقع ہونا ممکن ہے جیسے حضور میں درحقیقت پاک پانی ہونے پر اور لباس میں پاک کپڑا ہونے پر مدار ہے اور مراد وقوف سے اور حقیقت سے علم الہی نہیں بلکہ انسانی واقفیت جن وجہ سے ہوتی ہے اسنے درحقیقت پاک ہونا و محتاج ہونا اسے زکوٰۃ میں لازم ہے۔ اور ثمرہ اختلاف اسوقت ظاہر ہوگا کہ مثلاً پانی سے وضو کیا پھر باقطع ظاہر ہوا کہ یہ نجس تھا تو اعادہ واجب ہے بخلاف مسئلہ قبلہ کے کہ وہاں تعلق بحقیقت نہیں تو نماز ہو جائیگی۔ بنظر تحقیق ظاہر ہوتا ہے کہ اصل میں کچھ اختلاف نہیں اور بنائے کار حقیقی محتاجی پر سب کے نزدیک ہے اور اسی اصل پر امام ابو حنیفہ رحم سے اعادہ کی روایت ہے لیکن امتحاناً امام رحم کے نزدیک زکوٰۃ میں اعادہ واجب نہیں کیونکہ اس میں حج عارض ہے اسلیئے کہ مکرر سے کرر اعادہ میں اسکے مال پر قدر فرض سے

زائد نوبت پہنچگی اور یہ شرح میں مسوع نہیں ہے اور یہ تحقیق نفس ہے کہ سوائے اس ترجمہ کے شرح میں نہیں ملے گی  
 خاصہ تعالےٰ اعلم۔ م۔ وعن ابی حنیفۃ فی غیر الغنی۔ اور امام ابو حنیفہ سے سوائے غنی کی صورت کے۔ فن۔  
 یعنی جب کہ ظاہر ہو کہ ہاشمی یا ذی یاسین یا باب ہے۔ انہ لا یخیر یہ۔ مروی ہو کہ نہیں جائز ہے۔ فن۔ میں کتابوں  
 کہ یہ اصل کے قیاس پر ہے کہ مدار حکم حقیقی معرفت پر ہے۔ اور یہ روایت نوادر ہے۔ والظاہر ہو الاول۔ اور  
 ظاہر الروایۃ نووی اول ہے۔ فن۔ یعنی سب صورتوں میں زکوٰۃ ادا ہو گئی جب کہ اُسے غالب گمان میں معرفت  
 جان کر دی۔ ونبذ اذا تحری ودفع ذی اکبر رائہ انہ مصرف۔ یہ حکم نو اس وقت تھا کہ اُسے دل تحری کی ادال  
 دیا اس حالت میں کہ اُسے غالب گمان میں ہی تھا کہ یہ شخص زکوٰۃ صرف کرنے کا محل ہے۔ باقی رہیں اُس کے خلاف  
 دو صورتیں۔ تو فرمایا۔ اما اذا شک ولم یخیر۔ رہا جب کہ اُسے شک کیا اور تحری نہ کی۔ فن۔ یعنی شک ہوا  
 کہ معرفت ہی یا نہیں اور اس وقت جا بیٹھا تھا کہ دل سے تحری کرتا مگر نہ کیا۔ او تحری فدفع ذی اکبر رائہ انہ لیس  
 بمصرف لا یخیر یہ۔ یا اُسے تحری کی یعنی غالب گمان ہوا کہ مصرف ہے پھر مال دیا ایسی حالت میں کہ اُس کے غالب  
 گمان میں وہ مصرف نہ تھا یعنی دینے سے پہلے تحری ادل بدل گئی تھی تو دونوں میں سے کسی صورت میں زکوٰۃ ادا  
 نہ ہوگی۔ الا اذا علم انہ فقیر۔ مگر جب کہ پیچھے اسکو کھل جاوے کہ یہ شخص فقیر تھا۔ فن۔ یعنی جو وقت اُسے  
 مال دیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوئی کیونکہ اُسے اپنے اجتہاد میں مصرف نہ جانا پھر دیا تو فرمانبرداری کی نیت نہ ہوئی۔ لیکن  
 اگر اُس کے بعد کھل گیا کہ وہ شخص درحقیقت فقیر تھا یعنی مصرف تھا تو اب زکوٰۃ ادا ہو گئی کیونکہ معلوم ہو گیا کہ اسکا  
 گمان غلط تھا اور اُسے ادا سے زکوٰۃ کی نیت کی تھی تو مال اپنے موقع پر پہنچ گیا اور زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ ہوا صحیح  
 یہی قول صحیح ہے۔ فن۔ اور بعض مشائخ نے عدم جواز سمجھا جیسے قبلہ مشتبہ تھا اور تحری اسکی ایک جانب  
 تحری گرا اُسے دوسری طرف پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ یہی جہت ٹھیک تھی تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز  
 ہے اسی طرح زکوٰۃ بھی جائز نہ ہوگی اگرچہ معلوم ہو کہ وہ ٹھیک مصرف تھا۔ یہ سمجھ صحیح نہیں کیونکہ قبلہ تو حقیقت میں  
 وہی جہت جس طرف تحری تھی تو اس سے مخالفت کرنا گناہ کبیرہ حتیٰ کہ ابو حنیفہ رحم نے کہا کہ اس پر کفر کا خوف  
 ہے اور زکوٰۃ ایسے شخص کو جو تحری میں مصرف نہ تھا دینا کچھ گناہ نہیں غایت یہ کہ زکوٰۃ ادا نہ ہو پھر جب معلوم  
 ہو گیا کہ وہ مصرف تھا تو ادا ہو گئی۔ کذا فی الفتح۔ بھیہ شاید یہ کہ مقصود زکوٰۃ وصول مال بققرار ہے اور دینے والے  
 کو ثواب پس جب اُسے نیت زکوٰۃ کی اور درحقیقت مال ایک فقیر کو پہنچ گیا تو مقصود پورا ہو گیا۔ م۔ ولو وضع  
 اُسے شخص۔ اور اگر زکوٰۃ ایک شخص کو دیدے۔ فن۔ یعنی انسانی صورت کو بدون شناخت کے۔  
 ثم علم انہ عبدہ او مکاتبہ۔ پھر معلوم کیا کہ یہ شخص اسکا غلام یا اسکا مکتب تھا۔ لا یخیر یہ۔ تو اسکی زکوٰۃ دینا  
 ادا نہ ہوئی۔ فن۔ مکتب بھی اسکا غلام ہے مگر کائی کا خود مختار ہے نہ عبدہ یعنی غلام سے ایسا ملوک مراد ہے جسکی  
 کما فی مولیٰ کی ملک ہے جیسے مدبر یا ام ولد یا قن یعنی محض ملوک۔ کما فی شرح الطحاوی ج۔ لافہام التعلیٰک  
 بوجہ تملک مدوم ہونے کے۔ فن۔ یعنی مزرکی نے محتاج کو مال کا مالک نہیں کیا۔ لعدم اہلیۃ الملک  
 بوجہ نہ ہونے بیاقت ملک کے۔ فن۔ یعنی غلام میں مالک ہونے کی بیاقت نہیں حتیٰ کہ اسکی کائی کا مالک  
 اسکا مولیٰ ہوتا ہے تو تملک نہوی۔ و جو الرکن علی مامر۔ حالانکہ تملک رکن ہے چنانچہ گذرا۔ فن۔ اور مکتب  
 بن اگرچہ مالک ہونے کی بیاقت ہے کیونکہ مولیٰ نے اسکو اپنی کمائی کا خود مختار کر دیا لیکن اسکی یہی معنی ہوے  
 کہ اصل مالک تو مولیٰ ہوتا ہے پھر اسنے احسان کر کے مکتب کو خود مختار کیا لہذا مکتب کے مال کا ایک جہت

مولیٰ مالک ہر تو مکاتب میں عدم جواز کی وجہ یہ کہ ملک ناقص ہوئی حالانکہ کامل ملک رکن ہر سنا فہم سولہ کو  
 دفع الزکوٰۃ الی من یملک نصاباً۔ اور نہیں جائز ہر دینا زکوٰۃ ایسے شخص کو جو مالک ہو نصاب کا۔  
 خواہ نصاب نامی ہو یا نہ ہو۔ من اسے مال کان۔ چاہے کسی مال سے ہو۔  
 لان الغنی الشرعی مقدر بہ۔ کیونکہ تو نگرہ شرعی اسی نصاب کے ساتھ اندازہ کی گئی ہے۔  
 جسکے پاس یہ نصاب ہو وہ شرعاً تو نگرہ ہے۔ والشرط ان یكون فاضلاً عن الحاجة الاصلیۃ۔ اور شرط یہ کہ اصلی  
 حاجت سے فاضل ہو۔  
 تو زکوٰۃ واجب ہونے کی شرط ہے۔ پس نامی نہ ہو تو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی لیکن وہ تو نگرہ ہے کہ اسکو زکوٰۃ دینی  
 جائز نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر دوسو درم کی کتاب میں ہوں جنکی حاجت مالک کو پُر کرنے پر حاسن یا حفظ و نفع میں ہے تو اسکو  
 زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ القاضیخان۔ خواہ کتب فقہ و حدیث ہوں یا صرف زبان عرب کے دیوان و کتب نجوم و  
 وغیرہ ہوں۔ محیط السرخسی۔ اگر دوکانین و مکانات کر ایہ پر جلانے کی بقیہ تین ہزار درم وغیرہ ہوں گرا کی آمد  
 اسکو مع عیال کے کافی نہیں تو امام محمد کے قول میں اسکو زکوٰۃ دینا جائز ہے یوں ہی جب زمین اسقدر قیمت کی ہو  
 اور آمدنی مع عیال کافی نہ ہو تو محمد بن قاتل کے نزدیک اسکو زکوٰۃ دینا جائز ہے اور اگر متاع و جواہر ہوں تو نہیں  
 جائز ہے۔ اسکا میعاد قرضہ دوسرے پر ہے اور فی الحال محتاج فقہ ہوا تو میعاد تک کے لیے زکوٰۃ سے لینا جائز ہے  
 اور اگر قرضہ میں میعاد نہ ہو پس اگر قرضہ از غلہ ست ہو تو بھی اصح قول میں اسکو زکوٰۃ دینا جائز ہے کہ نہ بنزہ ابن سبیل  
 کے ہے۔ اور اگر قرضہ از تو نگر و مقبرہ یا منکر پر گواہ عادل ہوں تو نہیں جائز۔ اور اگر عادل نہ ہوں تو اسکو قاضی  
 پاس لیجاوے اور قسم لے جب وہ قسم بھی کھا جاوے تو اب اسکو زکوٰۃ لینا جائز ہے۔ القاضیخان۔ مکان جو حسین  
 رہتا ہے تو اسکو صدقہ حلال اگرچہ تمام گھر میں نہ رہتا ہو۔ الزاہدی۔ ہزار درم مال و ہزار درم اسپر قرضہ اور دس ہزار  
 کا مکان و خادم و اثاث البیت ہے تو بھی اسکو صدقہ لینا جائز ہے۔ البسوط۔ پس عدم جواز اسکو جو دوسو درم یا اسقدر  
 متاع یا کسی نصاب سے اصلی حاجت سے زائد کا مالک ہو۔ ویجوز دفعها الی من یملک اقل من ذلك۔  
 اور زکوٰۃ دینا ایسے شخص کو جائز ہے اس سے کم کا مالک ہو۔  
 قاضل ہو اگرچہ کمی بہت کم ہو۔ امام احمد و ثوری و اسحق وغیرہ کے نزدیک نہیں جائز ہے پہل حدیث کہ جس نے  
 لوگوں سے سوال کیا در حالیکہ اسکے پاس اسقدر ہے جو اسکو مستغنی کرے تو قیامت میں اس شکل سے آویگا  
 کہ اسکا سوال اسکے چہرہ پر غموش یا خند و ش یا کدح ہوگا۔ رواہ الترمذی وغیرہ وحسن الترمذی۔ جواب یہ کہ اول  
 تو اسکی اسناد میں حکیم بن جبر راوی ضعیف ہے لہذا اس روایت کو بھی بن معین و نسائی و دارقطنی وغیرہم نے  
 ضعیف کہا۔ دوم اس میں سوال کی حمت منصوص ہے اور ہم بھی کہتے ہیں کہ جو شخص ایک روز کے نفقہ سے مستغنی  
 ہو اسکو سوال حرام ہے اور بیان کلام یہ کہ اگر اسکو زکوٰۃ و سجاوے سے تو جائز ہے۔ وان کان صحیحاً مکنساً۔ اگرچہ  
 وہ شخص تندرست کمانے والا ہو۔  
 قسم غلطاً للشافعی مع۔ لانه فقیر۔ یعنی جواز اسوجہ سے کہ یہ شخص فقیر  
 ہے۔  
 قسم غنی نہیں ہے۔ والفقراء هم المصارف۔ اور فقیری لوگ زکوٰۃ کے مصارف ہیں۔  
 قسم کے محتاج ہوں۔ ولان حقیقۃ الحاجة لا یوقفت علیہا۔ اور اسوجہ سے کہ حقیقت احتیاج پر تو دقوت نہیں  
 ہو سکتا۔  
 حتیٰ کہ اگر حکم کا مدار اس پر ہو تاکہ جو حقیقت میں احتیاج رکھتا ہو اسکو رہنے سے زکوٰۃ ادا ہوگی تو۔  
 احتیاج در بابت کرنے میں سخت مرج و شفت لاحق ہوتی۔ فادیر الحکم علی دلیلہا۔ تو دور ان کیا حکم اسکی

دلیل پر۔ فتنہ یعنی حکم کا مدار اس پر ہوا کہ حسین حاجتمندی کی دلیل ہوا اس کو دیدو۔ و موقوفہ انصاف۔ اور دلیل  
 محتاجی کی موقوفہ ہونا انصاف کا۔ فتنہ کیونکہ جسکے پاس انصاف ہوا اس کو شرع نے غنی ٹھہرایا تو جسکے پاس انصاف موقوفہ  
 ہوا وہ محتاج ہوا اور ہمایہ کہ اس کو حقیقت میں احتیاج ہوا بوجہ زبرد کے نہیں ہوا تو اس کو اللہ تعالیٰ جانتا ہے۔ طالب علم جب  
 علم میں مشغول ہوا اور کمائی جوڑی اور اس کو نفع حاصل ہونے کی امید ہو تو اس کو زکوۃ طائل ہے۔ مع ت۔ ویکرہ ان دفع  
 ان واحد مائتی درہم فصاعدا۔ اور مکر وہ ہر کہ ایک شخص کو دوسو درہم یا زیادہ دیدے۔ فتنہ۔ جبکہ وہ فتنہ  
 ہو یا عیالدار نہ ہو کہ بعد ادا اسے مقرر فی تقسیم عیال کے دوسو درہم سے کم پڑنے میں۔ البسوط مع۔ وان دفع جائز  
 اور اگر دیدے تو جائز ہے۔ فتنہ۔ یعنی زکوۃ ادا ہو گئی۔ وقال زفر رحمہ لا یجوز لان الغنار۔ اور زفر رحمہ نے کہا  
 کہ جائز نہیں کیونکہ غنی ہونا۔ فتنہ۔ یعنی جس شخص کو دوسو درہم دے جاتے ہیں اس کا غنی ہونا۔ قارن الادار۔  
 مقارن متصل ادا واقع ہوا۔ محصل الادار الی الغنی۔ تو ادا اسے زکوۃ تو نگر کو پایا گیا۔ فتنہ۔ اور یہ جائز نہیں  
 ولنا ان الغنار حکم الادار۔ اور ہماری محبت یہ کہ غنی ہو جانا تو ادا کا حکم ہے۔ فتنہ۔ یعنی ادا سے کر لے پر یہ  
 اثر شرب ہوا کہ وہ فقیر تو نگر ہو گیا۔ فقیر فقیر۔ تو غنی ہونا ادا کے پیچھے لگا ہوا ہو گا۔ فتنہ۔ اور ساتھ ہی سائین  
 ہو سکتا تاکہ غنی کو دینا لازم آوے بلکہ دینے پر غنی ہونا لازم آیا پس دینا فقیر کو صحیح ہو گیا۔ لکنہ مکرہ بقرب الغنی  
 منہ۔ لیکن یہ مکر وہ ہر بوجہ قریب ہونے تو نگر کی کے ادار سے۔ فتنہ۔ یعنی ادا کیا ایسی حالت میں کہ تو نگر فقیر  
 سے قریب تھی۔ کمن صلی و بقرب نہجاستہ۔ جیسے کسی نے نماز پڑھی ایسی صورت سے کہ اُس کے قرب میں نہجاست ہے  
 فتنہ۔ تو نماز جائز ہوتی ہے مگر کراہت ہے۔ فتنہ۔ اس نظیر میں تنبیہ ہے کہ مال دولت تو نگر کی ایک قسم کی نہجاست  
 ہے پھر بہت کمی بھی نہ چاہیے۔ قال وان یعنی ہا انسانا احب الی۔ امام محمد رحمہ نے کہا کہ ادا صدقہ کے ساتھ  
 کسی انسان کو مستغنی کر دے تو یہ مجھے پسندیدہ نظر آتا ہے۔ فتنہ۔ مستغنی کر لے سے غنی تو نگر کر دینا مراد نہیں  
 بلکہ۔ معناه الاغناء عن السؤال۔ اس کلام کا مقصود سوال سے مستغنی کرنا۔ فتنہ۔ یعنی ایک یوم کا مدد نہ  
 دینا۔ نفع۔ لان الاغناء مطلقا مکر وہ۔ کیونکہ مطلقاً غنی یعنی مالک انصاف کر دینا تو مکر وہ ہے۔ ویکرہ نقل الزکوۃ  
 من بلد الی بلد۔ اور مکر وہ ہے زکوۃ کا مال منتقل کرنا ایک شہر سے دوسرے شہر کو۔ فتنہ۔ اور جو کرنا چاہیے  
 یہ ہے کہ۔ انما تفرق صدقہ کل فرق مہم۔ ہر فرق کا صدقہ انہیں میں بانٹا جاوے۔ فتنہ۔ اور یہی قول شافعی  
 ہے۔ لما روینا من حدیث معاذ رحمہ۔ بدلیل حدیث معاذ رحمہ کے جو ہم روایت کر چکے۔ فتنہ۔ یعنی قولہ تخذ  
 من افنیائکم و ترد الی فقرائکم اس سے ظاہر ہے کہ انہیں کے فقروں میں تقسیم ہو۔ و فیہ رعایۃ حق الجوار۔ اور ہم  
 حق جوار کی رعایت بھی حاصل ہے۔ فتنہ۔ یعنی ہر فرق تو نگر دن کی زکوۃ جب انہیں کے ہمسایہ فقروں کو دے دے گی  
 تو ایک ثواب ادا سے زکوۃ کا اور دوم ثواب حق جوار کا تو یہی ارجح ہے اور دوسرے شہر میں منتقل کرنا مکر وہ ہے۔ الا  
 ان یقللوا الانسان الی قرایہ۔ مگر آنگہ آدمی اپنی زکوۃ کو اپنے اہل قرابت کی طرف منتقل کرے۔ فتنہ۔ جو  
 محتاج اور دوسرے شہر میں ہوں تو جوار کا حق جوڑا اور قرابت کا حق یا۔ اوالی قوم ہم ارجح من اہل بلدہ سیاق  
 قوم کی طرف منتقل کرے جو اُس کے شہر والے فقراء سے زیادہ محتاج ہیں۔ فتنہ۔ تو ان دونوں صورتوں میں کراہت  
 نہیں۔ لما فیہ من الصلۃ۔ کیونکہ اس میں باطلہ رحم ہے۔ فتنہ۔ جبکہ اہل قرابت کی طرف منتقل کیا اور صلۃ رحم نسبت  
 حق جوار کے اشراف ہے۔ اور زیادہ دفع الحاجۃ۔ یا حاجت دور کرنے میں زیادتی ہے۔ فتنہ۔ جبکہ زیادہ حاجتمند  
 کی طرف منتقل کیا۔ اور شریعت زکوۃ کا اصل مقصود فقیر کی حاجت دور کرنا۔ م۔ نفع۔ اور اگر بیشکی زکوۃ نکالے تو



انتقل کرنا مطلقاً کردہ نہیں۔ - السراج -۔ پھر جس صورت میں کراہت ہو وہ نفس زکوٰۃ میں نہیں بلکہ عارضی وجہ ہے لہذا فرمایا۔ - و لو نقل الی غیر ہم اجزاء -۔ یعنی اگر اہل قرابت و احوج کے سوا سے دوسروں کی طرف منتقل کر کے لے گیا تو بھی زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ - فـ اسیر اہل العلم کا اتفاق ہے۔ - وان کان مکروہا۔ - اگرچہ یہ فعل مکروہ ہو۔ - لان المصروف مطلق الفقراء بالنقص والعدم اعلم۔ - کیونکہ زکوٰۃ کا مصروف تو مطلق فقراء میں نہیں قرآن۔ - فـ یعنی قول تعالیٰ انا الصدقات للفقراء۔ - میں کوئی خصوصیت جو ار کے فقراء یا کسی جگہ کے فقراء کی نہیں بلکہ مطلق لہذا جس فقیر کو ہونا چاہیے ادا ہو جائیگی۔ - واسر تعالیٰ اعلم بالصواب۔ - م۔ - عید میں محتاج اقرباء کے رکون کو زکوٰۃ سے دیا یا فرزند وغیرہ کی خوشخبری سنانے والے کو تو جائز ہے کہ زکوٰۃ دے جسکا شوہر اسکا مہر بروقت طلب کے نہیں دے سکتا یا نہیں دیتا تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ - ۶۔ - لمخفات میں سے صدقۃ النذر ہے اور بعض احکام بیان کرنا اولیٰ ہے واضح ہو کہ نذر ادا کرنا فرض ہے اگر کسی خاص درم یا روپیہ یا خاص فقیر کو دینے کی نذر کی تو خصوصیت لازم نہیں حتیٰ کہ اگر اسکے مثل دوسرے فقیر کو دیدیا تو نذر ادا ہو گئی اور اگر مثلاً چار میں گیسوں کے صدقہ کرنے کی نذر کی پھر انکی قیمت دیدی تو جائز ہے۔ - جو چیز صدقہ دیدے اسکو خود نہ خریدے۔ - جو چیز شلی نہیں ہے مثلاً یہ بکری دگھوڑا تو عین ادا کرے پھر اگر تلف ہو جاوے تو قیمت دے۔ - نذر کی کہ اگر مجھے مال ملے تو دو چند زکوٰۃ دو دن پھر ملا تو اسپر فقط قدر خریفہ واجب ہے نہ دو چند۔ - اگر ایسا ہو تو میرے مال سے ہزار صدقہ میں حالانکہ مال صرف سو میں تو صحیح یہ کہ اسی قدر لازم میں نہ زیادہ۔ - میرا مال ساکین میں صدقہ ہے حالانکہ مال کچھ نہیں تو لازم بھی کچھ نہیں۔ - تند رستی جو تو سو صدقہ دو تنگا پھر جو ادا کرے پھر اگر اسوقت پچاس ہی ہوں تو جب باقی پادے پوری کرے۔ - پھر ایک پیسہ صدقہ ہے جب میں کھاؤں تو ہر رقم پر ایک پیسہ واجب ہوگا۔ - اور جب بیون تو ہر سانس پر ایک پیسہ نہ ہر گھونٹ پر۔ - نفس کہ مغلہ پر صدقہ کی نذر کی پھر غیروں کو دیدی تو جائز ہے جیسے کہ میں نماز یا روزہ کی نذر کی پھر وطن میں ادا کر دی تو ہو گئی۔ - باقی مسائل نذر اپنے مقام پر ہیں۔ - ن۔ م

## باب صدقۃ الفطر

باب صدقۃ الفطر کے بیان میں۔ - یہ صدقہ اگرچہ عید الفطر کے روز نماز سے پہلے ادا کرنا واجب ہے مگر صدقات زکوٰۃ کے تحت میں بیان کر دیا۔ - صدقہ وہ عطیہ کہ تقرب الہی کی امید پر دیا جاوے۔ - صدقۃ الفطر فقط عربی ہے مگر زمانہ اسلام سے پہلے نہ تھا پھر بقول ابو بکر بن البرزلی رحمہ اللہ یہ نام حضرت شافع صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ملا۔ - نو دی رح نے کہا کہ فقہار کی اصطلاح ہے گویا ماخوذ از فطرت بمعنی نفس و خلقت ہے۔ - مع۔ - کیونکہ ہر نفس کی طرف سے دیا جاتا ہے لیکن مترجم اس میں وقت فجر عید سے مناسبت ظاہر نہیں ہوتی اور اگر فطر مقابل صوم ہوتا تو وقت موزون تھا بلکہ یہی فطر ہے چنانچہ حدیث شریعت آتی ہے اگرچہ صغیر بچہ کی طرف سے ہونے کی حکمت ظاہر نہیں ہوتی جبیر روزہ نہیں۔ - حالانکہ اتفاق حکمت خود بیان سے ماہر ہیں۔ - واسر سبحانہ تعالیٰ ہو اعلم حکیم ہم۔ - دنیٰ یعنی صدقۃ الفطر شرع میں وہ صدقہ ہے جو بطور عبادت و صلہ کے از راہ ترمیم دیا جاتا ہے اور یہ سے فرق یہ کہ جب از راہ تکریم ہوتا ہے نہ ترمیم۔ - کما فی المبحث۔ - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید سے دو روز پہلے خدیجہ سنا کہ صدقۃ الفطر نکالنے کا حکم کرتے۔ - اثنی۔ - د۔ - یہ ترمیم تھا کہ عید کے روز سب لوگ رزق سے فارغ ہو کر باہم خوشی طبع ہیں ہم۔ - صدقۃ الفطر کے متعلق چچہ باتوں میں کلام کرنا چاہیے اول کیفیت یعنی واجب وغیرہ۔ - دوم کیفیت یعنی کس قدر۔ - سوم شرط۔ - چہارم سبب۔ - پنجم رکن۔ - ششم وقت و وجوب وقت

استجاب۔ پھر مخفی نہیں کہ رکن تو یہی کہ جسکو دینا چاہیے وید سے۔ اور سبب شریعت و روایت ابوداؤد و ابن ماجہ میں  
ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زکوٰۃ الفطر روزہ رکھنے والے کے واسطے افق  
اور رقت سے پاک کرنے والی ہے اور مسکینوں کے واسطے طعام ہے پس جس نے اسکو قبل نماز کے ادا کر دیا تو وہ زکوٰۃ  
مقبول ہے اور جس نے بعد نماز کے دی تو وہ منجھ صدقات کے ایک صدقہ ہے۔ وارتقنی نے روایت کر کے کہا کہ اسکی اسناد  
میں کوئی بجرع نہیں ہے۔ قال صدقہ الفطر واجبہ علی احرار المسلم اذا کان مالکاً لنفسه او انصاباً فاعطاه  
عن مسکنه وشیابہ واثاثہ وفرس و سلاحہ وعبیدہ۔ صدقہ الفطر واجب ہے آزاد مسلمان پر جب کہ وہ مالک ہو صدقہ  
نصاب کا جو کہ فاضل ہو اسکے مسکن و کثیرون و اثاثہ و گھوڑے و ہتھیار و خدمتی غلاموں سے۔ فقہ یعنی یہ خبریں  
جو آدمی کی حاجت و ضرورت میں کارآمد ہوتی ہیں ان سب سے یہ نصاب فاضل ہو خواہ نامی ہو یا نہ ہو۔ خلاصہ یہ کہ  
شرعی تو نگر ہو جسکو زکوٰۃ دینا حلال نہیں ہے۔ اور آزاد سے ملوک خارج ہو اگرچہ مکاتب ہو اور مسلمان کٹے سے مسلم  
جو کہ کافر کے ذمہ نہیں ہے۔ پھر مسلمان غنی پر واجب ہے اگرچہ عورت ہو۔ پھر تنصیف کی کہ یہ صدقہ واجب ہے۔ اما وجوبہا  
فقہ قولہ علیہ السلام فی خطبہ او واعن کل حر و عبد صغیر و کبیر نصف صاع من براد صاعا من شعیر۔ پس  
اسکا واجب ہونا بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو اپنے خطبہ میں دو عید کے ایک اور روز پہلے فرمایا تھا عبد الرزاق  
بسنہ صحیح) ارشاد فرمایا کہ ادا کر دو ہر آزاد و غلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر جو آدھا صاع گیہوں یا ایک صاع جو۔ رواہ ثعلبی  
بن صغیر العدوی۔ اس خطبہ کو ثعلبی بن صغیر عدوی رضی اللہ عنہ نے نقل کیا۔ فقہ کہا گیا کہ عدوی فسوب  
بجانب عدوی شاعر ہے جو ثعلبی کے اجداد میں سے ہے اور شیخ عبد الدین الفریز رحمہ نے کہا کہ اصح عدوی عذریع و منقوطہ  
ری۔ ہے۔ مع۔ یہی صحیح ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ روایت اگرچہ عدوی ہو لیکن عدوی بھی صحیح ہے کوئی وجہ غلط  
ہونے کی موجود نہیں۔ م۔ یہ حدیث ابوداؤد و عبد الرزاق و دارقطنی نے روایت کی۔ ن۔ وجہ استدلال یہ کہ  
اور اصیغۃ الامر واسطے وجوب کے ہے۔ اور شافعی مالک و احمد نے کہا کہ صدقہ فطر فرض ہے۔ بدلیل حدیث ابن عمر  
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمائی زکوٰۃ فطر رمضان سے لوگوں پر ایک صاع چھوٹا ہارے یا ایک صاع  
جو سے ہر آزاد و غلام پر مذکور ہو یا مونث ہو مسلمان ہون میں سے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور دوسری روایت میں ابن  
عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ پھر لوگوں نے اسکے عدل میں نصف صاع گیہوں سے کر دیے۔ حق یہ کہ کچھ اختلافات نہیں اسواسطے  
کہ بالاجماع جو شخص صدقہ فطر سے منکر ہو وہ کافر نہیں حالانکہ فرض قطعی کا منکر بالاجماع کافر ہے تو فرض سے ان امان  
کی یہی مراد جس کو ہم واجب کہتے ہیں۔ و منجملہ دلائل وجوب کے حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
نے ایک ستاری کو حکم دیا جس نے بطن کہ میں پکار دیا کہ صدقہ الفطر حق واجب ہے ہر مسلمان صغیر و کبیر آزاد و ملوک  
پر الخ۔ رواہ الحاکم صحیح۔ بالجملة یہ احادیث ہیں کہ بعض میں صیغۃ امر اور بعض میں لفظ فرض و بعض میں حق واجب  
دار ہے لیکن احادیث صحیحہ آحاد ہیں۔ و بمثلہ ثبوت الوجوب۔ اور اسکے مثل دلیل سے وجوب ثبوت حاکم  
فقہ نہ فرض قطعی۔ لعدم القطع۔ بوجہ عدم قطع کے فقہ کیونکہ آحاد اسانید سے بالاجماع قطعیت میں  
شہدہ رہتا ہے۔ اور ذخیرہ مالکیہ میں ہے کہ امام مالک سے ایک روایت میں آیا کہ صدقہ الفطر سنت ہے اور یہی بعض  
متاخرین و خاصہ یہ وغیرہ کا قول ہے بدلیل حدیث قیس بن عبادہ رضی اللہ عنہ کہ ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے  
صدقہ الفطر کا حکم نزول زکوٰۃ سے پہلے دیا تھا پھر جب زکوٰۃ نازل ہوئی تو نہ حکم دیا اور نہ منع کیا اور ہم صدقہ الفطر  
دا کرتے ہیں۔ رواہ النسائی و ابن ماجہ و الحاکم۔ جواب یہ کہ ایک فرض نازل ہونے سے دوسرا نسخ ہونا ضروری

نہیں ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ ہر جواب تو کافی نہیں کیونکہ زکوٰۃ نے احکام متعلقہ مال بہت منسوخ کر دیے چنانچہ توہم و تکلف  
ماذا یفقدون قل العفو فلا یہ اور مانند اسکے بہت ہیں اور صحیح جواب میرے نزدیک یہ ہے کہ قیس رضی اللہ عنہ وراثتی توہم کو  
کوئی جدید حکم نہیں دیا لیکن ابن عباس کی حدیث حاکم اور برگذری کہ بطن کہ میں منادی کرائی کہ صدقۃ الفطر حق واجب  
ہر حالاکہ یہ بعد نزول زکوٰۃ کے سال فتح کہ میں ہوا پس ثابت ہوا کہ بعد نزول زکوٰۃ کے اسکا حکم دیا ہے۔ المترجم  
بمیریہ صدقہ واجب ہونے میں آزاد کی و اسلام و تو نگری شرط ہے۔ و شرط التحریر للتحقق التملیک۔ اور شرط  
آزادی کی اسواسطے کہ تملیک متحقق ہو۔ ف۔ اور غلام تو اپنی ذات کا مالک نہیں پس مال کا کمان سے  
مالک ہو گا تو غلام پر یہ صدقہ واجب ہونے کے یہ معنی کہ آزاد غنی پر مثل اپنی ذات و عیال کے اسبے غلاموں  
کا بھی واجب ہے۔ والا سلام یقع قربت۔ اور شرط اسلام کی اسواسطے کہ صدقہ مذکور قربت طاعت ہو جاوے  
ف۔ کیونکہ صدقہ تو قربت ہے جو کافر سے متحقق نہیں۔ و ایسار بقولہ علیہ السلام لا صدقۃ الا عن غنی  
اور شرط فراخ دستی یعنی تو نگری کی اسواسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ لا صدقۃ الا عن غنی یعنی نہیں صدقہ  
مگر تو گری۔ ف۔ اور اوپر کا ہاتھ نیچے ہاتھ سے بہتر ہے اور شروع کر ایسے کے ساتھ جسکو تو اپنی پرورش  
میں رکھتا ہو۔ یہاں تک ترجمہ تمام حدیث ہے جسکو امام احمد نے روایت کیا اور بخاری نے اسکو مختصر مطلق ذکر  
کیا۔ اور اخیر حباب کے یہ معنی کہ پہلے عیال کی پرورش کرے پھر وسعت ہو تو غیر کو دے کیونکہ موافق حکم الہی  
عیال کی پرورش میں واجبہ صدقہ کا ثواب ہے اور وہ نفل صدقہ سے افضل ہے۔ م۔ و ہو حجت علی الشافعی فی قولہ  
یجب علی من یلک زیادۃ علی قوت یومہ نفسہ و عیالہ۔ اور یہ حدیث حجت ہے شافعی پر اس کے اس قول  
میں کہ صدقہ فطر ایسے شخص پر واجب ہے جو اپنے عیال کے ایک روز کی قوت سے زیادہ کا مالک ہو۔ ف۔  
اور وجہ حجت یہ کہ اسقدر سے وہ غنی ہو گا اور صدقہ فنی سے ہے۔ اگر کہا جاوے کہ غنی وہ کہ بے پردا ہو تو شاید  
یہ شخص اس روز کی قوت سے بے پردا ہو کر فنی ٹھہرے جو اب یہ کہ محتاجی کی حقیقت جو قوت ممکن نہیں تو  
تو نگری کا مدار صرف شرع کی دلیل پر ہو گا اور فنی سے زکوٰۃ لینے میں شرع نے نصاب پر مدار رکھا ہے۔ لہذا فرمایا۔  
وقدر ایسار بنصاب نقد الغنائم فی الشرع بہ فاضلا عما ذکر من الاشیاء۔ اور اندازہ کیا گیا اسود کی  
و تو نگری کا ہر قسم کے نصاب کے ساتھ کیونکہ شرع میں تو نگری کا اندازہ اسی کے ساتھ ہے در حالیکہ یہ نصاب قابل  
ہو اشیا سے مذکورہ سے۔ ف۔ یعنی مسکن و کپڑے و اثاثہ و گھوڑا و ہتھیار و خدمتی ملک۔ یعنی ضروری چیزوں  
سے زائد ہو۔ لہذا مستحقہ بالحاجۃ الاصلیۃ۔ کیونکہ یہ چیزیں مذکورہ مستحق بجاہت اصلیت ہیں۔ ف۔ یعنی  
ایسی چیزیں ہیں کہ گویا انکو حاجت اصلیت قرار دیا جاوے۔ والمستحق بالحاجۃ الاصلیۃ کا لعدد م۔ اور جو  
نصاب کہ مستحق بجاہت اصلیت ہو وہ معدوم کے مانند ہے۔ ف۔ جیسے بانی اگر بیٹے ہی کے لائق ہو تو کا عدم  
شمار ہو کہ نیم جائز ہے لہذا جب ایسی چیزوں و حاجات اصلیت سے زائد ہو تو وہ اگر بقدر نصاب پہنچ گیا تو فناء کے  
مرتبہ پر ہے۔ ولا یشرط فیہ النمو۔ اور اس نصاب میں تو شرط نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اگر نور ہو خواہ خلق جیسے سونا  
چاندی میں ہے یا ترکیبی مانند تجارت وغیرہ کے تو اس پر زکوٰۃ بھی واجب ہوگی اور اگر نہ تو تو نگری میں مضر نہیں۔  
و متعلق بهذا النصاب حرمان الصدقۃ و وجوب الاصلیۃ و الفطر۔ اور ایسے نصاب کی وجہ سے صدقہ زکوٰۃ  
لینے سے محروم ہونا اور مالک پر قربانی و صدقہ فطر واجب ہونا متعلق ہوگا۔ ف۔ بھر واضح ہو کہ ایسے تو گریہ  
صدقۃ الفطر اپنی نفس کی طرف سے اور اپنی منیر اولاد کی ہر فرد اور اپنی خدمتی ملکوں میں ہر اس کی طرف



مولیٰ اسکی طرف سے نکالے پس حاصل بہ نکلا کہ صدقۃ الفطر آدمی پر اپنی اور ان لوگوں کی جبت سے بہ صدقہ واجب ہوتا ہے اور شرع سے یہ بات معلوم کہ ان لوگوں میں سے ایسے شخص کی طرف سے واجب نہیں جو اسکی مونس دولت میں نہ ہو حتیٰ کہ غیر دن اور غیر کے غلاموں کی طرف سے نہیں واجب۔ اور دارقطنی کی روایت حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کے آخر میں یہ لفظ بھی ہے۔ من تمونون۔ یعنی سہر آزاد و غلام نہ کر و مونس میں سے انہیں کی طرف سے جو تمہارے مونس میں ہیں۔ یعنی شرعی ولایت سے تم پر انکا نان نفقہ واجب ہے۔ اگر کسی صنیر بچہ کو بدون ولایت شرعیہ کے خالی البتہ کی قرب کی امید پر پرورش کرتا ہے تو ہا لا جماع اسکی طرف سے صدقۃ الفطر واجب نہیں۔ مع۔ اگر وہ ہم جو کہ فعلی بڑا اولاد بالغ جب محتاج ہو کہ اسکا نفقہ باپ کو نگر پر ہو تو اسکی طرف سے نکالنا لازم ہوگا جو اب نہیں کیونکہ ولایت و مونس کا مجموعہ و تمامی ندارد چنانچہ آما ہے۔ م۔ وادامی پرورش میں اسکی صنیر پونے پونہاں میں تو ظاہر الروایہ میں انکی طرف سے واجب نہیں۔ باپ محتاج زندہ ہو یا نہ ہو۔ قاضیخان۔ اور روایت الحسن میں واجب ہے ہی ارجح ہے مع۔ و مالیک۔ اور اپنی مالیک کی طرف سے مدقہ نکالے۔ فن۔ اگرچہ ملک مدبر یا ام ولد ہوں اور اگرچہ کفار ہوں لیکن مکاتب نون۔ لقیام الموتہ والولایۃ۔ بوجہ قائم ہونے مونس و ولایت کے۔ فن۔ سر دجی رحم نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک ولایت نامہ اور مونس نامہ دونوں ملکی سبب ہے اور یہ دونوں باتیں صنیر اولاد اور مالیک میں موجود ہیں۔ و ہذا۔ اور یہ حکم۔ فن۔ ملکون میں۔ اذاکا نواللخدمۃ۔ اسوقت کہ مالیک خدمت ہوں۔ فن۔ نہ مالیک تجارت چنانچہ آویگا۔ اور یہ حکم اولاد میں جب کہ باپ ہی پر مدار ہو۔ ولا مال للھنار۔ اور اولاد صغار کا خود کچ مال نہ ہو۔ فن۔ مثلاً انھوں نے اپنی مالی یا مان وغیرہ کی میراث پائی ہو چنانچہ فرمایا۔ فان کان لھم مال۔ پس اگر باپ کی اولاد صغار کا خود مال ہو۔ فن۔ جیسے مذکور ہوا تو استحسان یہ کہ۔ یودی من مالھم عند ابی حنیفۃ والی یوسف۔ مدقہ ادا کیا جاوے آنکے مال کے نزدیک ابو حنیفہ و ابو یوسف کے۔ فن۔ اور انکی طرف سے جو مولیٰ ہو یعنی باپ یا اسکا دمی یا دادا یا اس کا دمی یا قاضی کا مقرر کیا جو آدمی صدقہ نکال دے اور مجنون میں بھی یہی حکم اختلافی ہے۔ خلافاً لمحمد۔ بخلاف قول امام محمد رحم کے۔ فن۔ کہ آنکے نزدیک صنیر پر کچ واجب نہیں اور یہی قول زفر رحم و شافعی و احمد و احنی کا ہے کیونکہ یہ صدقہ عبادت ہے و صنیر پر واجب نہ ہوگا جیسے اسپر زکوٰۃ نہیں ہے۔ مع۔ اور طرفین کے نزدیک استحساناً مال صنیر پر ہے۔ لان الشرع اجراء مجری الموتہ۔ کیونکہ شرع نے اس صدقہ کے وجوب کو بجائے مونس کے جاری کیا۔ فن۔ چنانچہ حضرت علی علیہ السلام نے فرمایا۔ من تمونون۔ یعنی انکی طرف سے دو خلی مونس اٹھائے ہو۔ فاشبہ الففقہ۔ تو یہ مشابہ ہو گیا نفقہ کے ساتھ۔ فن۔ اور نفقہ صغار کا باپ پر اسوقت کہ صغار کا خوال نہ ہو اور اگر ہو تو اسی کے مال سے اسکا نفقہ ہے (سفرع) اگر صنیر و مجنون کے مال سے نہ دیا گیا تو جب مجنون کو افاقہ ہوا صنیر بالغ ہو اسوقت خود ادا کرے اور ساقط نہ ہوگا۔ ت۔ د۔ ولا یودی عن زوجتہ او مرد تو نگر نہیں ادا کرے گا صدقہ فطر کو اپنی زوجہ کی طرف سے۔ فن۔ یعنی اسپر زوجہ کی طرف سے ادا کرنا لازم نہیں۔ یہی قول ثوری و ظاہرہ و ابن المنذر مالکی وغیرہ کا ہے۔ نقصور فی الولایۃ والموتہ۔ بوجہ تصور کے ولایت و مونس میں۔ فن۔ یعنی شوہر کی ولایت اسپر پوری نہیں اور مونس بھی پوری نہیں۔ فانه لا یلیھا فی غیر حقوق النکاح۔ کیونکہ شوہر اس عورت پر ولایت نہیں رکھتا سوائے حقوق نکاح میں۔ فن۔ پس شوہر کی ولایت زوجہ پر صرف حقوق نکاح میں ہوئی تو پوری ولایت ہر طرح نہ ہوئی۔ ولا یونہا فی غیر الرواتب۔

اور شوہر زوجہ کی موت نہیں اٹھاتا سوا سے رہا تب میں۔ سن یعنی جو امور کہ نان نفقہ دسکتی کی راتہ میں اس کے  
سوا سے میں انکی موت اٹھانا شوہر پر لازم نہیں۔ کالمداوۃ۔ جیسے دوا کرنا۔ سن جب کہ زوجہ بیمار ہو کر  
بلکہ عورت پر اپنی سر سے اپنا علاج کرنا لازم ہو تو معلوم ہو کہ موت بھی پوری لازم نہیں اور معلوم ہو چکا کہ سبب  
تو پوری ولایت دپوری موت ہے۔ ابن المنذر مالکی رحمہ نے کہا کہ عورت جب تک منکوحہ نہ ہو تو بالاجماع اس کا  
صدقہ اسی پر واجب ہو اور بعد نکاح کے امام مالک و شافعی وغیرہ نے اختلاف کیا کہ صدقہ اس کا شوہر پر ہے یا  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث میں یہ صدقہ ہر مذکر و مؤنث پر ثبوت ہوا اور اسکے خلاف کچھ ثبوت  
نہیں تو عورت کے ذمہ سے بعد نکاح کے ساقط ہونا بغیر دلیل ہے تو ہمارے اصحاب مالک کا یہ قول سبب دلیل ہے  
مع۔ ولعن اولادہ الکبار۔ اور نہ ادا کرے اپنی اولاد بالغ کی طرف سے۔ وان کا نوافی عیال  
اگرچہ بالغ اولاد اسکے عیال میں ہوں۔ سن مثلاً محتاج نیچے اپاہج یا بچوں ہوں کہ باپ ہی انکی پرورش  
کرتا ہو تو بھی باپ پر ان کا صدقہ الفطر لازم نہیں۔ لانعدام الولایۃ۔ کیونکہ ولایت منعدم ہے۔ سن اس لیے  
کہ بالغ ہونے سے یہ خود اپنی آزادی ولایت رکھتے ہیں۔ ولوادی عنہم او عن زوجہ بغیر امر ہم اجزا ہم سخا  
اور اگر مرد نے اپنی اولاد بالغین کی طرف سے یا اپنی زوجہ کی طرف سے ادا کر دیا بغیر ان کے حکم کے تو اس کا نافی  
طرف سے ادا ہو گیا۔ سن اسی پر تنوی ہے۔ القاضی خان۔ ثبوت الاذن عادیۃ۔ کیونکہ اجازت بطور  
عادت ثابت ہے۔ سن اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ جیسے زکوٰۃ بغیر حکم جائز نہیں ہے واضح ہو کہ ظاہر کلام یہ ہے  
کہ اولاد بالغین اسکے عیال میں ہوں یا نہ ہوں انکی طرف سے بے اجازت صدقہ جائز ہے لیکن جامع الرموز میں  
مبیط سے لایا کہ یہ اسی وقت جائز ہے کہ یہ لوگ اسکے عیال میں ہوں۔ د۔ ہند یہ میں مبیط سے نقل کیا کہ نہیں  
جائز ہے کہ عیال کے سوا سے کسی کی طرف سے بدون اسکے حکم کے دیوے۔ قائم۔ اجداد و جدات دونوں  
کی طرف سے نہ دے۔ اقبیین اور نہ باپ و ماں سے اگرچہ اسکے عیال میں ہوں۔ امجہرہ۔ اور نہ اپنے منفر  
سختی میں سے اور نہ اپنی قرابت سے اگرچہ اسکے عیال میں ہوں۔ القاضی خان۔ ولا ینخرج عن مکاتبہ۔ اور  
نہ نکالے اپنے مکاتب سے۔ لعدم الولایۃ۔ بوجہ ولایت نہ ہونے کے۔ سن کیونکہ مکاتب اپنی کمائی کا  
خود مختار ہے۔ ولا المکاتب عن نفسہ۔ اور نہ مکاتب خود اپنی طرف سے نکالے۔ سن ہی قول جدید  
شافعی کا ادا احمد وغیرہ کا ہے۔ نفقرہ۔ بوجہ فقیر ہونے مکاتب کے۔ سن کیونکہ وہ مال کتابت ادا کرنے کا  
محتاج ہے بلکہ اسکو مالکیہ اپنی کمائی پر اختیار تصرف بھی نہیں ہے۔ ونفی المدبر۔ اور مدبر غلام یا باندی میں۔ و  
ام الولد۔ اور ام الولد باندی میں۔ ولایۃ المولیٰ ثابتہ۔ مولیٰ کی ولایت پوری ثابت ہے۔ ینخرج عنہما  
تومولیٰ ان دونوں کی طرف سے نکالے گا۔ ولا ینخرج عن مالیکہ للتجارۃ۔ اور ایسے ملکوں غلاموں و باندیوں  
کی طرف سے نہیں نکالے گا جو تجارت کے واسطے ہیں۔ سن کیونکہ ایمن زکوٰۃ واجب ہے۔ خلافاً للشافعی  
فان عنہ وجوبہا علی العبد و وجوب الزکوٰۃ علی المولیٰ فلا تنافیہ۔ بخلاف قول شافعی مع کے کہ  
ان کے نزدیک مالیک تجارت کی طرف سے صدقہ الفطر نکالے گا کیونکہ شافعی مع کے نزدیک وجوب صدقہ الفطر  
کا غلام پر ہے اور وجوب زکوٰۃ کا مولیٰ پر ہوتا ہے تو صدقہ مذکوٰۃ میں باہم منافات نہیں ہے۔ سن اشارہ کیا کہ یہ  
اختلاف ایک اصل پر مبنی ہے کہ صدقہ الفطر ام شافعی مع کے نزدیک ہو غلام پر واجب اور مولیٰ اسکی طرف  
سے ادا کرے پس خلاصہ تقریر یہ کہ مالیک تجارت میں انکی زکوٰۃ مولیٰ پر ہے اور صدقہ الفطر خود مالیک پر ہے

کامانے درخت میں  
سے اجارہ دیا  
نہ ان کے عیال میں  
جہات رادی نانی  
ہر عیال سے  
فرائض سے  
نہ ان کے



تو دونوں قسم کی زکوٰۃ انہیں جمع نہ ہوئی۔ لیکن مخفی نہیں کہ انجام کار دونوں قسم کا بوجھ مولیٰ ہی کو برداشت کرنا پڑا۔  
 و عندنا وجوبہا علی المولیٰ بسبب۔ اور ہمارے نزدیک وجوب صدقۃ الفطر مولیٰ ہی پر بسبب اپنی ملک کے ہونے کا  
 کا لزکوٰۃ جیسے زکوٰۃ مولیٰ پر بسبب ان مایک تجارت کے ہے۔ فن۔ پس اگر تجارتی ملک کے سبب سے  
 صدقہ فطر ہو تو اس مال کے سبب سے ایک زکوٰۃ اور دوم صدقۃ الفطر اٹھانا پڑے۔ فیودى الى التناء، پس۔  
 مودیٰ جو طر کر کے۔ فن۔ حالانکہ ایک سال میں مکرر خرچہ شرعاً ممنوع ہے بدلیل قولہ علیہ السلام لا یشئ فی الصدقۃ  
 یعنی صدقہ ایک سال میں مکرر نہ لیا جائیگا۔ یہ عام ہے کہ کسی قسم کا صدقہ ہو۔ اور یہ ظاہر ہے کہ تجارتی مایک کچھ رکھنے کی وجہ سے  
 خیال نہیں کیے گئے بلکہ مانند نفیس اموال تجارت کے ہیں۔ مع۔ والعبد بین شریکین۔ جو غلام کہ دو شریکوں میں  
 ہو۔ فن۔ یا زیادہ شرکا ہوں جب کہ وہ تجارتی نہیں بلکہ خدمتی ہے۔ البسوطع۔ لافطرۃ علی واحد منہما۔ تو اسکا  
 صدقہ الفطر دونوں شرکا میں سے کسی پر نہیں ہے۔ نقصور الولایۃ والمونۃ فی کل واحد منہما۔ جوہ ناقص ہونے  
 ولایت و مونۃ کے ہر شریک کے حق میں۔ فن۔ اس میں مالک و شافعی و احمد کا خلاف ہے آنگے نزدیک ہر ایک  
 پر حصہ رسد ہے۔ مع۔ وکذا العبد بین اثنين۔ اور یوں ہی چند غلام کہ دو شریکوں میں مشترک ہوں عند  
 ابی حنیفہ رحم۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ فن۔ کہ ان غلاموں میں سے کسی کا صدقہ فطر کسی شریک پر نہیں  
 ہے۔ جیسے ایک غلام مشترک میں بالاتفاق نہیں۔ وقالا علی کل منہما ما یخصہ من الرؤس دون الا شفاص  
 اور صاحبین نے کہا کہ ہر شریک پر اسکا صدقہ ہوگا جو راسوں میں سے اسکے واسطے خاص ہونے اشتفاص میں سے۔  
 فن۔ اشتفاص جمع شفع یعنی ٹکڑا دہا رہ۔ اور معنی یہ کہ ہر شریک کے ٹکڑے ملا کر حنی راس کامل ہو جائیں انکا صدقہ  
 دے اور جو ٹکڑا رہے اسکا نہیں۔ مثال اسکی یہ کہ پانچ غلام میں دو شریک سادی ہیں پس ہر شریک کے حصہ میں پانچ  
 نصف ہوئے تو اسکے دو غلام نصف غلام ہیں پس دو غلام کا ادا کرے اور نصف خارج ہے۔ الغایہ۔ بناء علی انہ  
 لا یری قسمۃ الرقیق و ہما یریا تھا۔ یہ اختلاف اس بنا پر کہ ابو حنیفہ رحم رقیق کا ثوارہ نہیں دیکھتے اور صاحبین  
 اسکو جائز دیکھتے ہیں۔ فن۔ یہ اصل تو مقرر ہے لیکن قول ابو یوسف بیان موافق ابو حنیفہ رحم ہے چنانچہ بسوط میں  
 ہے کہ اگر دو شخصوں میں چند ملک خدمتی باہم مشترک ہوں تو امام ابو حنیفہ کے قول پر دونوں میں سے کسی پر صدقہ  
 فطر واجب نہیں اور امام احمد سے روایت ہوا کہ ہر ایک پر اسکے حصہ میں واجب ہوگا بشرطیکہ حصص ملکر کامل ہو جائے  
 اور قول ابو یوسف رحم مضمرب بر معنی ان سے مختلف روایتیں وارد ہیں اور اصح یہ کہ وہ ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں اور  
 انکا عذر بیان یہ ہے کہ ثوارہ کا نہ ان نویت پر ہے اور بیان کلام صدقہ میں ہے اسکا مادہ تو ولایت پر ہے نہ ملکیت پر حتیٰ کہ  
 جس میں ملکیت نہیں جیسے فرزند منیر تو اسکا صدقہ واجب ہوتا ہے اور بیان جب ولایت کسی پر ہو رہی نہیں تو کسکی صدقہ  
 بھی واجب نہیں ہے۔ الغایہ۔ وقیل ہو بالاجماع۔ اور کہا گیا کہ یہ حکم بالاجماع ہے۔ فن۔ کسی امام کے نزدیک  
 صدقہ واجب نہیں اگرچہ صاحبین غلاموں کا ثوارہ جائز جانتے ہیں۔ لانه لا یجتمع النصب قبل القسمۃ۔ کیونکہ  
 ثوارہ سے پہلے حصص کچھ نہیں ہو سکتے ہیں۔ فلم تتم الرقیۃ لکل واحد منہما۔ پس ہر شریک کے واسطے کوئی حصہ  
 پورا نہ ہوا۔ فن۔ تو کسی کا صدقہ واجب نہوگا۔ ویودیٰ المسلم الفطرۃ عن عبده الکافر۔ اور مسلم اپنے غلام  
 کافر کی طرف سے فطرہ ادا کرے۔ لا اطلاق مارویناہ۔ بدلیل اطلاق اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ہیں  
 یعنی حدیث نطبہ رحمہ میں ادا عن کل مرد عبدا۔ واقع ہے اور معنی یہ قرار پانے کہ تو فطر جسکی مونۃ کاملہ اور ولایت تامہ  
 رکھتا ہو اسکی طرف سے فطرہ دے خواہ آزاد ہو جیسے اولاد صفار یا ملک ہو۔ پھر ملک مطلق ہے خواہ مسلمان ہو

یہ کافر جو بشرطیکہ خدمتی ہو بخلاف تجارتی کے کہ اول فودہ واسطے مونت کے نہیں رکھا جاتا۔ دوم اس میں دو صدقہ جمع ہوئے  
جائے ہیں جس تجارتی خارج ہو کر باقی ہر قسم کے غلام میں حدیث علی الاطلاق رہی۔ م۔ و قولہ علیہ السلام فی حدیث  
ابن عباس اس او دا عن کل حر و عبد یہودی او نصرانی او مجوسی الحمد للہ۔ اور دلیل دوم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
کا قول جو حدیث ابن عباس میں ہے کہ صدقہ فطر ادا کرو ہر آزاد سے اور غلام یہودی یا نصرانی یا مجوسی کی طرف سے  
مختص نہ ہو۔ ورنہ دارقطنی نے بدون لفظ مجوسی روایت کی اور اسکا رویہ سلام اللہ علیہ تحت مجروح حتی کہ دخل  
لکھا گیا اور ابن الجوزی نے اسکو موضوعات میں داخل کیا۔ منع۔ ولان السبب قد تحقق والمولی من اہلہ۔  
اور دلیل سوم یہ کہ صدقہ کا سبب (یعنی راس جو مونت و ولایت میں ہے) بیشک متحقق ہوا اور مولی اس لائق ہے۔  
فقہ۔ یعنی صدقہ دے اور ثواب پاوے اگرچہ غلام کافر اس لائق نہیں مولی پر اس غلام کافر کی طرف سے  
واجب ہوا اور اسی کو ثواب ملا۔ ابن الحام نے کہا کہ جب حدیث ابن عباس لائق حجت نہیں تو بخیر عن دلائل کے  
وہ باقی رہیں۔ اول وثالث۔ پس اول میں عبد کا لفظ مطلق ہے وہ غلام مسلم و غلام کافر دونوں کو شامل ہے۔ اگر کما جاد  
کہ صحیح میں فید من المسلمین کی مذکور ہے تو مطلق سے بھی مراد ٹھہرا۔ جواب یہ کہ ہمارے نزدیک مطلق الگ و مقید  
الگ رہتا ہے اور دونوں پر عمل ممکن ہے۔ مثلاً۔ منہج کتا ہے کہ جب واقعہ ایک ہی ہو تو مطلق و مقید بھی واحد ہو جاتے  
ہیں۔ جواب یہ کہ سبب میں الگ رہتے ہیں قاصد تعالیٰ اعلم۔ م۔ و فیہ خلاف الشافعی۔ اور اس حکم میں شافعی کا  
خلاف ہے۔ فقہ۔ ہی قول مالک واحد کا ہے۔ لان الوجوب عندہ علی العبد۔ کیونکہ وجوب اس صدقہ کا تو  
غلام پر ہوتا ہے۔ فقہ۔ جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور یہ صدقہ عبادت و تقرب ہے۔ و جو بیس من اہلہ۔ اور حال  
یہ کہ غلام کافر اس لائق نہیں ہے۔ فقہ۔ تو اس پر صدقہ واجب بھی نہ ہوگا۔ ولو کان علی العکس۔ اور اگر مسئلہ عکس  
ہو۔ فقہ۔ یعنی غلام مسلمان ہو اور اسکا مولی کافر ہو۔ فلا وجوب بالاتفاق۔ تو بالاتفاق صدقہ واجب نہ ہوگا  
فقہ۔ ہمارے نزدیک تو ظاہر ہے کہ ابتدا مولی پر وجوب ہوتا ہے جو بیان کافر ہے اور امام شافعی کے نزدیک ہوج  
سے کہ ابتدا وجوب اگرچہ غلام پر ہوا اگر خطاب ادا کرنے کا مولی کو ہے اور وہ کافر لائق خطاب نہیں ہے۔ مع تحال محمد  
و من باع عبد او احدہما یا لیخار۔ امام محمد نے منیر میں کہا کہ جس شخص نے ایک غلام فروخت کیا اور دونوں میں سے  
ایک کو خیار ہے۔ فقہ۔ خواہ بائع کو یا مشتری کو اس طرح کہ بقول ابو حنیفہ رحمہما تین روز کے اندر بیع پوری کرے یا توڑ  
یعنی جا کر تین روز کا ہے۔ فقہ۔ علی من یصیر لہ۔ تو اس غلام کا فطرہ اس پر ہوگا جیسا کہ جو جادے۔ فقہ۔ شیخ الاسلام  
نے شرح جامع منیر میں کہا کہ۔ معناه انہ اذا مر یوم الفطر والنہار باقی۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ فطر کا روز گننا اور ابھی خیار  
باقی ہے۔ فقہ۔ تو معلوم نہیں کہ یہ غلام بائع کا یا مشتری کا ہو گیا تو ابھی کوئی اسکا صدقہ نہ دینا اگر ساقط نہ ہوگا بلکہ  
بعد اسکے اگر بیع پوری ہو گئی تو مشتری ادا کرے اور اگر خیار واسلے سے توڑی تو بائع ادا کرے۔ مگر ترجمہ کتا ہے کہ یہ غلام  
بھی خدمتی تھا جسکو بائع نے بیچا اور مشتری نے بھی اسی واسطے خریدا کیونکہ تجارتی غلام میں تو کسی پر صدقہ نہیں ہے  
کا حنفیہ۔ وقال زفر رحمہ۔ اور زفر نے کہا کہ۔ فقہ۔ یوم الفطر ہی کو اسکا صدقہ ہوگا۔ علی من لہ الخیار۔ اس  
شخص پر جسکے واسطے خیار ہے۔ فقہ۔ خواہ بائع ہو یا مشتری ہو۔ لان الاولایۃ لہ۔ کیونکہ اسی کو ولایت حاصل ہے  
فقہ۔ حتی کہ وہ اجازت دیدے تو پوری جو جادے اور توڑے تو ٹوٹ جادے۔ وقال الشافعی علی من  
لہ الملک۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ اسکا صدقہ اس پر ہوگا جسکے لیے ملک حاصل ہے۔ فقہ۔ کیونکہ شافعی رحمہ کے  
مذہب میں خیار ہونے سے ملک منوع نہیں ہوتا تو مشتری کو ملک حاصل ہے۔ الغنائہ ادیون ہی شرح پہلے دفاہیخان

وغیرہ میں نقل مضطرب ہو اور صحیح مذہب شافعی وہ کہ عینی مع نے تہ و تطبیق الشافعیہ سے نقل کیا کہ جب زمانہ خیاریں  
یوم الفطر آیا تو اسکا فطرہ اسپر جسکی ملک ہو پس اگر ہم کہیں کہ بائع کی ملک تو اسی پر فطرہ ادا کر کہیں کہ مشتری کی تو یہی پر  
ہو اور اگر کہیں کہ ابھی ملکیت متوقف ہو تو جسکا ہو جادے۔ انتہی۔ حاصل یہ کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہو۔ لافہ  
من وظائفہ۔ کیونکہ وجوب فطرہ تو ملک کے وظائف سے ہو۔ کا نفقہ۔ جیسے نفقہ۔ فتنہ۔ یعنی غلام کا نفقہ  
اسپر جو اسکا ملک ہو۔ ولنا ان الملك موقوف لانه لو رد ليعود الى ملك البائع ولو اجترقت الملك  
لمشتري من وقت العقد فيمتوقف ما يتبني عليه۔ اور ہماری دلیل یہ کہ ملک ابھی متوقف ہو کیونکہ اگر بیع رطل  
گئی تو وہ بائع کی ملک بن پھر آریگا اور اگر اجازت دی گئی تو وقت عقد سے مشتری کی ملک ثابت ہو جاوے گی پس  
جوابات کہ ملک پر مبنی ہو وہ بھی متوقف رہے گی۔ فتنہ۔ یعنی صدقۃ الفطر۔ مترجم کتاہ کہ یہ جواب تو شافعیہ کے  
قول سے موافق ہو وہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ہم اسکے قائل ہوں کہ ملک موقوف ہو تو فطرہ بھی موقوف رہے گا۔ غایت  
یہ کہ مصنف رحم نے اسکو قطعی کر دیا کہ ہم اسی کے قائل ہیں۔ اور کلام شافعیہ تو یہ ہو کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہو۔ اسکا  
جواب یہی کہ ولایت تامہ و موت تامہ پر جو بیان بذریعہ ملک ہو اور ہم نے قطع کر دیا کہ ملک متوقف ہو۔ بخلاف  
النفقہ۔ بخلاف نفقہ کے۔ لانا للخاصۃ الناجزۃ۔ کیونکہ نفقہ تو حاجت تاخیرہ۔ فتنہ۔ یعنی فی الحال  
مازل حاجت کی جت سے ہو۔ فلا تقبل التوقف۔ تو نفقہ کسی توقف کو قبول نہیں کر سکتا۔ فتنہ۔ بکرم  
وہ لا محالہ کسی پر فی الحال ہو گا۔ وزکوۃ التجارة علی ہذا الخلاف۔ اور تجارتی زکوۃ بھی اسی اختلاف پر  
ہو۔ فتنہ۔ مثلاً تجارتی غلام کو بشرط اسخار خرید اور مدت چار میں سال زکوۃ پورا ہو گیا تو ہمارے نزدیک  
اسکی زکوۃ ابھی متوقف ہو اگر جسکا ہو جادے اسی پر ہو اور شافعی رحم کے نزدیک بھی جسکی ملک ہو خواہ باطل یا انجام کار میں  
فصل فی مقدار الواجب ووقتہ۔ فصل قدر واجب امدقت وجوب کے بیان میں۔ الفطرۃ نصف صاع  
من برادوقین اوسویق اوزریب۔ صدقۃ الفطرہ صاع گیون یا آسکے آسکے ستو کا یا مونیر کا۔ فتنہ  
علی بناریب بمنزکہ گیون کے ہو کہ اسکا نصف صاع جائز ہو۔ اوصلع من تمر او شعیر۔ یا پورا صاع چھ ہارے یا  
جو کا۔ فتنہ۔ اس سب میں ابو حنیفہ رحم کے ساتھ صاحبین کا اتفاق ہو سوا ہے زریب کے۔ وقال الزریب بمنزکہ  
الشعیر۔ اور صاحبین نے کہا کہ زریب بمنزکہ جو کے ہو۔ فتنہ۔ حتی کہ زریب سے ایک صاع واجب ہو۔ وہور داتہ  
عن ابی حنیفہ۔ اور یہ بھی ابو حنیفہ رحم سے ایک روایت ہو۔ فتنہ۔ صدر الاسلام ابو الیشتر نے کہا کہ بھی صحیح  
ہو۔ مع۔ اور اسی پر فتویٰ دیا جائیگا۔ د۔ کیونکہ حدیث میں زریب سے ایک صاع صاف مخصوص ہو اور جو مخصوص  
تقدار ہو وہ کبھی کسی سبب سے کم نہیں ہو سکتی ہو۔ مع۔ والاولیٰ روایۃ الجامع الصغیر۔ اور اولیٰ فی زریب  
سے نصف صاع ہو روایت جامع صغیر ہو۔ فتنہ۔ یہ اگرچہ ظاہر الروایۃ ہو لیکن اسپر فتویٰ نہیں اور نہ اسکی تفسیر مریخی  
ہو۔ مع۔ وقال الشافعی من جمع ذلک صاع لحدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال کنا نخرج  
ذکک علی عمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ ان سب سے ایک صاع ہو بدلیل  
حدیث ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ نے کہ فرمایا کہ ہم اسکو نکالتے تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد میں  
فتنہ۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ہم نکالتے زکوۃ الفطر کو برصغیر و کبیر و آزار و ملک سے ایک  
صاع طعام سے یا ایک صاع اقطا یا ایک صاع جو یا ایک صاع چھ ہارے یا ایک صاع زریب سے پس ہم اسکو برابر  
نکالتے رہے بانک کہ ہمارے بیان آیا حدیث رضی اللہ عنہ بقصد جمع یا عمرہ کے پس منہج اسکے حوالہ گون سے کلام کا

منبر پر یہ ہے کہ کہا کہ میں دیکھتا ہوں کہ شام کے گھوڑوں سے دو برابر بری کرنے میں ایک صاع چھوہارے کے ساتھ پس لوگوں نے اسکو اختیار کر لیا۔ ابو سعید رحمہ نے کہا کہ میں تو ہمیشہ نکالے جاؤنگا جیسے میں نکالتا رہا ہوں۔ رواہ ابن مسعود فی صحاحم۔ اس حدیث میں طعام سے مراد گیہوں ہیں تو گیہوں داسکے آٹے و سوسے ایک صاع واجب ہوا۔ ولنا ما روینا۔ اور ہماری دلیل وہ جو ہم روایت کر چکے۔ و۔ یعنی حدیث ثعلبہ رحمہ۔ محمد الرزاق نے کہا کہ اخیرنا ابن جریج عن ابن شہاب عن عبد اللہ بن ثعلبہ قال خطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الناس قبل یوم الفطر یوم اربوین فقال ادوا صاعا من بزاز منج بین اثین ادوا صاعا من تمر او شعیر عن کل عود عبد صغیر او کبیر۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے روز عید سے ایک یا دو روز پہلے لوگوں کو خطبہ سنایا کہ ادا کرو ایک صاع گیہوں یا تمج و بیان دو آدمیوں کے یا ایک صاع چھوہار یا جو ہر آزاد و غلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو۔ اسناد صحیح۔ اور طعام کی خصوصیت کچھ گیہوں سے نہیں چنانچہ بخاری نے ابو سعید رحمہ سے روایت کی کہ ہم عبد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں طعام سے ایک صاع نکالتے اور جب طعام پوچھا گیا تو کہا کہ ہمارا طعام اسوقت میں جو وزیب واقط و چھوہار تھا۔ اور حدیث اول میں جو ابو سعید رحمہ نے کہا کہ لوگوں نے اسکو لے لیا تو یہ عموم اجماع صحابہ و تابعین ہے۔ منفع۔ و غونذ جماعہ من الصحابہ۔ اور یہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے۔ و۔ ازنا عبد اللہ بن مسعود و جابر و ابو ہریرہ و عبد اللہ بن الزبیر و ابن عباس و معاویہ و اسماء بنت الصدیق ع۔ و فیہم الخلفاء الراشدون رضوان اللہ علیہم اجمعین۔ اور انھیں میں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم ہیں۔ و۔ حضرت ابو بکر چنانچہ عبد الرزاق نے کہا کہ اخیرنا معمر بن عاصم عن ابی قلابہ رحمہ عن ابی بکر الصدیق انہ اخرج زکوۃ الفطر مدین من خطبہ یعنی حضرت ابو بکر نے صدقۃ الفطر دو گیہوں یعنی نصف صاع نکالے۔ یعنی نے کہا کہ شفع ہے ابو قلابہ رحمہ نے ابو بکر رحمہ کو نہیں پایا۔ جواب ثقہ کا ارسال ہمارے نزدیک صحیح و محبت ہے اور یہی جمہور علماء کا اصول ہے۔ حضرت عمر بن الخطاب چنانچہ عبد اللہ بن عمر نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لوگ صدقۃ الفطر کو ایک صاع جو یا چھوہار کے یا سلت یا زبیب سے نکالتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا اور گیہوں کثرت ہو گئے تو ان چیزوں کی ایک صاع کی جگہ گیہوں کی نصف صاع کر دی۔ رواہ ابو داؤد و النسائی۔ ع۔ اس سے ظاہر ہوا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمر رحمہ میں جو مذکور ہے کہ پھر لوگوں نے ان چیزوں کے بدل میں گیہوں سے دو نکالنا اختیار کیا۔ مراد اس سے حضرت عمر رحمہ و دیگر صحابہ رحمہ کا فعل ہے اور یہ سبھی ظاہر ہوا کہ ابو سعید رحمہ نے جو اسکو معاویہ رحمہ کی طرف سبت کیا تو مبنی اجماع ہے کیونکہ اس پر صحابہ رحمہ کا عموم طور پر اجماع نہ تھا اور معاویہ رحمہ نے منبر پر کلام کیا اور اسکو لوگوں نے لیا تو اجماع متحقق ہو گیا۔ م۔ حضرت عثمان رحمہ چنانچہ خطبہ میں فرمایا کہ زکوۃ الفطر تم لوگ گیہوں سے دو نکالو۔ رواہ الطحاوی۔ اور اسکی اسناد موصول ہے۔ کما قرأ البیہقی۔ حضرت علی رحمہ اس درجہ چنانچہ عبد الرزاق نے بالاسناد نصف صاع گیہوں یا ایک صاع جو و چھوہار سے روایت کیا۔ و ما رواہ محمد بن علی الزیادۃ تطوعا۔ اور جو شافعی رحمہ نے روایت کیا یعنی حدیث ابو سعید رحمہ تو محمول ہے زیادتی پر بطور نفل کے۔ و۔ یعنی گیہوں نصف صاع واجبہ اور اس پر نصف صاع دیگر بطور نفل دینے سے۔ مترجم کتابہ کہ شاید ابو سعید رحمہ نے اس مسئلہ میں احتیاط کی بدین معنی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک صاع کا اخراج ہر ایسے طعام سے تھا جو اسوقت میں ہوتا تھا پھر گیہوں وغیرہ میسر آئے اور ابو سعید رحمہ کو گیہوں کے بارہ میں نص معلوم نہ تھی تو دیگر صحابہ رحمہ نے فیہ مخصوص چیز میں بظہر قیمت نصف صاع اختیار کیا اور ابو سعید رحمہ نے اس میں بھی وہی صاع رکھا چنانچہ تامل سے یہ بات واضح ہے



ابن عمر رحمہ اللہ میں سید بن عبد الرحمن میں اختلاف ہے لیکن حضرت یحییٰ و امام مسلم نے توفیق کی بھر بھی اسکی مراد نہیں معلوم  
 ہوئی حالانکہ صحیحین کی حدیث ابن عمر رحمہ اللہ میں مرفوعاً وارد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمایا صدقۃ الفطر  
 مذکور دونوں و آزاد و مملوک پر ایک صاع چھوٹا یا ایک صاع جو بھر لوگوں نے اسکی برابری میں دو یعنی نصف  
 صاع گیون کو کر لیا۔ اس حدیث صحیح میں صاف تصریح کر دی کہ قمح کے نصف صاع کو بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 کے لوگوں نے بدل کیا ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر بیہقی و دارقطنی نے حدیث عمرو بن عزم کو رد کر دیا جو وہ بیہقی و دارقطنی  
 نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن عزم کو صدقۃ الفطر نصف صاع گیون یا ایک صاع چھوٹا سے  
 حاکم کیا۔ بیہقی و دارقطنی نے کہا کہ یہ روایت کیونکر صحیح ہوگی حالانکہ جامعۃ الامم نے ابن عمر رحمہ اللہ کی روایت کی  
 کہ نصف صاع گیون کو ایک صاع چھوٹا سے وغیرہ سے برابر کرنا بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقع ہو کر  
 مترجم کتاب کہ میرے نزدیک بیہقی و دارقطنی کا رد کرنا صرف اسی وجہ پر مقول نہیں ہے جیسا کہ میں تحقیق کر چکا کہ حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض لوگوں کو جبکی وسعت میں گیون کے نصف صاع گیون کا حکم کیا ہے اور یہ عموماً مخفی رہا  
 حتیٰ کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خود نکالا جیسا کہ روایت ابو داؤد و نسائی سے گنداکر عام اشتہار نہ تھا پھر تعدیل  
 مجمع عام میں باتفاق معاویہ رفقہ واقع ہوئی حالانکہ حدیث ثعلبہ میں صحیح مرفوعاً مذکور ہے جسکو عبد الرزاق نے باسناد  
 صحیح روایت کیا۔ پس کچھ بعید نہیں کہ عمرو بن عزم کو حکم دیا ہو اور شاید کہ اہل یمن کے واسطے ہو۔ فافہم۔ و الحمد للہ  
 اعظم۔ یہی حاکم کی روایت حدیث ابو سید رحمہ اللہ میں ایک صاع گیون صحیح ہے تو وہ ہرگز صحیح نہیں ہے چنانچہ  
 ابو داؤد دے گا کہ ابن علیہ سے ایک شخص اس حدیث میں ایک صاع گیون۔ روایت کرتا ہے۔ وہ کچھ محفوظ نہیں ہے  
 اور ایک راوی نے جسکا نام معاویہ بن ہشام ہے اسی روایت میں نصف صاع گیون۔ روایت کرتا ہے۔ یہ بھی معاویہ  
 بن ہشام کا یا اس سے نیچے کسی راوی کا وہم ہے۔ انتہی۔ مترجم کتاب کہ اگر وہم نہیں اسنے ہو تو ایک صاع کا راوی  
 بہ نسبت معاویہ بن ہشام کے زیادہ ضعیف ہے تو لازم ہوگا کہ نصف صاع کی روایت اصح ہو۔ کمالی مخفی ہم۔ اور ابن  
 خزیمہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ گیون کا ذکر اس روایت میں بالکل محفوظ نہیں ہے اور میں نہیں جانتا کہ یہ وہم کس راوی کو پیدا  
 ہوا بلکہ بیان کیا کہ یہ خبر ہی غیر محفوظ ہے۔ اب رہا بدون گیون کے ذکر کے تو صحیح ہے کہ یہ ہماری محبت ہے کیونکہ صاف  
 بیان ہے کہ لوگوں نے معاویہ رحمہ اللہ سے موافقت کی اور لوگ اسوقت میں صحابہ قلوبین کے سوا اسے کوئی نہیں تھا  
 تو قطعاً معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک صاع گیون کا علم ہوتا تو وہ ہرگز خاموش  
 نہ ہوتا اور نہ وہ کبھی اس استنباط پر موافقت کرتا کیونکہ یہ تو نص کا معارضہ ہو جاتا۔ یہ بھی ظاہر ہوا کہ اگر فرض کرنا  
 کہ ابو سید رضی اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ایک صاع گیون نکالتے تھے تو بالظہور  
 یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے نہ تھا پھر یا تو آپ کو آگاہ بھی نہ کیا گیا یا آگاہ تھے کہ بیٹھے لوگ بطور نفل  
 اسکو زیادہ کر کے نصف صاع گیون کی جگہ ایک صاع دیتے ہیں۔ یہ سب بھی اسوقت کو مان لیا جاوے کہ حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں گیون نکالتے تھے حالانکہ ظاہر تو یہ ہے کہ نہیں نکالتے تھے چنانچہ ابن خزیمہ  
 نے اپنی صحیح میں روایت کیا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں صدقہ نہیں تھا  
 سوائے چھوٹا سے و ذریعہ وجوہ کے اور اسوقت گیون نہیں تھا۔ اس حدیث میں یہ تو صحیح ہے کہ گیون سے  
 نہیں نکالتے تھے کیونکہ گیون نہیں آتا تھا۔ اور خود حضرت ابو سید رضی اللہ عنہ کی حدیث بخاری میں ہے کہ ہمارا  
 طعام اسوقت میں جو ذریعہ واقع و چھوٹا سے تھے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اگر اسوقت گیون ہوتا تو سب اسکو



بیان کرتے تاکہ معاویہ رضی اللہ عنہ پر صریح رد ہوتا۔ اس سے نکلا کہ اول حدیث جو ابوسعید رضی اللہ عنہ سے گندی امین طعام سے مراد وہ کھانا جو کہ زبیب و قاطع و جھوہار سے سب کو شال ہو گیا یہ چار دن اس طعام کا بیان تفسیری ہے اور گیہوں میں مراد ہر بدیل مذکورہ بالا کہ گیہوں اس وقت نہیں تھا۔ پس مراد یہ ٹھہری کہ میں برابر ایک صاع ان حجاج سے موجود سے نکالتا تھا حتیٰ کہ گیہوں کی کثرت ہوئی تو میں اس سے بھی استقدر لگاتا رہتا رہتا ہونگا تحقیق یہ ٹھہری کہ ابوسعید رضی اللہ عنہ کے نزدیک مخصوص طعام میں ایک صاع ہر قوی صاع ان طعام میں بھی جو مخصوص نہیں جیسے گیہوں۔ اور نہ ہر کسائی کہ تمام تحقیق سے یہ بھی نکلا کہ گیہوں کے بارہ میں نصف صاع کی نص نہ ہونا بھی مسلم نہیں۔ بلکہ ابوسعید رضی اللہ عنہ کو البتہ یہ نص نہیں پہنچی کیونکہ اہل المدینہ جو کھانا طعام اس وقت گیہوں نہ تھا اور آخر طعام طرہ پر معاویہ رضی اللہ عنہ کے کلام سے ابوسعید رضی اللہ عنہ نے نصف صاع گیہوں کو کھانا اور اخلاق سے کلام معاویہ رضی اللہ عنہ بطور اجتہاد کے واقع ہو لہذا ابوسعید رضی اللہ عنہ نے اسکو تسلیم نہ کیا جو جاپنے اجتہاد کے کہ مقدار صاع مخصوص ہے امین کی نوعی اگرچہ طعام بدعا سے اور اس سے یہ لازم نہیں کہ سوائے حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ کے دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہ کے پاس حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے گیہوں میں نصف صاع کی نص نہ ہو بلکہ حدیث ثعلبی رضی اللہ عنہ و فعل حضرت خلفہ راشدین و حدیث عمر بن حزم و غیرہ مزج میں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے گیہوں میں نصف صاع کا حکم دیا مگر یہ حکم مانند خلفہ راشدین کے ہفتے صحابہ رضی اللہ عنہ کو اور مخصوص جنکو گیہوں سے نکالتا تھے اسکا معلوم رہا چنانچہ انہوں نے روایات کر دین ہم۔ اسی قسم سے وہ حدیث کہ ابن جریج نے عمر بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے ایک منادی بھیجا جو کہ کی گلیوں میں پکارتا تھا کہ خبردار ہو کہ صدقہ الفطر واجب ہے ہر مسلمان پر مذکور ہو یا موٹ ہو یا آزاد ہو یا غلام ہو وغیرہ یا کبیر ہو گیہوں سے نصف صاع ادنا کے سوائے طعام سے ایک صاع۔ رواہ الترمذی و قال حسن غریب۔ اور امین کچھ کلام نہیں سوائے اسکے کہ ابن جریج نے عمر بن شعیب سے نہیں سنا۔ مگر ہمارے دمجہ و علماء کے نزدیک یہ محبت ہے جب کہ راوی ثقہ مشہور ہوں جیسے بیان میں اور شافعی رحمہ کے نزدیک جب دوسری روایت مرسل سے تقویت ہو جاوے تب مقبول ہے اور یہ بھی بیان موجود چنانچہ دارقطنی نے مرسل اسکے مانند روایت کی اور ابن الجوزی کا قول کہ علی بن صالح راوی کو علماء نے ضعیف کہا۔ اسکو صاحب التبیح نے رد کر دیا کہ کسی نے ضعیف نہیں کہا صرف ابو حاتم نے کہا کہ مجھول ہے اور دوسروں نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ شیخ معروف عابد ثقہ ہے اسکی کفایت ابو الحسن ہے جس سے ثوری و معتمر وغیرہ نے روایت کی اور ابن جہان نے اسکو ثقافت میں لکھا ہے بلکہ اسکے سوائے ابوداؤد و نسائی نے حسن بھری سے روایت کی کہ ابن عباس نے آخر رمضان میں بھرہ میں خطبہ پڑھا آخر بات تک کہ کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض کیا یہ صدقہ ایک صاع جھوہار سے یا جو سے یا نصف صاع گیہوں سے الخ۔ اسکے راوی سب ثقہ مشہور ہیں سوائے اسکے کہ حسن بھری نے ابن عباس سے نہیں سنا۔ پس یہ مرسل قوی ہے۔ بلکہ ابوداؤد نے مراسل میں سعید بن المسیب سے مرفوع روایت کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے زکوٰۃ الفطر فرض کی دو مد گیہوں یعنی نصف صاع۔ امام طحاوی رحمہ نے کہا کہ حدیث ثعلبی حدیث شافعی عن یحییٰ بن حسان عن الیث بن سعد عن قیس بن خالد و عبد الرحمن بن خالد بن مسافر عن ابن شہاب عن سعید بن المسیب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر مدین من خطہ۔ یعنی سعید بن المسیب نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ الفطر دو مد گیہوں فرض فرمائے۔ نتیجہ تحقیق میں کہا کہ اسکی اسناد تو مثل آفتاب کے صیح روشن ہے اور مرسل ہونا کچھ مضرب نہیں کیونکہ سعید بن المسیب کی مرسلات تو محبت ہیں تھیں اور یہ جو بیہوشی وغیرہ نے کہا کہ نصف صاع گیہوں کی تبدیل بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم کے پیدا ہوئی لہذا یہ روایت

دہم ہر تو اسکا جواب یہ کہ معاویہ رضی اللہ عنہ نے جو اجتہاد کے طور پر بیان کیا اس سے یہ گمان پیدا ہوا حالانکہ ہر مہم  
تو اسی قدر ہے کہ ان لوگوں کو آگاہی نہ ہوئی کہ حضرت علیؓ نے معاویہ رضی اللہ عنہ سے نصف صاع مقرر فرمایا  
اور جب حضرت علیؓ نے معاویہ رضی اللہ عنہ سے صحیح اسانید سے ہکو قتل پہنچ گئی تو گمان کو دور کرنا اور اسکو قبول کرنا لازم  
ہو اور یہ کوئی مفرد روایت نہیں بلکہ بتوں نے اسکو نقل کیا۔ اور اسرار بہت الصدیق رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم رسول  
صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں زکوٰۃ الفطر دو درہم گھون سے نکالتے تھے۔ رواہ احمد عن ابن المبارک عن ابن  
لہیعہ۔ اور شک نہیں کہ ابن لہیعہ اگر ثقہ نہ ہو تو اس سے کم نہیں کہ روایت متابعت کے لائق مفرد ہر خصوص  
جب کہ امام ابن المبارک نے اس سے روایت کی۔ سہرشیخ ابن الہمام رحمہ اللہ نے خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم سے  
نصف صاع گھون کی روایات ذکر کیں جو ہم سابق میں لکھ چکے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو روایت ہے  
اسکے راوی عبد العزیز بن ابی رقاد بن ابن جہان نے کلام کیا لیکن یہی بن سعید بن جبیر بن عبد القطن و  
ابو حاتم وغیرہم نے اسکی توثیق کی۔ اور نصف صاع گھون کا قول عبد الرزاق نے مصنف بن عبد البر بن  
واہب بن عباس و ابن مسعود و جابر و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم اور علما سے تابعین میں سے صحابہ و عمار بن  
دعوقہ و سعید بن جبیر و ابوسلمہ بن عبد الرحمن سے روایت کیا ہے اور امام طحاوی نے اسکو بہت بڑی جماعت  
سے روایت کر کے لکھا کہ ہم کو نہیں معلوم ہوا کہ صحابہ و تابعین میں سے کسی ایک سے بھی اسکے خلاف مروی ہو  
انتہی۔ مترجم کتاب کہ جب سمجھے یہ بات متحقق ہو گئی کہ حضرت علیؓ نے نصف صاع گھون کا حکم  
مخصوص باسانید صحیح ثبوت ہوا ہے تو جس نے زعم کیا کہ یہ نقطہ معاویہ رضی اللہ عنہ کی رائے ہے اسکا زعم صحیح  
نہیں اور جس نے زبان درازی کی کہ یہ معاویہ رضی اللہ عنہ کی مہمت ہے اسنے جھک مارا اور اسنے جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم  
پر طعن کیا کیونکہ ان سب نے اتفاق کیا اور ہم یہ نہیں کہتے کہ انھوں نے معاویہ رضی اللہ عنہ کے استنباط سے اتفاق کیا  
بلکہ غالباً انکو معاویہ رضی اللہ عنہ کا استنباط موافق نص رسولی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معلوم ہوا تو درحقیقت انھوں نے  
امور سے انکار نہ کیا کہ اکثر دن کے پاس نص کا نظم تھا۔ فاعفہ راسہ فی اعلم العوالم۔ م۔ پھر یہ معلوم ہو چکا  
کہ امام رحمہ اللہ کے نزدیک زبیب بن نفص صاع ہے اور صاحبین کے نزدیک ایک صاع اور اسی کو صحیح کہا گیا۔ ولہذا  
فی الزبیب انہ والتمہ تیار بان فی المقصود۔ اور صاحبین کی دلیل زبیب بن نفص یہ کہ زبیب و جہو ہار سے  
دو ٹون مقصود ہیں باہم متقابل ہیں۔ فن۔ تو قدر صاع میں یکسان۔ بلکہ صاحبین کی دلیل حدیث ابو سعید  
وغیرہ جہین زبیب سے ایک صاع مخصوص ہے پس کچھ حاجت اس قیاس کی نہیں ہے۔ ولہذا انہ والتمہ تیار بان  
فی المقصود۔ اور امام رحمہ اللہ کی دلیل یہ کہ زبیب اور گھون باہم متقابل ہیں معنی میں۔ لاناہ یوکل کل واحد  
انما جمیع اجزائہ۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر چیز اپنے تمام اجزاء کے ساتھ کھالی جاتی ہے۔ فن۔ اور زبیب  
و جہو ہار سے میں فرق ہے۔ ویلحق من التمر النواة۔ اور جہو ہار سے میں سے گھلی پھینک دی جاتی ہے۔ و  
من الشیر الثمالة۔ اور جو میں سے جو سی پھینک دی جاتی ہے۔ فن۔ پس زبیب کا اندازہ گھون کے ساتھ  
نصف صاع ہونا چاہیے نہ جہو ہار سے جو کے ساتھ ایک صاع۔ و بهذا ظہر التفاوت بین البر والتمر۔ اور  
اسی تقریر سے گھون و جہو ہار سے میں تفاوت ظاہر ہو گیا۔ فن۔ اور حق یہ کہ اس بیان تفاوت سے کچھ  
حاصل نہیں جب کہ ہر ایک میں نص موجود ہے لہذا صحیح روایت امام رحمہ اللہ سے موافق بقول صاحبین ہے کیونکہ یہی اتفاق  
نص حضرت سرہ عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور اسی پر فتویٰ جلیلہ ہو گا کہ کسی وجہ سے تفسیر نہ ہو گا۔ پھر میں لکھا کہ

دقیق ادسوق۔ یعنی ظاہر لفظ بن آگاہ دستو کو مطلق رکھا حالانکہ مطلقاً یہ حکم جاری نہیں ہندا لہذا کہا۔ و مرادہ من  
الدقیق والسوق یا تختہ من البر۔ اور مراد دقیق ادسوق سے وہ کہ جو گہون سے لیا جاوے۔ فن  
یعنی گہون کا آگاہ اور گہون کے ستو سے نصف صاع واجب ہے۔ اما دقیق الشعیر کا شعیر۔ راہ جو کا آگاہ تو مانند جو  
ہے۔ فن کہ جو کا آگاہ بھی ایک صاع واجب ہے۔ بالجملہ آگاہ دستو بھی غیر منصوص ہے مانند جو ہر بارہ چنے اور چانول  
وغیرہ کے۔ مرت اس قدر زنی ہے کہ آگاہ دستو جب کہ گہون یا جو کا ہو تو انکی اصل یعنی گہون و جو میں نص وارد ہے۔ اور  
چانول و جو اور وغیرہ میں نص بھی وارد نہیں ہے اور امام مصنف نے کہا کہ۔ والا ولی ان پراعی فیہما۔ اور  
اولی یہ کہ رعایت رکھی جاوے ان دونوں یعنی آگاہ دستو میں۔ القدر والقیمتہ احتیاطاً۔ مقدار قیمت کی  
ازراہ احتیاط۔ فن۔ پس نصف صاع گہون کی قیمت مثلاً دو آنہ میں اور آگاہ نصف صاع سے کم دو آنہ کا ہوگا  
پس قیمت میں اگرچہ برابر ہیں لیکن احتیاط یہی کہ مقدار میں بھی آگاہ نصف صاع دیدے اگرچہ قیمت میں بڑا جاوے  
یا آگاہ دے اور نصف صاع گہون دیدے بہر حال آگاہ دستو میں گہون یا جو جسا ہو اپنی اصل کی مقدار منصوص  
کا بھی احتیاطاً لحاظ رکھے جیسے قیمت کا لحاظ رکھنا چاہیے کہ آگاہ دستو کی قیمت اپنی اصل کی قیمت سے کم نہ ہو  
مثلاً شاید اتفاقاً نصف صاع ستو کی قیمت نصف صاع گہون سے کم ہو تو پوری قیمت تک بڑا حادے کیونکہ جو چیز  
منصوص نہیں ہیں انہیں قیمت کا لحاظ ہے۔ وان نص علی الدقیق فی بعض الاخبار۔ اگرچہ بعض اخبار میں  
آگاہ بھی منصوص علیہ ہوا ہے۔ فن۔ اور یہ دارقطنی کی حدیث زید بن ثابت میں مرفوع وارد ہوا ہے لیکن اسکا راوی  
سلیمان بن ارقم مترک ہے۔ چونکہ یہ متفرق ہو چکا کہ مادی کے منفع سے یہ لازم نہیں کہ اصل حدیث ہو لہذا احتیاط  
ہے کہ آگاہ میں نصف صاع مقدار بھی ملحوظ رہے اور نہ کہ منصوص ہونا ثبوت کو نہیں پہنچا تو قیمت کا بھی لحاظ رہے  
منفع۔ بلکہ مترجم کتاب کہ شکت میں نص وارد ہے اور یہ حدیث ابو داؤد و نسائی میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں صدقہ نظر کو لوگ ایک صاع جو یا چھوہارے یا سلت یا زبیب سے نکالتے تھے۔ پھر  
جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ آگاہ اور گہون بہت ہو گئے تو عمر رضی اللہ عنہ نے نصف صاع گہون بجا سے ان چیزوں  
کے ایک صاع کے کر دیے۔ اسکی اسناد صحیح اور عبد الغزیز بن ابی رواد ثقہ ہے جیسا کہ اوپر گذرا بلکہ نسائی نے حدیث  
ابو سعید رضی اللہ عنہ میں دقیق ایک صاع روایت کیا پس اس میں جو کی سلت سے ایک صاع منصوص ہے تو بعد ثبوت کے  
اب واجب ہو گیا کہ مقدار میں ایک صاع سے کم نہ ہو۔ فاحفظہ واسد تعالے اعلم۔ م۔ ولم یبین ذلک فی الکتاب  
اعتباراً للغالب۔ اور امام محمد رحمہ نے کتاب جامع منسیر میں اس امر احتیاط کو بیان نہ کیا باعتبار غالب کے  
فن۔ کیونکہ غالباً آگاہ دستو اپنی اصل سے کم قیمت نہوگا۔ مترجم کتاب کہ حاصل کلام نصف اس مقام پر سمجھے ہوں  
ظاہر ہوتا ہے کہ آدمی کو چاہیے کہ آگاہ دستو میں مقدار کے ساتھ قیمت بھی لحاظ رکھے لیکن مقدار تو گہون کے آگاہ  
دستو میں نصف صاع اور جو میں ایک صاع لا محالہ واجب ہے پھر یہ بھی احتیاط رکھے کہ قیمت میں بھی کم نہو۔ اور  
لحاظ قیمت کی وجہ یہ کہ آگاہ دستو کو یا غیر منصوص ہے اگرچہ بعض اخبار میں وارد ہو لیکن عامہ اخبار میں نہ کو نہیں ہندا  
قیمت کا لحاظ بھی ہند غیر منصوص کے واجب ہے اور کتاب میں اس واسطے بیان نہ کیا کہ غالباً قیمت میں آگاہ دستو  
انے اصل سے زائد ہوتا ہے اور برابر ہونا اتفاقی ہے تو کم نہیں ہوتا۔ پس غیر منصوص کی رعایت قیمت خود ہو جاتی ہے  
بہر گہون یا جو کی سلت بالکل غیر منصوص ہے اور اس میں وزن کا لحاظ ہو جائیزش بانی کے نہیں ہو سکتا لہذا فرمایا  
والغیر یعتبر فیہ القیمۃ ہو الصحیح۔ اور ردی خواہ جو کی ہو یا گہون کی اس میں قیمت ہی معتبر ہے ہی قول صحیح ہے۔

فـ۔ اور یہی حکم جو ار باجرہ چانول وغیرہ چیزوں میں جو مخصوص نہیں ہیں یعنی قیمت معتبر ہوگی بدلیل تعدیل کے جو حدیث ابن عمر وغیرہ میں ہے یعنی نصف صاع گہون کو دوسری چیزوں کے ایک صاع سے برابر کیا اور چونکہ قیمت مثل معنوی ہے تو نصف صاع گہون مثلاً جس قیمت کے ہوں مثلاً ددانہ کے ہیں تو اسکا جقدہ باجرہ پڑتا ہو ادا کر دے پس غیر مخصوص میں وزن ملحوظ نہیں ہے بلکہ قیمت مخصوص کے عوض جقدہ پڑے۔ فافہم۔ پھر غاصبہ کہ چاہے جس مخصوص کی قیمت لگا دے اور جو فقراء کو نافع ہو بہتر ہے۔ ثم یعبر نصف صاع من برزنا فیما یرو عن ابی حنیفہ وعن محمدانہ یعبر کیلا۔ پھر گہون سے نصف صاع ہونا ازراہ وزن معتبر ہے اس قول میں جو امام ابو حنیفہ سے روایت کیا جاتا ہے امام محمد سے مروی ہوا کہ نصف صاع ازراہ بیانہ کے معتبر ہے۔ فـ۔ امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ علماء کے جب صاع میں اختلاف کیا کہ وہ کئی رطل ہے تو سب نے اتفاق کیا کہ صاع ہر حال وزن سے معتبر ہے پس گہون سے نصف صاع یا دوسری چیزوں سے ایک صاع براہ وزن معتبر ہوا۔ ثبیین فـ۔ ع۔ اور شاید قول محمد رحمہ اس نظر سے کہ گہون وغیرہ کیلی چیزیں ہیں تو اسی پر مدار ہوگا اور کتاب البیوع کے باب اربوین کلام آدیکا۔ اور صاع معتبر وہ ہے کہ جس میں ایک ہزار چالیس درم مونگ یا سورماوی۔ ت۔ والدقیق اولی من البر۔ گہون کا آٹا دینا گہون دینے سے بہتر ہے۔ فـ۔ کیونکہ بغیر تاخیر کے کام میں آوے گا والدراہم اولی من الدقیق فیما یروی عن ابی یوسف۔ اور گہون کے آٹے سے درم دینا بہتر ہے اس روایت میں جو ابو یوسف سے مروی ہے۔ فـ۔ کیونکہ درم سے باوجود سیری کے ادھ بھی کام نکل سکتے ہیں مثلاً فقیر کو گہون سے پیٹ بھرنے سے اس میں زیادہ خوشی ہے جو ار باجرہ سے کم مقدار کھا دے اور جو پیسہ بچے وہ اپنے بچوں کے کام میں لادے۔ وہو اختیار الفقیر ابی جعفر لانه اذفع للحاجۃ واجبہ۔ اور یہی قول فقیر ابو جعفر کا فقراء کو اس واسطے کہ درم تو بڑا حکر حاجت روا کرنے والا اور حلدہ تر حاجت روا کرنے والا ہے۔ فـ۔ لیکن فقیر ابو الیث نے فقیر ابو جعفر کا قول یہ لکھا کہ گہون دینا ہر حال میں بہتر کیونکہ اس میں موافقت سنت و اہل شریعت ہے۔ الفایع۔ لیکن فقیر سے یہ قول نادر ہے چنانچہ ابو الیث نے اسکو نادر میں لکھا ہے اور مشہور قول وہ کہ جو مصنف رحمہ نے لکھا۔ م۔ اور یہی مذہب ہے۔ ت۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ابوجہرہ وغیرہ یہ حکم در۔ وعن ابی بکر الاعمش تفضیل الخطہ۔ اور فقیر ابو بکر الاعمش سے گہون کی فضیلت دینا مروی ہے۔ فـ۔ یعنی فقیر ابو بکر الاعمش نے قرار دیا کہ گہون یا جو چیز کہ نص میں وارد ہے اسی کو نکانا افضل ہے بہ نسبت گہون کے آٹے و درم کے۔ لانه بعد عن الخلاف۔ کیونکہ یہ اختلاف سے بہت دور بچا ہوا ہے۔ اذنی الدقیق والیقین خلافت الشافعی۔ کیونکہ آٹا قیمت جائز ہونے میں شافعی رحمہ کا اختلاف ہے۔ فـ۔ پس جواز کی طرف نظر رکھنا بہتر ہے بہ نسبت دفع حاجت پر لحاظ رکھنے کے۔ لیکن معلوم ہوا کہ مذہب تو قول اول ہے۔ معنی میں ہے کہ محمد بن سلیمان نے کہا کہ جب قحط ہو تو عین مخصوص یا اسکا آٹا دینا افضل ہے اور جب قحط نہ ہو تو دراہم وغیرہ سے قیمت دینا افضل ہے۔ جامع المجوب۔ جن اناجون کا حدیث میں بیان ہیں آیا تو آٹے صدقۃ الفطر سوا سے بقیت ادا کرنے کے نہیں جائز ہے۔ ابوجہرہ۔ جس اناج کا ذکر مخصوص ہے اس میں کھرا دانا کاہرہ برابر ہیں۔ دیگر خصوص صاع نہایت عمدہ گہون دے جتنی قیمت نصف صاع گہون کے برابر ہے یا نصف صاع بہت عمدہ جو جتنی قیمت ایک صاع جو کے برابر ہے تو نہیں جائز ہے بلکہ واجب ہے کہ باقی مقدار پوری کرے اور یوں ہی ایک صاع جو کے عوض چار درم صاع کھرے گہون جائز نہیں۔ مجملہ السرخسی۔ رہا بیان صاع کا۔ قال والصاع عند ابی حنیفہ

و محمد ثانیہ ارطال بالعراقی۔ فرمایا کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ایک صاع آٹھ رطل عراقی کا چٹا ہے۔ فت۔  
اور بالا صاع چار ہر ہر دو رطل عراقی ہوا ہے۔ اور رطل ۱۲۰۔ درم ہے۔ فت۔ نووی رحمہ نے کہا کہ صاع یہ  
۱۲۸۔ نصف درم ہے۔ صح۔ چونکہ موٹک و سور کے اتنے جسا وزن و پیمانہ مختلف نہیں ہوتا جب اس سے  
یہ وزن شمار کرنے میں تو صاع با خیار وزن ہوا کیل جو کچھ فرق ہوگا تو اوپر کا اختلاف امام محمد کے ساتھ  
مرفع ہے۔ فت۔ اب خلاف یہ کہ صاع آٹھ رطل عراقی ہے۔ عند الطرین۔ و قال ابو یوسف غصہ ارطال  
و ثلث رطل۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ پانچ رطل و تہائی رطل ہے۔ و جو قول الشافعی۔ اور یہی قول شافعی  
فت۔ و قول مالک احمد ہے۔ نقولہ علیہ السلام صاعنا اصغر الصبعان۔ بدلیل اس روایت کے  
کہ ہمارا صاع سب صاعوں سے چھوٹا ہے۔ فت۔ یہ حدیث تو معلوم نہیں ہوئی لیکن ابن جان نے ابو ہریرہ  
رضی عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ ہمارا صاع سب صاعوں سے چھوٹا  
اور ہمارا سب مدون سے اکبر ہے تو آپ نے دعا فرمائی کہ اے عظیم باریک لتانی صاعنا دھارک لتانی قلیلنا کثیر  
و اجل لنا مع البرکۃ برکتین۔ ابن جان نے اسناد لال کیا کہ آپ نے جب ان لوگوں کا صاع سب سے  
چھوٹا ہونے کو انکار نہ کیا تو معلوم ہوا کہ صاع المدینہ سب سے چھوٹا صاع ہے۔ ابن العمام نے جواب دیا کہ ایسے  
موقع پر آپ کے انکار کی وجہ نہیں تھی تو سکوت سے یہ امر ثبوت ہوا۔ ابن سعد وہ ہر جو ہستی نے روایت کی  
حسن بن الولید انقرشی نے جو ثقہ ہے بیان کیا کہ ابو یوسف رحمہ سے واپس ہو کر ہمارے بیان آئے اور  
کہا کہ میں چاہتا ہوں کہ تم کو علم کا ایک مددوازہ کھول دوں جسے مجھ کو بڑی فکر میں ڈال دیا تھا پس میں نے  
اس کا قصص کیا تو مدینہ منورہ آیا اور میں نے صاع کو دریافت کیا تو لوگوں نے مجھے کہا کہ ہمارا یہ صاع  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ہے۔ میں نے پوچھا کہ آپ لوگوں کے پاس اس میں کیا حجت ہے۔  
انہوں نے کہا کہ اچھا ہم کل اول وقت تمہارے پاس حجت لا دیں گے۔ جب صبح ہوئی تو میرے پاس قریب  
پچاس کے بوڑھے آدمی آئے جو مہاجرین و انصار کی اولاد سے تھے ہر ایک کی چادر کے نیچے اس کا ایک صاع  
تھا اور ہر شخص اپنے باپ و اہل خاندان سے استناد کرتا تھا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ہے پس  
جب میں لے آؤں تو دیکھا تو سب برابر تھے۔ پس جب میں نے اس کو تاپ کر تو لا تو پانچ رطل و ایک تہائی رطل  
سے کچھ ہی کم نکلا جب میں نے یہ امر قوی دیکھا تو صاع کے بارہ میں ابو حنیفہ رحمہ کا قول ترک کر دیا۔ روایت ہے  
کہ امام مالک نے ابو یوسف رحمہ سے مناظرہ کیا اور یہی صاع پیش کیے جو یہ لوگ لے آئے تھے پس ابو یوسف نے  
ارجح کیا اور قول مالک رحمہ پر اپنے اجتہاد سے جزم کیا۔ اسناد ثبت الحدیق رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ  
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لوگ زکوۃ الفطر اس مد سے نکالتے جس سے کیل کرتے اور سب  
اہل المدینہ یہی کرتے تھے۔ رواہ الحاکم و مستخرج۔ و لانا ما روای انہ علیہ السلام کان یؤضار بالمذہب  
و یغسل بالصلح ثانیہ ارطال۔ اور ہمارے یعنی ابو حنیفہ و محمد رحمہ کی دلیل وہ جو مروی ہو کہ حضرت صلعم  
دھو کر نے ایک مد و رطل سے اور غسل کرتے ایک صاع آٹھ رطل سے۔ فت۔ اسی طرح تفسیر کے ساتھ  
دارقطنی نے انس رضی عنہ سے تین طرق سے روایت کی اور ہستی نے ہر طرح کو ضعیف کیا اور صحیحین میں حدیث  
انس رضی عنہ سے بدون ذکر رطل کے صحیح ہوا کہ دھو کر نے ایک مد سے اور غسل کرتے ایک صاع سے امام طحاوی  
نے اس طرح اسناد دل کیا کہ اپنی اسناد کے ساتھ مجاہد رحمہ سے روایت کی کہ ہم لوگ حضرت ام المومنین عائشہ رضی

کی خدمت میں حاضر ہوئے پس بعض نے بعض سے پانی مانگا تو بڑے برتن میں لایا گیا پس ام المومنین زینب سے فرمایا کہ حضرت علیؓ اس پر علیہ وسلم اتنے پانی سے غسل کرتے تھے۔ مجاہد رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے اسکو اندازہ کیا تو آٹھ فو بادس رطل ہوگا۔ طحاوی رحمہ اللہ نے کہا کہ مجاہد رحمہ اللہ نے آٹھ میں شک نہیں کیا بلکہ زیادہ شکوک ہے۔ پھر جب آپؐ سے غسل کرتے تو وہ یہی آٹھ رطل قدر ہوا۔ علاوہ ان زمین سنن میں انسؓ سے بھی جو کہ ایسے برتن سے وضو کرتے تھے۔ حسین و در رطل پانی سماتا تو معلوم ہوا کہ ہر ایک مقدار دو رطل ہر اور نصف صاع یا دوہ کا بیان جو حدیث ابو سعید زہریؓ میں گذر چکی ہے کہ پورا صاع چار دینار ہو تو آٹھ رطل ہو۔ منع۔ و لکن اکان صاع عمر رضی اللہ عنہ۔ اور ایسا ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع تھا۔ فت۔ جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیثنا بھی بن آدم قال سمعت حسن بن صالح یقول صاع عمر ثانیہ مد حال۔ یعنی حسن بن صالح نے کہا کہ صاع عمرؓ جو آٹھ رطل تھا۔ شریک راوی نے کہا کہ سات سے زائد اور آٹھ سے کچھ کم تھا۔ حدیثنا ذکیع عن علی بن صالح عن ابی اسحق عن موسیٰ بن طلحہ قال سمعت صاع عمر بن الخطاب۔ یعنی موسیٰ بن طلحہ نے کہا کہ صاع حجاجی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع ہے۔ اور جو کہا گیا کہ حجاج تقفی نے اس پر ایک تھیلہ بڑھائی تھی تو یہ غلط ہے ورنہ حجاج اس پر فخر نہ کرتا۔ الفتح۔ طحاوی نے موسیٰ بن طلحہ راوی ہم انھی سے روایت کی کہ ہم نے صاع کو اندازہ کیا تو اسکو حجاجی پایا حالانکہ صاع حجاجی آٹھ رطل بغدادی ہے۔ فقہان نے کہا کہ حجاج نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع لگایا اور کمی کی وجہ سے اہل عراق پر فخر کیا کرتا اور اپنے خطبہ میں کہتا کہ اے اہل عراق اے اہل شقاق و لفاق اور اے قوم بد اخلاق کیا میں نے تمہارے واسطے صاع عمر رضی اللہ عنہ نہیں لگایا۔ مراد یہ کہ تم پر جو صاع سے تخفیف کر دی ہے۔ مع۔ پھر یہ صاع باہمی معاملات کے معاملہ میں ہے چھوٹا کیونکہ تمہارا جواب دیا کہ۔ و ہوا صفر من الهاشمی و کانوا یستعملون الهاشمی۔ اور صاع نسبت صاع ہاشمی کے کمتر ہے اور وہ لوگ ہاشمی صاع سے عذر آند کرتے تھے۔ فت۔ اور ہاشمی صاع ۴۲۔ رطل ہوتا ہے تو بہت بڑا ہوا اور کہا گیا کہ امام ابو یوسف سے جن لوگوں نے عاقبات کی وہ بھول لوگ ہیں۔ جواب دیا گیا کہ یہ بعید ہے اور کیونکہ ابو یوسف ان لوگوں پر اکتفا کرتے۔ بلکہ امام مالک نے اس پر اعتماد کیا۔ پھر چونکہ امام محمد نے واقعہ اختلاف ابو یوسف میں نقل کیا تو اس میں دلیل ہے کہ یہ واقعہ ہی نہیں واقع ہوا۔ کذا ذکر ابن العمام رحمہ۔ سترجم کتاب کہ یہ جو احتمال بلا دلیل ہے اور واقعہ نقلی اسناد صحیح موجود۔ کما رواہ ابی یوسف۔ ہاں اقرب یہ کہ جو بیابان میں ذکر کیا کہ در حقیقت مامون میں کچھ اختلاف نہیں اس واسطے کہ ابو حنیفہ رحمہ کے وقت میں ایک رطل ۲۰۔ اشار تھا اور اشار سارے چھ درم ہے پس ایک صاع کے (۱۰۴۰) درم ہوئے اور ابو یوسف رحمہ نے ہر رطل ۲۰ اشار ہے تو یہ بھی (۱۰۴۰) درم ہوئے لیکن بیابان میں کہا کہ صحیح یہ کہ اختلاف فی الحقیقت ہے کیونکہ ہر ایک نے رطل عراقی اعتبار کیا ہے چنانچہ مسطور میں امام ابو یوسف کے کتاب العشر و الخراج سے عراقی کی تصریح ہے۔ کتاب الاسرار میں کہا کہ صاع پانچ رطل و تہائی جسا۔ ہر رطل ۳۰۔ اشار کے یا صاع آٹھ رطل بحساب ہر رطل ۲۰۔ اشار کے دونوں برابر ہیں۔ کما ذکرہ العینی۔ واقعہ کہ نجل ابو حنیفہ رحمہ ادا کرتا احوط ہے۔ اور قول ابو یوسف بنفردیل الطبری و اللہ تعالیٰ اعلم۔ واقعہ جو کہ ادل صدقہ فطر کی کیفیت ہے پھر اس فصل میں مقدار واجب کا بیان ہو چکا۔ باقی وقت واجب وقت ادا چاہیے تو کتاب میں فرمایا۔ و وجوب الفطر یعلق بطول النحر من یوم الفطر۔ اور فطر واجب ہوتا ہے روز فطر کے فجر صبح ہونے کے ساتھ۔ فت۔ یہی قول مالک بن نضر ہے۔ اس وقت موجود ہے۔ پھر اس وقت فطر واجب ہوا۔ و قال الشافعی لغروب الشمس فی ایوم الاخرین رمضان۔ یعنی کہ اگر (وجوب فطر متعلق ہوتا ہے) رمضان کے آخری روز کے آفتاب غروب ہونے کے ساتھ۔ فت۔ یہی قول



احمد پر چنانچہ جو کوئی اس وقت موجود ہو اسی پر فطرہ واجب ہو گیا۔ اور اختلاف کا ثمرہ کوئی مسلمان جو جانے یا پیدل  
 ہونے یا مرنے میں ظاہر ہو گا۔ حتیٰ ان من اسلم او ولد لیلۃ الفطر۔ حتیٰ کہ جو کوئی اسلام لایا۔ یا پیدل ہو  
 فطر کی رات میں۔ ف۔ بعد غروب آفتاب کے اور طلوع فجر ہونے تک باقی رہا۔ تعجب فطرہ عندنا۔  
 تو اسکا فطرہ چارے نزدیک واجب ہو گا۔ ف۔ کیونکہ طلوع فجر کے وقت وہ لائق فطرہ موجود ہے۔ وغیرہ  
 لا تعجب۔ اور امام شافعی کے نزدیک نہیں واجب ہو گا۔ ف۔ کیونکہ وقت غروب کے وہ موجود لائق  
 نہ تھا۔ و علیٰ عکسہ من مات فیہا من مالیکہ او ولده۔ اور اسکے برعکس حکم ہو گا اس رات میں  
 اسکے ملکوں یا فرزند دن سے۔ ف۔ تعجب غروب کے وقت موجود تھا تو شافعی رحمہ کے نزدیک فطرہ  
 واجب ہو چکا پھر مراد چارے نزدیک طلوع الفجر کے وقت موجود نہیں تو فطرہ بھی واجب نہیں ہے۔ لہٰذا یہ مختص  
 بالفطر و نہ اوقۃ۔ دلیل شافعی یہ کہ وجوب صدقہ مختص بفطر ہے اور فطر کا ہی وقت ہے۔ ف۔ جب آفتاب غروب  
 ہو کیونکہ اسی وقت افطار کرتے ہیں پھر صوم نہیں۔ اور مختص بفطر ہونا لفظ صدقہ الفطر کی اضافت سے لیا ہے۔ و  
 لہٰذا ان الاضافۃ للاختصاص و اختصاص الفطر بالیوم دون اللیل۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اضافت  
 واسطۃ اختصاص کے مسلم ہے اور اختصاص اس فطر کا دن کے ساتھ ہے نہ رات کے ساتھ۔ ف۔ حتیٰ کہ رات  
 میں تو رمضان میں بھی فطر ہوتا ہے اور یہ تو صوم کے بجائے فطر میں یہ دن سے مختص ہو گا اور شریعہ میں دن کا شمار  
 طلوع فجر سے ہے اور اگر ہم اس فطر کو غروب آفتاب کے وقت سے قرار دیں تو اختصاص نہیں رہیگا حالانکہ جو  
 فطر اختصاصی ہے اسی وقت صدقہ کا وجوب ہے تو طلوع الفجر روزِ عید ہے۔ اگر غروب کے وقت مسلمان موجود اور بعد  
 طلوع فجر کے موجود رہا یا مر گیا تو بالاتفاق اسکا فطرہ واجب ہے۔ م۔ ع۔ رہا جب فطرہ واجب ہو گیا تو اسکے ادا  
 کا وقت۔ پس اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ عامۃً مشائخ کے نزدیک تمام عمر۔ صدقہ وقت ہے۔ کافی البدائع۔  
 اگر بعد طلوع فجر کے مر گیا یا فقیر ہو گیا تو صدقہ اس پر واجب الادا ہے۔ ابوجہرہ۔ یعنی مردہ کے ترکہ سے ادا کر دیا جائے  
 اور فقیر کو جب کبھی پسر جو ادا کرے۔ میں کہتا ہوں کہ اس معنی میں کہ یہ صدقہ بعد وجوب کے ساقط نہیں ہوتا  
 تو تمام عمر وقت ہے کہ اسکو ادا کرے مگر شاید کہ یہ قضاء ہو چنانچہ فریضہ ناسی کی قضاء ہونے پر تمام عمر میں جب پسر  
 ادا کرے وہ ساقط نہ ہوگی حالانکہ قضاء ہے پس صحیح قول دوم ہے کہ اصلی وقت تازہ عید سے پہلے ہے چنانچہ حدیث  
 ابن عباس رضی اللہ عنہما کہ یہ صدقہ مقبول ہے اور جس کے تازہ کے بعد اسکو ادا کیا تو یہ منہل صدقات کے ایک حصہ  
 ہے۔ کما مر اول الباب اور اسی کو ابن اللہ عام نے اختیار کیا۔ بحلی بذاتہ قبل تازہ دیدنا واجب ہے۔ مگر حضرت نے  
 شاید بر بنائے قول عام مشائخ ہوں لکھا کہ۔ والمستحب ان یخرج الناس الفطرۃ یوم الفطر قبل الخروج  
 الی المصلی۔ اور مستحب ہے کہ روزِ فطر کو لوگ صدقہ الفطر مصلیٰ کی طرف جانے سے پہلے نکالیں۔ ف۔ اور  
 صحیح ہے کہ واجب ہے بحلی حدیث مزبور۔ لہٰذا علیہ السلام کا ان یخرج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نکال دیا کرتے تھے۔ ف۔ صدقہ الفطر۔ قبل ان یخرج۔ قبل اسکے کہ نکلیں۔ ف۔ بجانب جہان  
 جان تازہ عید پر جانے تھے۔ یہ حدیث حاکم نے کتاب علوم الحدیث میں روایت کی۔ مطع۔ اور نور لان یخرج  
 استمراری ہے کہ ایسا کیا کرتے تھے تو یہ فعل مع حدیث مزبور کے دلیل وجوب ہے۔ ولان الامر بالافطار  
 کی لا یشاعل الفقیر بالمساۃ عن الصلوۃ ذلک بالتقدیم۔ اور اس دلیل سے کہ مستغنی کر کے  
 حکم اسی مقصد سے کہ فقیر گدا کی کا سوال کرنے میں ناز سے غافل نہ ہو جاوے اور یہ مقصد صدقہ کو پہلے دینے سے

حاصل ہے۔ فتنہ اور چونکہ حکم مذکور واسطے وجوب کے ہی تو فراہم برداری کی موافقت بغیر غدر کے واجب بلکہ حدیث الحاکم بن حکم موجود ہے۔ فان قدموا علی یوم الفطر جائز۔ پھر اگر لوگوں نے صدقۃ الفطر کو (ذریعہ) بڑھادیم کر دیا تو جائز ہے۔ لانا اوی بعد تقرر السبب فاشبه التعمیل فی الزکوٰۃ۔ کیونکہ اسنے سبب تقرر ہونے کے بعد ادا کیا ہے تو زکوٰۃ میں پیشگی ادا کرنے کے مشابہ ہو گیا۔ فتنہ یعنی جیسے زکوٰۃ میں سبب نصاب ہے اس کے موجود ہونے پر پیشگی دینا جائز ہے اور صدقۃ الفطر میں سبب وہ راس ہیں جو اسکی مؤنت و ولایت میں ہوں تو آنکے ہونے پر پیشگی جائز ہے۔ شیخ ابن الہمام رحمہ نے اعتراض کیا کہ یہ پیشگی زکوٰۃ پر قیاس ہے اور یہ قیاس صحیح نہ ہونا چاہیے کیونکہ زکوٰۃ کا پیشگی جواز ہونا خلاف قیاس جائز ہے تو اس پر دوسرا قیاس نہیں لگایا اور وجہ غاہر ہے کہ پیشگی کے وقت صدقۃ الفطر واجب نہیں ہوتا تھا اگرچہ سبب موجود تھا بدین معنی کہ جب وقت طلع فجر الفطر آدھے تو واجب ہو جاوے اور جو چیز کہ وجوب سے پہلے ادا کر دی جاوے وہ بچا ہے اس کے قائم ہونا ہر وقت وجوب کے لازم آدگی بالکل خلاف قیاس ہے تو اس میں سوا سے نص کے راہ نہیں۔ اور نص جیسے پیشگی زکوٰۃ میں وارد ہے ویسے ہی صدقۃ الفطر میں حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ درباب زکوٰۃ الفطر جسکے آخر میں ہے کہ اس پر صدقہ کو لوگ فقر سے ایک دو درہم پہلے دیدیتے تھے اور یہ بات ایسی ہے کہ حضرت صلعم بخفی نہیں ہو سکتی تو ضرور ہوا کہ آپ کے حکم سے بھی پس ہی حکم بیان دلیل ہے۔ کما فی الفتح۔ اور میں کتابوں کہ صحیح بخاری کی کتاب التفسیر میں حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ منجھو آپ نے صدقۃ الفطر کے حکام پر مقرر کیا تھا اور جینہ کا آیت اکرسی سکھانا۔ یہ حدیث صحیح ہے کہ لوگ ان صدقات کو ایک دو درہم پہلے خود فقراء کو نہیں بلکہ حفاظت میں جمع کر دیتے حتیٰ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نانکے جانے سے پہلے خود تقسیم کرنے کا حکم فرماتے تھے۔ پس اس میں دلالت ہے کہ دینے والوں کی طرف سے پہلے ادا ہو گیا کیونکہ اگر ہر ایک کی ملک ابھی باقی رہتی تو دوسرے کا صدقہ اس میں خلط کرنا جائز نہ ہوتا حالانکہ جھوٹا رسے مجموعہ دھیر تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رتبہ اعلیٰ ہے اور بیان تو اگر فقر کسی تحصیل کر نیوالے کو اپنی طرف سے وکیل کر دین تو اسکو ہر ایک سے صدقات لیکر خلط کرنا جائز ہے اور اگر وکیل نہ کریں تو جائز نہیں ہے بدلیل مسئلہ افتادہ کہ عالم نے اگر فقراء کے واسطے لوگوں سے کچھ مانگا اور بعض کا صدقہ دیا ہو اور دوسرے کے صدقہ سے خلط کر دیا تو سب مال کا ضامن ہو جائیگا اور جب فقراء کو دیا تو اپنے مال سے دینے والا ہو گا اور جن لوگوں نے صدقات دیے تھے انکے اموال کا ضامن رہیگا اور اگر انھوں نے زکوٰۃ دی ہو تو انکی زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ پس واجب یہ ہے کہ فقراء اس عالم کو اجازت دیدیں کہ جاری طرف سے وصول کر دیں فقراء کا وکیل ہو کر انکے مال کو وصول کر کے انھیں کے اموال کو خلط کر نیوالا ہو گا۔ المیض۔ اور یوں ہی اگر پانچ دینے فقراء کے لیے بدون انکے حکم کے سوال سے جمع و خلط کیا تو ضامن ہو گا اور لوگوں کے صدقات و زکوٰۃ ادا نہ ہونگے پس واجب ہے کہ فقراء اسکو وکیل کر دیں۔ کما فی المنہجات ۵۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تو صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے جس نے پیشگی دیا اسنے حقیقت فقراء کو ادا کیا اور وہ سب یکجا جمع ہونا تھا جبہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو محافظ مقرر فرمایا تھا پس پیشگی ادا کرنا صحیح جائز ہوا کہ ظہر الاستدلال لکن ترجمہ اللہ تعالیٰ اعلم فقط۔ پھر کس مدت تک پیشگی جائز ہے تو اس میں دو قول ہیں اول یہ کہ رمضان کا مہینہ آجاوے پھر جب پیشگی دے جائز ہے فعلی بنما قریب ایک ماہ کے پیشگی جائز ہوگی۔ یہی صحیح اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ۔ اور دوسرا قول یہ کہ اس سے زیادہ بھی جب سے چاہے پیشگی دے

مطابق جائز ہو۔ اسی کو امام مصنف نے اختیار کیا اور فرمایا۔ ولا تفصیل بین مدۃ ومدۃ۔ اور کوئی تفصیل بیان  
ایک مدت دوسری مدت کے نہیں۔ **فـ** یعنی ظاہر مذہب میں یہ تفصیل نہیں کہ ایک مہینہ تک تقدیم  
جائز اور زیادہ نہیں جائز ہے بلکہ مطلقاً پیشی کا جائز ہے۔ **فـ** صحیح۔ **فـ** ہی قول صحیح ہے۔ **فـ** اور عامہ منون  
وشرح میں یہی مذکور اور مانند امام مصنف کے بنون نے اسی کو صحیح کہا اور دو ابجہ میں لکھا کہ یہی ظاہر اردو  
ہے۔ **الـ** نہیں پس یہی مذہب ٹھہرا۔ **و۔** اور اسی پر فتویٰ ریگا۔ **م۔** وان اخروہا عن يوم الفطر۔ اور اگر دو گون  
کے اس صدقہ کو روز فطر سے تاخیر کر دیا۔ **فـ** بلکہ واجب تو نماز فطر سے پہلے ادا کرنا تھا اس سے تاخیر  
کیا۔ **لـ** لم تسقط۔ تو یہ صدقہ اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہو گا۔ **و** کان علیہم اخراجہا۔ اور صدقہ کو نکالنا انہیں واجب  
واجب ریگا۔ **فـ** حتی کہ زندگی میں ادا کرین یا موت پر نکالنے کی وصیت کر دے۔ **بـ** بخلاف قربانی کے  
کہ اگر ایام قربانی تک جا دین تو ساقط ہو جاتی ہے وجہ فرق کو امام مصنف نے بتلایا۔ **لـ** ان وجہ القرۃ فیہا  
مستحول۔ کیونکہ اس صدقہ میں وجہ قربت کی سمجھی جاتی ہے۔ **فـ** چنانچہ نصوص حدیث میں وارد ہوئی  
ایک کہ فقراء کو ناز کے لیے فکر قوت سے خارج کرنا اور دوم یہ کہ روزہ داروں سے جو افادہ اور ہودہ کوئی سرزد  
ہو گئی ہو اسکو کفارہ ہونا۔ پس اگر فائدہ اول جائز ہو تو دوسرا ہمیشہ موجود ہے۔ **فـ** فلا یقدر وقت الاداء  
فیہا۔ تو اس صدقہ کے بارہ میں ادا کا کوئی وقت مقدر نہ ہو گا۔ **بـ** بخلاف قربانی کے کہ **فـ**  
کیونکہ اس میں ایک حلال جانور کو اللہ تعالیٰ کے نام پر قربان کرنا قرب ہر ادا قیاس اس کے بھید کو ادا کرنا نہیں  
کر سکتا تو اسکا قربت ہونا ذی الحجہ کی دسویں گیارہویں بارہویں تک نصوص سے معلوم ہوا پس اسی وقت  
تک رکھا جائیگا اور قیاس سے دوسرا زمانہ نہیں رکھا سکتے۔ **و** اللہ تعالیٰ اعلم۔ **بـ** ہر تاخیر کی صورت میں ایک نول  
میں نقصان نہیں بلکہ جب ادا کرے ادا ہو گا حتیٰ کہ اگر مرنے پر اس کے وارث نے اس کی طرف سے ادا کیا تو جائز  
ہے۔ **بـ** ہی صحیح ہے۔ **ابـ** ہر۔ **و** دوسرے قول میں ادا کا وقت تو نماز عید سے پہلے ہے اور تاخیر میں نقصان ہو گا۔  
اور اسی کو ابن الہمام نے تحریر میں اختیار کیا اور یہی حق ہے جیسا کہ حدیث میں مخصوص ہے۔ **و** انہما فی الفتح۔  
**م۔** (ذفرع) جو بچہ پیٹ میں ہے اس کی طرف سے نطرہ واجب نہیں۔ **السراج۔** باپ پر صغیر بچہ کا نطرہ  
پنے مال سے ہونا ہے جب کہ بچہ کا کچھ مال ہو مگر اس صورت میں اس بچہ کے ملوک کا نہیں ہوتا۔ **قاضیخان**  
شلا بچہ کو کسی نے غلام بہ کر دیا۔ **م۔** باپ نے صغیرہ دختر کو نکاح کر کے اس کے شوہر کے سپرد کر دیا تو پھر باپ  
پر اس دختر کا نطرہ نہیں ہے۔ **النا تارخانہ۔** ملوک کا صدقہ الفطر اس پر مالک رقبہ ہونے مستحب و مستاجر اور  
رویت رکھنے والے پر۔ **قاضیخان۔** ہر شخص پر اپنا نطرہ ایک ہی سکین کو دینا واجب ہے حتیٰ کہ اگر اسکو  
طرے کر کے ڈوبا زیادہ سکینوں پر بانٹا تو نہیں جائز ہے۔ **ابن تیمیہ۔** لیکن در الفقار میں لایا کہ اکثر دن کے نزدیک  
جائز ہے اور اسی پر دو ابجہ دغیانہ و بدائع و محیط میں جزم کیا اور اسی کو برہان میں صحیح کہا تو یہی مذہب ٹھہرا جیسے زکوٰۃ کی تفریق جائز  
ہے اور حدیث میں فقہرون کو مستغنی کرنا حکم واسطے استہاب کے ہے۔ **و۔** اور قبول ابن الہمام ہر جبکہ ناز سے پہلے ادا کرنا واجب  
ہے ہر حدیث تو ایک سکین کو مستغنی کرنا بھی واجب ہے بلکہ فتح القدیر میں جو ازہر کرخی کا قول لکھا اور کہ سوائے کرخی کے  
اور کے نزدیک نہیں جائز ہے لہذا میرے نزدیک بطور دلیل اوطقی کہ ہر شخص ایک ہی سکین کو دے کہ باخلاص جائز ہے۔ **بـ**  
باحت ایک کو دے تو باخلاق جائز۔ **الابن تیمیہ** نے اپنے گیون اور شوہر کے گیون بغیر اس کی اجانت کے ملکر فقیر کو  
دے کہ عودت کی طرف سے ہوا ہے اور شوہر سے نہیں کیونکہ ایسی چیز کا خلط جس میں امتیاز نہ ہے اس کے خلط

کرنے والے کی جو جانی ہو اور اسیر دوسرے کے بے ضمان واجب ہوئی ہو یہی امام رحمہ اللہ کا قول ہے اور حاجین کے نزدیک اگر شوہر نے اجازت دیدی نوادہ ہو گیا۔ انطیبرہ ۶۔ اور اگر شوہر نے ایسا کیا تو نہرا فغان بن گیا کہ مقتضائے مسئلہ مذکورہ سابق بنیر اجازت عودت کے جائز ہونا چاہیے۔ درجہ سیر زکوٰۃ یا صدقہ فطر یا کفارت بالذکر ہوتی ہے وہ مراد ہمارے نزدیک جبراً اسے ترک سے نہیں لیا جائیگا ہاں اس کے وارث احسان کر کے اسکا ذریعہ پاک کریں تو اچھا ہے بشرطیکہ ایسے لوگ ہوں جنکو احسان کے طور پر دینے کی کیا منت ہو۔ اگر میت نے اسے واجب کی وصیت کر دی ہو تو جائز اور اسکے تنائی مال سے پوری کیا دینی۔ البجہرہ۔ مرد نے اپنی اولاد و جوہر کے صدقات فطر ادا کرنے کے واسطے ہر ایک کے گھون وزن کیے پھر لاکر انکی نیت سے فقر کو دیدیے تو سب سے ادا ہو گیا۔ غلام صدقہ فطر وصول کرنے کو امام کوئی سامی نہیں بھیجا بلکہ لوگ خود ادا کریں کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا۔ اہدایہ الت۔ اگر اپنی جوہر کے غلام کو اپنا نظریہ دیا تو جائز ہے اگرچہ غلام کا نفقہ اسی عورت پر ہو۔ قتادی اشید۔ ت۔ د۔ صدقہ فطر کے معارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے ہیں۔ اخصاصہ۔ منجلی واجبات اسلام کے صدقہ فطر و قربانی و نماز و رخصت والدین اور نفقہ ذوی الارحام میں۔ د۔

## کتاب الصوم

یہ کتاب صوم کے بیان میں ہے۔ کہا گیا کہ لفظ صیام اولیٰ ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کے واسطے صوم مانا تو ایک یوم واجب ہو گا۔ انطیبرہ۔ اور حق یہ کہ الصوم کافی ہے۔ پھر بعد کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے تیسرا رکن اسلام ہے اور اسکے عجائب اسرار کے علاوہ ظاہری حکمت میں سے بقول شیخ ابن الہمام وغیرہ مفاہے قلب اور ترجمہ و موافقت مساکین اور بدترغیب آخرت وغیرہ اور بے رایت تنبور روحانیہ ہیں اور سب سے اعظم منافع میں سے رضوان الرب الرحمن تبارک و تعالیٰ ہے چنانچہ حدیث صحیح میں ہے کہ الصوم لی وانا اجزی بہ۔ چونکہ خالصا وجہ اللہ تعالیٰ کے کھانا پانی و عام لغائذ و خواہش کو ترک کرنا ہے اور اس سے اہل فکر جان لینے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے کسی خواہش کو ترک کرنا اگرچہ کسی وقت موجب ہی احسن ہے اور حدیث صحیح میں ہے کہ من صام رمضان ایاماً و احتساباً فخرنا تقدم من زید۔ یعنی جس نے یقین کے ساتھ خالصتہ وجہ اللہ تعالیٰ رمضان کا روزہ رکھا اسکے گزرے گناہ بخشے گئے۔ اور فضائل بہت زیادہ ہیں اور مرد مومن کے واسطے ایک نص کافی ہے۔ کہا گیا کہ اسلام میں پہلا روزہ صوم عاشوراء ہوا اور کہا گیا بلکہ ہر ماہ کے تین روزے بدلیل انکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو ہر مہینہ میں تین روزہ روزہ رکھنا شروع فرمایا۔ رواہ البیہقی۔ پھر دوسرے سال ہجرت میں غزوہ بدر سے پہلے اور نبوی شعبان میں تریضہ صیام رمضان نازل ہوا۔ پھر ابدال میں آدمی مختار تھا چاہے روزہ رکھے یا اسکا فدیہ دیدے اگرچہ تندرست ہو پھر سوائے مسافر و مریض کے سب پر روزہ حتم کر دیا گیا پھر جو کوئی سو گیا اگرچہ افطار کے بعد کھانا نہ تو پھر نہیں کھاتا تھا حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس مجاہدہ سے منور فرما کر عموماً تمام رات کھانا چننا وغیرہ براح کر دیا یا تاک کہ صبح صادق طلوع کرے اور کلام آدینا۔ پھر لغت میں الصوم یعنی اساک ہے خواہ کسی چیز سے جو حتیٰ کہ صائم من الکلام۔ بولتے ہیں اور شرع میں ابن الہمام نے کہا کہ باز رہنا جلع اور کسی چیز کو ایسی جگہ اندر یا بیرون جانے سے جسکو باطن کا حکم جو حق سے غروب تک نیت کے ساتھ۔ پھر صیام ازراہ حکم کے احکامات میں نمرض۔ واجب۔ سئل۔ مندوب۔ نفل۔ مکروہ تنزیہی۔ مکروہ تحریمی۔ اور صوم رمضان کا

اور وقت میں ہر اور قضا غیر معین جیسے کفارات۔ اور صوم واجب میں بھی معین ہو جاتا ہے جیسے نذر معین اور غیر معین  
 اسی ہوتا ہے جیسے نذر مطلق۔ پھر صوم کے اسباب مختلف ہیں چنانچہ صوم انذر کا سبب یہی نذر ہے صوم کفارات  
 میں جس چیز کا کفارہ ہو مثلاً عمدہ روزہ رمضان توڑا ہو تو دو ماہ کے متواتر روزے اسی جرم کے سبب سے یا کسی مسلمان  
 کو چوک و خطا سے قتل کیا تو سبب قتل کے دو ماہ روزے کا رے کے واجب ہیں۔ صیام رمضان کے قضا  
 کا سبب تو یہی جو ادا کا سبب ہے اور ادا کے سبب میں کلام ہے پس قاضی امام ابو زید و غیرہ الاسلام و صدر الاسلام  
 کے نزدیک ادا سے رمضان کا سبب ہر روز کا وہ جزو جو کثرت سے ہونے کے لائق نہیں۔ کما فی الکشف کیونکہ سبب تو  
 مقدم ہونا چاہیے حالانکہ جب یہی وقت طلوع سے غروب تک سبب ہو تو سبب و مسبب دونوں واحد ہونے سے  
 جانے میں بخلاف نماز کے کہ اس میں وقت وسیع ہوتا ہے تو ظہر میں مثلاً وقت سبب بھی ہے اور ادا کا وقت بھی علیحدہ  
 ہو لہذا صوم میں وقت ہوئی کہ اس میں سبب کچھ داخل نہیں پس بعض نے کہا کہ صوم اشتر۔ یا صوم رمضان میں یہی  
 عینہ سبب کل روزہ کا۔ گیا اور اس میں بھی بحث ہے۔ بعض نے کہا کہ ہر روزہ میں جس وقت سے روزہ شروع ہوتا  
 ہے تو شروع سے پہلے نایت خفیف ایک جزو کہ پھر اس کا جزو نو سکے وہ سبب اس روز کے صوم کا جرم۔ یہی ہے  
 نزدیک حق ہے۔ اکتاہ۔ اسی کو امام الہندی نے صیغ کہا ہے۔ النہر انقائ۔ لہذا اگر مہجون رمضان کی اگلی رات میں  
 یا درمیان ماہ کے کسی رات میں ہوش میں ہو گیا لیکن صبح طلوع سے پہلے بھر مہجون ہو گیا اور عینہ گذرنا تو امام طحاوی  
 نے کہا کہ اس پر قضا نہیں واجب اور یہی صحیح ہے۔ البھر۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المعراج۔ اور اتفاقہ تمام مرض میں معتبر ہے  
 بعض کلام میں۔ الزاہدی۔ دسیان الکلام فیہ۔ پھر صیام رمضان و اس کی قضا و کفارات نماز و قتل و قسم و جزا  
 و عید و لازمی یہ سب فرض بالائتہ و الاجماع ہیں اور صیام نذر واجب ہیں کیونکہ تو نہ تھامے دیو نہ اندوہم۔ حکم  
 و تھامے نذر ہے لیکن عام مخصوص البعض سے واجب کا وہ جو رہا اسی پر عطا سے خفیہ کا کلام متفق ہے لیکن بدائع و  
 مجمع میں اسکو فرض کہا ہے اور یہ بوجہ اجماع کے اظہر ہے۔ مع۔ لیکن اول ہی اصح ہے۔ ت۔ د۔ اور صوم عاشوراء  
 مع نوین کے مسنون ہے اور بغیر نوین کے مکروہ تنزیہی اور صیام عیدین و تشریق مکروہ نحوہی ہیں اور صیام البعض و  
 صوم داؤد علیہ السلام و ماتہ اسکے جہن کوئی فضیلت خاص ہے وہ مستحب ہیں اور اسوا سے ایک نوافل میں ہیں  
 کوئی کراہت نہو۔ صوم واجب ہونے کی شرط اسلام و بلوغ و عقل ہے۔ ادا سے صوم واجب ہونے کی شرط تندرستی  
 و عیقم ہونا۔ ادا صحیح ہونے کی شرط حیض و نفاس سے پاک ہونا اور نیت ہونا۔ مع الکافی و النہایہ۔ اور چاہے  
 کہ ایک شرط یہ بھی زیادہ کی جاوے واجب ہونے کا علم ہو یا وہ شخص دار الاسلام میں موجود ہو۔ مع۔ اور  
 نیت یہ کہ دل سے جان لے کہ روزہ رکھنا۔ الخلاصہ۔ اور زبان سے کہنا مسنون ہے۔ النہج اور سحری کھانا بھی  
 نیت ہے جب کہ اسکے خلاف نیت نہو۔ کما فی السراج۔ پھر رمضان کے ہر روزہ کے واسطے ہمارے نزدیک نیت  
 ضرور ہے۔ اتفاقاً میان۔ اور نیت مشرود نہو مثلاً اگر کل دعوت ہوئی تو نہیں در نہ روزہ رکھنا تو اس نیت پر روزہ  
 نیکو اور اگر رمضان میں روزہ با انظار کسی کی نیت نہو حالانکہ یہ جاتا ہو کہ رمضان ہے تو قبول اظہر وہ صائم نہ ہو گا۔ البیضا  
 و لہذا اگر کما انشا اللہ تعالیٰ کل روزہ رکھو لگا تو صحیح قول پر نیت ہو گئی۔ الظہیر۔ اجتہاد سے نیت کا وقت بعد غروب  
 آفتاب سے ہے حتیٰ کہ اس وقت نیت کر لی پھر فائل رہا حتیٰ کہ کل روزے سے گدرا تو جائز ہے اور قبل غروب کے  
 نہیں جائز ہے۔ الخلاصہ و محیط السخسی۔ اگر روزہ کی حالت میں انظار کی نیت کی مگر انظار نہ کیا پھر دن گذر گیا  
 تو روزہ پورا ہو گیا۔ الايضاح۔۔۔ با ائہما سے وقت کب تک نیت ہو سکتی ہے تو اسکا بیان کتاب میں ہے چنانچہ

۱۲۰۰

فرمایا۔ الصوم ضرر بان۔ شرعی روزه دو قسم ہے۔ واجب۔ ایک قسم واجب۔ فس۔ خواہ اسے نماز سے  
نقص سے فرض یا واجب ثبوت ہوا ہو یا بندہ کے فکر کرنے سے واجب ہوا ہو بہر حال واجب ہے۔ ونفل۔ اور  
دوم نفل۔ فس۔ یعنی جو واجب نہیں یہ سنت و مندوب و نفل سب کو شامل ہے اور مکروہ تحریمی در حقیقت  
شرعی کی قسم نہیں ہے۔ والواجب ضرر بان۔ پھر واجب دو قسم ہے۔ فس۔ معین وغیر معین۔ منہ مایعلق بزمان  
یعنی کسوم رمضان والتدر المعلن۔ ازناجل ایک وہ کہ متعلق بزمان معین ہو جیسے اداسے روزه رمضان  
نذر معین۔ فس۔ شفاء اللہ تعالیٰ کے واسطے پھر اس ماہ کے اول جمیعہ کاروزہ واجب ہے تو پلا جمعہ متعین ہے۔ اور  
اداسے روزه رمضان اس واسطے کہ اگر قضاء رمضان کا وقت معین نہیں ہے۔ پس واجب معین کے بعض احکام شرعی  
کیے اور فرمایا۔ فیجوز نیت من اللیل۔ پس جائز ہے صوم رمضان و نذر معین ایسی نیت کے ساتھ جو رات سے  
فس۔ جیسے کل انعام کے روزے ایسی نیت سے جائز ہیں مگر فرق یہ ہے جو آگے بیان فرمایا۔ ان لم یوحی  
صبح۔ اور اگر روزه رمضان و نذر معین میں نیت نہ کی جائے کہ صبح ہو گئی۔ اجزائہ النیت مایعہ و ماہین از اول  
تو کافی ہے اسکو نیت کرنا صبح و نذر ال کے درمیان میں۔ فس۔ اور آگے آدینا کہ صبح سے بیچ جاؤں تک جائز ہے  
اور ظاہر یہ فرقہ کے نزدیک دن میں کسی وقت نیت کرے جائز ہے۔ وقال انشافعی لا یجزیہ۔ اور شافعی  
کے نزدیک نہیں کافی ہے۔ فس۔ جب تک کہ رات سے نیت نہ ہو۔ اسی قول احمد ہے۔ مگر نفل میں النیت  
نیت جائز ہے اور امام مالک کے نزدیک فرض و نفل سب میں رات سے نیت شرط ہے۔ پھر امام مصنف نے اول  
کچھ تمہید ذکر کر کے پھر مسئلہ اختلافی میں دلائل بیان کیے۔ اعلم ان صوم رمضان فریضہ۔ واضح جو کہ صوم رمضان  
فرض ہے۔ فس۔ اور صوم تو آدم علیہ السلام کے وقت اس امت تک برابر مفروض رہا ہے۔ لقولہ تعالیٰ  
کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبکم الا یہ۔ یعنی بدلیل قولہ تعالیٰ جگہ ترجمہ یہ ہے کہ فرض کیے گئے  
ہم پر روزے جیسے فرض کیے گئے تھے ان لوگوں پر جو تم سے پہلے تھے۔ فس۔ اور خطاب ان لوگوں کو جو  
ہیں بدلیل عقلی تو کافر و منکون و نفل خارج ہوا مگر یہ تخصیص نہیں ہے۔ و علی فرضیتہ انعقد الاجماع۔ اور صوم  
رمضان کے فرض ہونے پر اجماع منعقد ہوا ہے۔ فس۔ چونکہ تنہا اجماع کافی فرضیتہ نہ تھا لہذا دلائل  
دونوں کو ملا دیا یعنی آیت و اجماع امت سے ثبوت ہوا کہ صوم رمضان فرض قطعی ہے۔ ولہذا یکفر جاحدہ۔ ولہذا  
اسکے منکر کا انکار کیا جاتا ہے۔ فس۔ یعنی اسکے کفر کا حکم دیا جاتا ہے جو ذریعہ رمضان سے منکر ہو۔ والمنہذ  
واجب۔ اور صوم مندوب واجب ہوتا ہے۔ لقولہ تعالیٰ ولیوفوا نذرکم۔ بدلیل قولہ تعالیٰ جگہ ترجمہ یہ کہ اگر  
وفا کرین اپنی نذرین۔ فس۔ اور آیت سے فرض ثبوت نہ ہوا کیونکہ بعضی نذرین بالاتفاق اس سے مخصوص ہیں  
جیسے عبادت مریض کی نذر کی یا ہرناز کے لیے دھوکہ نذر کی۔ یعنی ایسی نذر جسکے جنس سے شرع میں کوئی وجہ  
نہیں ہے یا اگر ہو تو بذات خود مقصود و موعود۔ جیسے نذر کی کہ اگر ایسا ہو تو اپنا نظام زید کے ہاتھ فروخت کر دینا  
یہ کچھ نہیں ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ آخر باب میں ایسے مسائل ملنے ہونگے۔ م۔ وسبب الاول الشہر۔ اور فرض  
رمضان کا سبب شہر رمضان ہے۔ ولہذا ایضاً الیہ۔ اور اسی وجہ سے صیام کو رمضان کی طرف اضافت کیا  
جاتا ہے۔ فس۔ جیسی چیز اپنے سبب کی طرف اضافت ہوتی ہے۔ ویکرر بکررہ۔ اور کررہ جاتا ہے صوم وجہ کررہ  
انے مینہ کے۔ فس۔ یعنی جب اور رمضان آیا تو روزه پھر واجب ہو جاتا ہے تو اسی جہت سے کہ یہ وقت اس  
رخسہ کا سبب ہے جب آوے تو واجب پھر بعض مشائخ کا قول ہے۔ وکل یوم سبب وجوب صوم۔ اور



رمضان کا ہر روز اپنے صوم واجب ہونے کا سبب ہے۔ فلسفہ یہ تھا کہ اسلام وغیرہ کا قول ہے اور امام مصنف نے دونوں قول کو جمع کر دیا اور یہ اختیار کیا کہ جب ہی ماہ رمضان شروع ہوا تو تمام روزے واجب اللہ ہو گئے پھر چونکہ دو روزے کے درمیان رات فاصل ہوتی ہے تو ہر روزہ کا ادا کرنا اپنے وقت پر ہے پس پہلا قول تو واجب ہونے میں بشرط قدرت و صحت ہے پھر روزہ کا رات تک تمام کرنا ہر روز کا وہی روز سبب منقطع الاداء ہے اور یہ قول قوی ہے۔ اور قول دوم اگر صحیح کہا گیا یعنی ہر روز کا اول جزا سبب رکھیں صوم کا قصد ممکن ہو وہی سبب ہے تاہم یہ لازم ہو گا کہ یہ خبر و خارج از صوم ہے اور کچھ فلسفی سی بات نظر آتی ہے اس سے تو یہی بہتر کہ وقت اپنی ذات سے سبب ہے اور یہ نظر صوم کے اس کا ظرف ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اسی دن کے اندر جو صوم کا ظرف ہے نماز فجر و ظہر و عصر ان کے اوقات سبب ہیں جو حقیقت میں اسی ظرف کے جزو ہیں اگر سبب واسطے نمازوں کے اور ظرف واسطے صوم کے ہیں تو ایک ہی چیز کا ظرف و سبب ہونا دو جہت سے کچھ مفر نہیں ہے۔ یہ بحث منطق باصول الفقہ پر شاید بیان سمجھ میں آوے اور توضیح یہ ہے کہ (ماہد ہے) جو وقت میں ادا کرنے کا حکم ہوتا ہے کبھی تو وہ وقت وسیع ہوتا ہے جیسے نمازین چنانچہ نماز چار رکعت فریضہ ٹہرے رکعت وقت فاضل بیچ جاتا ہے اور کبھی وہ وقت ضیق ہوتا ہے جیسے روزہ کہ دن میں ادا ہوتا ہے مگر شروع سے آخر تک میں حتی کہ بڑا دن ہو یا چھوٹا ہو پورا گھر جاتا ہے۔ پس نماز کے وقت کو ظرف کہتے ہیں جو وسعت کے اور صوم کے وقت کو بیکار کہتے ہیں جو برابر منطبق ہے۔ منظر مسائل کے جو اس پر متفرع ہوتے ہیں یہ ہے کہ نماز مثلاً ظہر میں نیت ضروری کیونکہ وقت ایسا وسیع ہے کہ چار چار رکعات بت ہو سکتی ہیں پس فرض و سنت و نفل و قضاء کے امتیاز کے لیے نیت ضروری ہے۔ اور صوم جہین وقت کچھ فاضل نہیں بلکہ بیکار ہے تو اس میں اسکی حاجت نہیں مگر نفل و واجب و فرض کے لیے۔ پھر واضح ہو کہ نفس وجوب کا سبب تو اس قدر تعالیٰ عزوجل ہے اور سبب ظاہری وقت ہے جو اسکے قائم مقام واسطے پہچان کے کیا گیا ہے۔ اور وجوب الاداء کا سبب حقیقی وہ حکم جس سے نفل نماز یا روزہ کا مطلوب ہے اور سبب ظاہری صیغہ امر جو نفس میں وارد ہے۔ پھر واضح ہو کہ سبب ہونا اور ظرف ہونا ظاہر میں ایک چیز میں جمع نہیں ہونے میں کیونکہ ظرف وہ وقت جہین نفل ادا ہوا اور سبب اس سے مقدم ہونا چاہیے۔ اب ظاہر ہے کہ صوم کا ظرف تو تمام نماز شرعی ہے اور اگر یہی سبب ہو تو ظرف و سبب جمع ہو گئے جاتے ہیں لہذا کہا گیا کہ نام صیغہ سبب صوم ہے اور کہا گیا کہ صرف ابام سبب میں نہ مانیں۔ پھر کہا گیا کہ ماہ کا جزو اول تمام روزوں کا سبب ہے لیکن لازم ہے کہ پہلا روزہ اپنے سبب سے مقدم ہو۔ اور جواب یہ کہ اس قدر تعالیٰ نے فرمایا کہ نفس شہد شکم اشتریک۔ جو تم میں سے ماہ میں حاضر ہو وہ روزہ رکھے۔ اور ماہ میں حاضر ہونا چاند دیکھنے کے بعد سے شروع ہے لہذا حدیث میں وارد ہے کہ صوم اول رقیہ۔ چاند دیکھنے کے وقت روزہ رکھو۔ تاہم بطور عفو ہیں۔ کہا گیا کہ ہر روز اپنے صوم کا علیحدہ سبب ہے کیونکہ یہ عبادات متفرقہ ہیں پھر وارد ہوتا ہے کہ یہی روز تو ظرف و صوم ہے تو جواب دیا گیا کہ اس روز کا نہایت ایک خفیف جزو جس کا جزو نہ ہو سکے وہ سبب مقدم ہے اور باقی ظرف ہے اور اسی کو فقہ الاسلام وغیرہ نے اختیار کیا اور لوگوں نے صحیح کہا ہے اور امام مصنف نے دونوں کو جمع کر دیا۔ پھر محقق نہیں کہ نیت صوم چاہیے کہ شروع صوم سے ملحق ہو لیکن وجہ جمع کے اول سے جائز ہے اور یہ بھی محقق نہیں کہ جو روزہ کہ اپنے صوم کا ظرف ہے اسی کے اجزاء اپنی نمازوں کی نظر سے سبب بھی ہوتے ہیں تو مثلاً ظہر کی نماز کو اول وقت میں ہوا کیا تو اسکے اول ایک جزو سبب ہے اور یہ جزو لہذا صوم کے ظرف ہے تو یہ جزو ایک راہ سے سبب اور ایک راہ سے ظرف ہوا پس کیوں نہیں جائز ہے کہ تمام یوم بظہر اسکے کہ مولت حکم اتنی کا قائم مقام ہے سبب اور اسے

صوم ہر اور نظر اسکے کہ صوم کسی وقت میں ہوتا ہے تو صرف ہر اور جزو لائجری نکالتے سے یہ بتی کہ وہ جسند  
 لائجری صرف عقل میں ہر اور خارج میں کبھی بچانا نہیں گیا۔ علاوہ ازین جو شخص اس روز میں حاضر ہوا وہ رمضان  
 میں حاضر ہوا تو سبب خود موجود بطور خاص ہر۔ فائزہ داندہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ و سبب الثانی التذکرہ۔ اور دوم کا  
 سبب یعنی صوم نذر عین کا سبب خود نذر ہر۔ والقیۃ من شرطہ۔ اور نیت روزہ کی شرط سے ہر۔ ف۔ اور  
 میں اسکی ماہیت ذکر کر چکا۔ و سبب و تفسیر ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور ہم اسکی بیان اور اسکی تفسیر کرینگے  
 ان شاء اللہ تعالیٰ۔ ف۔ جب یہ تمیز ختم ہو چکی تو مسئلہ کی طرف رجوع کیا یعنی روزہ رمضان و نذر عین دن  
 میں اول وقت کی نیت سے بھی جائز ہر اور شافعی رحمہ کے نزدیک رات سے نیت ضروری۔ و حد قول فی اختلاف  
 خلائی مسئلہ میں قول شافعی کی دلیل۔ قولہ علیہ السلام لا صیام لمن لم یؤا الصیام من اللیل۔ حضرت  
 علیؑ اس علیہ وسلم کا کلام مبارک ہر کہ لا صیام الا تم یعنی صیام نہیں اسکا جنہ رات سے صیام کی نیت نہ کی۔ ف۔  
 اس حدیث کو بلفظ لمن لم یؤا۔ ابن ابی حاتم نے روایت کیا اور اسنے باب امام ابو حاتم سے نقل کیا کہ اشبہ یہ کہ  
 ام المومنین حفصہ کا قول ہر اور صرف عبد اللہ بن ابی بکر راوی نے اسکو مرفوع حدیث روایت کیا۔ اور ابو داؤد  
 و ترمذی نے بلفظ من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام لہ۔ اور ابن ماجہ نے لا صیام لمن لم یفرض من اللیل۔ اور  
 نسائی نے دونوں نفع جمع کر دیے۔ ترمذی نے کہا کہ اصح یہ کہ ابن عمرؓ کا قول ہر۔ نسائی نے کہا کہ صحابہ ہر  
 نزدیک وقت ہر اور مرفوع کرنا صحیح نہیں۔ بھر مالک رحمہ کے طریق سے حضرت عائشہ و حفصہ پر وقت کیا اور خود مالک  
 نے ابن عمرؓ کا قول روایت کیا ہر۔ ابن الہیثم نے جواب دیا کہ عبد اللہ بن ابی بکر راوی ثقہ ہر تو اسکا رفع کرنا قبول ہر  
 و ارقطی نے بعد روایت کے کہا کہ اسکی اسناد میں سب راوی ثقہ ہیں۔ یعنی رحمہ نے رد کر دیا کہ اس میں ایک تو یحییٰ بن یوسف  
 موجود جسکی وجہ سے نسائی نے اپنی اسناد کو ضعیف کیا۔ دوم عبد اللہ بن عباد غیر معروف ہر۔ مترجم کتاب ہر کہ ہر صورت یہ  
 حدیث واحد ہر اگرچہ الفاظ مختلف ہوں پس ابو داؤد و ترمذی کی روایت۔ لم یجمع۔ از جمع ہر اسکے معنی نیت کو ٹھیک جمع  
 کرنا یعنی نرد اور شک و در کر سے چنانچہ شلا اگر کل دعوت ہو تو میرا روزہ نہیں و نہ روزہ ہر ماکل اگر رمضان کا دن  
 ہو تو میرا روزہ رمضان ہر و نہ میرا روزہ نذر ہر۔ اور مانتہ اسکے کہ یہ نیت منرد ٹھیک نہیں ہر چیل روایت ابن ماجہ  
 کہ لم یفرض از فرض معنی قطع یعنی نیت کو قطعی کر سے بد دن نرد کے پس سابق حدیث یعنی نفس واسطہ تعلیق نیت  
 کے ہر اور ہمارا کلام جب کہ کچھ نیت نہوا و بعد فجر کے قطعی نیت کر لے۔ ان ابترہ ظاہر حدیث یہ کہ رات سے ہو کر صوم  
 عدم سابق کے۔ یہ لفظ مقصود نہیں ہر بلکہ مقصود صرف رفع نرد ہر اور من اللیل سے ظاہر یہ کہ رات سے ہو سکتا  
 دوسری نفس مریج آوی کی کہ بعد فجر کے بھی قطعی نیت صوم عین میں گذر آید ہر لہذا ہم نے اسی کو ترجیح دی جیسا کہ ہول  
 میں صرح ہر۔ یہ تو مترجم کے نزدیک اس مقام کی تحقیق ہر اور شارحین نے بات کو متحقق نہ کیا لیکن علامہ عینی نے اسکی  
 موقوف ہونے پر زور دیا ہر اور جواب اسکا ابن الہیثم سے گذرا۔ بالجلد ایک دلیل تو شافعی رحمہ کی اس حدیث سے  
 دوم دلیل سنوی چنانچہ فرمایا۔ و لا شہد لما فسد الخبر الاول۔ اور اس دلیل سے رات سے نیت واجب کہ جب  
 پہلا جزو صوم فاسد ہوا۔ فقد الفیۃ۔ وجہ نہ ہونے نیت کے۔ ف۔ حالہ کہ اعمال بہ نیت ہونے ہیں۔ فسد  
 الثانی۔ تو جزو ثانی بھی فاسد ہوا۔ ف۔ جزو اول و ہائیک کہ نیت نہ تھی اور جزو ثانی جان سے نیت کی۔  
 حاصل آنکہ بغیر نیت کا حصہ بگڑا تو نیت واد بھی بگڑا۔ ضرورتاً نہ لائجری۔ وجہ ضرورت اس امر کے کہ یہ صوم گڑھا  
 عین ہوتا۔ ف۔ تاکہ ایک کڑا صحیح رہے۔ اور گڑھا نہ تو صرف صوم واجب میں ہر۔ بخلاف النفس

برکات نفل کے۔ لانا بجز عمدہ۔ کیونکہ صوم نفل امام شافعی کے نزدیک کڑے ہوتا ہے۔ فتنہ اور صبح قول پر  
 نہیں ہوتا۔ ذکرہ المعنی۔ ابن العام رحمہ نے کہا کہ شافعی کے واسطے حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا دلیل ہو سکتی ہے کہ حضرت صلعم  
 ایک روز تشریف لائے اور فرمایا کہ تمہارے پاس کچھ ہے جو لوگوں سے غرض کیا کہ کچھ نہیں تو فرمایا کہ بھرنو میں اسے صام ہوں چھوٹا  
 روز تشریف لائے تو بھنے عرض کیا کہ بار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسے جس پر یہ آیا ہے فرمایا کہ اسے لانا لاکھ میں نے تو روزہ سے صبح کی بھی کچھ  
 کھا یا۔ سداہ سلم۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے کڑے ہونا گمان نکلا صرف دین بیت کا جلدی۔ بھر صفت رحمہ نے فرض و نذر میں بعد  
 فجر کے بھی نیت جائز ہونے پر استدلال کیا لقولہ۔ ولنا قولہ علیہ السلام بعد ما شہدا لایعزالی برویہ اللہ لال۔ اور باری بیل حضرت  
 صلعم کا قول جو اہل کے چاند کھینے کی گواہی دینے کے بعد فرمایا۔ الا من اکل فطایا کلین بقیہ یومہ من لم یاکل فلیصم۔ آگاہ ہو جاؤ  
 کہ جس نے کچھ کھا یا تو بانی دن بھر کچھ نہ کھا دے اور جس نے نہیں کھا یا تو وہ روزہ رکھے۔ فتنہ معلوم ہوا کہ بقیہ دن  
 مثل صائم کے رہنا واجب ہے اور معلوم ہوا کہ ایسے وقت سے روزہ کی نیت صحیح ہے۔ لیکن یہ حدیث نہیں لی اور  
 ابن ابوزری نے تحقیق میں کہا کہ یہ معرود نہ ہوئی اور معرود بھی ہے کہ اعرابی نے جب چاند دیکھنے کی گواہی دی اور  
 آپ نے اس سے ابان دریافت کر لیا تو حکم دیا کہ نہ اور دی جاوے کہ کل روزہ رکھیں۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ہر شا  
 کا واقعہ ہے چنانچہ دارقطنی کی روایت میں مصرح ہے اور امام طحاوی رحمہ نے اسناد لال کیا کہ حدیث سلم بن اکوع رضی اللہ عنہ  
 دربارہ صوم عاشوراء درج ہے کہ اسلی مرد کو حکم دیا کہ لوگوں میں پکار دے کہ جس نے کچھ کھا یا تو بقیہ دن بھر کچھ نہ کھا  
 اور جس نے نہیں کھا یا وہ روزہ رکھے کہ آج روز عاشوراء ہے۔ رواد البخاری و مسلم۔ قال المترجم بل یومین ثلثات  
 البخاری حدیثاً الکی بن ابراہیم عن زید بن ابی عبید عن سلم بن اکوع الحدیث۔ م۔ امین دلیل ہے کہ جس پر کسی روزہ  
 میں روزہ معین ہو جسکی آٹھ رات سے نیت نہ کی تو اول وقت جائز ہے یعنی جب کہ روزہ توڑنے والی کوئی  
 چیز انک پائی نہیں گئی۔ ابن ابوزری نے رد کیا کہ صوم عاشوراء کچھ واجب نہ تھا کہ معین ہو بدلیل حدیث معاویہ کہ  
 میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فراتے سنا کہ یہ یوم عاشوراء ہے اور تعالیٰ نے اسکا روزہ ہم پر فرض نہیں کیا  
 پس جو چاہے کہ اسکو روزہ سے گزاریں تو روزہ رکھے اور میں تو روزہ سے ہوں۔ پس لوگوں نے روزہ  
 رکھا۔ رواد البخاری و مسلم۔ جو اب دیا گیا کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کا اسلام لانا بعد فتح مکہ ہی پس نوین سال یا اس کے بعد سنا  
 ہو گا اور اسوقت عاشوراء نسخ ہو چکا اور فریقہ رمضان نازل ہو چکا تھا اور عاشوراء کا وجوب تو رمضان سے  
 پہلے تھا چنانچہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ بھر جب آپ دینہ آئے تو بھی عاشوراء کا روزہ رکھا اور اس روزہ رکھنے کا  
 حکم دیا بھر جب فریقہ رمضان نازل ہوا تو فرمایا کہ جو چاہے عاشوراء رکھے اور جو چاہے چھوڑے۔ رواد البخاری و  
 مسلم۔ ہر صریح ہے کہ عاشوراء قبل رمضان کے واجب تھا بھر نسخ ہوا کہ اختیار دیا اور نہ بقیہ روز کے اساک کا حکم نہ تھا  
 اور ہم کا حکم بعینہ امر ہے۔ اور جس حدیث سے شافعی رحمہ نے رات سے نیت کا استدلال کیا ہے صفت رحمہ نے جو اب  
 دیا کہ۔ مارواہ محمول علی نفی التفصیلہ والکمال۔ اور جو شافعی نے روایت کی وہ محمول ہے نفی و کمال کے  
 نفی پر۔ فتنہ یعنی جب رات سے نیت نہ تو اسکا صیام نہیں۔ یعنی یہ کہ اسکا صیام ہر صفت سے کامل و فاضل  
 نہیں۔ ہر جیسے حدیث کا ابان لمن لا عدلہ۔ اسکا ابان نہیں جسا حدیث پورما نہیں۔ حالانکہ بالا جماع ہر صوم میں ہے تو مرد کہ  
 کامل نہیں۔ اور جیسے لا صلوة ہمار۔ مسجد اثنی السجد۔ یعنی مسجد کے چاروں طرف والے کی نماز نہیں مگر مسجد ہی میں جائز  
 باطلاق تنہا اسکی نماز ہو گئی تو معنی یہ کہ جیسے اسکو مسجد میں پڑھنی چاہیے تھی نہیں پڑھی اور اسکے نظائر بت ہیں۔ اور  
 مضاہ لم یوانہ صوم من اللیل۔ ہا اسکے معنی یہ کہ اسنے رات سے یہ نیت لی کہ وہ صوم ہے۔ فتنہ مراد یہ کہ

الم یو کون الصوم من اللیل - یعنی نیت نہ کی ہوئی صوم کی رات سے تو یمن اللیل - شعلق دوسرے مہام سے ہر  
 اند کہ لم یو سے - اذبح - اسکا تو حاصل نہیں نکلتا بلکہ اہم صفت رم کے کھود تو ظاہر ہے کہ جسکی نیت رات سے صوم  
 کی نہ ہو وہ ابھی صائم نہ ہو جائیگا - توسیاق حدیث یہ ہوا کہ اگر کسی نے صبح کو کچھ کھایا اور اسنے رات سے صائم ہو چکی  
 نیت نہ کی تھی تو وہ صائم کے ماتم جو ہم نہیں پس حدیث میں اسکا ذکر ہی نہیں کہ بعد صبح کے نیت سے صائم ہو گیا یا نہ ہوگا  
 طبعاً فیہ فائزہ دقیقہ - یہ تو دلیل قطعی تھی اسکے ساتھ قیاس منوی دن کی جواز نیت کا - ولانہ یوم صوم - اور  
 اس دلیل سے کہ یہ روزہ کا دن ہے - فتنہ یعنی خواہ رمضان ہو یا نہ رمضان ہو وہ صوم کے لیے نہیں ہے - فیتوقف  
 الامساک فی اولہ علی التبتہ المتاخرۃ المتفرقة بالکثرہ - پس شوق ہوگا امساک اس دن کے اول کا اس  
 نیت پر جو امساک سے پھرے ہوئے دن کے اکثر حصہ سے ملی ہوئی ہے - کا نقل - جیسے نقل میں فتنہ غائب  
 اگر کسی نے طلوع فجر سے امساک رکھا یعنی کھانے پینے وغیرہ روزے کی ضد چیزوں سے باز رہا تو یہ امساک آئندہ  
 کی نیت پر موقوف ہے پس اگر اسنے آئندہ روزے کی نیت کر لی اور ہنوز زیادہ حصہ دن کا باقی ہے تو کھاجائیگا کہ  
 ابتداء کا امساک بھی صوم ہے اور اگر آئندہ نیت انقطاع کی یا کچھ تھوڑا حصہ رہا تھا اسوقت نیت صوم کی تو کھاجائیگا  
 کہ ابتداء کا امساک صوم نہیں تھا - پس ابتداء کا امساک آئندہ کی نیت پر موقوف ہوتا ہے - و ہذا - اور یہ موقوف  
 ہونا - لان الصوم رکن واحد متحد - اسوجہ سے ہے کہ صوم یعنی امساک طعام وغیرہ سے باز رہنا ایک رکن  
 وراز کھنا ہوا ہے - فتنہ وہ پھل ہے کہ آدمی نے پیت کی خلش وغیرہ کی جت سے کیا ہے یا خالص اسرتعالے  
 کے واسطے بطور عبادت کیا ہے اور یہ حال بالضرورت سے صائم ہوگا - والیتہ لتعیینہ لعدلتعالے - اور نیت  
 اس امساک کو اسرتعالے کی عبادت کے لیے پسین کر لے کے واسطے ہے - فتنہ پس اگر نیت خالص ہوئی تو پھر  
 دیکھا جاوے کہ دن کس قدر باقی ہے اگرچہ یہ دن صوم کے واسطے مبین تھا لیکن آدمی کا فعل مختل رہا کہ اسنے  
 اس میں صوم موجود کیا یا معدوم کیا - فترجیح بالکثرۃ جہۃ الوجود - پس اکثر حصہ کے ساتھ جانب وجود کو ترجیح ہوگی  
 فتنہ یعنی جب کہ اکثر حصہ باقی تھا کہ اسنے خالص عبادت کی نیت کر لی تو اکثر ہنوز کل کے ہے پس کل دن میں  
 صوم موجود کیا - اس سے ظاہر ہوا کہ اگر برابر حصہ باقی ہو تو جانب صوم کو ترجیح ہوگی - پھر چونکہ طلوع فجر سے غروب  
 تک صوم یعنی امساک ایک ہی رکن وراز ہے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ بعض جزو عبادت کا امساک ہو - اور بعض جزو  
 نیت سے عبادت صوم ہو بلکہ لامحالہ با عبادت ہوگا یا عبادت ہوگا پس اگر نیت عبادت آدمی یا زیادہ کثرت ہوئی  
 پھر قلیل باقی تھا اسوقت ہوئی تو لازم آیا کہ آدھا بغیر نیت وادھا مع نیت ہے یا اس سے بھی کم نیت ہے پس  
 کوئی وجہ نہیں کہ اسکو عبادت ٹھہرانے کا بلکہ بھاری ہو لہذا سب عادت ٹھہرا اور جب کہ اکثر حصہ مع نیت ہے تو  
 عبادت کا بلکہ وجہ کثرت کے بھاری ہے تو یہ امساک لامحالہ سب عبادت ہے پس ثابت ہوا کہ صوم مبین میں اول  
 وقت میں نیت کافی ہو جاتی ہے اگرچہ شروع سے نہ ہو - بخلاف الصلوۃ وایح - برخلاف نماز رجب کے - فتنہ  
 کہ ان دونوں میں ابتداء عقد سے یعنی جوت سے انکو شروع کرنے کا عقد ہونا چاہی اسی وقت سے نیت شرعی  
 اور اکثر حصہ میں کافی نہیں - لاناہا ارکان - کیونکہ نماز رجب دونوں کے کئی کئی ارکان ہیں - فتنہ ایک ہی رکن  
 مند نہیں ہیں تو ابین جو رکن بغیر نیت لہذا قطعاً عادت ہو چکا اور بغیر اس رکن کے نماز یا حج کا وجود نہ ہوگا  
 پیشتر طرہا بالاعتقاد علی ادائہا - پس شرط ہر مقصود ہونا نیت کا اس عقد کے ساتھ جو دونوں کے ادا کرنے کا  
 باندہ ہے - فتنہ اور وہ نماز میں کبیر تحریر اور حج میں احرام ہے - پھر اگر کھاجاوے کہ جب صوم میں رکن واحد

ہونے سے عقد کے بعد نیت کافی ہو تو قضا سے رمضان میں بھی کافی ہونا چاہیے کہ وہ بھی رکن واحد ہے۔ جواب ہے کہ  
 خالی رکن واحد ہونا نہ تھا بلکہ رکن واحد ہونا اور اس دن کا روزہ کے لیے نہیں ہونا دونوں باتوں پر یہ حکم تھا۔  
 بخلاف القضاء۔ بخلاف قضا سے رمضان کے۔ فت۔ کہ قضا رکھنا تو فرض ہے مگر اسکے لیے دن عین عین ہے  
 بلکہ وہ دن نفل روزہ کو متصل ہو تو قضا رمضان میں ہوگا۔ لانا تیوقت علی صوم ذلک ایوم و جو نفل  
 کیونکہ وہ اساک اُس دن کے روزہ پر موقوف ہے اور وہ نفل ہے۔ فت۔ یعنی شرع نے اُس روزہ کے صوم  
 کو اسپر کسی جہت سے لازم نہیں کیا مگر آنکہ وہ نفل روزہ رکھے تو شروع سے وہ نفل ٹھہر جائے گا بھرا کو قضا نہیں  
 ٹھہرا سکتے مگر اسی طرح کہ اُس کے نفل شروع ہونے سے پہلے قضا کی نیت کر لے لہذا قضا سے رمضان میں رات  
 سے نیت شرط ہے تاکہ وہ نفل شروع ہو جاوے۔ اور ادا سے رمضان یا بعد رمضان میں شرع نے وہ دن نفل سے  
 محفوظ کر دیا جب کہ اسپر اُس دن کا روزہ فرض کر دیا۔ اگر کیا جاوے کہ پھر جب یہ بات ہے تو چاہیے کہ اُس دن جو نیت  
 نیت کر کے جائز ہو جاوے۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ جیسے رکن واحد ہونا اور دن کا عین ہونا ضروری اسکے ساتھ  
 عادت سے عبادت کو ترجیح ہونا بھی ضروری ہے جو جب اکثر حصہ اساک کا ہے نیت عبادت ہو تو اس رکن کا عبادت  
 ہونا مزج ہوا۔ بخلاف مابعد الزوال۔ بخلاف مابعد زوال کے۔ فت۔ یعنی بعد زوال کے نیت کی کہ یہاں  
 میرا عبادت ہے تو کیا ترجیح ہے کہ عبادت ہو بلکہ اکثر حصہ بے نیت ہونے سے عادت کو ترجیح ہے۔ لانا لم یجد آخر انہا  
 بالاکثر۔ کیونکہ نیت عبادت کا متصل ہونا اکثر حصہ سے نہیں پایا گیا۔ قرحت جنبہ الفوات۔ تو عبادت تو  
 ہونے کا بلکہ بھاری ہو گیا۔ ثم قال فی المختصر۔ پھر جانتا چاہیے کہ قدوسی نے مختصر میں کہا کہ۔ مابینہ و بینہ  
 یعنی جائز ہے نیت کرنا شروع اساک سے زوال تک کے درمیان۔ فت۔ حالانکہ زوال تک نصف بغیر نیت  
 ہو گیا۔ و فی الجامع الصغیر قبل نصف النہار۔ اور جامع صغیر میں قبل نصف النہار مذکور ہے۔ فت۔ اور  
 نہار عربی تو طلوع آفتاب سے شروع ہوتا ہے اور نہار شرعی ہے جو طلوع فجر سے شروع ہوتا ہے۔ و جو الاصح۔ اور یہی  
 اصح ہے۔ فت۔ جو جامع صغیر میں ہے۔ لانا لا بد من وجود النیت فی اکثر النہار۔ کیونکہ نیت عبادت کا ہونا اکثر  
 نہار میں ضروری ہے۔ فت۔ جو نصف سے زائد ہو۔ و نصف من وقت طلوع النہار الی وقت الضحوة الکبریٰ  
 لا وقت الزوال۔ اور نصف النہار شرعی طلوع فجر سے تہی روشنی تک ہے نہ وقت زوال تک۔ فت۔  
 یعنی نہار شرعی کا نصف اس وقت ہوتا ہے کہ چاشت کا آخری وقت ہو۔ فقہ شرط النیت قبلہا للتحقق فی الاکثر  
 پس نیت اس سے پہلے موجود ہونا شرط ہے تاکہ اکثر نہار میں پائی جاوے۔ فت۔ ہمارے دیار میں بہر دن فجر سے  
 تک ہو۔ و لا فرق بین المسافر و المقیم۔ اور فرق نہیں درمیان مسافر و مقیم کے۔ فت۔ یعنی دونوں کے  
 لیے اول دن میں نیت کر لینا کافی ہو جائیگا۔ خلافاً لفرق۔ برخلاف زفر کے۔ فت۔ کہ اسکے نزدیک مسافر  
 میں یہ بات جائز نہیں بلکہ رات سے نیت ہونا ضروری ہے۔ مبوطین ہے کہ اگر مسافر نے اول دن میں نیت کی حالانکہ  
 کسی شہر میں وارد ہوا اور ہنوز کچھ کھایا یا پیا نہیں ہے تو ہمارے نزدیک اسکا یہ روزہ فرض سے جائز ہے۔ لانا لا یصل  
 فیما ذکرنا من الدلیل۔ کیونکہ جو دلیل بننے ذکر کی آئین کوئی فرق درمیان مقیم و مسافر کے نہیں نکلتا۔ فت۔  
 واضح ہو کہ مبوطین جو مسافر کی حالت بیان کی کہ کسی شہر میں وارد ہوا یہ کچھ ضروری نہیں اسی واسطے امام مہنف نے  
 ذکر نہ کی اور دوا بحدہ وغیرہ میں مسافر و مریض مطلقاً مذکور ہیں اس بنا پر کہ صوم رمضان تو مقیم و مسافر و مریض سب  
 پر عین دمت ہے لیکن مریض و مسافر کو تاخیر کرنے کی اجازت دی گئی ہے جس جب مسافر یا مریض نے تاخیر نہ کی تو نفل





المسافر والمقیم والصیح والشیخ عند ابی یوسف ومحمد۔ اور صاحبین کے نزدیک مسافر و مقیم اور صحیح و بیمار میں کچھ فرق نہیں۔ **فـ** حتیٰ کہ رمضان میں مسافر و بیمار نے اگر مطلق صوم یا صوم نفل یا دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھا تو رمضان کا فرض ادا ہوگا۔ لان الرخصة کیلئے التزم المعذرة وشفقة۔ کیونکہ رخصت یا خبر صوم کی تو اس سے نیت ہی کہ معذرت کو شفت لاحق ہو۔ **فـ** یعنی مسافر یا مریض پر مرجع ہو۔ فاذا اكملها التحق بغیر المعذور۔ پھر جب اسے شفت کو اتمایا یعنی روزہ رکھ لیا تو وہ غیر معذور کے ساتھ لاحق ہو گیا۔ **فـ** اور غیر معذور کا یہ روزہ کسی نیت سے ہو رمضان کا واقع ہو تا ہر تو معذور یعنی مریض و مسافر کا بھی رمضان سے واقع ہوگا۔ وعند ابی حنیفة اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک۔ **فـ** ان تینوں میں تفصیل اور مختلف روایات ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ۔ اذا صام المريض والمسافر فیه واجب آخر یفیع عنه۔ جب مریض و مسافر نے دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھا تو دوسرے واجب سے واقع ہوگا۔ **فـ** رمضان سے ہوگا۔ لانه شغل الوقت بالاہم لئلا یتم تحتہ فی الحال وتخیرہ فی صوم رمضان الی ادراک العدة۔ کیونکہ اسے وقت کو اہم کے ساتھ مشغول کر لیا ہو جائے تو فی الحال حتیٰ ہونے اور صوم رمضان میں عذر پانے تک اختیار ہونے کے۔ **فـ** یعنی واجب دیگر تو اس پر فی الحال تھا اور اگر ناسا جب ہر اور رمضان میں بوجہ سفر یا مریض کے اجازت ہو کہ جب وقت اقامت یا تندرستی حاصل ہو اس وقت قضاء کا شمار پورا کر دو تو فی الحال جو اہم تھا اسے ادا کر لیا اور واضح ہو کہ مریض شغل مسافر کے ہونا حسن بن زیاد نے امام اعظم رحمہ سے روایت کیا اور اسی کو امام مصنف و اکثر مشائخ بخاری نے اختیار کیا ہے۔ کافی افہام۔ اور معنی یہ کہ امام اعظم رحمہ سے دونوں روایتوں میں سے یہی اصح ہے کہ مریض کا روزہ بھی دوسرے واجب سے واقع ہوگا جس کی نیت کی ہو۔ واما کہ صاحبین و امام کے قول میں سے کون صحیح ہے تو کافی میں لکھا کہ مریض کے بارہ میں صحیح یہ کہ اس کا روزہ رکھنا فرض رمضان سے واقع ہوگا۔ ۲۔ وعند فی نیت التطوع روایتان۔ اور امام ابو حنیفہ سے نفل کی نیت کرنے میں دو روایتیں ہیں۔ **فـ** ایک میں نفل ہوگا اور دوسرے میں فرض رمضان ہوگا۔ والفرق علی احکامہما اور فرق دونوں میں ایک روایت پر۔ **فـ** حسین فرض رمضان واقع ہوگا یہ ہے کہ۔ انہ ما صرف الوقت الی الایہم۔ اسے وقت کو اہم کی طرف مروت نہیں کیا۔ **فـ** کیونکہ نفل سے فرض رمضان بڑھ کر ہے اور واجب دیگر میں اہم میں مروت کیا تھا تو واجب دیگر سے واقع ہونا تھا۔ اور محیط السرخسی میں لکھا کہ اصح یہی کہ نفل کی نیت سے فرض رمضان واقع ہوگا۔ ۳۔ پس معلوم ہوا کہ اس میں مطلقاً قول صاحبین کی تصحیح ہوئی ہے اور ظاہر ہوا کہ دراختیار کو اشتباہ ہوا و اللہ تعالیٰ اعلم۔ ۴۔ (فروع) اگر کسی دن کی نذر معین کی ہو پھر اس دن کسی دوسرے واجب مثلاً قضاے رمضان یا کفارہ قسم کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہوگا اور نذر مذکور کو قضاء کرے۔ السراج۔ اور یہی اصح ہے۔ البھر۔ اگر تقیم کے سوا سے رمضان کے دوسرے روزہ کی نیت کی اگرچہ وہ رمضان ہونے سے واقع نہ ہو تو وہ رمضان سے واقع ہوگا۔ جس صورت میں کہ اسے دن بڑے نیت کی تو یہ نیت کرے کہ آج میں اتنا سے روز سے صائم ہوں حتیٰ کہ اگر نیت کے وقت سے روزہ کی نیت کی تو صائم ہوگا۔ البھر۔ والسراج۔ اگر رمضان کی رات میں اغار یا جنون ہو یا بھر بعد بھر کے نصف النہار سے پہلے اتفاق ہو کر نیت کر لی تو روزہ ہو گیا۔ محیط السرخسی وغیرہ۔ واضح ہو کہ جس صورت میں دن کی نیت بھی جائز ہے تو افضل یہ کہ رات ہی سے نیت کرے۔ الخلاء۔ اور فرض رمضان وغیرہ کو معین کر کے الاختیار۔ یہ تو واجب کے اس قسم کا بیان ہے کہ جلا وقت معین ہو۔ والضرر الثانی۔ اور قسم دوم۔ **فـ** دو واجب صوم کہ زمانہ معین سے مطلق ہو بلکہ۔ ما ثبت فی الذمہ۔ جو آدمی کے ذمہ ثابت واجب ہو۔ **فـ**

اور جن دنوں روزہ جو سکنا پر خدین چاہے ادا کرے۔ کفصا و شہر رمضان۔ جیسے اہل رمضان کی قضا و صوم  
 الکفارۃ۔ اور روزے کفارے کے۔ فن۔ اور یوں ہی وہ نذر جو مطلق ہو کسی دن کی خصوصیت نہ کی مثلاً کہ اس  
 کا مدد تعالیٰ کے واسطے مجھ پر چار روزے ہیں۔ السراج۔ ع۔ فلا یجوز الا نیت من اللیل۔ تو یہ قسم جائز نہیں کر رات  
 سے نیت کے ساتھ۔ فن۔ یعنی ایسے صوم میں نیت کا شروع سے متصل ہونا ضروری۔ القاضی خان۔ اور چونکہ شروع  
 میں حج پر لذات سے اجازت دی گئی ہے تو یہ نیت ضروری۔ لائنہ غیر متعین۔ کہونکہ یہ صوم غیر متعین ہے۔ فن۔  
 یعنی کوئی وقت اس کے واسطے متعین نہیں۔ فلا بد من التعین من الاجتہاد۔ پس ضروری متعین کرنا اجتہاد  
 ہے۔ تاکہ ابتدائی حصہ صوم نفل ہو جاوے کہ پھر وہ متعلق ہو کر واجب ہو گا پس یہ روزہ نیت پر متوقف نہیں ہے  
 (فروع) اگر ایسے ملک میں یا ایسی جگہ ہو کہ اس پر رمضان مشتبہ ہو تو نحوی سے روزہ رکھے پھر اگر ظاہر ہو کہ حقیقت  
 ہو وقت رمضان تھا اس سے پہلے روزہ واقع ہوا تو کافی نہ ہو کیونکہ وجوب سے پہلے ساقط نہیں ہو سکتا اور اگر  
 اس سے پہلے ظاہر ہو تو رمضان ادا ہو گیا۔ فن۔ اور قضا کی نیت شرط نہیں ہے۔ یہی محتج ہے کہونکہ اس کی نیت یہ تھی  
 کہ جو رمضان اس پر واجب ہو اس سے روزہ رکھتا ہے۔ البدائع۔ اگر اس نے نیت میں دو مختلف روزوں کی نیت کی پس  
 اگر دونوں برابر ہوں اور کسی کو ترجیح نہ ہو تو کوئی واقع ہو گا اور اگر کسی کو ترجیح ہو تو وہ جو جائیگا۔ محیط السطری۔ چنانچہ  
 قضاے رمضان و نذر کی نیت کی تو استحساناً قضاے رمضان ہو گا اور اگر نذر متعین و نفل کی نیت رات یا دن میں  
 کی یا نذر متعین و کفارہ کی رات سے نیت کی تو بالاجمل نذر متعین ہو گا۔ السراج۔ اور اگر صوم قضا و کفارہ قسم کی نیت  
 کی تو کوئی نہ ہو گا مگر نفل ہو جائیگا۔ محیط۔ اور اگر بعد طلع فجر کے قضا کی نیت کی اور یہ صبح نہیں ہے تو یہ صوم نفل ہو جائیگا  
 حتیٰ کہ اگر توڑے تو اس پر قضا لازم ہوگی۔ الذخیرہ۔ واجب دونوں قسموں کا بیان ہو چکا اب نفل رہا۔ و النفل کلہ یجوز  
 یتیمہ قبل الزوال۔ اور صوم نفل سب طرح کا قبل زوال کے نیت سے جائز ہے۔ فن۔ اجماع یہ کہ قبل نصف اثناء  
 کے نیت سے جائز ہے۔ صبح بہ الزکی۔ خلافاً لما لک فانہ تمسک باطلاق ما روینا۔ غلات قول مالک ہم  
 کے کہ وہ تمسک کرتے ہیں اطلاق اس حدیث سے جو ہم روایت کر چکے۔ فن۔ یعنی لا یمام لمن لم یؤ الصائم من لیل  
 تو اس میں مطلق ہر صائم کے واسطے رات سے نیت بشرط نکلتی ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام بعد ما کان اصبح غیر صائم  
 انی اذ الصائم۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بعد ازاں کہ آپ نے غیر صائم صبح کی تھی یہ کہ میں اب  
 صائم ہوں۔ فن۔ یہ حدیث بروایت مسلم وغیرہ صحیح ہے اور زمام او کہ گزری۔ لیکن شاید امام مالک کی طرف سے یہ تاویل  
 ہو کہ آپ نے صوم نفل کی نیت رات سے کی تھی اور نفل کو توڑ دینا جائز ہے پس اس وقت خبر دیدی کہ میں تو صائم ہوں  
 یعنی توڑنا واقع نہ ہوا۔ یہ تاویل بعید ہے مگر ادلی یہ کہ عاشوراء کی حدیث معادیہ میں ہے کہ منادی کردی کہ آج عاشوراء ہے جس کا  
 صوم ہم پر فرض نہیں ہوا تو جس کا ہی چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے اور میں تو صائم ہوں پس لوگوں نے روزہ رکھا  
 کہ روایہ البخاری و مسلم۔ پس یہ ظاہر ہے کہ بعد فجر کے تھا کیونکہ آپ نے اپنا صائم ہونا بیان فرمایا۔ ولان الشروع  
 خارج رمضان ہوا نفل۔ اور اس دلیل سے کہ مشروع بعد رمضان کے صوم نفل ہے۔ فن۔ تو یہ دن صوم نفل  
 کے واسطے صالح مشروع ہے۔ متوقف الامساک فی اول البوم علی صیورۃ صوما بالنیۃ علی ما ذکرنا تو مساک  
 اس دن کے اول میں اسکا صوم ہو جائے نیت پر متوقف ہے بنا برآ کہ ہم ذکر کر چکے۔ فن۔ وجوب اسے نیت صوم کرنا  
 ابتدائی امساک بھی صوم ہو گیا کیونکہ وہ رکن واحد ہے بشرطیکہ نصف اثناء سے قدام ہونا کہ اکثر متصل نیت عبادت  
 سے ہو جاوے۔ ولو نوی بعد الزوال لا یجوز۔ اور اگر اس نے بعد زوال کے نیت کی تو نفل نہیں جائز ہے مگر نفل

اشافی بخور و یسر صائم من صین نوی او ہو متجو غنہ۔ اور شافی نے کہا کہ جائز ہے اور وہ صائم ہو جائیگا۔ سنت سے کہ اُسے نیت کی کیونکہ صوم اُس کے نزدیک بخری ہوتا ہے۔ **ف** یعنی رکن واحد طلوع فجر سے سات تک نہیں ہے۔ لکن مینا علی النشاط۔ بخری کا جواز اس وجہ سے کہ نفس تو خوشی خاطر پر مبنی ہے۔ ولعلہ نیشط بعد الزوال۔ اور شاید کہ آسلی خوشی خاطر بعد زوال کے ہو۔ **ا** لا ان من شرط الامساک فی اول النهار۔ گرائی بات یہ کہ شرط یہ کہ اول روز سے مساک رہا ہو۔ **ف** یعنی صوم کے مخالف کوئی حرکت نہ کی ہو تب بعد ظہر کا مساک مذکوریت سے صوم ہو جائیگا۔ پس فرق یہ ہوا کہ اُس کے اس قول میں صوم فقط نیت کے وقت سے آخر تک ہوگا اور ہمارے نزدیک اول سے آخر تک۔ اور اصح قول شافعیہ کے نزدیک بھی مثل ہمارے ہے۔ **و** عندنا یحصر صائم من اول النهار۔ اور ہمارے نزدیک وہ شخص شروع دن سے صائم ہو جائیگا۔ لانه عبادة قهر النفس۔ کیونکہ یہ عبادت مغلوب کرنے نفس کی ہے۔ وہی انما یتحقق بامساک مقدر۔ اور یہ عبادت تو امساک مقدر سے حاصل ہوگی۔ **ف** معتبر قرآن الینہ باکثرہ۔ پس اکثر دن سے نیت کا متصل ہونا معتبر ہوگا۔ **ف** المحاصل اختلاف یہ کہ اُس کے نزدیک نیت اگرچہ اکل سے ملتی ہو نام دن صوم ہوگا اور ہمارے نزدیک عبادت جب ہی ہونا چاہیے کہ عمل بہ نیت خاص ہو پس اگر کل سے متصل نہ ہو تو اکثر حصہ سے ضرور متصل ہو کہ وہ بھی بمنزہ کل کے ہے۔ **ق** قال یمنی للناس اور فرمایا کہ لوگوں کو چاہیے۔ **ف** یعنی لوگوں پر بطریق الکفایہ واجب ہے حتی کہ سب ترک کریں تو سب گنہگار ہیں اور بعض کریں تو انکو ثواب اور دوسرے لوگ گناہ سے بچ گئے۔ **ف** الاخیار ۴۔ پس لوگوں پر کفایہ واجب ہے کہ۔ **ا** ان یتمسوا باللال فی الیوم التاسع والعشرون من شعبان۔ تلاش کریں چاند کو شعبان کی اسیسویں تاریخ۔ **ف** اور مترجم کے نزدیک واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صوم رمضان فرض کیا گیا اور یہ اس بات پر موقوف ہے کہ رمضان کا وقت معلوم کریں تو نفس مقتضی ہوئی کہ وقت دریافت کرنا واجب ہے کیونکہ امر واجب ادا کرنا جس بات پر موقوف ہو وہ بھی بالاعتبار واجب ہو جاتی ہے پھر چونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ مینہ ۲۹۔ کا ہوتا اور ۳۰۔ کا ہوتا ہے نو ۲۹۔ کو چاند تلاش کرنا واجب ہوا۔ اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بغیر واجب کفایہ جب بعض نے تلاش کر لیا تو کافی ہے لیکن یہ بعض استدرجون کہ جھکے تول پر لوگوں کو شرعاً یقین کرنا ممکن ہو۔ اور ۳۰۔ شعبان کو تو ضرور چاند کی کچھ تلاش کی حاجت نہیں۔ یہ تلاش ۲۹۔ کو واجب ہے۔ **ق** ان راوہ صاموا۔ پھر اگر ۲۹۔ کو لوگوں نے چاند دیکھ لیا تو روزہ رکھیں۔ **و** ان غم علیہم۔ اور اگر چاند ان پر روزہ گیا۔ **ف** وجہ ابراہیم کاڑھے فہار کے اس جہت سے کہ کچھ نظر نہ آیا۔ اگر شک ہے کہ شاید نکلا ہو مگر حکم یہ ہے کہ۔ **ا** اکلوا عذہ شعبان ثلثین یوماً صاموا۔ پورا کر میں شمار شعبان کا تیس دن پھر روزہ شروع کریں۔ **ف** اور شک کا اعتبار نہیں۔ **ق** لقلہ صلی اللہ علیہ وسلم صوموا لرویتہ۔ بدیل تول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ روزہ رکھو وقت رویت ہلال کے۔ **ف** یعنی ہلال رمضان کے۔ **و** انظر لالرویتہ۔ اور انظار کرو وقت رویت ہلال کے۔ **ف** یعنی جو زمانہ فرضیت صوم کا نہیں بلکہ انظار کا آسمان داخل ہو وقت رویت ہلال شمال کے۔ **ق** ان غم علیکم فاکلوا عذہ شعبان ثلثین یوماً۔ پھر اگر تم پر روزہ جادے ہلال تو پوری کرو گنتی شعبان کی۔ ۳۰۔ روزہ۔ **ف** یہ حدیث صحیحین وغیرہ میں قسین کلام سے وارد ہے اور یہ خط روایت ابو داؤد و ترمذی کے ہیں اور بعض روایات میں فقط شعبان نہیں بلکہ صرف اسی قدر کہ پوری کرو گنتی۔ ۳۰۔ روزہ کی۔ یہ روزہ رکھنے کے لیے شعبان کی گنتی اور انظار کے لیے رمضان کی گنتی پوری کرنے کا حکم ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ۲۹۔ کا چاند ہوجا ابراہیم کے مستور ہو تو شک پر روزہ نہیں۔ **و** لا ان

اصل بقاۃ الشہر۔ اور اس دلیل سے کہ اصل ہر ماہ کا باقی ہونا۔ **ف** یعنی مہینہ بڑا برکت والا تھا کہ آسمان و  
 باقیین معلوم ہو۔ فلا یتقل عنہ الا بدلیل۔ پس اس سے نقل ہو گا اگر بدلیل۔ **ف** یعنی اس مہینہ سے  
 دوسرے مہینہ میں منتقل ہونے کے لیے دلیل چاہیے۔ ولم یوجد۔ اور دلیل باقی نہیں گئی۔ **ف** شک  
 ہوا تو شک سے یقین نہیں ہو گا۔ (فروع) شعبان کا چاند بھی لوگوں کو تلاش کرنا چاہیے تاکہ گنتی ہو۔ ہر  
 رکعتیں۔ السراج۔ بدلیل حدیث ابو ہریرہ کہ شعبان کا چاند واسطے رمضان کے محفوظ کر دے۔ رواہ الترمذی۔ بخاری  
 کا قول یا جنزی بالاجماع مغیر نہیں ہر۔ ہی صحیح ہے۔ السراج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی کاہن  
 یا نجم کے پاس آتا اور اس کے قول کی تصدیق کی تو اسے جو محمد پر نازل کیا گیا اس سے کفر کیا۔ **ع**۔ ولا یصومون  
 یوم الشک الا تطوعا۔ اور شک کے روزہ روزہ نہ رکھیں مگر بطور نفل کے۔ **ف** واضح ہو کہ اگر وہ شعبان  
 کو مطلع صحت ہو تو اگلے دن یوم الشک نہیں۔ البتہ۔ اگر صحت نہ ہو تو اگلے دن میں شک ہو کہ شاید یہ دن رمضان  
 کا ہو۔ یا شعبان کا چاند نظر نہ آتا تھا اور اہل کتب کے وجہ اس کی گنتی پر رمضان ہو جا کر کے ہو تو شک ہو کہ وہ شعبان  
 ہی یا اول رمضان۔ البسوط۔ پس اس یوم الشک میں روزہ نہیں مگر نفل۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصام  
 فی یوم الذی یشک فیہ من رمضان الا تطوعا۔ بدلیل اس حدیث کے کہ میں مدین میں شک ہو کہ یہ شعبان  
 کا ہی اس میں روزہ نہ رکھا جاوے مگر بطور نفل۔ **ف** یہ حدیث ہرگز بین باقی گئی تو کوئی دلیل نہیں کہ اسکو حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا جاوے کہ ان عمار بن یاسر نے یوم الشک کے روزہ دار کو فرمایا کہ اسے حضرت صلعم  
 کی نافرمانی کی۔ اس سے مانع ظاہر ہوئی۔ وندہ المسئلہ علی وجہ۔ اور یہ مسئلہ کئی محدثوں پر ہے۔ احمد ہا ان  
 نبوی صوم رمضان۔ ایک صورت یہ کہ اس دن روزہ رمضان کی نیت کرے۔ و جو مکروہ لما روینا ولا نکرہ  
 بابل الکتاب لانہم زادوا فی عبیدۃ صومہم۔ اور یہ مکروہ ہر کیونکہ حدیث ہم نے روایت کر دی اور ایسے کہ یہ یوم  
 رخصتی کے ساتھ ثابت ہے کیونکہ ان لوگوں نے اپنے روزے کی تعداد میں بڑھالیا تھا۔ **ف** اور بات  
 یہ ہوئی کہ یہ دیون و نصرائیون نے اپنے عمار کے قول پر اس طرح مدار رکھا تھا کہ وہ جس طرح چاہے بغیر کر دے چنانچہ اس  
 زمانہ تک یہ بات جاری ہے جس جب سخت گرمی میں روزے پڑے تو ان کے پوپ نے ہارون میں بٹا دیے اور  
 شمار نہ کیا۔ اور یہ ہارے نزدیک کفر ہے۔ پھر واضح ہو کہ اگر کسی نے باوجود مکروہ ہونے کے اس دن روزہ عادی نیت  
 سے رکھا۔ ثم ان ظہران الیوم من رمضان بجز یہ لانه شہدا الشہر و صامہ۔ پھر اگر ظاہر ہو کہ یہ دن واقعی رمضان  
 کا تھا تو اسکو رمضان سے کافی ہو گیا یعنی قضا واجب نہیں رہی کیونکہ وہ شہر رمضان میں حاضر ہوا اور روزہ رکھا ہے۔  
**ف** اور اللہ تعالیٰ نے بھی فرمایا کہ من شہد شکر الشہر فلیصم۔ الایہ۔ وان ظہران من شعبان کان تطوعا۔ اور  
 اگر کھلا کہ یہ دن شعبان سے تھا تو روزہ نفل ہو جائیگا۔ **ف** یعنی مع کراہت۔ وان افطر لم یقضہ۔ اور اگر اسے  
 یہ روزہ توڑ دے تو اس کی قضا واجب نہیں۔ لانه فی معنی المظنون۔ کیونکہ یہ تو مظنون کے معنی میں ہے۔ **ف**  
 مظنون و نفل جو اس گمان پر شروع کیا کہ مجھے ادا کرنا واجب ہے حالانکہ نہ تھا مثلاً تا زہر ثمرہ چکا پھر یاد نہ رہا اور دوبارہ  
 فرض مشہوع کر دی پھر ظاہر ہوا کہ ثمرہ چکا ہے پس اگر ثمرہ بے تو نفل ہے اور اگر توڑ دے تو اس نفل کی قضا واجب  
 نہیں۔ اور بیان تو یہ یقین بھی نہیں ہوا کہ اس پر اس دن روزہ واجب ہے بخلاف اسکے اگر اسے سوائے یوم الشک  
 کے کسی روزہ روزہ شروع کر کے توڑ دیا تو قضا واجب ہے۔ والثانی ان نبوی عن واجب آخر۔ دوسری صورت  
 یہ کہ اس دن دوسرے واجب کی نیت کرے۔ **ف** قضا و کفارہ کے۔ و جو مکروہ ایضا لما روینا۔ اور

یوم الشک کا روزہ نہ رکھا جائے مگر بطور نفل کے۔

اور یہ بھی مکر وہ ہے بد پس اس حدیث کے جوہم نے یہ ثابت کر دی۔ **ف**۔ کیونکہ اس میں صرف نفل کے ایذا سے ہے اور ہم بیان کر چکے کہ اس کا حدیث بوا ثبوت نہیں ہوا نو دلیل یہ حدیث ہے بوسریرہ زعمی کہ حضرت علیؓ اور علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیش ندی نہ کر در رمضان پر ایک یا دو روز کے روزے سے کسی شخص کا معمول ہو کہ اس وقت روزہ رکھتا ہو نور کھے۔ **ر**۔ رواہ الائمۃ السنۃ فی الصحاح۔ اور ترمذی نے ابوسریرہ زعمی سے مرفوع روایت کی کہ جب شعبان آدھا ہو چکے تو تم روزہ مت رکھو۔ حدیث حسن صحیح۔ واضح ہو کہ حدیث میں آیا کہ حضرت علیؓ اور علیہ وسلم نے ایک شخص سے فرمایا کہ تو نے سر اشعبان سے کوئی روزہ رکھا تھا اس نے عرض کیا کہ نہیں تو فرمایا کہ جب تو افطار کرے یعنی بعد رمضان کے تو بجائے اسکے ایک روزہ رکھو۔ **ر**۔ رواہ احمد وغیرہ۔ نذری وغیرہ نے کہا کہ سر اشعبان کا آخر اور حقیقت یہ بین بن لیکن حدیث سے ظاہر ہوا کہ ایک ہی مقصود ہے۔ **ف**۔ بین کتابوں کے حق واضح تو یہ ہے کہ بین روز شعبانہ کے روزہ جو معروف ہیں انکو دریافت کیا اور چونکہ اس سے فوت ہو گئے تھے تو ایک ہی پر اکتفا کرنے کا حکم دیا۔ اور صحاح السنۃ کی حدیث ابوسریرہ زعمی اور بکر بن عبد الرحمن اس معمولی دفعہ کی اجازت ہے کیونکہ یہ دو طرح سے جو ایک ہے کہ کوئی شخص آخر ماہ کے شلتا بین روزے رکھتا جو۔ **و**۔ دم ہے کہ اس نے روز شنبہ یا چنبہ کے دن کا روزہ معمول کیا ہو اور اتفاق سے یوم اشک میں بھی دن بچا تو وہ رکھے مگر نفل کی نیت سے لہذا کتاب کی صورت یعنی واجب کی نیت تو کر رہا ہے جیسے اول صورت میں فرض کی نیت کر رہا تھی۔ **م**۔ الا ان بعد اولیٰ فی الکراہۃ۔ مگر فرق یہ کہ دوسری صورت اکثر اول صورت سے کراہت میں۔ **ف**۔ یعنی دوسری صورت میں یہ نسبت اول کے کراہت کم ہے۔ **م**۔ ان طہرانہ من رمضان یخبرہ لوجود اصل بالیقینہ۔ پھر اگر گھلا کیہ یہ دن رمضان کا تھا تو اسکو رمضان سے کافی ہو گیا بعد اصل نیت موجود ہونے کے۔ **ف**۔ یعنی موسم کی نیت موجود ہے اور وقت خاص کر فیض کے واسطے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر یہ شخص مسافر ہو تو قبول ابو حنیفہ رحمہ چاہیے کہ دوسری واجب سے واقع ہو اگرچہ مذہب میں صحیح ہی کیا گیا کہ رمضان ادا ہو گا۔ **ف**۔ حافظ۔ **و**۔ ان طہرانہ من شعبان۔ اور اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن شعبان کا تھا۔ **ف**۔ تو اس روزہ سے واجب ادا ہو چکے بارہ میں دونوں میں خفہ قیل کیونکہ طوعاً لانہ منہی عنہ۔ کیا گیا کہ یہ روزہ نفل ہو گا کیونکہ اس روزہ سے نیت کیا گیا ہے۔ **ف**۔ پس ناقص ٹھہرا۔ **ف**۔ فلا یتاوی بہ الواجب۔ **و**۔ اس سے واجب ادا نہ ہو گا۔ **ف**۔ جو کہ کامل تھا کرنا واجب ہے۔ **و**۔ قیل یہ بجز یہ عن الدی نواہ۔ اور کیا گیا کہ کافی ہو جائیگا اس واجب روزہ سے جسکی نیت کی ہے۔ **ف**۔ یعنی واجب ادا ہو جائیگا۔ **و**۔ جو الاصح۔ **ا**۔ یعنی قبول صحیح ہے۔ **ف**۔ یہی صحیح ہے۔ **م**۔ محیط۔ **ل**۔ ان النہی عنہ و ہوا تقدم علی رمضان لیسوم رمضان لا یقوم بکل صوم۔ کیونکہ جس بات سے مانعت ہو اور نہ رمضان پر تقدم کرنا رمضان کے روزہ سے یہ بات بر روزہ کی وجہ سے قائم ہوگی۔ **ف**۔ بلکہ اسی روزہ سے جو رمضان کی نیت سے رکھا جا رہے۔ حاصل یہ کہ رمضان سے دو ایک روزہ مقدم کرنے کی مانعت وہ جہت سے چلتی ہے حالانکہ وہ وقت اتنے دیگر اوقات کے روزہ کا وقت ہے تو ایک وجہ یہ کہ اس وقت کو رمضان کی طرح وقت فرض قرار دے یعنی رمضان کا روزہ رکھے یا دوسری وجہ یہ کہ فیض کی تبداد بر حاد سے اور ان دونوں وجہ کا محصل یہ کہ ہوم رمضان کے طور پر رمضان سے مقدم روزہ منہج ہے۔ اور صورت مذکور میں اسنے واجب کفایہ وغیرہ کی نیت کی ہے تو اس سے مانعت کی وجہ پیدا ہوگی پس واجب مذکور ادا ہو جائیگا۔ بخلاف یوم العید۔ برخلاف روز عید کے۔ **ف**۔ عید فطر و عید احی میں روزہ منہج ہے۔ **ل**۔ ان النہی عنہ و ہوا ترک الا جائزہ یلازم کل صوم۔ کیونکہ جس بات سے مانعت ہے اور نہ قبول دعوت کو مجبور بنا یہ روزہ کے ساتھ لازم ہے۔ **ف**۔ پس اگر عید منہجی کے دن روزہ رکھا تو اسنے وہ وقت

انہی غرضوں کو روکیا کیونکہ لوگ اس دن اس لئے کے صائم بن کر کسی نیت سے روزہ رکھنے پر روزہ سے یہ وجہ  
 مانعت کی لازم ہے۔ خلاصہ یہ کہ مقدم رمضان کی وجہ مانعت تو صرف ایک قسم کے روزے سے حاصل ہوتی ہے جو نیت  
 رمضان ہو تو باقی اقسام کے روزے جائز رہے اور عید کی وجہ مانعت ہر قسم کے روزے سے پیدا ہوتی ہے تو  
 کل روزے منع ہیں اگر کہا جادے کہ جب رمضان کی نیت سے نہ تھا اور وہ مانعت میں داخل نہیں تو وہ صحت  
 جائز ہے نہ اسکو بھی مکروہ کیونکہ کہا جواب یہ کہ۔ والکرا تہ ہنا بصورتہ النہی۔ کراہت بیان مانعت کی صورت  
 کے ساتھ ہے۔ **ف**۔ یعنی نفل میں مانعت اسکو بھی شامل ہے۔ الفتح۔ ہی کتاب میں اشارہ ہوا کہ جادے کے عملی  
 صورت میں درون رمضان سے مقدم روزے ہیں اگرچہ باطن نیت میں ایک منہی عنہ اور دوسرا نہیں ہے پس  
 صورت کی جہت سے دوسرے میں بھی کراہت آگئی۔ **م**۔ والثالث ان نیوی القطوع دہو غیر مکروہ لما روایہ  
 و تفسیری صورت یوم اشک کے روزہ میں یہ کہ نفل کی نیت کرے اور یہ مکروہ نہیں ہے بدلیل اس حدیث کے  
 جو ہم روایت کر چکے۔ **ف**۔ بلکہ بدلیل حدیث ابو ہریرہ فی صحیح السنہ۔ پھر اگر ظاہر ہو کہ یہ دن رمضان کا تھا  
 تو رمضان سے واقع ہو گا روزہ نفل ہے۔ و وجہ علی الشافعی فی قولہ کیرہ علی سبیل الابتداء۔ اور یہ حدیث  
 و امام شافعی رحمہ پر محبت ہے اس کے اس قول میں کہ صوم بطریق ابتداء مکروہ ہے۔ **ف**۔ اور طریق ابتداء یہ کہ اس شخص  
 کا معمول واقع نہوا مثلاً و شنبہ و شنبہ وغیرہ اسکا معمولی دن نہ تھا اور نہ آخری ماہ کا روزہ معمول تھا بلکہ اسے  
 اس روز ابتداء روزہ رکھا۔ پھر نہ دیکھو کہ یہ حدیث جب ثابت نہیں ہوئی تو امام شافعی پر کیونکر محبت ہوگی۔  
 اور حدیث ابو ہریرہ روزہ پر رکھتے ہیں اور مصنف رحمہ نے کہا کہ۔ والمراد بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 لا تقدم صوم رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين الا ان يكون يوم صوم رجل فليقسم ذلك اليوم من  
 التقدم بصوم رمضان لانه قد يه قبل آوانه۔ اور اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس قول میں کہ پیشقدمی  
 نہ کر رمضان کی ایک یا دو دن کے روزے کے ساتھ مگر اگر کسی شخص کے روزہ کا دن پڑے تو وہ اس روزہ روزہ  
 رکھے۔ پس مراد اس قول سے صوم رمضان کے ساتھ پیشقدمی کرنے سے مانعت ہے کیونکہ اسکو قبل وقت  
 کے ادا کرتا ہے۔ **ف**۔ با فرض کی معذور ہر جہاں ہے۔ بالجلہ مراد یہ کہ رمضان پر صوم رمضان کو مقدم نہ کرے  
 تو نفل واجب منع نہوا۔ لیکن مخفی نہیں کہ حدیث میں صریح اجازت ایسے روزہ نفل کی ہے جو کسی شخص کا معمولی  
 واقع ہو اور یہ تو امام شافعی رحمہ کا عین مقصود ہے اور مطلق نفل کا جواز دوسری حدیث سے جسکو مصنف رحمہ نے  
 ذکر کیا ہے۔ الا تطوعاً۔ کے لفظ سے جب ہی صحیح ہو کہ یہ حدیث ثابت ہو۔ اور شاید اسی وجہ سے تحفہ میں فرمایا  
 کہ رمضان سے ایک دو روز پہلے روزہ رکھنا مکروہ ہے چاہے کوئی روزہ ہو مگر جب کہ معمولی واقع ہو اور یہی حدیث  
 ذکر کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسواسطے مکروہ کیا کہ رمضان میں زیادتی کا گمان پیدا ہو گا جبکہ  
 عادت کریں اور اسی جہت سے ابو یوسف رحمہ نے جو شوال کے یعنی جو شمس عید کے روزے کھانے میں  
 رمضان سے متصل رکھنا مکروہ رکھا ہے۔ پھر ابن العلام رحمہ نے کافی سے اسکے خلاف نقل کیا اور کہا کہ ظاہر  
 کلام مصنف بھی خلاف ہے پھر لکھا کہ جو تحفہ میں مذکور ہے یہی وجہ ہے۔ مترجم کتاب کہ حدیث سرار شعبان مطلقاً  
 جواز نفل کو مقتضی ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ **م**۔ ثم ان وافق صوماً كان يصومه فالصوم افضل بالاجماع۔ پھر  
 اگر یہ نفل روزہ موافق پڑا صائم کے ایسے روزے سے جسکو رکھا کرتا تھا تو روزہ رکھنا بالاجماع افضل ہے۔  
**ف**۔ یعنی اس میں شافعی رحمہ کا بھی اتفاق ہے مثلاً و شنبہ وغیرہ کا روزہ معمول تھا اور یوم اشک کو بھی دن

یہ نفل کی وجہ سے مانعت نہیں ہے کیونکہ اس کا معمولی دن نہ تھا اور نہ آخری ماہ کا روزہ معمول تھا بلکہ اسے



پُر تو روزہ رکھنا اجاعاً افضل ہے۔ وگذا اذا صائم ثلثه یام من آخر الشهر فصاعدا۔ اور اسی طرح جب دہولہ  
روزہ رکھا کرتا ہو تو من روزہ آخر ماہ کا یا زیادہ کا۔ ف۔ تو بھی یوم الشک کا روزہ افضل ہے۔ وان افروہ  
اور اگر اُس شخص نے مفرد کر کے یوم الشک کو روزہ رکھا یعنی نفل۔ ف۔ اور اسکی عادت نہ تھی۔ فقد  
قیل الفطر افضل۔ تو کہا گیا کہ روزہ نہ رکھنا افضل ہے۔ ف۔ یہ قول شیخ محمد بن سلیمان رحمہ۔ احترازا  
عن ظاہر النہی۔ ظاہری مانفت سے بچنے کے واسطے۔ ف۔ بلکہ یہ روزہ یا تو جائز ہے باجہاد۔ یا منوع ہے بظاہر  
نہی۔ باجہاد اور جو چیز کہ جو ازہ مانفت میں داخل ہو اسکا ترک افضل ہے۔ م۔ وقیل الصوم افضل۔ اور کہا گیا  
کہ روزہ رکھنا افضل ہے۔ ف۔ بقول نصیر بن بھی رحمہ۔ اقتدا علی وعائشہ رحمہما کا نا یصومانہ۔  
بقصد پیردی حضرت علی وعائشہ رضی اللہ عنہما کے کہ یہ دونوں اُس دن روزہ رکھتے تھے۔ ف۔ اس پر اعتراض  
ہوا کہ اقتدا کیونکر صحیح ہوگی جب کہ ابن ابی حزی رحمہ نے لکھا کہ حضرت علی وعائشہ رحمہما کا مذہب یہ تھا کہ یوم الشک  
کو روزہ رکھ لینا واجب ہے اور یہی امام احمد کا قول اصح ہے۔ نفع۔ اور سرحدی رحمہ نے یہ مذہب حضرت عائشہ و  
امام عمرو بن العاص و معاویہ رضی اللہ عنہم کا بیان کیا اور کہا کہ اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم و اکثر تابعین رحمہم اللہ  
چار دن فقہاء و اکثر علماء سے موم یوم الشک کی کراہت صحیح ہوئی ہے۔ مع۔ امام مصنف رحمہ نے اس اختلاف میں  
امام محمدی رحمہ کا قول اختیار کیا چنانچہ فرمایا۔ والمختار ان یصوم المقتی بنفسہ۔ اور مختار یہ ہے کہ روزہ رکھنے  
مقتی بذات خود۔ ف۔ اور خواص لوگ بھی بدون دوسرے کو حکم کرنے کے۔ اخذ ابالاحتیاط۔ احتیاط کو  
لینے کے طور پر۔ ف۔ بہ نیت نفل۔ و نیتی العامۃ بالقلوم۔ اور فتویٰ دیا جاوے عوام کو انتظار کا۔ ف۔  
یعنی کل کے روزہ صبح کرین انتظار میں بدون کھانے وغیرہ کے۔ الی وقت الزوال۔ وقت زوال تک۔  
ف۔ اور بیان پھر دن جڑھے کی روایت کے خلاف وقت زوال تک کی روایت شاید بنظر احتیاط رکھی گئی  
ہے۔ م۔ ثم بالانظار۔ پھر انتظار کرنے کا۔ ف۔ یعنی عوام کو فتویٰ دیا جاوے کہ صبح سے اساک کے ساتھ  
منتظر رہیں پھر اگر کوئی شہادت گزرے تو بعد زوال کے انتظار کریں۔ نقیاً للتمتہ۔ بغرض دینے کرنے نہت کے ف۔  
جو عوام کے دل میں پیدا ہو کہ حدیث کے خلاف آج کے روزہ کا فتویٰ دیا گیا۔ یا رد انفس کی طرح شک میں روزہ  
واجب کیا گیا۔ اسی قول پر فتویٰ ہے۔ خزائنہ الاکمل۔ نفع۔ پھر خواص دعوام کے معنی اس مقام پر یہ ہیں کہ جو یوم الشک  
کے روزہ کی نیت جانتا ہو وہ خواص میں ہے اور جو نہ جانتا ہو وہ عوام سے ہے۔ اور نیت معتبرہ یہ ہے کہ یوم الشک کو قطعاً  
نفل روزہ کی نیت کرے اور یہ خیال نہ لاوے کہ اگر یہ دن رمضان کا ہو تو رمضان سے ہے اور اگر اُس دن کسی  
معمول روزہ پڑنا ہو تو اسی کی نیت پر جزم کرے۔ نفع۔ والرابع۔ اور چوتھی صورت یوم الشک کے  
روزہ میں یہ کہ۔ ان یضیع فی اصل النیۃ۔ اصل نیت میں تضحیح کرے۔ ف۔ یعنی تردید کرے۔ مراد یہ کہ کسی  
بات پر جزم نہ کرے بلکہ۔ بان نیوی ان یصوم فدا ان کان من رمضان ولا یصومہ ان کان من  
شعبان۔ مابین طور نیت کرے کہ کل روزہ رکھیں اگر رمضان کا دن ہو اور نہیں روزہ رکھیں اگر شعبان کا ہو۔  
وفی ہذا الوجه لا یصیر صائماً لانه لم یقطع غزمہ فصار کما اذا نوى انہ ان وجد فدا فدا و یفطر وان لم یجد  
یصوم۔ اور اس صورت میں وہ صائم نہ ہو جائیگا کیونکہ اسنے اپنے غزم کو قطع نہیں کیا تو ایسا ہو گیا جیسے کسی نے  
نیت کی کہ اگر کل اُسے اول وقت کا طعام پایا تو انتظار کریگا اور اگر نہ پایا تو روزہ پورا کریگا۔ ف۔ واضح ہے کہ  
مراد یہ ہے کہ جبکہ اس نیت پر صائم نہ ہو جائیگا لیکن اگر دوسرے روز زوال سے پہلے گواہی گزرنے سے یہ دن

رمضان کا ثبوت ہو گیا اور اسے نیت قطعی کر کے نوا وجہ جائیگا اور اگر بعد زوال کے یا بعد دن گنہ جانے کے ثبوت  
 ہو تو یہ روزہ کچھ نہ ہوا اگر جب کہ اسے اول وقت نیت صوم قطعی کر لی ہو۔ واصل حاصل اس صحت میں اصل صوم ہی  
 کی نیت متردد ہی بخلاف اسکے اگر نیت کی ہو کہ کل میں روزہ رکھوں گا پھر اگر رمضان کا دن ہو تو رمضان کا ہو۔ کیونکہ  
 اس میں اصل نیت موجود ہے۔ والخاص ان یضیع فی وصفت النیتہ۔ اور پانچویں صورت یہ کہ نزدیک کرے  
 وصفت نیت میں۔ فن۔ اصل نیت میں بلکہ اصل نیت جزم ہو۔ یا ان یومی ان کان غدا من رمضان  
 یصوم عنه وان کان من شعبان فعن واجب آخر۔ باین طور کہ نیت کرے صوم کی کہ اگر کل کا دن رمضان  
 کا ہو تو اس سے روزہ رکھیں گا اور اگر شعبان کا ہو تو دوسرے واجب سے۔ فن۔ مثلاً کفارہ قسم سے یا نفار سے  
 یعنی اسکو بیان کرے۔ وندہ اکروہ لمرودہ بین امرین مکروہین۔ اور یہ مکروہ ہی کیونکہ یہ دائرہ ہر دو امر مکروہ  
 کے درمیان۔ فن۔ کیونکہ رمضان کی نیت سے مکروہ بخوبی ہر اور دوسرے واجب کی نیت سے اگر بخوبی نہ ہو  
 تو ضرور تنزیہی ہے۔ جیسا کہ واجب کی صورت میں نفع القدر میں استفادہ کیا ہے۔ ثم ان ظہرانہ من رمضان  
 اجزاء لعدم التردد فی اصل النیتہ۔ پھر اگر خاص ہو کہ وہ دن رمضان کا ہو تو کافی ہو گیا کیونکہ اصل نیت میں  
 تردد نہیں ہے۔ فن۔ کیونکہ صوم کی نیت ہر صورت موجود ہے اور رمضان کا روزہ مطلق صوم کی نیت سے ادا  
 ہو جاتا ہے۔ وان ظہرانہ من شعبان لا یخیرہ عن الواجب الآخر۔ اور اگر کھلا کہ وہ دن شعبان کا تھا  
 تو دوسرے واجب سے کافی ہو گا۔ فن۔ یعنی اس روزہ سے وہ واجب جسکو مراد لیا ہے ادا نہ ہو گا۔ لان الجہت  
 لم تثبت للتردد فیہا۔ کیونکہ جب واجب تو ثبوت نہ ہوئی ہو جائے تردد ہونے کے۔ فن۔ کہ رمضان  
 کی یا واجب دیگر کی۔ کسی جہت پر جزم نہیں تھا۔ باین اصل نیت یعنی خالی صوم کی نیت ثابت ہوئی۔ واصل النیتہ  
 لا یتکفیہ۔ اور اصل نیت اس واجب کے لیے کافی نہیں۔ فن۔ بلکہ تعیین ضروری۔ لکنہ کیونکہ تطوعاً۔ لکن  
 یہ روزہ نفل ہو جائیگا۔ رہے نفل بھی ایسے درجہ کا کہ۔ غیر مضمون بالقضاء۔ قضاء کرنے کے ساتھ ذمہ داری  
 یا جو نہیں۔ فن۔ حتی کہ اگر اسکو توڑ دیا ہو تو اسکی قضاء واجب نہیں۔ لشرع فیہ سقطاً۔ وجہ شرح کرنے  
 اس شخص کے اس روزہ میں سقط ہونے کی نظر سے۔ فن۔ یعنی اسے یہ روزہ اس نیت سے شروع کیا تھا  
 کہ واجباً سقط کرنے والا ہے یعنی مثلاً رمضان کا فرض اس کے ذمہ سے ساقط ہو۔ اور جو چیز کہ ایسے گمان سے شروع  
 کیا دے پھر ظاہر ہو کہ اسکے ذمہ وجوب ہی باقی نہیں ہے تو اسکو توڑنے سے قضاء لازم نہیں ہوتی چنانچہ مکتوبہ منظومہ  
 کا مسئلہ گزر چکا۔ پھر وصفت بن تردد کی صورت یہ بھی ہے جو بیان فرمائی کہ۔ وان یومی عن رمضان ان کان  
 غداً منہ وعن التطوع ان کان غداً من شعبان۔ اور اگر اسے نیت کی کہ کل روزہ رمضان سے ہی بشرطیکہ  
 کل کا دن رمضان کا ہو اور نفل ہی اگر کل کا دن شعبان کا ہو۔ یکروہ لانہ ناد للفرض من وجہ۔ یہ مکروہ ہی اس لیے  
 کہ وہ ایک جہت سے فرض کی نیت کرنے والا ہے۔ فن۔ حالانکہ فرض کی نیت مکروہ بخوبی ہے۔ ثم ان ظہرانہ  
 من رمضان اجزاء عنه لما مر۔ پھر اگر خاص ہو کہ وہ دن رمضان کا تھا تو اسکو کافی ہو گیا وجہ مذکورہ سابق  
 فن۔ کہ اصل نیت موجود ہے اور وہ رمضان کے لیے کافی ہے۔ وان ظہرانہ من شعبان جاز عن نفلہ۔  
 اور اگر خاص ہو کہ وہ دن شعبان کا ہے تو یہ روزہ نفل سے جائز ہو گا۔ لانہ یتاوی باصل النیتہ۔ کیونکہ صوم  
 نفل تو صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے۔ ولو افسدہ یجب ان لا یقضیہ۔ اور اگر اس نفل کو فاسد کر دیا  
 ہو تو واجب ہے کہ اسکو قضاء نہ کرے۔ فن۔ یہ واجب مبنی لازم ہے وہ بھی دلیل کا لازم مبنی دلیل سے ہے۔

ہرم آتا ہے کہ اسکی قضاء واجب نہ ہو۔ لدخول الاستقلاط فی غزینہ من وجہ۔ کیونکہ فرض کو اپنے ذمہ سے اتارنا اسکی نیت میں ایک وجہ سے داخل ہو گیا۔ فـ جب کہ اسنے یہ بھی نیت کی کہ اگر یوم رمضان ہو تو صوم اس سے ہے پس صوم مغنوں کے مانند ہو گیا۔ م۔ (فروع) چاند ہونے میں نجومی کا قول قبول نہیں۔ یہی صحیح ہے۔ السراج۔ اور مجسم کو اپنے حساب کے موافق عمل کرنا بھی روا نہیں ہے۔ المعراج۔ پس یوم الشک اسکے حق میں بھی یوم الشک ہے۔ مگر لوگ نے دن میں قبل زوال کے یا بعد زوال کے چاند دیکھا تو اسکی وجہ سے روزہ رکھنا یا افطار کرنا کچھ نہیں ہے بلکہ یہ چاند آنیوالی رات کا ہو گا اور یہی مختار ہے۔ اختلاصہ ۵۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ البحر۔ مثلاً رمضان کی ۳۰۔ تاریخ کو دن میں اول یا آخر وقت چاند نظر آیا اور ۲۹۔ کو اگر سمجھا تو یہ جائز نہیں کہ روزے توڑیں اور آج کا دن جہد شمار کریں یا شعبان کی ۳۰۔ میں یہ واقعہ ہو تو آج رمضان کا دن شمار کر کے ایک روزہ قضاء کریں بلکہ یہ دن گزرنے پر چاند رات شہر پار لگی حتیٰ کہ دوسرے روز پہلی رمضان یا روز عید ہو گا اور یہی مختار ہے۔ اس نکتہ سے اختلاف کا اشارہ کیا اور دفعہ ۱۱۰ میں مذکور ہے کہ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے بعد ابو یوسف رحمہ کے نزدیک یہ گزری رات کا چاند ہے حتیٰ کہ ۳۰ شعبان ہو تو اس دن کا روزہ رمضان قضا کریں اور ۳۰۔ رمضان ہو تو روزے توڑ کر عید قرار دیں۔ کافی الايضاح۔ اور تحفہ میں ہے کہ ابو یوسف رحمہ کے نزدیک حضرت تک تو گزری رات کا ہے اور اگر بعد عصر نظر آیا تو اُسکے نزدیک بھی آنیوالی رات کا ہے اور اس مسئلہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی اختلاف مروی ہے چنانچہ حضرت عمر دابن مسعود دانس رحمہ سے وہ قول مروی ہے جو ابو حنیفہ رحمہ نے مذہب بنایا ہے اور حضرت عمر رحمہ سے دوسری روایت میں اور حضرت علی دعالشہ رحمہ سے وہ قول ہے جو ابو یوسف رحمہ نے مذہب بنایا ہے۔ بد النہج التتبع۔ اور مفاد اختلاف یہ ہے کہ اگر کسی نے ۳۰۔ رمضان کو دن میں چاند دیکھ کر مدت روزہ پورے ہو جانے کا لگان کر کے عید روزہ توڑ دیا تو لازم آتا ہے کہ اسے کفارہ واجب نہ ہو اگرچہ اسنے بعد زوال کے دیکھا ہو۔ کافی اختلاصہ۔ (مسئلہ ضروریہ و بحث اختلاف المطالع) ظاہر مذہب یہ ہے کہ جب کسی شہر میں چاند دیکھا جانا ثبوت ہوا تو تمام لوگوں پر حکم لازم ہو گا حتیٰ کہ اہل مغرب کی رویت سے اہل مشرق پر چاند ہو جانے کا حکم لازم ہو گا۔ ف۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ظاہر الذہب میں اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں ہے۔ ت۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اختلاصہ البحر۔ اور اختلاف مطالع یہ ہے ایک ملک میں آج چاند نظر آیا اور دوسرے ملک میں آج نظر نہ آیا بلکہ کل نظر آیا اور فلسفی اور نجومی اسکو اپنے مباحث میں جائز رکھتے بلکہ ثابت کرتے ہیں اور کچھ کلام اس میں آدب کا۔ م۔ بعض مشائخ نے کہا کہ چاند کی رویت بوجہ اختلاف مطالع کے مختلف ہوتی ہے یعنی اختلاف مطالع موجود ہے تو رویت ہلال بھی مختلف ہوتی ہے ایک پر اپنی رویت سے صوم واجب ہو گا کیونکہ روزہ کا سبب تو ماہ رمضان کا آنا ہوتا ہے پس اگر یہ سبب ایک قوم کے حق میں بوجہ رویت ہلال کے متحقق ہو گیا تو کچھ لازم نہیں کہ دوسری قوم کے حق میں بھی سبب متحقق ہو جاوے کیونکہ طلوع ہونا مختلف ہوتا ہے اور یہ ایسا ہوا کہ مثلاً ایک قوم کے بیان آفتاب ڈھلاؤ آئینہ نماز ظہر واجب ہوئی یا غروب ہوا تو مغرب واجب ہوئی اور دوسری قوم کے بیان ابھی نہیں ڈھلاؤ یا غروب نہیں ہوا تو آئینہ نماز ظہر یا مغرب واجب نہیں ہوگی حتیٰ کہ آفتاب ڈھلے یا غروب ہو۔ م۔ الحاصل دو قول ہوئے۔ اول ظاہر الذہب کہ ایک قوم کی رویت سے تمام جہان پر حکم لازم ہو گا اور اختلاف مطالع اگرچہ موجود ہے مگر اسکا اعتبار نہیں ہے۔ م۔ کیونکہ نص حدیث میں صوموا لرویتہ خطاب عام ہے یعنی سب کو حکم دیا گیا کہ رویت ہلال متحقق ہونے پر روزہ رکھو اور جب ایک قوم نے چاند دیکھا تو رویت ہلال متحقق ہو گئی تو عام حکم بھی ثابت ہو گا بخلاف ظہر و مغرب کے کہ ان میں کوئی عام خطاب یا مطلق نہیں ہے۔ م۔ شرح کتابہ کہ اس دلیل میں تعلق اور خدمت ہے اسوجہ سے کہ صوموا لرویتہ میں حق عید پر خطاب انہیں لوگوں کو ہے

جنہوں نے چاند دیکھا اگرچہ نظر نہ اٹھائی ہو کیونکہ اگر انکو نظر نہ آتا تو روت کیونکر ہوتی پس حق نظر سے تو  
 ہی معنی میں کہ روزہ رکھنے کا حکم انہیں کو دیا جنہوں نے دیکھا گو یا فرمایا کہ صوم اور حکم اللہ - یعنی جو وقت میں دیکھا  
 چاند نکلا تو تم روزہ رکھو اور اگر حکم عام ہوتا تو یوں ہوتا کہ صوم اور ان لم تر وہ روئے غیر کم - یعنی جو وقت کوئی قوم میں چاند  
 دیکھ لے تو تم بھی روزہ رکھو اگرچہ تم کو نظر نہ آدے - اور یہ بات بہت مشکل اور اس میں حج عظیم ہر کیونکہ ہم کو کیونکر معلوم  
 ہو کہ آج باوجود مطلع صاف ہونے کے ہکو نظر نہ آیا تو کسی قوم نے نہیں دیکھا ہے - علاوہ برین شرح روت بھل چکا  
 اور اسے فریضہ کا نام مخلوق کی سہولت کے واسطے ہر حق کہ ایک ہر جہاں بھی چاند دیکھ لے روزہ رکھے پھر چاند دیکھنے  
 انظار کرے اور جب غیر دن کے دیکھنے سے ہم پر فرضیت ہوگی حالانکہ ہم کو صاف مطلع میں نظر نہ آیا تو آسانی کی جسکے  
 پڑی مشکل پیدا ہو گئی اور ہم کس ذریعہ سے نام جان سے دریافت کریں - پھر اگر یہ کہا جادے کہ اختلاف مطلع کا تو  
 وجود ہی نہیں ہے بلکہ ہمارے یہاں نہ ہوا تو سب جگہ نہ ہوا پس دریافت کی ضرورت نہیں ہے تو جواب یہ کہ اختلاف مطلع  
 تو صحیح روایت سے ثابت ہے - بلکہ کلام صرف اس امر میں ہے کہ اختلاف مطلع کا اعتبار ہی یا نہیں ہے تو ظاہر المذہب یہ بیان  
 ہوا کہ اعتبار نہیں ہے بلکہ مغرب والے چاند دیکھیں تو اس کے دیکھنے سے مشرق والوں پر روزہ واجب ہو جائیگا عام - لیکن  
 واضح ہو کہ پہلے دیکھنے والوں کی وجہ سے پچھلے دیکھنے والوں پر جب ہی روزہ واجب ہو گا کہ جب اُن کے نزدیک پہلوں  
 کا دیکھنا ایسی دلیل شرعی سے ثابت ہو جائے تا شرع نے واجب کر دیا ہے چنانچہ اسکا بیان کتاب میں آتا ہے اور اگر  
 ایسی دلیل و شہادت نہ ہو تو لازم نہیں چنانچہ اگر ایک جماعت نے اہل لکھنؤ کے سامنے گواہی دی کہ اہل بیہی نے  
 تم سے ایک روز پہلے چاند دیکھا اور روزہ رکھا اور ان لوگوں کے حساب سے آج - ۳۰ - تاریخ ہے پھر اہل لکھنؤ نے  
 آج کے روزانے بیان چاند نہیں دیکھا تو اہل لکھنؤ کو آج تراویح چھوڑنا نہ چاہیے اور کل عید کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ اس  
 جماعت نے اپنا چاند دیکھنا نہیں بیان کیا اور نہ دوسرے دیکھنے والوں کی گواہی پر اپنی گواہی ادا کی بلکہ اہل بیہی کا دیکھنا  
 نقل کیا ہے - اور اگر ان لوگوں نے گواہی دی کہ فلان قاضی کے روبرو دو گواہ نے گواہی دی کہ دونوں نے فلان  
 رات کو چاند دیکھا اور اس قاضی نے ان دونوں کی گواہی قبول کر کے حکم دیا ہے بیہی ہمارے روبرو ایسا ہوا ہے تو لکھنؤ  
 کے قاضی کو بھی رواج ہے کہ انکی گواہی قبول کر لے کیونکہ حکم ہر قاضی کا حجت ہے اور انہوں نے ایک قاضی کے حکم کی شہادت  
 دی ہے - کمالی الفتح - اور واضح ہو کہ جب جماعت نے بیہی میں نو دیکھنے کی یا شہادہ دن کی شہادت پر گواہی دی حتی کہ  
 وہ حجت شرعی ہوئی اور آج اس حساب سے ۳۰ - تاریخ رمضان پڑی پھر شام کو مطلع برابر وغیرہ چھایا ہے تو خلاف  
 نہیں کہ گواہی مقبولہ کے موافق کل کار و عید ہے اور اگر مثلاً اہل لکھنؤ سے ایک روز پہلے اہل بیہی کے دیکھنے کی گواہی  
 پڑ تو اہل لکھنؤ ایک روزہ قضاء کریں اور اگر آسدن شام کو مطلع بالکل صاف ہے پھر چاند نظر نہ آیا تو اختلاف ہے بعض  
 نے بقیاس اتہد اسے صوم کے عید کا جواز کیا اور اکثر مشائخ کے نزدیک نہیں جائز ہے جب تک چاند نہ دیکھیں اور  
 یہی صحیح ہے - یہ سب بنابر ظاہر المذہب ہے کہ اختلاف مطلع معتبر نہیں ہے - اور بعض مشائخ کے نزدیک معتبر ہے اور  
 صاحب التعمید وغیرہ مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور انکی طرف سے دلیل یہ کہ کریم رحمہ اللہ نے بیان کیا  
 کہ مجھے ام الفضل یعنی عبد السمون عباس رضی اللہ عنہم کی والدہ نے معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس شام کو روانہ کیا میں وہاں  
 پہنچا اور جو کام تھا پورا کیا اور وہاں رمضان کا چاند طلوع ہوا اور میں شام میں موجود تھا پس عید کے روز میں نے  
 چاند دیکھا پھر میں آخر ماہ رمضان میں مدینہ آیا پس عبد السمون عباس رضی اللہ عنہ مجھے پوچھا اور چاند کا ذکر کیا اور  
 فرمایا کہ تم نے چاند کب دیکھا میں نے عرض کیا کہ ہم نے اسکو جمعہ کی رات میں دیکھا ہے تو فرمایا کہ تو نے خود چاند

دیکھا میں نے کہا کہ ہاں میں نے دیکھا اور لوگوں نے دیکھا اور سبحون نے روزہ رکھا اور معاویہ رضی اللہ عنہ نے روزہ رکھا۔ پس بعد اس میں عباس نے فرمایا لیکن ہم نے تو شیخ کی بات کو چاند دیکھا پس ہم تو ہر ابر روزہ رکھے جاؤ گے۔ تاکہ کہ تمہیں پورے کریں۔ یا چاند دیکھ لیں۔ تو میں نے عرض کیا کہ کیا آپ معاویہ رضی اللہ عنہ کے دیکھنے اور اس کے روزہ رکھنے پر کفایت نہ کریں گے فرمایا کہ نہیں ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چون ہی حکم فرمایا ہے۔ روزہ اسلام و ابوداؤد و انسائی و الترمذی۔ اس کا جواب دیا گیا کہ کرب رح اکیلا شاہد تھا اس جہت سے اس کی شہادت قبول نہ کی۔ الخ۔ الفتح۔ انول امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک روزہ رکھنے کے واسطے ایک عادل کی گواہی قبول ہے۔ پھر کرب رح و معاویہ ثقفہ معروف ہیں کیونکہ ان کی شہادت قبول ہوگی۔ اور علماء رحمہ نے قول ابن عباس رضی اللہ عنہ کے معنی یہی سمجھے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ملک و اون کے واسطے انھیں کی روایت ہلال کا حکم دیا ہے۔ چونکہ حدیث صحیحہ ہر لہذا زبانی نے کہا کہ اختلاف کا اعتبار کرنا اشعبہ ہے لیکن ابن اللہام نے کہا کہ ظاہر الروایۃ اختیار کرنا احوط ہے۔ میں کتابوں کہ اس زمانہ میں بذریعہ کار برقی وغیرہ کے لندن کی خبر ریت بیان ہو چکی بلکہ امریکا سے اور اختلاف مطلع ضرور ہو گا تو ہمیشہ فساد کا سلسلہ اقوام پر جاری ہو گا علاوہ برین عوام و خصوص مشرکین و پھر یہ گمان کرتے ہیں کہ اسلام میں حقیقت سے بے خبری ہے پس اگر اس وقت دوسرے قول پر فتویٰ ہو تو میرے نزدیک بہتر و اوفق ہے کیونکہ جمال محمد بن اس سے غافل ہیں کہ شرع ایک عام سہولت ہے علاوہ برین ہر ملک کی ریت ہلال اعتبار کرنے میں سہولت بھی زیادہ ہے جیسا کہ بیان ہو چکا۔ فافہم دامتہ تعالیٰ اعلم۔ ومن راسہ ہلال رمضان۔ اور جس نے دیکھا چاند رمضان کا۔ فہو بطریقینی شوال کا۔ ت۔ وحدہ۔ تنہا۔ فہو۔ حالانکہ مطلع صاف ہے اور دوسرا دیکھنے والا ظاہر نہ ہوا۔ م۔ اگرچہ یہ اکیلا عام میں سے ہو یا امام المسلمین ہو۔ ت۔ صائم۔ تو یہ شخص خود روزہ رکھے۔ وان لم یقبل اللہام شہادتہ۔ اگرچہ امام نے اس شخص کی گواہی قبول نہ کی ہو۔ فہو۔ یعنی بوجہ فسق وغیرہ کے گو کہ روزہ رکھنے کے لیے ایک عادل کی گواہی قبول ہوتی ہے پھر صاف مطلع میں امام کا حکم مثل اور دن کے ہے اور وہ تنہا دیکھنے پر لوگوں کو صوم کا حکم نہ کرے۔ الفتح۔ بلکہ خود روزہ رکھے۔ م۔ یہ روزہ احتیاطاً متقیین کے نزدیک مستحب ہے۔ البدائع۔ بلکہ واجب ہے۔ البسوط و تافضخان و التفتہ۔ ع۔ یہی صحیح ہے و دلیل سے اول۔ لقولہ علیہ السلام صوموا لرؤیتہ۔ اس لیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ روزہ رکھو وقت دیکھنے چاند کے۔ فہو۔ تمام حدیث معین میں ہے و قد راسی ظاہرا۔ اور حال یہ کہ اس شخص نے ظاہر دیکھ لیا۔ فہو۔ نہ خواب میں۔ م۔ اور وہ ماہ رمضان میں حاضر ہو گیا و قال تعالیٰ فمن شہد مثکم الشہر فلیصمہ۔ تو حدیث و آیت دونوں کے حکم سے اس پر واجب ہوا۔ بان اگر خواب میں دیکھا ہوتا تو کسی پر واجب نہ ہوتا اگر خواب انبیاء علیہم السلام بمنزلہ وحی کے محبت ہے۔ م۔ دلیل دوم۔ وان افطر۔ اور اگر اس شخص نے روزہ رکھ کر توڑ دیا۔ فہو۔ اگرچہ جماع کرنے سے توڑا ہو۔ فلیصمہ القضاء دون الکفارة۔ تو اس شخص پر قضاء واجب ہے نہ کفارہ۔ فہو۔ وجوب قضاء کچھ اسوجہ سے نہیں کہ نفل شروع کر کے توڑا بلکہ بھرتی فرض پس اگر اس پر واجب نہ ہوتا تو مکروہ مظنون تھا جسکی قضاء واجب نہیں ہوتی پس معلوم ہوا کہ اس پر احتیاطاً واجب ہے۔ و قال الشافعی علیہ الکفارة ان افطر بالوقاع۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ اس پر کفارہ بھی واجب ہے بشرطیکہ جماع سے توڑا ہو۔ فہو۔ نہ کھانے پانے میں۔ لانه افطر فی رمضان۔ کیونکہ اس نے رمضان میں افطار کر لیا۔ فہو۔ حقیقۃً و کما دون طبع حقیقۃً لبقنہ۔ حقیقۃً نور رمضان کے ساتھ اس کے یقین کرنے سے۔ فہو۔ یعنی وہ تو اسکو اپنے یقین میں رمضان سمجھا ہے۔ و کما وجوب الصوم علیہ۔ اور کما بوجہ اس پر روزہ واجب ہونے کے

ف۔ یعنی یہ دلیل کس حدیث پر مبنی ہے؟ جواب: کہ اس کے حق میں رمضان کا حکم موجود ہوا۔ پس توڑنے سے اس پر کفارہ لازم ہے اور جماع کی خصوصیت اصول الفلحہ میں مذکور ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ بان اس پر کفارہ ہوتا مگر شہر سے ساقط رہا۔ ولنا ان القاضی رد شہادۃ بدلیل شرعی وجہ تہمتہ الغلط۔ اور باری صحت یہ ہے کہ قاضی نے اسکی گواہی کو دلیل شرعی سے رد کیا اور دلیل شرعی غلطی کی نہمت ہے۔ ف۔ کیونکہ اس دن مسلمانوں کا ہجوم ہوتا ہے تو ظاہر نہیں کہ نقطہ دیکھ لینے میں خصوصیت ہو اور دوسرے کسی کو نظر نہ آیا۔ فادرت شبہ۔ تو اسنے ایک طرح کا شبہ پیدا کر دیا۔ ف۔ جس سے اس شخص پر روزہ قطعی فرض نہ رہا بلکہ واجب رہا اور اس پر توڑنے سے کفارہ بھی نہ رہا۔ و نیزہ الکفارۃ تعدد ری بالشبہات۔ اور یہ کفارہ ایسا ہے کہ شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ ف۔ سب اس وقت کہ اسکی گواہی رد ہونے کے بعد اسنے ایسا کیا ہو۔ ولو افطر قبل ان یرد الامام شہادۃ اختلاف المشائخ فیہ۔ اور اگر اسنے روزہ توڑ ڈالا قبل اسکے کہ امام اسکی گواہی رد کرے تو اس میں مشائخ نے اختلاف کیا۔ ف۔ کہ کفارہ واجب ہے یا نہیں ہم۔ اور صحیح یہ کہ اس صحت میں بھی کفارہ نہیں ہے۔ قاضی خان۔ اس لیے کہ شبہ ہنوز قائم ہے۔ ف۔ اسی کو ہشون نے صحیح کہا۔ و۔ اور اگر امام نے اسکی گواہی قبول کر کے روزہ کا عام حکم دیدیا پھر اسنے یا کسی اور نے روزہ نوشا تو عامہ مشائخ نے کہا کہ کفارہ واجب ہے اگرچہ یہ شخص دیکھنے والا مرد فاسق ہو۔ الاصلہ۔ یہی اصح ہے۔ و۔ پھر امام پر واجب ہے کہ فاسق کی گواہی رد کرے اگرچہ اہم ہو۔ اتفقہ۔ و امام کے ایک رعایت ہے کہ احتیاطاً قبول کرے۔ مع۔ غیر فاسق کی گواہی جب ہی رد کر لیا کہ مطلع صاف ہو اور وہ شہر کا آدمی ہو اور اگر بلند مقام یا باہر سے آیا ہو یا مطلع روزہ حاکم ہو تو قبول کرے۔ البسوط۔ ولو اکمل غبار الرجل۔ اور اگر پورے یکے اس شخص نے۔ ف۔ جسکی تنہا گواہی رد کی گئی ہے۔ ثلثین یوما۔ ۳۰۔ روزے۔ ف۔ پھر اس دن مطلع روزہ گیا۔ لم یفطر۔ تو یہ شخص افطار نہ کرے۔ ف۔ یعنی اسکو جائز نہیں کہ دوسرے روزہ سمجھ کر روزہ کرے۔ الا مع الامام۔ لیکن امام کے ساتھ میں۔ ف۔ یعنی اگر دوسرے روزہ امام نے عید کا حکم دیا ہے تو یہ بھی روزہ ہے۔ لان الوجوب علیہ للاحتیاط۔ کیونکہ اس پر بلا روزہ واجب ہونا بطور احتیاط تھا۔ ف۔ نہ قطعی فرض رمضان ہو جب اس شبہ کے کہ اسکو غلطی واقع ہوئی ہو چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک شخص نے کہا کہ میں نے دیکھ لیا حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کو نظر نہیں آتا تھا تو آپ کے حکم دیا کہ پانی سے انکھیں ملے پھر فرمایا کہ اب دیکھو کہ وہ کہاں ہوا اسنے دیکھا تو کہا کہ اب مجھے نہیں نظر آتا۔ آپ نے فرمایا کہ میرے تصور نے قائم کیا اسکو تو نے بال بھامع۔ بالجو و گون کے نہ دیکھنے سے نقطہ اسکے دیکھنے میں شبہ ہوا اگر احتیاطاً اس پر رکھنا واجب ہوا۔ و الاحتیاط بعد ذلک فی تاخیر الافطار۔ اور بعد اسکے احتیاط تو افطار کی تاخیر میں ہے۔ ولو افطر لا کفارۃ علیہ اور اگر اسنے روزہ شروع کر کے عید آ توڑ ڈالا تو اس پر کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اس دن امام وغیرہ کسی نے عید کا دن نہیں رکھا پس ۳۰۔ پورے کر کے والے نے اس کے ساتھ روزہ رکھ کر عید آ توڑ دیا جیسے کسی نے عید کا چاہا تھا۔ کیلے دیکھا اور اسکی گواہی رد ہوئی تو اس پر روزہ واجب ہوا اور اگر اسنے توڑ ڈالا تو اس پر قضا ہے مگر کفارہ واجب نہیں۔ قاضی خان۔ اعتباراً بالحقائق الی غلہ۔ وجہ اعتبار اس حقیقت کے جو اس شخص کے نزدیک ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ اپنے یقین میں ۳۰۔ پورے کر کے آج قطعی عید سمجھتا ہے لہذا کفارہ وجہ شبہ کے ساقط ہوا۔ یہی قول امام مالک و احمد وغیرہ کا ہے۔ مع۔ اور اگر اس دن مطلع صاف ہو اور اسکو عید کا چاند نظر نہ آیا اور نہ کسی نے دیکھا تو وہ ان میں سے کہ اگر توڑے تو اس پر کفارہ ہو کیونکہ ۳۰۔ تعداد پوری کرنا تو روزہ سے مطلع میں ہے ورنہ حکم افطار کا ریت ہے۔

و اگر امام اس شخص کے ساتھ ہو تو اس پر روزہ واجب ہے۔ و اگر امام اس شخص کے ساتھ نہ ہو تو اس پر روزہ واجب ہے۔ و اگر امام اس شخص کے ساتھ نہ ہو تو اس پر روزہ واجب ہے۔



قلم ہم۔ واذاکان بالسماوۃ۔ اور جب کہ مطلع پر کوئی علت ہو۔ فت۔ یعنی ابراہیم یا گار حافلہ وغیرہ قبل  
الامام شہادۃ الواحد العدل۔ تو امام السلیمن ایک عادل آدمی کی گواہی قبول کرے۔ فت۔ یعنی سلمان  
حافل بالغ عادل کی گواہی۔ فی رویتہ اللہال۔ چاند دیکھنے کے بارہ میں۔ فت۔ یعنی رمضان کا چاند دیکھنے میں  
رجلا کان اوامراۃ۔ یہ آدمی عادل خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ حراکان او عبدا۔ خواہ آزاد ہو یا ملوک ہو۔ فت۔  
اور خاسر الروایۃ میں دیکھنے کی کیفیت بیان کرنا شرط نہیں ہے۔ السراج۔ ص ۷۰۔ لائنہ امر دینی۔ کیونکہ یہ امر دینی ہے  
فت۔ دنیاوی جہن آزادی و مرد ہونا و دوسے کم نہ ہونا ضرور ہوتا ہے تو آزاد ہونا و مرد ہونا یا دوسے کم نہ ہونا  
کچھ شرط نہیں ہے۔ فاشبہ روایتہ الاخبار۔ تو یہ روایت احادیث کے مشابہ ہو گیا۔ فت۔ چنانچہ ایک سلمان  
حافل بالغ عادل کی روایت حدیث مقبول ہے۔ ولہذا لا یختص بلفظ الشہادۃ۔ اور اسی وجہ سے روایت ہلال  
کی گواہی بلفظ شہادت مخصوص نہیں۔ فت۔ یعنی جیسے امور دنیاوی کی گواہی میں بلفظ شہادت ضرور ہے یعنی میں  
گوہی دیتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں و مانند اسکے۔ تو رویت ہلال کی گواہی میں یہ تخصیص نہیں بلکہ اگر کہے کہ میں خبر  
دیتا ہوں یا بیان کرتا ہوں و مانند اسکے تو کافی ہے۔ م۔ اور جیسے بلفظ شہادت شرط نہیں اسی طرح اس میں دعویٰ و حکم  
حاکم و مجلس قضاء بھی شرط نہیں چنانچہ اگر حاکم کے رد و رد ایک نے رویت ہلال کی گواہی دی اور بظاہر وہ عادل ہے  
اور اسکو کسی نے سنا تو سننے والے پر زور رکھنا واجب ہو گا اور حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح ایک کی  
گواہی پر گواہی بھی جائز ہے۔ السراج۔ مثلاً زید نے بکر کے سامنے گواہی دی کہ میں نے چاند دیکھا اور اسکو گواہ کر دیا  
پس بکر نے اسکی گواہی پر گواہی دی تو قبول ہے۔ م۔ اور جب اکیلے عادل نے رمضان کا چاند دیکھا تو اس پر واجب ہے  
کہ اسی سات میں گواہی دے خواہ آزاد ہو یا غلام خواہ مرد ہو یا عورت حتیٰ کہ جاریہ مخدومہ بدون اجازت اپنے مولیٰ  
کے نقل کر گواہی دیدے۔ میں کتا ہوں کہ اگر گواہی نہ دی تو فاسق ہو جائیگا اور جب اکیلے فاسق نے دیکھا تو وہ بھی  
قاضی کے نزدیک گواہی دے کیونکہ قاضی کبھی اسکو قبول کرنا ہے لیکن قاضی کو چاہیے کہ اسکی گواہی رو کر دے۔  
وجیز اگر مردی۔ اور اگر امام یا قاضی نے اکیلے رمضان کا چاند دیکھا تو اسکو اختیار ہے کہ چاہے ایک شخص کو مقرر کرے  
جسکے سامنے خود امام یا قاضی اپنی گواہی دے اور چاہے ہر دن اسکے نو گون کو روزے کا حکم کر دے بخلاف ہلال  
نظر و ہلال اضعی کے۔ السراج۔ یعنی ہلال نظر و اضعی میں امام کو اختیار نہیں کہ لوگوں کو حکم دیدے بلکہ اسکی تنہا گواہی  
بشرط عام لوگوں کی تنہا گواہی کے ہے۔ م۔ جیسے ہلال رمضان میں بھی جب کہ مطلع صاف ہو اور تنہا امام نے دیکھا  
تو لوگوں کو حکم نہ کرے۔ کما فی الفتح۔ جو مرد یا عورت کہ قریب بلوغ ہو اسکی گواہی قبول نہیں ہے۔ السراج۔ یعنی بلوغ شرط  
ہے۔ م۔ و بشرط العدالت لان قول الفاسق فی الدیانات غیر مقبول۔ اور عادل ہونا شرط ہے کیونکہ کوئی بات  
میں فاسق کا قول مقبول نہیں۔ فت۔ اس پر ائمہ و علماء کا اتفاق ہے لیکن امام طحاوی سے روایت کیا جاتا ہے کہ  
ہلال رمضان میں تنہا آدمی کا قول قبول ہے خواہ عادل ہو یا غیر عادل ہو۔ و تاویل قول الطحاوی عد لا کان  
او غیر عادل ان یكون مستورا۔ اور طحاوی کے قول کی کہ عادل ہو یا غیر عادل ہو یہ تاویل ہے کہ وہ شخص مستور ہو۔  
فت۔ یعنی عادل سے مراد یہ کہ وہ شخص لوگوں میں پرہیزگاری و عدالت سے معروف ہو اور غیر عادل سے یہ مراد  
کہ لوگوں میں معروف نہ ہو بلکہ اسکا حال مستور پوشیدہ ہو۔ پس غیر عادل سے یہ مراد نہیں کہ وہ فاسق ہو پس فاسق  
کا قول تو طحاوی ہم کے نزدیک بھی مقبول نہ ہوا۔ ان یہ نکلا کہ طحاوی ہم کے نزدیک مستور کا قول قبول ہے۔  
حال کہ اس میں اختلاف ہے۔ یعنی انصاری۔ مستور الحال کا قول خاسر الروایۃ میں مقبول نہیں۔ حسن رحم نے امام

روایت کی کہ مقبول ہے اور یہی صحیح ہے۔ المیض۔ اور اسی کو بزار می رحم نے صحیح کہا۔ و۔ بدلیل حدیث اعرابی کہ اس سے  
نقط لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ پر اکتفا کر کے گواہی قبول کر لی۔ لیکن مخفی تبیین کہ وہاں عدالت ظاہر تھی مع خصوصیت  
زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے خبر لائق ہونے اور لشکروں و شہداء علی الناس۔ ہونے کے توقع یہ  
یہ کہ ہمارے زمانہ میں ظاہر الروایہ کو چھوڑ کر اس روایت حسن پر عمل نہ کیا جاوے۔ من۔ واللہ تعالیٰ اعلم و باری  
و ذبحہ۔ یعنی آسمان میں کوئی علت ہونے سے مراد یہ کہ اگر ہو یا غبار یا آسکے مانند ہو۔ من۔ اب صرف محدود  
انفذت یا یعنی وہ شخص جس نے کسی مسلمان مرد و عورت کو زنا کی تمت لگائی اور ثبوت نہ ہوا پس اسکو تمت کی  
حداری گئی جسکے حق میں اسرتعالیٰ نے فرمایا ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا۔ یعنی برابر اس کے گواہی مت قبول کرو۔ اب  
سوال یہ کہ اگر محدود انفذت کے تنہا رمضان کا چاند دیکھ کر گواہی دی حالانکہ مطلع مرد و عورت۔ جواب یہ کہ۔ نے  
اطلاق جواب کتاب یہ دخل المحدود فی انفذت۔ کتاب کے اطلاق جواب میں محدود انفذت بھی دخل  
ہوا جاتا ہے۔ من۔ کیونکہ کتاب میں کہا کہ قبل الامام شہادۃ الواحد العدل یعنی اکیلے عادل کی گواہی امام قبول  
کر لیا۔ تو اس میں محدود انفذت بھی داخل ہو گیا۔ بعد ماب۔ بعد توبہ کر لینے کے من۔ کیونکہ جب محدود انفذت  
نے توبہ کر لی تو اسوقت عادل ہو گیا۔ تو اسکی گواہی بھی قبول ہوگی۔ و جو ظاہر الروایہ۔ اور یہی ظاہر الروایہ ہے  
من۔ کہ محدود انفذت کی گواہی بعد توبہ کے روایت ہلال رمضان پر قبول ہے۔ اگر دہم ہو کہ قرآن مجید کے خلاف  
ہر لکھ تم نے جو باب الشہادات میں قبول نمونے کی تصریح کی ہے تو جواب یہ کہ قرآن میں شہادت قبول نہ ہونا منصوص  
ہے اور ہم نے اسی کی فرمانبرداری کتاب الشہادات میں کی اور بیان قبول ہونا اسوجہ سے کہ یہ درحقیقت کامل شہادہ  
نہیں ہے۔ لانا خبر۔ کیونکہ یہ تو خبر ہے۔ من۔ پس اگر کسی عادل نے خبر دی کہ میں نے چاند دیکھا بحالت علت توبہ  
خبر عادل کی قبول ہے اگرچہ محدود انفذت ہو۔ وعن ابی حنیفۃ انہا لا تقبل۔ اور ظاہر الروایہ کے سوا سے ابو حنیفہ  
سے مردی ہے کہ محدود انفذت کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ لانا شہادۃ من وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے یہ بھی شہادت  
ہے۔ من۔ میں کشا ہوں کہ اس قول کی دلیل یہ ہے کہ روایت ہلال کی گواہی میں درجہت جن ایک جہت سے دہم  
ہے تو عادل محدود انفذت سے قبول ہوگی اور دوسری جہت سے وہ شہادت ہے حتیٰ کہ اپنا معائنہ بیان کرے اور  
شہادت کی طرح اسکو مخفی کرنا جائز نہیں ہے و غیر ذلک تو اس جہت سے کہ شہادہ ہے محدود انفذت کی گواہی شرفاً  
مرد و عورت پس ہم نے مرد و عورت کو ترجیح دی۔ غافہم۔ پھر واضح ہو کہ مستور مطلع میں ایک کی روایت پر حکم  
ہونے کے مسئلہ میں امام شافعی کے دو قول ہیں ایک ہمارے مثل ہے کہ یہ خبر ہے اور دوسرا یہ کہ اس میں گواہی کا نصاب  
ضروری ہے۔ و کان الشافعی فی احد قولہ بشرط الثبوت۔ اور امام شافعی رحم اپنے دو قول میں سے ایک قول میں  
وہ ہونا شرط کرنے سے۔ من۔ یعنی روایت ہلال کی گواہی جب قبول ہوگی کہ مکرر دو آدمیوں نے دیکھا ہو۔ واللہ اعلم  
علیہ ما ذکرنا۔ اور شافعی رحم ہر ہماری جہت وہ جو ہم ذکر کر چکے۔ من۔ کہ یہ امر دینی ہے۔ افصح۔ یعنی یہ خبر ہے نہ شہادہ  
م۔ مذہب شافعیہ میں اصح یہ کہ ایک کی گواہی قبول ہے اگرچہ مستور الحال ہو۔ البسرجی ع۔ پس کچھ اختلاف نہیں رہا  
م۔ و قد صح ان البنی صلی اللہ علیہ وسلم قبل شہادۃ الواحد فی روایت ہلال رمضان۔ اور صحیح ہوئی یہ روایت  
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے روایت ہلال رمضان میں شخص واحد کی گواہی قبول فرمائی۔ من۔ چنانچہ ایک  
اعرابی نے ذکر کیا کہ میں نے چاند دیکھا آپ نے فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ لا الہ الا اللہ اسنے کہا کہ ہاں۔ آپ نے  
فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ میں محمد رسول اللہ ہوں اسنے کہا کہ ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ اے ہلال لوگوں میں اعلان

خرد سے کہ روزہ رکھیں رواہ الاربعہ وابن خزیہ وابن جان والحاکم من حدیث ابن عباس۔ اور اسی بارہ میں حدیث ابن عمر نہ ہے۔ رواہ ابو داؤد والدارقطنی۔ ثم اذ قبل الامام شہادۃ الواحد۔ بھرجب امام نے ایک شخص کی گواہی قبول کر لی۔ ف۔ اور روایت مسند کی مطلق ہے کہ خواہ مطلع روزہ سے بن قبول کی باصات میں۔ ف۔ و صاموا ثلثین یوما۔ اور گوگون نے ۳۰۔ یوم روزے رکھے۔ ف۔ یعنی گواہی کے دن سے ۳۰۔ پورے ہوئے پھر ۳۰۔ کی شام کو چاند نظر نہ آیا۔ خمس الاثم حلوائی نے فرمایا کہ اس صورت میں کہ مطلع صاف ہے۔ لا یفطرون فیما روی الحسن عن ابی حنیفہ للاحتیاط۔ تو لوگ افطار نہ کریں اس قول میں جو حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے روایت کیا ہے۔ لا یفرض احتیاط۔ ف۔ یعنی ایک تو بدلیل احتیاط افطار نہ کریں۔ اور یہی قول ابو یوسف کا خلاصہ و کافی میں ہے۔ ف۔ ولان الفطر لا یثبت بشہادۃ الواحد۔ اور دوم بدلیل آنکہ افطار کرنا ایک کی گواہی پر ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ اور یہاں اگر افطار کریں تو اسی بنا پر ہو گا کہ جس ایک کی گواہی پر روزہ اول رکھا تھا آج گواہ شہادت دیتا ہے کہ ۳۰۔ پورے اور چاند ہو گیا کیونکہ مہینہ ۳۰۔ سے زائد نہیں ہوتا۔ اور اسکی توضیح یہ ہے کہ افطار کرنا رویت پر مخصوص ہے اور آج رویت نہیں بلکہ مطلع صاف ہے جس میں گواہی جماعت عظیم کی شرط ہے اور اگر مطلع روزہ صاف ہو تو در صورت میں میں ایک یہ کہ رویت کے دو گواہ آدین ورنہ ۳۰۔ دن کا شمار پورا کیا جاوے اور ۳۰۔ کا شمار یہاں اس طرح پورا جو کہ ۲۹۔ قطعی میں اور ایک احتیاطی بوجہ ایک شاید کے ہے تو اسی ایک شاید پر افطار نہیں جائز ہے۔ بالجمہ جب مطلع صاف ہو تو افطار کی کوئی راہ ظاہر نہیں ہے خمس الاثم حلوائی نے کیا کہ جب مطلع روزہ صاف ہو تو ۳۰۔ کا شمار پورا کر کے بلا خلاف افطار کریں۔ الذخیرۃ القسین ۵۔ وعن محمد انہم یفطرون۔ اور امام محمد رحم سے روایت ہے کہ لوگ افطار کریں۔ ف۔ یعنی جب کہ مطلع صاف ہو۔ کما نے الذخیرۃ عن الحلوائی۔ وثبت الفطر بنا علی ثبوت الرضائۃ بشہادۃ الواحد وان کان لا یثبت بہا ابتداء روزہ کا ثبوت ہو جائیگا بر بناسے ثبوت رمضانیت کے بشہادت واحد اگرچہ ابتداء روزہ کا ثبوت ایک گواہی پر نہیں ہوتا۔ ف۔ یعنی اگر قصد افطار کے واسطے ایک گواہی گزرے تو افطار ثبوت نہ ہو گا لیکن یہاں نظر ایک گواہی پر نہیں بلکہ رمضان ثابت ہونے پر فطر کا ثبوت ہوا اس طرح کہ ایک گواہی پر رمضان شروع ہونے کا حکم ہو چکا تھا پھر یہ رمضان ۳۰۔ روزے قائم نہیں لہذا ۳۰۔ پورے کر کے افطار ہے۔ کا استحقاق الارشاد بنا علی النسب الثابت بشہادۃ القابلہ جیسے وارث ہونے کا استحقاق بر بناسے نسب کے جو کہ اکیلے جنائی کی گواہی پر ثبوت ہوا تھا۔ ف۔ یعنی جنائی نے گواہی دی کہ میرے جانے پر یہ لڑکا خان کے بستر پر پیدا ہوا حتی کہ فلان اسکا باب اسی گواہی پر شرعاً قرار دیا گیا تو ہر ایک باب بیٹے میں سے ایک دوسرے کا وارث بھی اسی بنا پر ہو سکتا ہے اور اگر کسی نے اپنے وارث ہونے پر ایک گواہ دیا تو قبول نہیں ہوتا جب تک کہ دونوں اسی طرح مسند ظہر میں ایک گواہ پر فطر کا اثبات نہیں بلکہ بر بناسے رمضانیت کے ۳۰۔ کے شمار سے فطر ثبوت ہوا۔ اور نہ افاق میں خاتیر ابیان سے نقل کیا کہ قول محمد رحم ص ۶۱ مترجم کتاب ہے کہ میرے نزدیک حق یہ کہ ایک گواہ سے رمضانیت کا ثبوت بطریق احتیاط تھا اور اس میں قطعی اور یرد عوت لیکن ہر نوطن کافی نہیں بخلاف نسب کے پس صحیح قول امام ابو حنیفہ رحم۔ اور اسی کو زیلعی کے مشبہ کہا۔ واضح ہو کہ وہ مطلع میں اتفاق افطار حلال ہے اور خلاف تو مطلع صاف میں ہے۔ کافی الذخیرۃ عن الحلوائی ۴۰۔ م۔ اگر اول میں دو گواہوں عادل کی گواہی پر روزہ شروع کیا تھا تو ۳۰۔ پورے کر کے اگر مطلع روزہ صاف ہو تو بالاتفاق افطار کریں اور اگر مطلع صاف ہو تو بھی صحیح قول پر افطار کریں۔ احتیاط الخصاصۃ ۵۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اگر اول میں صاف مطلع میں دو گواہوں پر روزہ رکھا تھا تو اب مطلع صاف میں انظار نہ کریں۔ مترجم کتاب ہے کہ بقیاس قول امام ابو حنیفہ ہی اطر ہی بلکہ میں کتا ہوں

کے جب ۳۰۔ شمار پورا کر کے صاف مطلع ہوا اور چاند نظر نہ آیا تو گواہوں کا خطا کرنا قطعاً ثابت ہو گیا حالانکہ ایسی صورت میں حکم قاضی برخلاف حق ظاہر ہو جائے جیسا کہ کتاب القضاء وغیرہ کے مسائل شاہد ہیں۔ فالصیح ما قال الشيخ ابن الہمام اور یہ اختلاف مطلع پر ہمارا اتنا سے روایت پر ہے نہ افطار میں گواہوں کی شہادت گندے۔ کما حقناہ سابقاً۔ علامہ پرین مرزج اختلاف المطالع ہر علی خلاف الظاہر عند برہان تھالے اعلم بالصواب ہم۔ (رفروع ضروریہ) اگر دیات میں کسی ایک نے رمضان کا چاند دیکھا اور وہاں حاکم شرع نہیں ہو تو اس پر واجب ہے کہ اپنے گاہن کی مسجد میں شہادت دے اور لوگوں پر واجب ہے کہ اسکے قول پر روزہ رکھیں بشرطیکہ وہ عادل ہو۔ المجددات۔ اس زمانہ میں یہاں تو یہ حکم دیکھ کر شہر و قصبہ سب جگہ کے واسطے عام ہے غیر از نیکہ مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے ایسے احکام دین و جمعہ وغیرہ صحیح ہوئے لے اپنے ایک پیشوا سے بیعت کریں کہ احکام و شرائع میں اسکے مطلع ہوں۔ کما فی المعراج ہم۔ واذالم تکن بالسما ر حلت۔ امد حب آسمان میں کوئی علت نہ ہو۔ فہ یعنی ۲۹۔ شعبان کو رمضان کا چاند دیکھنے میں مطلع صاف ہو کہ اگر وہ غائب ہو اور نہ ہو۔ پھر ایک دو اور اسکے مانند نے رمضان کا چاند دیکھ لینے کی گواہی دی۔ لم تقبل الشہادۃ حتی یراہ جمع کثیر تو گواہی قبول نہ ہوگی یا تنک کہ ایک جماعت کثیر دیکھے۔ فہ حتی کہ بعض مشائخ کے بیان سے جو شہر مانند بخارا و طخ کے ہزار ہا ہزار کی گواہی قلیل ہر لیکن امام مصنف رحم نے جماعت کثیر کی اصلی صفت بتلائی کہ۔ یقع العلم بخبر ہم و انکی خبر سے علم یعنی یقین حاصل ہو جاوے۔ فہ پس استقدر تو اتفاق ہے کہ تفرق نہ ہو بلکہ جماعت کثیر ہو پھر اس میں جماعت کثیر کی یہ صفت ہو کہ سب کے بیان کو عقل سلیم ظاہر محمول نہ کرے بلکہ یقین حاصل ہو جاوے۔ لان تفرق ہا لردیہ فی مثل ہذہ الحالۃ یوہم الغلط۔ کیونکہ رویت ہلال میں تفرق ہونا ایسی حالت میں غلطی کا دہم دلاتا ہے۔ فہ تفرق سے تنہائی مراد نہیں حتی کہ دو ہوں تو کافی ہو جائے بلکہ مراد وہ گواہی جسکی خبر سے یقین حاصل نہ ہو۔ فہ پھر واضح ہو کہ یوہم غلط یعنی غلطی کا دہم دلاتا ہے۔ یہ اس واسطے کہا کہ بیان یقین کے معنی معلوم ہو جاوے وہ یہ ہیں کہ انکی خبروں سے دل میں یقین آوے اور دہم غلطی ساتھ نہ ہو برخلاف اسکے جب دہم عادل نے کسی مقدمہ میں قاضی کے سامنے گواہی دی تو اسکو قبول کر کے حکم دینا واجب ہے پس یہ یقین ہے نہ یقین کیونکہ دہم غلطی کا موجود ہے۔ الحاصل ہر طرف سے ایسی طرح خبر فاش و شائع ہو کہ یقین ہی آوے اگرچہ جب امکان پر نظر کریں تب دہم پیدا ہوا ہے جب ایسی خبر نہ ہو بلکہ تفرق ہو جو ایسی حالت میں صرف خبروں کے دیکھنے اور جماعت کثیر کے نہ دیکھنے سے غلطی کا دہم دلاتی ہو تو یہ ایک قبول نہ ہوگی فیجب التوقف فیہ حتی یكون جمعا کثیرا۔ نواسمین توقف کرنا واجب ہے یا تنک کہ دیکھنے والے جماعت کثیر ہو جائے۔ فہ تب بعد علم کے حکم ہو گا۔ بخلاف ما اذا کان بالسما ر حلت۔ برخلاف اسکے جب کہ آسمان میں کوئی علت نہ ہو۔ فہ اگر دیکھا ہو و خنواں وغیرہ کہ اسوقت یہ شرط نہیں بلکہ ایک عادل کی گواہی براخیاطا واجب ہے۔ لانہ قد یشتق الخیم عن موضع القمر لبعض النظر۔ کیونکہ کسی بحث جائز ہے چاند کی جگہ سے بعض نظر کے لیے۔ فہ وہ بعض دیکھ لیتا ہے اور دوسرے لوگ باتو اسوقت نگاہ نہ رکھنے سے یا نگاہ ٹھیک جگہ کے علاوہ رکھنے سے باضفت نگاہ کی وجہ سے نہیں دیکھ سکتے ہیں۔ ثم قبل فی حد الکثیر اہل المحلہ۔ پھر کثیر کی قدر میں کیا گیا کہ اہل محلہ ہیں۔ فہ حتی کہ اگر اہل محلہ سب سے دیکھ لیا تو اس قول پر کثیر نے دیکھا پس رویت کا حکم ہو۔ وعن ابی یوسف وحمسون رجلا۔ اہو ابو یوسف سے روایت ہے کہ کثیر پچاس آدمی ہیں۔ اعتباراً باقتضاہ۔ ہر پچاس قسامت کے۔ فہ جسکی یہ صورت ہے کہ محلہ میں ایک مقبول پایا گیا اور قائل نہیں معلوم ہے تو پچاس اہل محلہ سے غلطی پر قسم لے جاتی ہے لیکن مخفی نہیں کہ اس سے علم آنا حاصل ہاں ہاں البتہ حکم برات کا ہوا تو حکم کسی دو عادل گواہوں

پر جو جاتا ہے اور اصل اس میں وہی ہے جس طرف صفت سے اشارہ کیا کہ اہل خبر پر علم حاصل ہو جاوے لہذا کیا گیا کہ یہ  
 امام المسلمین کی رائے پر تفویض ہے۔ کافی الخلاصہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ الاختیار۔ ولا فرق بین اہل المصر ومن درکن  
 خارج المصر۔ اور فرق نہیں در میان اہل غمر کے در میان آسکے جو باہر سے آیا۔ فس۔ لکہ امام کی رائے پر خبر  
 مفید علم ہونا چاہیے اگرچہ شہر یوں کی جماعت کثیر ہو اور اگر باہر سے آدین تو ان میں بھی یہی شرط ہے اور یہی ظاہر روایت ہے  
 و ذکر الطحاوی انہ قبل شہادۃ الواحد اذا جاء من خارج المصر نقلہ الموانع۔ اور طحاوی رح نے ذکر شدہ ایک  
 ایک ہی شخص کی گواہی قبول ہوگی جب کہ وہ شہر کے باہر سے آوے کیونکہ وہاں موانع میں علت ہے۔ فس۔  
 ایسی دھندل وغیرہ جو چیزیں نظر کو دیکھنے سے روکتی ہیں وہ باہر کم خصوص جب کہ پھاڑ وغیرہ بلند مقام سے ہو شاید  
 یہ حدیث اعرابی سے استنباط کیا کیونکہ اس میں ابر و غیرہ کی روایت کا خبر نہیں ہے پس جب صاف مطلع میں قبول  
 فرمائی تو ہر عادل سے یہ گواہی قبول ہوگی جب کہ وہ بھی اعرابی کی طرح باہر سے آوے اور قبول میں احتیاط بھی ہے اس میں  
 سے امام مرغینانی و صاحب فتاویٰ الصغریٰ و صاحب الاقصیٰ نے قول طحاوی پر اعتماد کیا۔ کافی الدرر۔ ۵۔ منع  
 و الیہ الاشارۃ فی کتاب الاستحسان۔ اور اسی قول کی طرف کتاب الاستحسان میں اشارہ ہے۔ فس۔  
 کیونکہ وہاں شہر کی قید لگائی تو معلوم ہوا کہ خارج شہر سے قبول ہے۔ مع۔ و کذا اذا کان علی مکان مرتفع فی المصر  
 اور یوں ہی جب دیکھنے والا شہر میں کسی اونچی جگہ پر ہو۔ فس۔ تو اکیلے کی گواہی قبول ہے اور یہ بھی بنا بر قول  
 طحاوی ہے بدین علت کہ مانع میں علت ہے۔ (فرع) جو حکم صاف مطلع میں۔ ریت کا بیان ہوا اس میں رمضان کے  
 مانند شوال اور ذی الحجہ کے چاند کا حکم ہے۔ السراج۔ ۵۔ بھر بلال الفطر یعنی بلال شوال بھی ۲۹۔ رمضان کو تلاش  
 کرنا چاہیے۔ الاختیار۔ ۵۔ ومن رائے بلال الفطر و حدہ لم یفطر۔ اور جس نے بلال فطر کو نہاد دیکھا تو وہ فطر  
 نہ کرے۔ فس۔ خواہ مطلع صاف ہو یا نہ ہو۔ احتیاطاً۔ ازراہ احتیاط کے۔ فس۔ کہ جمادات میں احتیاط  
 واجب ہے۔ الاختیار۔ پس اس پر روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر آٹھ دن انظار کر دیا تو اس پر قضاء واجب ہے اور  
 توڑنے سے کفارہ واجب ہوگا۔ اقا ضیخان الاختیار۔ اور اگر اپنے اپنے دوست سے چاند دیکھنا بیان کیا  
 اور اپنے تصدیق کر کے روزہ توڑ دیا تو اس پر بھی کفارہ لازم نہ ہوگا۔ انفع۔ اور اگر تنہا امام یا قاضی نے بلال الفطر  
 دیکھا تو افطار نہ کرے نہ علانیہ اور نہ خفیہ اور عید گاہ نہ جاوے اور نہ لوگوں کو حکم کرے۔ السراج۔ ۵۔ بالجماع  
 انظار نہ کرنے میں احتیاط واجب ہے۔ وفی الصوم الاحتیاط فی الایجاب۔ اور بلال صوم کی صورت میں  
 روزہ واجب کرنے میں احتیاط ہے۔ فس۔ لہذا خدا دیکھنے والے کی گواہی قبول ہو کر صوم واجب کیا گیا  
 بھر قبول ہونے والی گواہی بیان مانند بلال رمضان کے بیان بھی مطلع صاف ہونے کی صورت اور صاف ہونے  
 کی صورت میں مختلف ہیں چنانچہ تفصیل فرمائی۔ و اذا کان بالسما علیہ۔ اور جب آسمان میں علت ہو۔ فس۔  
 یعنی ۲۹۔ رمضان کو ابر و غبار وغیرہ صبح پر ہو۔ لم تقبل فی بلال الفطر الا شہادۃ رجلین۔ تو بلال فطر دیکھنے  
 میں قبول نہ ہوگی اگر گواہی دو مرد کی۔ اور رجل و امرأتین۔ یا گواہی ایک مرد اور دو عورت کی۔ فس۔ اور  
 اس گواہی میں قطع شہادت کے ساتھ ہونا اور گواہ کا آزاد ہونا اور حدود اقصیٰ نہ ہونا اگرچہ توبہ کر چکا ہو شرط  
 میں۔ و صریح مجلس قاضی شرط نہیں اور عادل ہونا بشرط ہے۔ الکافی و التخریج۔ ۵۔ و علی بذل مستورا کمال کی گواہی قبول  
 نہ ہوگی۔ کما ہو ظاہر روایت۔ لانه علی بہ نفع العبد۔ کیونکہ اسکے ساتھ بندہ۔ کا نفع متعلق ہے۔ و هو الفطر۔ ۵۔ فطر  
 فس۔ و بعض دینی امر نہیں رہا۔ فاشبہ سائر حقوق۔ پس تمام حقوق العباد سے مشابہ ہو گیا۔ فس۔ اور





اور از کینچ لاؤ بہانک کہ رات کی حد آوے تو رات داخل نہیں ہر۔ و الصوم۔ اور صوم۔ فست۔ نیت میں اساک ہر  
یعنی باز رہنا کسی چیز سے ہو اگرچہ گھڑی دو گھڑی ہو اور شرع میں۔ ہو الا مساک عن الاکل والشرب والجماع۔ صوم  
اساک کرنا کھانے سے اور پینے سے اور جماع کرنے سے۔ مہارا۔ تمام دن۔ فست۔ یعنی شرعی دن جو طلوع فجر سے جہن  
مع الفیتہ سے نیت عبادت کے۔ فست۔ خنی کہ فاقہ کرنے دیر سیر یا بدبختی سے نہ کھانے سے صوم نہ ہوگا تو نیت ضرور ہر۔  
لان الصوم فی حقیقۃ اللغۃ ہو الا مساک لورود الاستعمال فیہ۔ کیونکہ صوم کا لفظ حقیقت لغوی میں مطلق اساک ہر  
کیونکہ اسی معنی میں لفظ صوم مستعمل ہوا ہر۔ فست۔ یعنی زمانہ اسلام سے پہلے عرب اس لفظ کو استعمال کرتے تھے اور حقیقت شرعی  
میں بھی اساک کے معنی ہیں اگرچہ وقت دراز ہو دو کیا گیا نام لغوی استعمال اس پر صادق ہر۔ الا انہ زید علیہ الفیتہ فی الشرع  
مگر آثار فرق ہر کہ شرع میں اس اساک پر نیت بڑھائی گئی۔ لیتتمیز بہا العبادۃ عن العادۃ۔ تاکہ نیت کی وجہ سے عبادت کا  
ایجاز عادت سے ہو جاوے۔ واختص بالنہار لما لم یؤا۔ اور شرعی صوم کا اختصاص نہار کے ساتھ اسی وجہ سے ہوا جو ہمیشہ  
کماوت کر دی۔ فست۔ آیت قرآنہ جس سے طلوع فجر سے رات تک صوم معلوم ہوا۔ اور عقل بھی سمجھ سکتی ہر کہ جب یہ محنت و واسط  
امتحان صدق یقین کے ہر تو ایسے ہی وقت باز رکھا جائیگا کہ جو مشقت محسوس ہو جو نفس کو ناگوار گذرے اور وہ دن کی بیداری  
میں ہر۔ ولانہ لما تعدد الوصال۔ اور اس جہت سے بھی کہ جب وصال متعدد ہوا۔ فست۔ یعنی ماہ صیام میں رات کو دن  
سے نا کر علی الاتصال سب چیزوں سے باز رہنا محال ہو کہ مرزہ جاوین تو لا محالہ رات یا دن میں سے کوئی وقت چھوڑ کر دوسرا  
صیام کے لیے متعین ہوگا۔ کان تعین النہار اولی۔ تو دن ہی کا معین کرنا اولی ہوگا۔ فست۔ یعنی عقل سمجھتی ہر کہ ریح  
ہی ہر کہ دن متعین ہو۔ لیکون علی خلاف العادۃ۔ تاکہ برخلاف عادت ہو جاوے۔ فست۔ جس سے نفس کو ناگوار ہر  
اور آدمی کو برداشت کرنا پڑتا ہر تاکہ صدق ظاہر ہو۔ و علیہ منہی العبادۃ۔ اور اسی پر عبادت کی بنا ہر۔ فست۔ کہ اپنے  
جی کی خواہش پر چلتے سے روکا جاوے تو گوارا کر کے طاقت کرے۔ پھر صوم ہر مکلف مرد و عورت پر واجب ہر۔ والطہارۃ  
عن الحيض والنفس شرط لتحقيق الاداء فی حق النساء۔ اور عورتوں کے حق میں حیض و نفاس سے پاک ہونا اور  
صوم متحقق ہونے کی شرط ہر۔ فست۔ تو عورت سے بحالت حیض و نفاس اسکا ادا ہونا صحیح نہ ہوگا حالانکہ وجوب ہوا تو قضاء واجب کی  
اور چونکہ اس قدر میں عورت سے اختیار ہر لہذا تاخیر میں گنہگار نہ ہوگی۔ جیسے مسافر کو تاخیر کی رخصت ہر۔ ولی الحدیث تفصلاً حد ثلث  
الہرہ تصوم ولا تھلی۔ یعنی عورت کے حق میں دینی نقصان بیان فرمایا کہ تم عورتوں میں عورت ایک زمانہ تک بیٹھی رہتی ہر نہ روزہ  
رہتی اور نہ نماز پڑھتی ہر۔ یعنی ایام حیض و نفاس میں۔ پس اگر ادا صحیح ہو تو کیوں بیٹھی رہتی (فروع) مرد یا عورت اگر حبس ہو تو  
جنابت ادا سے روزہ سے مانع نہیں اور یہی عامہ اہل العلم صحابہ و تابعین و جبارون فقہاء و علماء و ظاہر یہ کا قول ہر اور ابو ہریرہ  
ایک حدیث روایت کی کہ جو جنابت میں صبح کرے اسکا روزہ نہیں ہر۔ خطابی رحم نے کہا کہ نسخ ہر۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ ابو ہریرہ  
نے اس قول سے رجوع کیا تو روایت حجت نہ رہی اور ظاہر یہ کہنا یہ ہر کہ حالت جنابت یعنی جماع کی حالت میں جبکو صبح ہو جاوے  
تو روزہ نہیں جیسے کھانے پینے میں حکم ہر۔ مسئلہ۔ صبح دوم جب سے شروع روزہ ہوتا ہر تو علماء میں اختلاف ہر کہ اول طلوع منبر ہر  
یا طلوع ہو کر پھیل جانا منبر ہر۔ شمس الا کہ حلوئی نے کہا کہ قول اول احوط ہر اور قول دوم میں زیادہ وسعت ہر۔ المحیط۔ اور  
قول دوم کی طرف اکثر علماء نے میل کیا ہر۔ غزاة القنادی ہ۔ ثمرہ اختلاف یہ کہ جس نے طلوع صبح صادق کے وقت کچھ کھایا  
پہلا اور اسکے پھیل جانے سے پہلے فلغ ہوا تو قول اول پر روزہ نہ ہوا اور قول دوم پر ہو گیا۔ مترجم کہنا ہر کہ نفس صوم میں لغتی  
کو قول اول پر فتویٰ دینا چاہیے۔ ہاں اگر اس شخص نے قسم کھائی ہو مثلاً آج روزہ نہ رکھے تو جو رو کو طلاق ہر پھر ایسا واقعہ  
ہوا تو عدم وقوع طلاق کا فتویٰ دینا چاہیے۔ واسر تھائے اعلم۔ م۔

## باب ما یوجب لقضاء و الکفارة

باب ان صورتوں میں جو موجب قضاء و کفارہ ہیں۔ یعنی روزہ کے متعلق کس صورت میں روزہ ناسد ہو کر قضاء و کفارہ ہو دونوں واجب ہو سکتے ہیں اور کس صورت میں فقط قضاء اور کس صورت میں قضاء بھی نہیں۔ چونکہ مقصود اتمام صوم اور ناسد سے احتراز ہے لہذا باب موجب قضاء و کفارہ رکھا۔ پھر واضح ہو کہ جس صوم کو کسی بنا فی فعل سے فاسد کہا تو یہ معنی نہیں کہ گزرا ہوا روزہ ادا ہو گیا بلکہ فاسد و باطل باب ادا سے عبادات میں برابر ہیں۔ ناخلفہ۔ م۔ اذا اکل الصائم او شرب جامع جب صائم نے کھا یا پیا یا جماع کیا۔ فس۔ پس اگر عہد ہو تو فرض رمضان میں قضاء کفارہ ہر اور اسکے سوا سے میں قضاء فقط ہر کیونکہ کفارہ مخصوص بغرض رمضان ہر اور بیان آویگا۔ اور اگر عہد نہ ہو بلکہ۔ ناسیاً لم یفطر۔ بھولے سے ہو تو انظار نہیں ہا۔ فس۔ پس قضاء و کفارہ کچھ واجب نہیں ہر خواہ فرض ہو یا رگیر۔ اور نسیان و بھول کے یہ معنی کہ روزہ یاد نہ ہو اگرچہ کھانا پینا وغیرہ قصد سے ہو۔ والقیاس ان یفطر۔ اور قیاس چاہتا تھا کہ افطار ہو جاوے۔ و ہو قول مالک۔ اور یہی قیاس امام مالک کا قول ہر۔ لوجود ما یضاد الصوم۔ سبب ایسی چیز ہائی جانے کے جو صوم کی ضد ہر۔ فس۔ کیونکہ صوم نہ کھانے پینے و جماع کا ترک ہر موجب انکار وجود ہوا تو صوم کا افطار ہو گیا اگرچہ بھولے سے ہو۔ فصار کالکلام ناسیاً فی الصلوة۔ پس ایسا ہوا کہ جیسے نماز میں بھولے سے کلام کر دیا۔ فس۔ جس سے ہمارے نزدیک بھی ناسد ہو جاتا ہر۔ جواب اسکا یہ کہ ان قیاس تو ایسی کو تفسی ہر لیکن ہم نے قیاس کو بقابلہ نص کے رد کر دیا اور نص سے استحسان اختیار کیا۔ وجہ الاستحسان قولہ علیہ السلام للذی اکل و شرب ناسیاً۔ وجہ الاستحسان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان اس شخص کے حق میں جس نے نماز رمضان میں بغیر نسیان کھا یا پیا تھا کہ۔ ثم علی صومک فانما طعمک اللہ و شفاک۔ تمام کرا ہے روزہ ہر کہ تجھے تو اللہ تعالیٰ ہی نے کھلایا اور پلایا ہر۔ فس۔ اور مرفوع حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں حکم عام وارد ہر کہ من نسی و ہو صائم فاکل او شرب فلیثم صومہ فانما طعم اللہ و شفاہ۔ جو شخص کہ بھول جاوے حالانکہ وہ روزہ سے ہر پس وہ کھانے پینے تو وہ اپنا روزہ تمام کرے کہ اسکو تو اللہ تعالیٰ نے کھلایا اور پلایا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ امام مالک رحمہ اللہ کی طرف سے کہا گیا کہ حدیث میں نام نہ کرنے سے یہ مراد کہ باقی دن میں اساک رکھے جیسے خطا سے کسی کا روزہ ٹوٹ گیا یا عورت دن میں حیض سے پاک نہ ہوئی تو انکو باقی دن اساک کا حکم ہر۔ اور حدیث میں یہ مٹی بوجہ قیاس مذکور کے لیے گئے۔ جواب یہ کہ اول تو حدیث کا حقیقی مفہوم سب پر مقدم ہر اور روزہ تمام کرنا جب تک کہ حقیقت شرعی پر ممکن ہو تو ہوگا اسی پر مدار ہوگا۔ دوم صحیح ابن جان بن حدیث کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ میں صائم تھا پس میں نے بھول کر کھا یا پیا تو آپ نے فرمایا کہ تمام کرا ہے روزہ ہر کہ اللہ تعالیٰ نے تجھے کھلایا اور پلایا۔ اور ایک روایت میں ہر اور پھر اس روز کی قضا نہیں ہر۔ و رواہ الدارقطنی۔ اور امام ابو بکر البزار رحمہ اللہ نے صحیحین کی حدیث کو بروایت کی اور آخر میں زیادہ ہر۔ فلا یفطر۔ پس وہ افطار نہیں ہوگا۔ یعنی اسکا روزہ باقی رہیگا۔ اور صحیح ابن جان میں حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے وارد ہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ من افطر فی رمضان ناسیاً فلا قضاء علیہ ولا کفارہ۔ جس نے رمضان میں بھولے سے افطار کیا تو اس پر قضاء نہیں اور نہ کفارہ و قد رواہ الحاکم۔ یعنی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہیں۔ منع۔ بالجملہ رمضان میں بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور یہی ایک جماعت صحابہ ابراہیم کبار و تابعین اختیار اور شافعی و احمد و اسحق وغیرہم کا قول ہر۔ مع۔ و اذا ثبت بذاتی حق الاصل و الشرب ثبت فی الواقع۔ اور جب ایسا حکم دوبارہ کھانے پینے کے ثبوت ہوا تو جماع کے حق میں بھی ثبوت ہو گیا۔ للاستواء فی الرکبتین۔ کیونکہ رکن ہونے میں سب برابر ہیں۔ فس۔ کیونکہ جماع کی طرح کھانے پینے سے اساک فرض ہر۔

صحیح ابن جان بن حدیث کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ میں صائم تھا پس میں نے بھول کر کھا یا پیا تو آپ نے فرمایا کہ تمام کرا ہے روزہ ہر کہ اللہ تعالیٰ نے تجھے کھلایا اور پلایا۔ اور ایک روایت میں ہر اور پھر اس روز کی قضا نہیں ہر۔ و رواہ الدارقطنی۔ اور امام ابو بکر البزار رحمہ اللہ نے صحیحین کی حدیث کو بروایت کی اور آخر میں زیادہ ہر۔ فلا یفطر۔ پس وہ افطار نہیں ہوگا۔ یعنی اسکا روزہ باقی رہیگا۔ اور صحیح ابن جان میں حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے وارد ہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ من افطر فی رمضان ناسیاً فلا قضاء علیہ ولا کفارہ۔ جس نے رمضان میں بھولے سے افطار کیا تو اس پر قضاء نہیں اور نہ کفارہ و قد رواہ الحاکم۔ یعنی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہیں۔ منع۔ بالجملہ رمضان میں بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور یہی ایک جماعت صحابہ ابراہیم کبار و تابعین اختیار اور شافعی و احمد و اسحق وغیرہم کا قول ہر۔ مع۔ و اذا ثبت بذاتی حق الاصل و الشرب ثبت فی الواقع۔ اور جب ایسا حکم دوبارہ کھانے پینے کے ثبوت ہوا تو جماع کے حق میں بھی ثبوت ہو گیا۔ للاستواء فی الرکبتین۔ کیونکہ رکن ہونے میں سب برابر ہیں۔ فس۔ کیونکہ جماع کی طرح کھانے پینے سے اساک فرض ہر۔

یہ ان دونوں میں بھول مضر نہیں تو دلالتہ النص سے معلوم ہوا کہ حلق میں بھی مضر نہیں حتیٰ کہ جو مجتہد نہ ہو وہ بھی حکم سمجھ  
 جائے۔ معنی۔ یہی حضرت مجاہد حسن بصری سے مروی اور یہی مذہب ثوری و شافعی کا ہے۔ امام احمد کے نزدیک حلق میں  
 نثار و کفارہ واجب ہے۔ معنی۔ اگر کوئی کھانے پینے میں یہ حکم خلاف قیاس بوجہ نص کے ہو تو وہ اپنے مورد تک رہے اور جماع  
 پر قیاس نہیں ہو سکتا جیسا کہ اصول میں مصرح ہے۔ جواب یہ کہ بیان خلاف قیاس کی حد نسیان و بھول ہے جس پر حکم  
 ان نسیان تک رکھتے ہیں اور خطا و عمدہ کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے اور رہا حلق تو وہ دلالتہ نص میں داخل ہے حتیٰ کہ  
 کو قیاس کی یاقوت نہ ہو۔ اسکو سمجھ لیتا ہے پس معلوم ہوا کہ اول تو نص کے مقابلہ میں قیاس مردود ہوتا ہے دوم  
 امام مالک کا نثار پر قیاس کرنا قیاس مع افراق ہے کیونکہ قیاس جب ہو سکتا کہ بھول کے حق میں نثار اور روزے کی  
 اللہ برابر ہوتی حالانکہ روزے میں بھول غالب ہے۔ بخلاف الصلوٰۃ۔ برخلاف نماز کے۔ فقہ کہ وہ بھول کا  
 حل نہیں یا کمتر ہے۔ لان حیۃ الصلوٰۃ مذکرۃ فلا یغلب النسیان۔ کیونکہ نماز کی حیات خود یاد دلانے والی  
 بتی ہے تو بھول غالب نہ ہوگی۔ فقہ کیونکہ قراءت و رکوع و سجود و اذان کا رعبہ تحریمہ کے ہیں اور تحریمہ سے سوائے افعال  
 نماز کے سب چیزیں حرام کر لین تو یہ افعال یاد دلانے ہیں کہ ہنوز تحریم ہے۔ ولان ذکر فی الصوم۔ اور روزے میں کوئی چیز یاد  
 دلانے وال نہیں ہے۔ فیغلب۔ تو بھول غالب ہوگی۔ فقہ اور کیونکہ نہ کہ جن چیزوں سے منع کیا گیا ان کے واسطے اچھا پلو  
 و غیرہ کھلے ہیں اور بغیر صوم کے حواس بھولتے تھے تو اب بڑھ کر بھول گئے۔ پس جب فرق ہوا تو نماز پر روزہ کا قیاس کیونکہ  
 صحیح ہوگا۔ پھر ایک قوم کے کہا کہ نسیان کا مضر نہ ہونا صوم نفل میں ہے نہ فرض میں۔ صحیح یہ کہ جو امام مضاف نے کہا۔ ولان  
 فرق بین الفرض و النفل۔ اور کچھ فرق نہیں درمیان صوم فرض و نفل کے۔ فقہ چنانچہ نسیان دونوں میں مذکور  
 نہیں تو ترنا۔ لان النص لم یفصل۔ کیونکہ نص حدیث نے کوئی تفصیل نہیں فرمائی۔ فقہ بلکہ مطلق صائم کے حق  
 میں عدم انظار ثبوت ہوا (فروع) اگر صائم بھول کر کھانا دیتا تھا کہ اس سے کہا گیا کہ تو صائم ہے پس اسے یاد نہ کیا اور کھانا  
 پتیارا پھر یاد کیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ٹوٹ گیا کیونکہ دین کی بات میں ایک شخص کا قول حجت ہوتا ہے۔ ن۔ اور یہی  
 صحیح ہے۔ تفسیر یہ جس نے صائم کو بھول کر کھاتے دیکھا اگر دیکھنے والا آمین مات تک روزہ تام کرنے کی قوت دیکھے تو مختار ہے کہ  
 آگاہ نہ کرنا کر دے یا اگر دیکھے کہ روزہ میں ناتوان ہو جائیگا مثلاً بہت بڑا شخص ہے تو اسکو یاد نہ دلانے کی گنجائش ہے۔ تفسیر  
 اگر حلق شریع کیا پھر یاد آیا پس اگر نورانکال لیا تو انظار نہوا۔ یہی صحیح ہے۔ تافضخان۔ اور اگر اسی حال پر رہا تو اس پر نثار و کفارہ  
 ہے۔ یہی صحیح ہے۔ البدائع۔ یہ سب تو نسیان میں تھا۔ ولو کان۔ اور اگر یہ صائم کھانے پینے والا۔ مخطیاء۔ محطی ہو۔ فقہ یعنی  
 روزہ یاد ہونے کے باوجود دھما سے ہو مثلاً وضو کے واسطے کلی کرتا تھا کہ حلق میں پانی آتر گیا۔ تو انظار ہو گیا اور یہی اکثر علماء  
 کا قول ہے۔ او مکرم یا۔ یا صائم مجبور کیا گیا ہو۔ یعنی زیر دست مجبور کر کے اس سے ایسا ہوا اگر جماع کرایا گیا اگر مرد  
 کو مجبور کیا گیا بقول ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد۔ تو بھی انظار ہوا اور یہی قول مالک ہے۔ تعلیہ القضاء۔ تو اس خطا یا اکرام  
 سے نطر پر نثار واجب ہے۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف شافعی رحمہ کے۔ فقہ اور یہی قول احمد ہے کہ انظار نہیں ہوا۔ فاش  
 یقبر و ہا لناسی۔ کیونکہ شافعی رحمہ خاٹی و مکرمہ کو بھولنے والے پر قیاس کرتے ہیں۔ کیونکہ دونوں کا قصد انظار کا نہیں ہے  
 علامہ برین حدیث میں ہے کہ رفع عن امتی الخطا و النسیان۔ میری امت سے خطا و نسیان آٹھا دیا گیا ہے۔ ولنا۔ اور ہمارے  
 حجت۔ فقہ ان کے قیاس کے جواب میں۔ انہ لا تغلب وجودہ۔ یہ کہ خطا و اکرام کا ہونا غالب نہیں ہے۔ فقہ تو حنیفہ  
 آدمی کو کبھی شاذ و نادر پیدا ہوتا ہے۔ وغیرہ النسیان غالب۔ اور نسیان کا عذر غالب ہے۔ فقہ تو کثیر الوجود عذر ہے  
 تبیل الوقوع کو کیونکہ قیاس کریں کیونکہ دونوں میں فرق ہے۔ ولان النسیان من قبل من لا الحق۔ اور اس جہت سے

بھول کر روزہ نہ کرنا

کہ بھول تو اسکی طرف سے پیدا ہوئی جسکا حق ہے۔ **ف**۔ یعنی اسے تعالیٰ کی طرف سے بندہ کو بے اختیار ہی بھول ہوئی  
والا کراہ من قبل غیرہ۔ اور زبردستی مجبور کرنا غیر کی طرف سے ہے۔ فیقترقان۔ پس نسیان داکراہ و دلون من فرق  
ہو گیا۔ کالمقید و المریض فی قضاء الصلوۃ۔ جیسے مقید و مریض میں دوبارہ قضا کے فائدے کے فرق ہے۔ **ف**۔ چنانچہ مریض  
نے اگر بھیجے ناز بڑھی تو ہو گئی۔ اور مقید نے اگر بھیجے بڑھی تو جھوٹ کر قضا کرے۔ الغابہ۔ اور جیسے مریض نے غدر سے تم  
کر کے بڑھی تو ہو گئی اور اگر مقید نے تم سے بڑھی تو اعادہ کرے۔ اور حدیث کا جواب یہ کہ گناہ روزہ کیا گیا ہے در نہ آپ کے  
امتی بھولنے و خطا بھی کرتے ہیں۔ اور جو خطا سے قتل کرے اس پر کفارہ دیت قرآن میں منصوص ہے۔ م۔ غامی و مکروہ  
کفارہ نہیں ہے۔ القاضیخان۔ اگر کلی کرنے میں یا نہانے میں حلق میں پانی اتر گیا حالانکہ روزہ یا دہین نہ روزہ صحیح رہا۔  
الغلامہ۔ یہی مقید ہے۔ السراج۔ سونے والے کے حلق میں پانی قال دیا یا اسنے خود پیا تو ناسخ مطلق و مکروہ کے اسکا روزہ کیا  
پس قضا کرے۔ قاضیخان ت۔ روزہ دار کی طرف پانی وغیرہ پھینکا کہ اسکے حلق میں اتر گیا تو روزہ فاسد رہا۔ السراج۔  
زبردستی اکراہ کر کے صائم سے جماع کرایا تو قضا نہ کفارہ۔ القاضیخان۔ اگرچہ اسکی جو روئے اس پر زبردستی کی ہو۔ وہی بڑھتی  
ہے۔ الغلامہ۔ اگر سوتی ہوئی عورت سے یا جو صبح کے بعد مجنون ہو گئی ہو جماع کیا گیا تو عورت کا روزہ با اتفاق فاسد ہو گیا۔ الغلامہ  
یہ حکم بیداری حقیقی جماع میں ہے۔ فان نام فاحکم۔ پھر روزہ دار سو یا پس اسکو اغلام ہوا۔ **ف**۔ یعنی اسنے خواب میں  
جماع دیکھا کہ انزال ہو گیا۔ لم یفطر۔ تو افطار نہیں ہوا۔ **ف**۔ اسی پر آئمہ اربعہ کا اجماع ہے۔ مع۔ فقوہ علیہ السلام ملت  
لا یفطرن الصیام۔ بدیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ میں چیرین روزہ کو افطار نہیں کرتی میں۔ القی۔ ایک  
قر۔ **ف**۔ یعنی بے اختیار آوے۔ والہجامة۔ اور دم سچنے لگانا۔ **ف**۔ اگرچہ وہ اپنے اختیار سے ہے۔ والا حلام  
اور سوم اغلام ہوتا۔ **ف**۔ اگرچہ مع انزال ہو۔ اس حدیث کو ابو سعید خدری رحمہ سے ترمذی نے بطریق عبد الرحمن بن یزید  
میں اسلم روایت کیا اور بزار رحمہ نے بطریق اسامہ بن زید بن اسلم۔ اور دارقطنی نے بطریق ہشام بن سعد روایت کیا اگر ان  
تینوں سادیوں کو جو جہڑابی حافظہ کے ضعیف کہا گیا اگرچہ دین میں صالح ہیں لیکن ہشام بن سعد سے امام مسلم نے حجت  
لی اور امام بخاری نے استشاد کیا۔ پس یہ اسناد خود درجہ حسن پر ہی باوجودیکہ متابعت موجود علاوہ ازین بزار رحمہ نے اسکو  
سلیمان بن جان کے طریق سے ابن عباس رحمہ سے مرفوع روایت کر کے کہا کہ یہ اسناد سب سے بتر دفع ہے۔ اعتراف  
ہو کہ سلیمان بن جان الازدی ابو خالد الاحمر الکوفی بہت سچا اگرچہ چک جاتا ہے۔ میں کتابوں کے صحاح ہستہ نے اسکی روایت  
لی ہے۔ طبرانی رحمہ نے اسکو ثوبان رحمہ کی حدیث مرفوع روایت کی اور کہا کہ ابن وہب راوی منفرد ہے۔ جواب یہ کہ کچھ منفر نہیں  
جس کہ اسانید درجہ حسن سے کم نہیں ہیں۔ علاوہ ازین ترمذی نے زید بن اسلم رحمہ سے مسلسل روایت کو صحیح کہا اور وہ بھی ہمارے  
و جمہور کے نزدیک حجت ہے اور حدیث ابو ہریرہ رحمہ سے مرفوع روایت کی کہ جس صائم کو بے اختیار قرآنی تو اس پر نفاذ نہیں اور  
جس نے عمدہ آفر کی تو وہ قضا کرے۔ اور کہا کہ اسناد حسن ہے۔ اور حلام مثل قری ہے۔ پھر تا یہ صحت یہ کہ جمہور اہل العلم کا اسی پر عمل ہے  
ولا نہ لم توجد البجاع صورة۔ اور اسوجہ سے کہ جماع نہیں پایا گیا نہ بطور صورت کے۔ **ف**۔ اور یہ تو خود ظاہر ہے۔ ولا یعنی  
اور نہ بطور معنی کے۔ وہو الانزال عن شهوة بالمباشرة۔ اور معنی جماع یہ کہ انزال ہونا شہوت سے مباشرت۔ **ف**  
اور مباشرت یہ کہ ظاہری جلد و بشرہ کو باہم اتصال ہو۔ جیسے شہوت سے عورت کو چبٹا دے وہ انزال ہو جاوے کہ یہ  
اگرچہ حقیقی جماع نہیں مگر جماع کے معنی موجود ہیں۔ اور بیان مسئلہ میں کسی طرح جماع نہیں ہے۔ وکذا اذا نظر الى امرأة فانی  
اور یون ہی جب کسی عورت کی طرف نظر کی پس منی نکل آئی۔ **ف**۔ تو اس سے یہ بھی افطار نہیں ہوا۔ لما بینا۔ پھر  
سے جو ہم نے بیان کر دی۔ **ف**۔ کہ صورت یا معنی کسی طرح جماع نہیں ہوا۔ ملکہ خالی نظر ہو تو وہ فطر نہیں اگرچہ عورت کی

اچھ کی طرف ہوا اگرچہ مکرر ہو۔ اور یہ جو حدیث سے ثبوت ہوا کہ ہانک نظر پر سے توبہ معاف ہے پھر دوبارہ نظر کرنا جائز نہیں  
 اس سے دوبارہ نظر کا حرام ہونا نکلا اور ہا اس سے انظار ہونا جیسے امام مالک کہتے ہیں تو وہ لازم نہیں بلکہ انظار تو جماع سے  
 ہو اگرچہ اپنی منکوہ کے ساتھ ہونہ خالی نظر و انزال سے ہم ف۔ و صہار کا مستفاد اذ امتی۔ اور یہ نظر کنندہ مثل مفکر کے  
 ہو گیا جب کہ اس کے منی نکل آوے۔ ف۔ یعنی جس نے کسی عورت کی خوبصورتی میں فکر و تصور کیا حتی کہ منی نکل آئی تو یہ باطن  
 منظر نہیں ہے۔ مع۔ اگرچہ دیر تک تصور میں رہا ہو۔ الجمع۔ سو کا مستثنی بالکف۔ اور اند اس شخص کے ہو گیا جس نے ہتھیلی  
 کے ذریعہ سے منی گرائی۔ ف۔ یعنی ہاتھ سے زرق لگا کر انزال کیا۔ علی ما قالوا۔ بنا براس قول کے جو شاخ کے کا ہے ف۔  
 واضح ہو کہ امام مصنف کی عادت ہے کہ اس لفظ سے اشارہ فرماتے ہیں کہ یہ قول ضعیف اور اس میں خلافت ہے چنانچہ ہاتھ سے  
 زرق میں انزال ہوا تو عامہ مشائخ کے نزدیک روزہ انظار و قضاء واجب ہے۔ مصنف نے جنہیں میں کہا کہ یہی مختار ہے۔ گویا  
 مباشرت سے ظہری بشرہ کے ذریعہ سے انزال خواہ غیر کا بشرہ ہو یا اپنی ہتھیلی وغیرہ جس سے انزال ہوتا ہے اور خواہ وہ حالت  
 میں قابل شہوت ہو جیسے عورت زندہ کا بدن یا نہو جیسے اپنی ہتھیلی یا مردہ عورت یا چوپایہ جانور کہ انہیں جب انزال ہو تو انظار  
 ہما۔ مع۔ پھر کیا زرق لگانا جائز ہے۔ جنہیں جواب یعنی وغیرہ یہ ہے کہ جس شخص نے اس سے شہوت کا مزہ چاہا تو یہ حرام  
 ہے چنانچہ مشائخ نے حدیث لکھی کہ تاح ابطلعون۔ ہاتھ کا طبع کر نیواطلعون ہر اذ زلی می مع نے بعض بہرہ گون سے ذکر کیا  
 بمشترک جو بطلعون کے ہاتھ حاکم ہو گئے۔ تو یہ امکان یہ کہ یہی زرق لگانے والے ہو گئے۔ بالجو شہوت برستی سے یہ اصل اتفاق  
 مرام ہے اور اگر اسے اس سے غلبہ شہوت کو دیا جائے اور حالیکہ اسکو حال جمیع مسرین ہے۔ تو شیخ ابو بکر اسکاف نے کہا کہ اسکو  
 اب لیگا۔ فقہ ابو الیث نے کہا ابو حنیفہ مع سے روایت آئی کہ اسکو یہی بہت ہے کہ برابر جھوٹ جاوے لہذا مسئلہ نے  
 ہا کہ امید ہے کہ عذاب نہو۔ انزال ہی نے غائبہ ابیان میں کہا کہ میرے نزدیک قول ابو بکر اسکاف صحیح ہے۔ یعنی مع نے کہا کہ  
 امام احمد سے اجازت اور جدید قول شافعی میں حرم ہے۔ شرح کشاہر کہ بیان یہ اشکال وارد ہے کہ حضرت عثمان بن مظعون  
 رضی اللہ عنہ وغیرہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اختصار کی اجازت چاہی تھی اور منٹ ہو جانا مقصود نہ تھا کیونکہ اسکی  
 قیمت تو یہی ہے بلکہ کسی شہوت پس اگر زرق جائز ہوتا تو یہ مقصود حاصل ہو جانا لہذا صحیح وہ ابو حنیفہ مع سے مروی ہے اور شیخ ابو بکر  
 وغیرہ کے قول میں تاویل یہ کہ اگر مرد کو اجنبیہ عورت سے تخلیہ کا کہ خوف نہا ہے پس اسے زرق سے اور میسر نکال دیا تو اس  
 حالت میں رہا بلکہ امید ثواب ہے۔ فاقم واسر تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر دو عورتوں نے مرد و عورت کی طرح جینی بازی کی پس اگر  
 انزال ہوا تو اسے قضاء واجب ہے روزہ قضاء نہیں اور نہ غسل ہے۔ السراج۔ میں کشاہون کہ اگر آہ بنا کر ایسا کیا پس اگر اسے پیل  
 اپانی ہو تو بقیاس انگلی کے فاسد ہونا چاہیے اور اگر نہو پس اگر ایک طرف اسکی خاچ رہے تو بغیر انزال منفسد نہیں روزہ  
 منفسد ہے۔ واسر تعالیٰ اعلم۔ م۔ مرد نے اپنی مقعد میں باعورت نے اپنی فرج میں انگلی ڈالی تو روزہ فاسد نہیں۔ یہی مختار ہے  
 اگر جب کہ انگلی پانی باطل سے نہ ہو۔ نظیر یہ۔ جو رد کے ہاتھ میں آئے تناسل دیا کہ انزال ہوا تو روزہ قضاء کرے۔ السراج۔  
 چوپایہ جانور یا مرد و عورت سے جماع کیا یا زندہ عورت کی فرج کے سوا سے مباشرت کی پس اگر انزال ہو تو قضاء نہیں اور اگر  
 انزال ہوا تو قضاء ہے نہ کفارہ۔ افاضیخان۔ اگر عورت نے مرد کو مس کیا جس سے مرد کو انزال ہوا تو مرد کا روزہ نہیں گیا  
 جہ۔ اور اگر عورت کو کپڑوں کے اوپر سے مس کیا پس اگر اس کے بدن کی حرارت پانی ادا انزال ہوا تو فاسد ہو اور نہ نہیں  
 سراج۔ چوپایہ کی فرج جھونک کر انزال ہوا تو قضاء نہیں ہے۔ السراج۔ ولو اذ من لم یفطر۔ ہا اگر صائم نے تیل لگا یا تو انظار  
 ہما۔ عدم المسافی۔ جو برفانی نہونے کے۔ ف۔ کیونکہ مہم کا مسانی کھانا پینا و جماع پر نہ سرد ڈار جی وغیرہ میں تیل لگا  
 ان اگر کان میں ڈالا تو قضاء ہے نہ کفارہ۔ بخلاف اسکے اگر کان میں پانی ڈالا تو اس میں تین و فیصل ہوسم۔ و کلا اذا احمر

اور یوں ہی جب پچھنے لگا دے۔ فت۔ تو انظار نہیں۔ لہذا۔ بوجہ اسی دلیل کے۔ فت۔ کہ یہ صوم کا منافی نہیں ہے۔ ولما رو  
 اور بوجہ اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ فت۔ یعنی ثلث لا یفطرن العیام الخ مسئلہ احتیاط میں انظار نہونا قول ابو حنیفہ  
 مالک و شافعی وغیرہ ہر اور شیخ زین الدین العراقي نے شیخ ترمذی میں کہا کہ یہی اکثر علماء صحابہ و تابعین و فقہاء کا قول ہے۔ اور  
 امام احمد و بعض شافعیہ کے نزدیک جماعت سے انظار ہو جانا ہر دلیل حدیث انظار الحاجم والمجموع۔ یعنی انظار ہو پچھنے دینا  
 اور پچھنے دلوانے والا۔ رواہ الترمذی عن رافع بن خدیج وقال حدیث حسن صحیح۔ اور یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے  
 جن میں انس بن مالک بھی ہیں سنن ابوداؤد و نسائی وغیرہ میں مروی ہے۔ لیکن اسکے معارض اول تو حدیث ثلث لا یفطرن العیام  
 الخ ہے اور دوم حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے دلوانے حالانکہ آپ احرام میں تھے اور آپ نے پچھنے دلوانے حالانکہ آپ  
 روزہ سے تھے۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ سوم حضرت انس رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ لوگ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں  
 صائم کے واسطے پچھنے دلوانا کر دے رکھتے تھے انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ نہیں مگر بہت ضعف کے۔ رواہ البخاری۔ چارم۔ دارقطنی نے  
 انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ کراہت جماعت کی ابتدا یہ تھی کہ جعفر بن ابی طالب نے روزہ میں پچھنے دلوانے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ  
 وسلم اس پر گزرے تو فرمایا کہ اسے انظار کیا پھر اسکے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صائم کو پچھنے دلوانے میں اجازت دیدی اور انس رضی  
 اللہ عنہ روزہ میں پچھنے دلوانے سے۔ دارقطنی نے کہا کہ اسکے راوی سب ثقہ ہیں اور مجھے اس میں کوئی علت نہیں معلوم ہوتی یعنی جس سے  
 اسناد صحیح ہونے میں کچھ قبح ہو۔ اور ایک جماعت نے ذکر کیا کہ حدیث انظار الحاجم والمجموع سال قح کہ یعنی اشھدین سال ہجرت میں  
 اور آپ کا خود پچھنے دلوانا دسویں سال واقع ہوا ہے لہذا ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث انظار نسخ ہے۔ منع۔ اگر کسی شخص نے پچھنے دلوانے  
 اور اسکے حدیث انظار الحاجم والمجموع ہو چکی پس اسے اعتماد کر کے رد نہ توڑ دیا اور کھایا یا قیام نہ کیا اور جب ہر اور کفارہ نہیں ہو گا مگر وہ  
 مذکور ہے۔ ولو اکتحل لم یفطر۔ اور اگر صائم نے سر نہ لگایا تو انظار نہیں ہوا۔ فت۔ اگرچہ اسکو حلق میں سر نہ کاڑا مگر وہ صائم ہو گا  
 لانہ لیس بین العین والدماغ منفذ۔ کیونکہ آنکھ دماغ کے درمیان میں کوئی رستہ نہیں ہے۔ فت۔ تو مزہ صرف سام کے ذریعہ  
 سے ہو چکا اور آنسو کی وجہ سے رستہ ہونے کا وہم غلط ہے۔ والدماغ تیر شیخ کا لعلق۔ اور آنسو تو مانند پھینے کے ترشح کرنے میں۔ فت۔  
 یعنی سام سے نکلتے ہیں جیسے سام سے سر نہ کاڑا حلق کے اندر داخل ہوا۔ والدماغ داخل من المسام لاینافی۔ اور جو چیز کہ سام  
 داخل ہو وہ روزہ کے منافی نہیں ہوتی ہے۔ کما لو اغتسل بالماء البارد۔ جیسے کسی نے آب سرد سے غسل کیا۔ فت۔ تو وہ روزہ  
 میں ٹھنڈک پاتا ہے حالانکہ باہر جلجلا وہ منظر نہیں ہے کیونکہ اثر بذریعہ سام کے ہے۔ اور ابو حنیفہ رحمہ نے صائم کا پانی میں بیٹھنا یا بھیجنا  
 اور حنا کر دہ رکھنا تو کچھ اسوجہ سے نہیں کہ وہ منظر ہے بلکہ اسوجہ سے کہ عبادت ادا کرنے میں نا مردی اور کردہ حالت کا انظار ہے۔ اگر  
 تھوکا اور اس میں خون کا اثر ہے تو واضح یہ کہ انظار نہیں ہوا۔ مفت۔ تھوک میں سر نہ کاڑنا دائرہ پابا تو عامہ مشائخ کے نزدیک انظار  
 نہیں ہے اور اگر آنکھ میں دوا پگائی جسکا مزہ حلق میں ملتا تو ہمارے نزدیک انظار نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ تمل اگر سام کے ذریعہ سے  
 بدن میں گیا تو منظر نہیں۔ شرح الجمع۔ آنسو اگر صائم کے منہ میں قلیل ایک دو قطرہ کے مانند گئے تو منظر نہیں اور اگر کثیر ہوں  
 حرام منہ میں اسکی نیکی پانی اور بہت سے جمع ہو کر نکل گیا تو روزہ فاسد ہوا اور یہی پسینے کا حکم ہے۔ المصباح ۶۔ ولو قبل امرأة لا یف  
 صومہ۔ اور اگر کسی عورت کا بوسہ یا تو صائم کا روزہ فاسد ہوا۔ فت۔ اگرچہ اچھیہ عورت کا بوسہ ینا حرام ہے۔ م۔ میریہ۔ اور اگر  
 بنزل۔ اس سے مراد یہ کہ جب عورت کا بوسہ لینے میں اسکو انزال نہ ہوا تو روزہ فاسد نہیں۔ لعدم المنافی صورۃ ومعنی  
 کیونکہ روزہ کا منافی یعنی جماع نہیں پایا گیا ہے نہ ازراہ صورت کے اور نہ ازراہ معنی کے۔ فت۔ تو انظار بھی ہو گا۔ اور حضرت  
 احمد بن حنبل عاقلہ دام سلمہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بعض ازواج سے مباشرت فرماتے اور بوسہ  
 لینے وہ حالیکہ آپ روزہ سے ہوتے تھے جیسا کہ صحیحین میں ہے۔ بشرہ تام ظاہر بدن تو مباشرت کے معنی ظاہر جلد کو باہم ملانا



حدیث سے اجازت نکلی کہ صائم اپنی عورت کا بوسہ لے اور بغیر شرکاء نہ کرنے دلائے کے عورت کو بدن سے چٹا دے لیکن حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنے حدیث میں یہ بھی فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی خواہش بر نہایت قابو رکھتے تھے۔ لہذا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا کہ آپ نے ایک ادھیر بڑھے کو مباشرت کی اجازت دی اور دوسرے جوان نے پوچھا تو اسکو منع فرمایا۔ رواہ احمد و ابوداؤد و اسناد حید۔ لہذا جماع الفقہ میں کہا کہ عورت کی فرج چھونا مکروہ ہے اور بوسہ لینے دینے کے مسائل کرنے میں مضائقہ نہیں جب کہ بڑھا ہوا یا بچاؤ کا اطمینان ہو اور ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے کہ بغیر کپڑے کے ننگے ہو کر اسطرح چٹانا کہ دونوں کی شرکاء میں مل جاوین مکروہ ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اور عورت کے لب چوس کر بوسہ لینا مکروہ ہے۔ منع۔ لب چوسنے میں محبوب کا عیب حق میں انریگا تو شاید کہ مکروہ تحریمی مراد ہو۔ اور مخفی نہیں کہ باقی کردات بوجہ خوف فتنہ جماع کے ہیں ورنہ نبات خود روزه کے منافی نہیں کیونکہ فرج چھونا مثلاً کچھ جماع کی صورت نہیں اور جب کہ انزال نہ ہوا تو معنی جماع بھی نہیں ہے۔ بخلاف الرجعة والمصاہرة۔ بخلاف رجعت اور مصاہرت کے۔ فس۔ رجعت طلاق میں جدائی کا حکم پر مبنی ہے پہلے رجوع کر لینا اور وہ عدت کے اندر تک ممکن ہے جب کہ طلاق میں سے کم ہو جائے نہ خواہ رجوع بقول شاذ بان سے کیا کہ میں نے رجوع کیا۔ یا رجوع بفعل ہو جیسے شہوت سے بوسہ لینا و فرج چھونا و دیکھنا کیونکہ یہ دلالت کرتا ہے کہ اسنے رجوع کر کے جو رد بنا لیا ورنہ مرد مسلمان غیر شکوہ عورت سے ایسے حرام افعال نہ کرنا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بغیر انزال کے بھی یہ افعال رجعت میں۔ مصاہرت سے مراد وہ تعلق جو بدون نسب کے دامادی طریقہ سے پیدا ہوتا ہے اور اس سے شرعی احکام متعلق ہیں چنانچہ کتاب النکاح میں آیا اگر از انجد یہ کہ اگر کسی اجنبیہ عورت کا شہوت سے بوسہ لیا یا فرج چھوئی یا لبتا یا تو بفعل اگرچہ حرام ہے لیکن اسکی شہوت بجا کا یہ نتیجہ ہوا کہ اگر چاہے تو اسی عورت سے نکاح کر لے ورنہ اس عورت کے جوان رٹکی سے نکاح نہیں کر سکتا۔ سبب مسئلہ کی توضیح دلیل یہ ہے کہ شہوت کے ساتھ اپنی عورت یا اجنبیہ عورت کا بوسہ لینے میں صائم کے حق میں بغیر انزال ہو سے افطار کا حکم ثبوت ہوا کیونکہ صوم کا منافی تو جماع حقیقی یا منوی ہے اور یہ فصل کسی طرح جماع نہیں بلکہ جماع کا سبب ہے۔ بھر وہم ہوا کہ اس سے افطار کا حکم ثابت نہ ہوا تو رجعت کا یا مصاہرت کا حکم کیونکہ ثابت ہوا جب کہ یہ کسی طرح جماع نہیں ہے۔ جواب یہ کہ افطار صوم میں تو سبب کافی نہیں بلکہ سبب یعنی جماع ہونا چاہیے خواہ حقیقتہ ہو یا حکماً اسطرح کہ شہوت سے انزال ہو اور یہ بیان موجود نہیں ہے۔ اور رجعت و مصاہرت اسکے برخلاف ہے۔ لان احکام شکاک اور علی السبب۔ کیونکہ رجعت و مصاہرت میں حکم ثابت ہونے کا مدار سبب پر ہے۔ فس۔ اگرچہ سبب نہوا اور ظاہر ہے کہ شہوت سے بوسہ و مساس و فرج چھونا و دیکھنا یہ سبب جماع میں پس جب یہ سبب پائے گئے تو حکم رجعت و مصاہرت کا ثبوت ہو گیا اگرچہ سبب یعنی جماع نہیں پایا گیا۔ پس حاصل فرق یہ کہ افطار میں تو جماع خفیہ یا حکماً ضروری ہے اور رجعت و مصاہرت میں سبب جماع بھی کافی ہے۔ علی مایا لانی فی موضعہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ چنانچہ اپنے موقع پر یعنی کتاب نکاح و طلاق میں اسکا بیان ان شاء اللہ تعالیٰ آتا ہے۔ فس۔ پس شہوت سے بوسہ بغیر انزال میں سبب جماع ہے نہ جماع تو افطار صوم نہوا۔ اور تصریح گزری کہ لمس یعنی چھونے و مساس کرنے کا حکم مثل بوسہ لینے کے ہے حتی کہ مساس بغیر انزال میں بھی افطار نہیں ہے۔ ولو انزل بقبلة او لمس فعیلہ انفصار دون الکفارة۔ اور اگر بوسہ لینے یا مساس کرنے کی وجہ سے صائم کو انزال ہوا یا سپردہ کی نفاذ واجب ہے کفارہ نہیں واجب ہے۔ فس۔ بیان وہم ہونا ہے کہ نفاذ بوجہ افطار کے اور انظار بوجہ جماع کے اور روزه میں جماع سے چاہیے تھا کہ کفارہ بھی واجب ہو تو نام مصنف مع نے نفاذ واجب ہونے کا اشارہ کیا۔ لہذا جو معنی الجماع۔ بوجہ معنی جماع پائے جانے کے۔ فس۔ اور وہ مباشرت سے انزال ہے پس جماع حقیقتہ تو یہ کہ عورت اور معنی دونوں جمع ہوں یعنی مرد و عورت کے خند کا اتصال و انزال۔ پس یہ معلوم ہوا کہ جماع ہر طرح سے صوم کا منافی ہے۔ و وجود المنافی صورتہ او معنی کافی لا یجاب انفصار احتیاطاً۔ اور نفاذ بطور احتیاط واجب کرنے کے لیے منافی کا یعنی جماع کا وجود کافی ہے خواہ براہ صورت ہو یا براہ معنی ہو۔ فس۔ تو یہاں جماع

بطور معنی موجود ہونے سے قضا واجب ہوئی۔ واما الکفارۃ۔ اور ہا کفارہ۔ فت تودہ خاص محدود کامل سزا ہے۔ یعنی قضا کی کمی بیشی کو دخل نہیں۔ فقہ تقرالی کمال التجانیہ۔ پس استکثبات ہونا کامل جرم پر موقوف ہے۔ فت اور کامل جرم یہ جماع صورت معنی دونوں سے کامل ہوا در بیان صورت ہونے سے شبہ ہو گیا تو کامل جرم نہ رہا تو کفارہ ثابت نہوگا۔ لہذا تندیہ بالشبہات کا محدود۔ کیونکہ شبہات کی وجہ سے کفارہ مٹ جاتا ہے جیسے حدود کا حکم ہے۔ فت یعنی سزا سے سرفہ و زنا وغیرہ کی شبہ سے ثبوت نہیں ہوتے ہیں۔ (فروع) باندھی و ظلم کے بوسہ لینے میں ہی حکم ہے ہما نہ عورت نے مرد کا بوسہ لیا اگر انزال کی تری و کمی تو فاسد ہوا اور خالی لذت تو ابو یوسف کے نزدیک فاسد ہے نہ امام محمد کے نزدیک۔ الزاہدی۔ جو پایہ کا بوسہ لیا یا فرج چھوئی یا انزال ہوا تو روزہ فاسد نہیں۔ المحیط۔ ولا باس بالقبلة اذا امن علی نفسه۔ اور جو رو کا بوسہ لینے میں (اگرچہ شہوت سے ہو حالت روزہ میں) مفاقتہ نہیں جب کہ اپنے نفس پر امن ہو۔ اسی الجماع او الانزال۔ یعنی جماع واقع ہو جائے یا انزال ہو جائے سے امن ہو۔ فت یعنی اسکو یہ خطرہ نہو کہ بوسہ لینے میں شہوت کے جوش سے جماع یا انزال تک نوبت ہو چکی۔ پس دونوں باتوں سے اطمینان ہونا چاہیے۔ تاج الشریعہ نے شرح الہدایہ میں کہا کہ جماع اور انزال "نہین کما یجوز" جماع یا انزال "کما کیونکہ امام محمد رحمہ نے جو کہا کہ" اپنی نفس پر امن ہو" تو بعض مشائخ نے کہا کہ مراد جماع سے امن۔ اور بعض نے کہا کہ انزال سے امن ہے۔ مع۔ پس امام مہنت نے اشارہ کیا کہ دونوں میں سے ہر ایک سے اطمینان ہو۔ ویکرہ اذا لم یامن۔ اور بوسہ لینا مکروہ ہے جبکہ اسکو امن نہو۔ لان عینہ لم یسقط۔ کیونکہ خود بوسہ لینا تو نظر نہیں ہے۔ فت بلکہ بعض لو ازم سے یہ نظر ہو سکتا ہے۔ وربما یصیر لعاقتہ فطراء اور بسا اوقات یہ اپنے انجام سے نظر ہو جاتا ہے۔ فت مثلاً بوسہ کی شہوت میں لب جوس کر لے کر لے گیا یا جوش میں ضبط نہو سکا اور جماع کر بیٹھا یا انزال ہی ہو گیا تو بوسہ لینے میں ایک آسلی نرات کا اعتبار ہے اور دم اسکے انجام کا اعتبار اور تفصیل یہ کہ۔ فان امن۔ اگر صائم مطمئن ہو یعنی خراب انجام تک نوبت نہوگی۔ یعتبر عینہ واجب لہ۔ تو بوسہ کا عین اعتبار کر کے صائم کو مباح کیا گیا۔ فت۔ جیسے صحیحین کی حدیث ام المؤمنین عائشہ و حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہما ہے۔ وان لم یامن۔ اور اگر صائم بخوف نہ ہو۔ فت یعنی بد انجام کا خوف ہو۔ یعتبر عاقبتہ و کرہ لہ۔ تو بوسہ لینے کا انجام متبر کر کے صائم کو مکروہ رکھا گیا۔ فت چنانچہ ابو داؤد کی حدیث ابو ہریرہ میں بوڑھے کو اجازت اور جوان کو مانعت آئی۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ جوان کی جوانی کو بخوف ہونے کے قائم مقام کر دیا حتی کہ بعض علماء نے ظاہر حدیث کے موافق بوڑھے کو اجازت و جوان کو مانعت اپنا قول ٹھہرایا۔ و الشافعی مطلق فی الحالین۔ اور شافعی رحمہ نے بوسہ لینے میں مطلق جواز رکھا دونوں حالتوں میں۔ فت خواہ بخوف ہو یا نہو۔ و السجہ علیہ ذکرنا اور حجت امام شافعی پر وہ اصل ہے جو جس نے ذکر کی۔ فت یعنی خود بوسہ لینا نظر نہیں بلکہ اکثر انجام کو نظر ہو جاتا ہے۔ فت مع۔ پس بخوفی کی حالت میں اجازت گویا جماع و انزال میں چھٹنے کی اجازت ہے۔ بلکہ حجت حدیث ابو ہریرہ رحمہ ہے جو اوپر گزری لیکن صحیح یہ کہ شافعی رحمہ نے خلاف نہیں کیا کیونکہ جوان جس سے خوف ہو اسکو بوسہ لینا مکروہ ہے چنانچہ وجیز الشافعی میں مصرح ہے کہانی ابینی۔ و المباشرة الفاحشة مثل تقبیل فی ظاہر الروایۃ۔ اور فحش طور پر بدن لانا ظاہر الروایۃ میں بوسہ لینے کے مثل ہے۔ فت یعنی روزے میں اگر مرد و عورت سنگے ہو کر اپنے آگے و فرج کو اوپر سے غاویں تو ظاہر الروایۃ میں یہ خود نظر نہیں بلکہ اگر خطرہ نہ ہو مفاقتہ نہیں اور اگر خوف ہو تو مکروہ ہے جیسے بوسہ لینے کا حکم ہے۔ وعن محمد۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ انہ کرہ المباشرة الفاحشة۔ امام محمد نے مباشرت فاحشہ کو مکروہ رکھا ہے۔ فت ادبی الام ابو حنیفہ سے روایت ہے۔ لانہا محل ما تخلو عن الفتنة۔ کیونکہ یہ کمتر فتنہ سے خالی ہوتی ہے۔ فت بلکہ اکثر یہی کہ جماع یا انزال واقع ہو جاتا ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہی وجہ ہے۔ میں کتابوں میں کہ اسی پر اس زمانہ میں فتویٰ دیا جاوے۔ بلکہ اوپر گزرا کہ فحش طور پر بوسہ لینا یعنی لب چوسنا



دارت گیتا تھا تو انظار ہی مگر کفارہ نہیں جیسے غیر کا تمحک نکلنے میں ہے۔ افصح۔ اگر محبوب کا تمحک نکلا تو نقض اس کفارہ لازم ہے۔ الجہا  
ن۔ اگر کلی کے بعد نہ میں تری باقی ہو اسکو تمحک کے ساتھ نکل گیا تو انظار نہیں ہے۔ محبط السرخسی۔ اگر خون کھا گیا تو غایب ہوا تو  
نقض ہے نہ کفارہ۔ سلفیہ۔ اگر شیم کا کام کرنے میں نار نہ میں باک اُس کے رنگ سے تمحک اسی رنگ کا ہو گیا پھر روزہ یاد ہونے  
پاؤں اسکو نکل گیا تو فاسد ہو گیا۔ خلاصہ۔ ولو اکل لکھا میں اسنانہ فان کان قلیلاً۔ اور اگر دانتوں کے درمیان گوشت  
جو ریشہ چپ رہا تھا وہ کھا گیا پس اگر وہ قلیل ہو۔ ف۔ یعنی چار برابر سے کم ہو۔ لم یفطر۔ تو انظار ہو گا۔ ف۔ اگرچہ عذر کما جادے  
کافی الجامع الصغیر۔ وان کان کثیراً۔ اور اگر بہت ہو۔ ف۔ یعنی چار برابر یا زیادہ ہو۔ یفطر۔ تو انظار ہو جائیگا۔ وقال زفر  
یفطر فی الوجہین۔ اور زفر نے فرمایا کہ دونوں صورتوں قلیل و کثیر میں انظار ہو جائیگا۔ ف۔ کیونکہ اسے باہر سے کھایا ہے۔ لہذا  
انغم نہ حکم انظار ہے۔ اسلئے کہ نہ کے واسطے باہر کا حکم ہے۔ حتی لا یفسد صومہ بالمضمضۃ۔ حتی کہ کلی کرنے سے اسکا روزہ فاسد نہیں  
ہوتا۔ ف۔ پس اگر نہ خارج بدن نہ تو کلی کا یا باقی اندر داخل کرنے سے انظار ہو جاتا۔ اور باہر سے خواہ قلیل کھا دے یا کثیر بہر  
انظار ہو جاتا ہے۔ ولما ان القلیل تابع لاسنانہ بمنزلة رقیقہ۔ اور باہر ہی جہت ہے کہ قلیل اسکے دانتوں کا تابع یعنی دانتوں کے  
ساتھ رہتا ہے بمنزلہ اسکے تمحک کے۔ ف۔ تو قلیل میں کوئی چیز نکلنا صادق نہ ہوا۔ بخلاف الکثیر۔ بخلاف کثیر کے۔ ف۔  
کہ اسکا وہاں ٹھکانا نہیں۔ لہذا لا یبقی فیما بین الاسنان۔ کیونکہ وہ دانتوں کے درمیان باقی نہیں رہتا ہے۔ ف۔ بلکہ عارضی  
طور پر رکھا ہوا ہے جسکو اس نے بیکر باہر سے کھایا۔ تقریر سے ظاہر ہوا کہ نہ کا ظاہر بدن معتبر ہونا جیسا زفر نے کہا خود ہم کو بھی مسلم ہے  
لکہ جو بھی دلیل پوری کرنے کے لیے اسکا ثابت کرنا ضروری ہو تو انداز فرم کی دلیل میں ثابت کر کے اسی پر انکار کیا پھر خلاصہ جواب فرم  
کا یہ ہوا کہ بان نہ خارج بدن ہے مگر قلیل جب کہ دانتوں سے یا تو تابع ہونے سے اسپر نکلنا صادق نہ آیا بخلاف کثیر کے۔ م۔ والفاصل  
مقدار المضمضۃ۔ اور حد فاصل قدر وہ چاہی۔ ف۔ یعنی چار برابر کثیر یا بقیہ قول ما بعد کہ۔ وما دونہا قلیل۔ اور جو حصہ سے کم  
ہو وہ قلیل ہے۔ ف۔ اور یہی صدر الشہید رحم نے ذکر کیا ہے۔ اسشیخ ابو نصر الدیوب سے ہم نے کہا کہ جسکے نکلنے میں ربن کی حاجت ہو کثیر  
در نہ قلیل ہے اور یہ بھی خوب ہے۔ معنی۔ انول یہاں چیزوں میں جو رقیق پانی کی طرح ہوں اور جو ایسی رقیق ہوں تو کلام نقض سے  
ظاہر ہوتا ہے کہ انہیں داخل ہونا صادق آد سے جیکر رقیق سے برابر یا غالب ہوں۔ م۔ یہ سب اسوقت کہ یہ چیز دانتوں سے حلق میں  
لیگیا۔ وان اخرجه۔ اور اگر اس چیز کو نکال لیا۔ واخذہ بیدہ۔ اور ہاتھ میں لے لیا۔ ف۔ یعنی اسنے قابو میں کر لیا۔ ثم  
اکلہ۔ پھر اسکو کھایا۔ یعنی ان یفسد صومہ۔ ولاق یہ کہ اسکا روزہ فاسد ہو جاوے۔ م۔ اگرچہ وہ قلیل ہو۔ کما روی عن  
محمد ان الصائم اذا ابتلع سمسۃ من اسنانہ لا یفسد صومہ۔ چنانچہ امام محمد رحم سے روایت ہے کہ صائم نے جب دانتوں کو دانتوں  
کے درمیان سے نکل گیا تو اسکا روزہ فاسد نہ ہو گا۔ ف۔ خواہ قلیل ہو یا بقدر قلیل ہو۔ ولو اکل ما ابتدای ففسد صومہ۔ اور اگر قلیل کو ابتدا کر لیا تو  
روزہ فاسد ہو گا۔ ف۔ اور مختار یہ کہ کفارہ واجب ہو گا۔ الغنائیہ القاضی خان۔ یہی اصح ہے۔ محبط السرخسی۔ یہ اسوقت کہ چایا ہو۔ ولو مضغہا  
لا یفسد لانہا تلسشی۔ اور اگر اس دانت قلیل کو ابتدا کر لیا تو روزہ فاسد نہ ہو گا کیونکہ وہ پراگندہ ہو جائیگا۔ ف۔ تو اسپر داخل ہونا صادق نہ ہو گا  
بلکہ اگر گیسوں کا دانہ چبا کر نکلے تو بھی فاسد نہ ہو گا بوجہ پراگندہ ہونے کے۔ لکن قاضی خان لیکن اگر دانت قلیل چبانے کی صورت میں اسکا مزہ حلق میں ظاہر  
ہو تو فاسد ہو گا۔ الکافی۔ اور یہ مزہ پانی کی شراب خوب ہے تو بہر قلیل کے چبانے میں ہی اصل ہونا چاہیے۔ افصح۔ میں کشا ہوں کہ یہ قید صرف داخل کرنے کے  
مندی پر ہے تو جب مزہ ظاہر ہو تو داخل کرنا اسپر صادق آگیا لیکن رقیق چرین مانند آنسو دھینے کے اسکا اعتبار نہیں ہے۔ کما رحم۔  
وفی مقدمہ المضمضۃ۔ اور واضح ہو کہ چار برابر بخدا میں۔ ف۔ جبکہ دانتوں میں سے نکل گیا۔ علیہ انقضاردون الکفارۃ  
صائم پر مروت نقض واجب ہے کفارہ نہیں۔ عند ابی یوسف۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ ف۔ یہی اصح ہے خلاصہ۔ و  
عند زفر علیہ الکفارۃ ایضاً لانه طعام متغیر۔ اور زفر رحم کے نزدیک اسپر کفارہ بھی واجب ہے اسلئے کہ یہ چیز کھانا ہوا تھا

فستق اور طعام عمدہ کھانے میں کفارہ ہے اور یہ نقد از تو با اتفاق قدر کثیر ہے۔ ولابی یوسف نے یہاں طبع۔ اور ابو یوسف کے واسطے جنت یہ کہ یہ ایسی چیز ہے کہ طبیعت اسکو کڑوا رکھتی ہے۔ فستق یعنی گٹائی ہے جیسے شکر گوشت تو طعام کی پوری صفت کمال رہی پس کفارہ ساقط ہے۔ اعتراض جو کہ بدبودار گوشت میں تو کفارہ واجب ہے۔ اور تحقیق انعام یہ ہے کہ جس نے دانوں سے چنابر اور گوشت نگا دیکھا جادے کہ اگر اسکی طبیعت اس سے ٹھن کرتی ہے تو امام ابو یوسف کے قول پر رضوی ہوا اور اگر اس شخص کو اسکا کچھ اثر نہ تو زہر مہ کا قول لیا جادے اسی واسطے کہا گیا کہ مفتی کی صفت چاہیے کہ لوگوں کے احوال سے واقف ہو اور ہر طرح کا اجتہاد رکھتا ہو۔ الفتح (فرع) صائم نے دوسرے کے واسطے فقہ چاہا تھا اسکو نکل گیا تو ظاہر روایت میں تضاد ہے کفارہ الوجیز۔ اگر نتھ میں نقد تھا اسوقت فجر طلوع ہو گئی پھر اسکو نکل گیا یا نواہ ردی کھانے کے لیے چائی، حالانکہ اسکو روزہ یاد نہیں پھر یاد آیا پھر اسکو نکل گیا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اگر نواہ نکالنے سے پہلے اسکو نکل گیا تو کفارہ واجب ہے اور اگر نکال کر پھر کھایا تو اسپر کفارہ نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔ اتفاقاً بخان۔ فان ذرعه الفی لم یفطر۔ پھر اگر اسکو تو امندی تو افطار ہو گا کفارہ یعنی جب کہ بے اختیار تو ہو گئی جیسے روزہ بھول کر تو کرنے میں انتظار نہیں ہے۔ اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے۔ ابن النذر لے گا کہ جو عطاء کا یہی قول ہے۔ مع۔ نقولہ صلی اللہ علیہ وسلم من قار فلا تطعمہ و من استفاد عاذا فلیطعمہ القضاء۔ دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جسکو تو بولی اسپر قضاء نہیں ہے اور جس نے عمدہ تو کی تو اسپر قضاء واجب ہے۔ فستق اسکو ہشام بن مسان نے محمد بن سیرین عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ مرفوع حدیث روایت کیا۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ اور حاکم نے کہا کہ بشرط بخاری و مسلم یہ حدیث صحیح ہے۔ اور دارقطنی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہیں۔ نفع۔ لیکن امام بخاری نے کہا کہ میری رائے میں یہ حدیث محفوظ نہیں۔ یہ قول شاید اسوجہ سے کہ جبکہ ترمذی نے اشارہ فرمایا کہ راوی عیسیٰ بن یونس منفرد ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اول تو وہ ثقہ ہے۔ دوم منفرد نہیں بلکہ حفص بن غیاث نے متابعت کی۔ کما رواہ ابن ماجہ۔ پھر جو عطاء دیئے حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو کی پس افطار کیا صوم نفل میں اور یہی معنی ابن ماجہ میں ہیں تو محمول ہے کہ ہنوز شروع نہ کیا تھا یا بوجہ صفت حق ہونے کے افطار کر دیا۔ نفع۔ ویستوی فیہ طاء الفم فمادوشہ۔ اور ابیہن بھرنے تو اس سے کم دونوں برابر ہیں۔ فستق کیونکہ حدیث میں کوئی تفصیل نہیں بلکہ مطلق حکم ہے۔ م۔ اور سند میں تمام صورتیں یہ نکلتی ہیں کہ تو یا امندی یا اسنے عمدہ گرائی۔ پھر اشندی یا بھرنے ہوئی یا کم۔ اسی طرح عمدہ گرائی ہوئی بھی بھرنے یا کم گرائی۔ اور ہر ایک ان چار قسم میں سے تین حالت سے خالی نہیں یا تو باہر نکل پڑی یا پھر اندر روٹ گئی یا صائم نے عمدہ روٹائی تو بارہ صورتیں پیدا ہوئیں۔ پھر اگر اشندی رہا ہر نکل پڑی خواہ بھرنے ہو یا کم ہو انتظار نہیں۔ بدلیل اطلاق حدیث۔ اور اگر روٹ گئی حالانکہ اسکو بھرنے یا نہ تو قلیل ہو یا کثیر جو امام محمد رحمہ کے نزدیک فاسد نہیں۔ اور یہی صحیح ہے۔ خلافاً للثانی۔ اور اگر اسنے لوٹائی پس اگر بھرنے ہو یا اتفاقاً فاسد ہوا اور اگر کم ہو تو ابو یوسف رحمہ کے نزدیک فاسد نہیں اور یہی متحد ہے۔ خلافاً لثانی۔ اور جب اسنے عمدہ تو کی پس اگر باہر نکل پڑی تو دیکھ کہ اگر بھرنے ہو تو باہر نکل پڑا جو امام محمد رحمہ کے نزدیک فاسد نہیں اور اگر کم ہو تو ابو یوسف کے نزدیک فاسد نہیں اور یہی متحد ہے۔ خلافاً لثانی۔ پھر اگر کم ہونے میں تو عمدہ روٹ گئی تو ابو یوسف کے نزدیک انتظار نہیں اور اگر اسنے لوٹائی تو ابو یوسف سے ایک روایت میں انتظار اور دم میں نہیں ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک وٹنے وٹانے سب میں فاسد ہے۔ اور بانی صوم میں یعنی بھرنے عمدہ تو کرنے کی صورت میں روٹ گئی یا لوٹائی کچھ نہیں نکلتی کیونکہ اس سے پہلے روزہ فاسد ہو چکا۔ یہ تلخیص وفتح ہے اور تحریر وائل کو امام مصنف کے کلام سے سمجھو کہ حدیث میں تو ہو تو کرنا مذکور ہے۔ اور مصنف مع لے گا کہ ابیہن بھرنے اور اس سے کم دونوں برابر نکلتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ جو تو خود باہر نکل پڑے خواہ بھرنے ہو یا کم ہو فاسد نہیں مگر اگر عمدہ آٹا ہو خواہ بھرنے ہو یا کم ہو فاسد کرتی ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ بانی۔ میں وٹنے وٹانے کی



صدیق تو فرمایا۔ طوعاً و کلاً۔ طعم فسد عند ابی یوسف لانه خارج حتی یتقض بہ الطہارۃ وقد دخل۔ پھر اگر  
بے اختیار ہی تو اندر لوٹ گئی اور وہ بھر نہ سکی تو ابو یوسف کے نزدیک روزه فاسد ہو گیا کیونکہ وہ خارج ہر حتی اسکی جہت سے  
وضو لوٹ جاتا ہر امد حال یہ کہ یہی خارج پھر داخل ہو گئی سو عند محمد لا یفسد لانه لم توجد صورۃ الفطر و ہوا لا تبلغ و کذا  
معناہ۔ اور امام محمد کے نزدیک روزه فاسد نہ ہو گا کیونکہ نظر کی صورت نہیں پائی اور وہ نکل لینا۔ اور یون نظر کے معنی بھی نہیں  
پائے گئے۔ فت۔ اور وہ غذا کھا۱۲۔ لانه لا یتعدی بہ عادیۃ۔ کیونکہ عادت میں تو کے ساتھ لہذا نہیں کجاتی ہر۔ فت۔  
پس جب نظر ازراہ صورت یا معنی کسی طرح موجود نہ ہو تو روزه فاسد نہ ہو گا اور کہا گیا کہ یہی صحیح ہر۔ ع۔ وان اعمد بالاجماع  
لوجود الادخال۔ والاتباع۔ بعد الخرج فی تحقق صورۃ الفطر۔ اور اگر بے اختیاری نہ ہو تو کو صائم نے خود لوٹا یا  
تو باوجود روزه فاسد ہو گیا کیونکہ بعد نکلنے و خارج ہونے کے اسکی طرف سے داخل کرنا و نگلنا یا یا گیا تو نظر کی صورت متحقق  
ہو گئی۔ فت۔ یعنی نگلنا خارج سے اگرچہ نظر کے معنی یعنی غذا کھانا متحقق نہ ہوئے۔ یہ سب تو بھر نہ سکی صورت میں ہر۔  
وان کان اقل من طعم الفم۔ اور اگر بے اختیاری تو بھر نہ سکی کم ہو۔ فہا ولم یفسد صومہ۔ پھر وہ لوٹ گئی تو اسکا روزه  
فاسد نہ ہو گا۔ فت۔ اس میں دونوں کا اتفاق ہر۔ لانه غیر خارج۔ کیونکہ نہ تو وہ خارج ہر۔ فت۔ جو ابو یوسف کی اصل ہر۔ ولا یمنع  
لہ فی الادخال۔ اور نہ صائم کا کوئی اختیاری فعل اسکی داخل کرنے میں ہر۔ فت۔ جو امام محمد کی اصل ہر۔ وان اعمد  
فکذلک عند ابی یوسف لعدم الخرج۔ اور اگر یہ قلیل اُسنے خود دہائی تو بھی ابو یوسف کے نزدیک یون ہی یعنی انظار نہیں  
بوجہ خروج ہونے کے۔ فت۔ یہی مختار و صحیح ہر۔ فت۔ وعند محمد یفسد صومہ لوجود الصنع منہ فی الادخال۔ اور امام محمد کے  
نزدیک روزه فاسد ہو گا بوجہ صائم کا فعل اسکی جانے کے داخل کرنے میں۔ فت۔ یعنی چونکہ صائم کی طرف سے اس قلیل  
تو کو نماز میں داخل کرنا متحقق ہو تو نظر کی صورت ہو گئی۔ جواب یہ کہ داخل کرنا جب ہوتا کہ وہ قلیل تو حکماً خارج ٹھہرتی  
حالانکہ شرع نے اسکو خارج نہیں ٹھہرایا چنانچہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا تو جب خارج نہ ٹھہری تو داخل کرنا بھی نہوایم۔ فان  
استقار عدا طارقیہ فلیہ القضاء۔ اور اگر اسے عدا تو کی حالانکہ بھر نہ سکی تو اس پر قضاء واجب ہر۔ فت۔ پس نسیان موقع  
اپنے قصد سے تو کرنا بھی مفسر نہیں ہند کھانے پینے کے۔ اور بھر نہ سکی قید اس واسطے لگائی کہ یہ مسئلہ اتفاقی ہو جاوے کیونکہ  
بھر نہ سکی عدا یا دین تو کرنا باقی اتفاق روزه توڑنا ہر۔ لما روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ فت۔ کیونکہ  
اس میں مطلقاً عدا تو سے قضاء ہر پس بھر نہ سکی تو ضرور نقص ہوگی حالانکہ قیاس اس میں مذکور ہے پھر پھر کہ انظار تو کوئی چیز  
داخل کرنے سے ہوتا ہر پھر تو خارج کرنے سے نہ ہونا چاہیے جیسے پینا نہ پیشاب خارج کرنے سے انظار نہیں ہوتا تو قیاس  
میں تک رہ گیا حالانکہ نص سے معلوم ہوا کہ عدا تو گرانے سے انظار ہو جاتا ہر۔ والقیاس شرک بہ۔ اور نص کے مقابلہ  
میں قیاس شریک ہر۔ فت۔ تو ہم نے نص پر عمل کیا۔ پھر جب عدا انظار کیا تو کفارہ واجب ہونا چاہیے۔ حالانکہ فرمایا۔ ولا  
کفارۃ لعدم الصورۃ۔ اور کفارہ واجب نہیں بوجہ صورت نظر ہونے کے۔ فت۔ یعنی کچھ غذا داخل کرنا میرے نزدیک  
یون کنا بھر نہ سکی تو نکالنے میں انظار بھلا ت قیاس ہر اور جب عدا ت قیاس ہو تو نص پر بغیر کسی بیشی کے عمل لازم ہر اور یہاں  
نص میں صریح یہ وارد کہ اس پر قضاء واجب ہر تو ہم اس سے کمی نہیں کر سکتے اور نہ اس پر زیادہ کر کے کفارہ لازم کر سکتے ہیں۔ ہم۔  
بالجملہ عدا بھر نہ سکی تو نکالنے میں باقی اتفاق قضاء بغیر کفارہ ہر۔ وان کان اقل من طعم الفم فکذلک عند محمد۔ اور اگر  
عدا نکالی جوتی تو بھر نہ سکی کم ہو تو بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہر۔ فت۔ کہ قضاء واجب ہر نہ کفارہ۔ لا طلاق الحدیث  
بدلیل اطلاق حدیث کے۔ فت۔ کیونکہ حدیث میں قضاء اس پر جس نے عدا تو نکالی تو یہ شامل ہر کہ خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو یا  
مخیر و غیرہ میں مذکور ہو چکا کہ یہی ظاہر الروایۃ بھی ہر۔ وعند ابی یوسف لا یفسد لعدم الخرج حکماً۔ اور ابو یوسف کے



کے نزدیک روزہ فاسد نہوگا کیونکہ حکم شرع میں اس قبیل کو خارج نہیں ٹھہرایا گیا۔ ورنہ اسی جہت سے قبیل قرنگانے یا نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ درحقیقت میں ائمہ کبار نے اسی کو صحیح کہا لیکن یہ ظاہر الروایات کے خلاف ہے۔ کما فی الفتح۔ اور حاصل یہ کہ حدیث میں استقار قائم ہے۔ میں یہ مقصود ظاہر کہ اس نے عمدہ کو خارج کیا ہوا ہے جب قبیل کو حکم خروج نہیں تو گویا اس نے عمدہ کچھ قرنین نکالی۔ لیکن مخفی نہیں کہ شارع کے اطلاقات صرف پر ہیں اور عرف و حقیقت میں قبیل قر کے حق میں نکالنا فرد صادق تو حقیقت کو جوڑ کر ایک مخفی اجتہادی معنی نکالنا تحقیق الاصول کے موافق نہیں جائز ہے پس صحیح وہی جو ظاہر الروایات میں ہے۔ فافہم واسر تعالیٰ اعلم۔ م۔ جب معلوم ہوا کہ ابو یوسف کے نزدیک اس جہت سے قبیل فسد نہیں کہ گویا خروج ہی متحقق نہیں ہوا۔ تو متفرع ہوتا ہے کہ اگر عمدہ قر قبیل متنبک نکالی۔ ثم عادہ۔ بھر وہ لوٹ گئی۔ لم یفسد عنده لعدم سبق الخروج۔ اور وہ بھی ابو یوسف کے نزدیک روزہ کی فسد نہوگی کیونکہ نکلنا سابق نہیں ہو چکا۔ ورنہ ناکہ لوٹ جانے میں داخل ہونا قرار پاوے۔ وان اعادہ۔ اور اگر اپنے خود اس قبیل کو لوٹایا۔ فعنه انه لا یفسد لما ذکرنا۔ تو ابو یوسف سے ایک روایت یہ کہ روزہ کے فسد نہوگی بوجہ اسکے جو ہم نے ذکر کیا۔ ورنہ کہ خروج ہی نہیں ہوا تھا جس پر داخل ہونا صورت نظر ہو۔ وعنه انه یفسد۔ اور ابو یوسف سے دوسری روایت یہ کہ وہ روزہ کی فسد ہوگی۔ فالحقہ ہللا الفلم۔ تو ابو یوسف نے اسکو بھرنے قرنگانے میں لادیا۔ لکثرة الصنع۔ بسبب فعل کے کثیر ہو جانے کے۔ ورنہ یعنی قر کرنا بھر حلق میں اسکو نہ مانا اصل اختیار ہی کثیر ہو گیا۔ تو گویا اپنے قر قبیل نکالی جو کثیر ہو گئی۔ یہ ابو یوسف رحمہ کے نزدیک ہے درنہ خزانہ الاکمل میں ہے کہ اگر کئی جلسہ میں یا صبح و دوپہر و قریب غروب کے عمدہ قر نکالی جو ملکر بھرنے ہو تو روزہ قضا کرنا لازم نہیں ہے۔ اور نہ اتفاق میں ہے کہ صائم کو قر ہوئی یا عمدہ قر کی خواہ بھرنے خواہ نکل پڑی یا لوٹ گئی یا اس نے ٹھائی۔ اصح قول ہر کسی صورت میں اخطار نہیں ہوا سوائے اسکے کہ جب ٹھائی یا بھرنے قر عمدہ کی ہو۔ ۱۔ اقول ظہر الروایہ میں جب کہ عمدہ قر کی خواہ بھرنے ہو یا کم ہو یا دیر ہی اظہر ہے۔ واسر اعلم۔ م۔ پھر وضع ہو کہ یہ سب حکم اسوقت کہ قر طعام یا پانی یا برہ ہو۔ اور اگر بلغم ہو تو اب حنیفہ و محمد کے نزدیک وہ روزے کا فسد نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک اگر نہ بھر جو تو فسد ہے اور یہی قول بستر ہے کیونکہ انظار تو عمدہ قرنگانے پر ہے خواہ بلغم ہو یا اور چیز جو بخلاف وضو ٹوٹنے کے کہ وہ نجس نکلنے پر ہے حالانکہ نکلنے پر انظار نہیں اگرچہ نجس ہو۔ معتم۔ ومن اطلع الصحاۃ او الصحید انظر۔ اور جو شخص صائم ہو نکل گیا کنکاری روئے کو تو انظار ہو گیا۔ لوجود صورۃ الفطر۔ بوجہ نظر کی صورت پائے جانے کے۔ ورنہ اور وہ کسی چیز کو جو میں داخل کرنا حالانکہ اس سے احتراز ممکن ہے۔ ولا کفارة علیہ۔ اور اس پر کفارہ لازم نہوگا۔ لعدم المعنی۔ بوجہ معنی نظر نہ ہونے کے ورنہ اور وہ ایسی چیز کھانا جس سے نفع غذا یا دوا ہے۔ تم۔ اور یہی قول مالک ہے۔ ح۔ زفروع۔ جن چیزوں میں مانند کنکر و لوہے کے قضا کرنا کفارہ اصل ہے کہ ہر ایسی چیز جس سے ازراہ عادت کے غذا یا دوا کوئی نہیں کیجائی اسکے نکلنے سے صرف قضا ہے اور کفارہ نہیں ہے جیسے خاک و مٹی۔ انہیں۔ سوائے گل ارنی وغیرہ ایسی مٹی کی جو دوا میں کھائی جائی یا کالیسی مٹی جو بختہ کر کے بعض عورتیں کھاتی ہیں تو انہیں کفارہ بھی ہے۔ خزانہ المغنی۔ لیکن مٹی و خاک کا غبار جو ہوا یا جانوروں کے پانون وغیرہ سے اڑ کر صائم کے حلق میں جاوے اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا جیسے بچکی وغیرہ کا غبار اور دواؤں کے کوٹنے وغیرہ کا اور دھنواں داخل ہونے سے نہیں ٹوٹتا۔ السراج۔ اور مانند کنکر و مٹی کے بغیر کفارہ کے انظار کر نیوالی چیزیں خرم وغیرہ کی کٹھلی اور روٹی اور گھاس و کاغذ ہے۔ انخلاصہ۔ اور کچی سفر جل بغیر ابالی ہوئی اور جو رطب ہے۔ النہر۔ اور جو خشک و لوز خشک اور نبات اٹھا مع چھلکے کے اور آنا مع چھلکے کے۔ انخلاصہ۔ پس لوز رطب میں کفارہ ہے اور سیب شل لوز کے امدانار و انڈا شل جوز کے ہے۔ ورنہ اور پستہ رطب اور پستہ خشک بھی جب کہ پورا نکل جاوے بغیر چبانے کے اور عامہ مشائخ کے نزدیک اگرچہ اسکا سر چٹا ہوا ہو۔ اٹھا ضحان۔ اور خربزہ کا چھلکا جب کہ خشک ہو یا تازہ ایسی حالت پر کہ اس سے گھن آوے۔ بخلاف اسکے جب کہ

تازہ ایسا نہ ہو کہ گن آوے تو کفارہ بھی ہوگا۔ انطیر یہ کچھ امر و دور گوئی و سیر کا بھی حکم ہونا چاہیے۔ عاصرا علم ہم۔ اور از ر  
 و جامد میں کھانے میں کفارہ نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ میں کتاہوں کہ ہمارے دیار میں جو اردو باجرہ کچا کھانے میں گواروں کو باک نہیں ہے  
 پس فتویٰ میں نامل ہوگا ہم۔ سو رو ماش و رنگ میں کفارہ نہیں۔ الزاہدی۔ اگر سردھونے کی مٹی کھائی تو روزہ فاسد ہے اور  
 اگر اس شخص کو ایسی مٹی کھانے کی عادت ہو تو کفارہ بھی لازم ہوگا۔ انطیر یہ۔ علیہ جو سا کہ سوک حلق میں آتا تو روزہ فاسد نہیں  
 اور اگر علیہ کا کچھ جرم بھی آتا تو فاسد ہوا۔ انطیر یہ۔ اور اگر شکر جو سی تو نکلنے پر کفارہ لازم ہے۔ مجید السخری۔ شل کنکری کے جب کہ  
 تیرہ یا تیرہ بندہ کی گولی پیٹ میں نہ گئی تو فاسد ہے۔ اگر انکا کوئی کنارہ باہر کور ہو تو روزہ فاسد نہیں۔ انیسین۔ اگر دوسرے میں  
 باندھ کر گوشت نکل گیا پھر اگر اسی ساعت نہ کھینچا بلکہ چھوڑا تو روزہ فاسد و کفارہ لازم ہے اور اگر اسی وقت کھینچ لیا تو فاسد نہیں  
 ابدائع۔ مگر جب کہ اسکا کوئی جزو اندر رہ گیا ہو تو فاسد ہے۔ الفتح۔ کٹری کا کنارہ نکلا اور دوسرا کنارہ ہاتھ میں ہے پھر نکال کے  
 تو فاسد نہیں اور اگر کل نکل گیا تو فاسد ہوا۔ النخا۔ اپنی انگلی اپنی مقدمین یا عورت نے اپنی فرج میں داخل کی تو فاسد نہیں ہے  
 مختار ہے مگر جب کہ انگلی پانی یا تیل سے تر ہو۔ انطیر یہ۔ یہ سب اسوقت کہ روزہ یاد ہونے کی حالت میں ایسا ہوا تب فاسد ہوگا اور  
 اگر سو یا تو روزہ بھی فاسد نہیں ہے اسکو یاد رکھنا چاہیے۔ الزاہدی۔ ۴۔ ومن جامع فی احدا السبیلین۔ اور جس صائم نے کہ  
 دورا ہوں میں سے کسی میں جلع کیا۔ ۵۔ خواہ فرج میں جو محل حلال ہے اور خولہ مقدمین جو خلاف فطرت و گندہ و دائمی حرام ہے  
 بہر حال اگر یہ جامع نسیا نہ ہو کہ روزہ یا ذہین تو اسکا حکم گذرا کہ روزہ فاسد نہیں۔ اور اگر خطا ہو مثلاً چوک جانے سے داخل ہو گیا  
 تو بھی حکم گذرا کہ قضاء ہے کفارہ نہیں ہے اور اگر اسے دونوں ماموں سے کسی میں جلع کیا۔ عامداً۔ در حالیکہ عدا اسکا قصد  
 کرنے والا تھا۔ فعلیہ القضاء۔ تو اس پر قضاء ہے۔ استدراک المصلحۃ الفائمۃ۔ واسطے حاصل کرنے اس خوبی کے جو جانی رہے  
 واکفارۃ۔ اور اس پر کفارہ بھی واجب ہے۔ لکامل البخایۃ۔ بوجہ پورا ہو جانے جرم کے۔ ۶۔ کیونکہ جامع کی صورت و معنی  
 مع ھدی تعدد کے پائے گئے۔ اور یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ ۷۔ ولا یشرط الانزال فی المصلین اعتباراً بالانقصال۔ اور  
 دونوں جگہ میں انزال جو ناشر کفارہ نہیں ہے بقیاس انقصال کے۔ ۸۔ چنانچہ حنفیہ غائب ہو تو کرٹے والے و کرانے والے  
 دونوں پر غسل واجب ہوتا ہے حالانکہ جامع سے وجوب مضموم ہے تو معلوم ہوا کہ بغیر انزال کے جامع معتبر ہے۔ ۹۔ ونبذلان قضاء الشوۃ  
 یہ تحقق دونہ۔ اور یہ اسواسطے ہے کہ شہوت کو پورا کرنا بدون انزال کے متحقق ہے۔ واما ذلک فشیع۔ اور انزال ہونا تو سیری ہے۔ ۱۰۔  
 کہ بعد انزال کے جلع کی خواہش نہیں رہی۔ تو انزال واسطے سیری کے ہوا اور قضاے شہوت بدون اسکے پائی گئی۔ پھر دونوں جگہ کا  
 اسواسطے بڑھایا کہ فرج تو محل جامع ہے اور قصد چوک نظری محل نہیں تو شاید دم ہوتا کہ سین انزال ہو تب کمال ہوگا چنانچہ اسی معنی  
 سے فرمایا کہ۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لا یحب الکفارۃ بالجماع فی الموضع المکررہ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ سے نوادر میں روایت ہے کہ  
 اگر وہ جگہ یعنی مقدمین جامع کرنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ اعتباراً بالحد عندہ۔ برقیاس حد کے مام رحم کے نزدیک۔ ۱۱۔  
 یعنی مام رحم کے نزدیک حد و ایک امر حد و دہن کہ اسی حد پر رہنا واجب ہے اس میں اپنے قیاس سے کمی بیشی نہیں جائز ہے اور اسی میں  
 حد نہ ابھی داخل ہے اور مقدمین جامع کرنے سے حد نہ ابوجہ شبہہ کے نہیں تو کفارہ کی حد بھی لازم نہیں کر سکتے اور یہی امام شافعی کے  
 بیضے شاگردوں کا قول ہے۔ والاصح انما تجب۔ اور اصح یہ کہ کفارہ واجب ہوگا۔ ۱۲۔ فی صحیح ہے۔ المحیط۔ لان البخایۃ متکامل  
 لقضاء الشوۃ۔ کیونکہ جرم تو پورا ہو گیا ہے بوجہ شہوت پوری کرنے کے۔ ۱۳۔ بلکہ بہت سے جمیث طیفٹ لوگ قصد جامع زیادہ  
 مرغوب سمجھتے ہیں۔ (فروع) اگر ایک رمضان میں کئی بار جماع کیا اور کفارہ نہیں دیا تو سب سے ایک کفارہ کافی ہوگا اور اگر جماع کر کے  
 کفارہ دیا پھر جماع کیا تو ظاہر الروایۃ میں اس پر دوسرا کفارہ ہے اور اگر دو رمضان میں جماع کیا ہو تو ہر ایک کے لیے علیحدہ کفارہ ہے اگرچہ  
 اول کا ادا نہ کیا ہو۔ ۱۴۔ ولو جامع مینۃ او بہینۃ فلا کفارۃ انزل اولم یزل۔ اور اگر صائم نے مردہ عورت یا چوپایہ جانور

سے عمدتاً جماع کیا تو اس پر کفارہ نہیں خواہ انزال ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ فت۔ بان قضاء البتہ انزال سے ہوا غیر انزال رخصہ بھی نہ جائیگا۔ م۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف قول شافعی رحمہ کے۔ فت۔ کہ سب کے نزدیک صحیح قول میں کفارہ بھی واجب ہو خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ کہانی فخر المندب السنوی۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لان البتہ ایہ۔ کیونکہ ثبوت۔ فت۔ جو کفارہ واجب کرتا ہے وہ کہ جو سب طبع پوری ہو اور۔ لکھا تھا بقضاء الشهوة فی محل مشتی۔ پورا ہونا ایسے محل میں طبع سے شہوت سے ہوتا ہے قابل شہوت ہو۔ فت۔ اور قابل شہوت محل تو زندہ آدمی کی فرج یا دبر پر۔ ولم یوجد۔ اور وہ اس مسئلہ میں نہیں پائی گئی۔ فت۔ بلکہ مرد یا جانور کی ہر تو کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا زندہ آدمی سے فرج یا مقعد میں عمدتاً جماع کر کے بن ہم نے بھی کفارہ واجب جانا ہے۔ ثم عندنا کما تجب الکفارة بالاقاع علی الرجل تجب علی المرأة۔ بھر ہمارے نزدیک جیسے مرد پر عمدتاً جماع سے کفارہ واجب ہوتا ہے تو عورت پر بھی واجب ہوتا ہے۔ فت۔ جب کہ عورت بالغہ نے غیر اگرہ دھیر کے بطور خود مطاوعت کی ہو خواہ ابتدا سے یا اول میں جبر و اگرہ سے کرنے دیا پھر بطور خود راضی ہو گئی ہو۔ انفاض خان اور اگر بالغہ نے بطور خود اپنے اوپر طفل غیر بالغ یا مجنون کو قابو دیکر جماع کر لیا تو عورت مذکورہ پر بالاتفاق کفارہ واجب ہے۔ لکن وغیرہ۔ اور جبر و اگرہ کی صورت میں قضاء ہر نہ کفارہ جیسے خطار میں اور اگر روزہ یا دن میں تو قضاء بھی نہیں چنانچہ مذکور ہو چکا۔ لہذا یہ کلام عمدتاً عورت کی مطاوعت میں ہرم۔ اور یہی مذہب امام مالک و احمد اور اکثر علماء رحمہم کا ہے۔ لکھا قال الخطابی مع۔ مع۔ شیخ ابن الہمام رحمہم کے کہ اگر مصنف رحمہم تجب علی المرأة۔ کی جگہ تجب علی المفعول ہے۔ کہتے تو بہتر تھا تاکہ وہ مرد مخنث بھی داخل ہو جائے جس نے رضامندی سے انعام کر لیا ہے۔ مترجم کتاب انعام کرانے والے مخنث میں قضا سے شہوت نہیں مگر بوجہ مرض یا حوصہ مال و غیرہ کے تو اظہر یہ تھا کہ اس پر کفارہ اس معنی میں نہ ہوا کہ بطور زجر کے البتہ جیسا کہ درالمتعارفین فیہ سے نقل کیا کہ جن امور میں کفارہ نہ ہونا بوجہ شہد کے مذکور ہوا ہے وہ جب ہی تک کہ اس شخص سے یہ فعل بار بار واقع نہ ہو اور اگر محصیت کے قصہ سے یکے بعد دیگرے واقع ہو تو زجر کے طور سے اس پر کفارہ واجب ہو گا اور علماء سے احصائے اسی کا فتویٰ دیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اتنی مترجم۔ اور یہ قول اچھا ہے۔ انہر اتفاق۔ مترجم کتاب کہ مجھے اس میں تردد سخت ہے کیونکہ کفارہ کا قیاس حدود پر ہے جو شہد سے منقطع ہوتے ہیں اور حدود میں سوائے مرجع ایجاب اتھی غرض کہ بندہ کو بطور زجر یا تعزیر کی اجازت نہیں جیسا کہ ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کی نصیحتات بہت موجود ہیں پس زجر کفارہ لازم کرنے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتا اور جب تک مقدم کتاب میں نہ تو مخفیہ متذکر کی کتاب پر علماء نہیں جائے۔ مرجع بہ اعلیٰ القاری مع۔ بان شیخ ابن الہمام رحمہم نے کافی سے نقل کیا جیسا کہ مذکور ہے۔ بلکن صحیح معنی میرے نزدیک اس ضمیر کا مرجع انعام کرنے والے فاعل کو ٹھکانے میں ہے جو کتاب میں اوپر مذکور ہوا۔ الحاصل فاعل پر خواہ فرج میں کرے یا دبر میں اصح یہ کہ کفارہ واجب ہے جیسے عورت پر جب کہ اس نے فرج میں رضامندی جماع کر لیا ہو اگرچہ مرد مجنون یا طفل سے جب کفارہ نہیں رہا جب کہ عورت کے ساتھ یا مرد کے ساتھ دبر میں انعام کیا گیا تو کتاب میں اشارہ ہے کہ کفارہ نہ ہو گا اور دلیل بھی اسی کو تقضی ہے اس واسطے کہ اس نے قضا سے شہوت نہیں کی بلکہ دوسرے کی قضا سے شہوت کا محل بن کر کرادے تو مرد مفعول اگرچہ اپنے فاعل کی طرح خبیث و مرکب مصیبت شیعہ ہے لیکن کفارہ تو قضا سے شہوت پر ہوتا اور وہ موجود نہیں یا ناقص ہے پس فتویٰ میں اس کا کیا واسطہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وقال الشافعی فی قول لا تجب علیہا۔ اور امام شافعی نے ایک قول میں کہا کہ عورت پر کفارہ واجب نہیں۔ لانہا متعلقہ بالجماع و مفعولہ۔ تو کفارہ تو جماع کرنے سے متعلق ہے اور جماع کرنا مرد کا فعل ہے۔ فت۔ نہ عورت کا و انما می محل الفعل۔ اور عورت تو صرف جماع کرنے کا محل ہے۔ فت۔ اور جواب یہ کہ کفارہ پورے قضا سے شہوت پر ہے اور وہ جیسے مرد میں رہی عورت میں اگرچہ دونوں کی شہوت باہم مجامعت سے پوری ہوتی ہے سو فی قول تجب و تحمل عنہا الرجل اعتباراً بار بالانحصال۔ اور شافعی رحمہم کے دوسرے قول میں عورت پر بھی کفارہ واجب ہے لیکن عورت کی عورت

اسکو مرد اٹھا دیا برقیاس باب انفصال کے۔ فت۔ یعنی جیسے مات میں مرد نے عورت سے جم کیا اور نہانے کا پانی دیا۔  
 شامی تو عورت کے نہانے کا پانی لینا مرد کے ذمہ ہر ایسی طرح حدت کا کفارہ بھی مرد پر ہے۔ اور مخفی نہیں کہ اس کفارہ میں دو بارہ۔  
 متواتر روزے بھی جن وہ مرد کے رکھنے سے کیونکر ادا ہو گئے کیونکہ حدیث میں بالاتفاق منع وارد ہے کہ کوئی دوسرے سے روزہ  
 نہ رکھے اور نہ ٹاڑ پڑھے۔ یعنی دوسرے کے فعل سے ادا نہ ہو گئے۔ واضح ہو کہ امام شافعی کا تیسرا قول مثل جلد سے ہے۔ ولنا قولہ  
 علیہ السلام من افطرمی رمضان فعلیہ ما علی المطاہر۔ اور ہماری حجت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ جس نے رمضان  
 میں افطار کیا تو اس پر وہ واجب ہے جو مطاہر پر ہوتا ہے۔ فت۔ یعنی ظہار میں جو کفارہ قرآن میں ہے وہی عہد اعموم افطار کرنے والے  
 پر ہے۔ ظہار کا بیان جلد ثانی باب الظہار میں آویگا اور کفارہ کا بیان آتا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں لفظ من افطرم ذکر ہے۔  
 وکلمہ من منظم الذکور والاثاث۔ اور لفظ من مذکر و مونث دونوں کو شامل ہے۔ فت۔ کیونکہ معنی یہ کہ جو آدمی افطار کر دے  
 اور یہ عورت مرد سب کو شامل ہے تو عورت پر بھی کفارہ لازم ہوا۔ ولان السبب جنایۃ الافسا ولا نفس الوقاع۔ اور اس  
 دلیل سے کہ سبب کفارہ تو عہد اذہ فاسد کرنے کا جرم نہ خالی جماع کا فعل۔ فت۔ چنانچہ وہ زات میں جائز ہے پس یہ خیال  
 صحیح نہیں کہ کفارہ خالی فعل جماع سے متعلق ہے بلکہ اس حرکت سے جو روزہ فاسد کرے۔ وقد شارکتہ فیہا۔ اور ایسی حرکت جن سے  
 کرنے میں عورت بھی مرد کے ساتھ شریک ہے۔ فت۔ خلاصہ یہ کہ اگر جماع کرنا مردی کا فعل مانا جاوے تو بھی خالی جماع سے کفارہ  
 متعلق نہیں بلکہ جرم کی حرکت سے ہے اور یہ حرکت کچھ مرد سے خاص نہیں بلکہ عورت نے بھی ایسی حرکت کی جس سے روزہ فاسد  
 ہوا۔ اگر کما جادے کہ اجماع عورت مجرم ہونے کے لئے اس کے جرم نہ کا فعل مرد پر ہے جیسا کہ شافعی رحمہ کا دوسرا قول ہے تو جواب دیا۔ و  
 لا تحمل۔ اور تحمل ندارد ہے۔ فت۔ یعنی مرد کا برداشت کرنا نہیں ہو سکتا۔ لانہا عبادۃ او عقوبۃ۔ کیونکہ کفارہ دو حال سے  
 خالی نہیں کہ عبادت ہے یا سزا ہے۔ ولای یخری فیہا التحمل۔ اور ان دونوں میں دوسرے کا اٹھالینا جاری نہیں ہوتا۔ فت۔  
 چنانچہ اگر بیٹے نے جوڑی کی اور باپ چاہے کہ اس کے عرض میں ہاتھ کاٹ دیا جائے تو نہیں ہوگا۔ پھر کفارہ عہد میں عبادت  
 کا خیال اس معنی میں کہ رمضان کا دن ایک وقت خاص مقدار ازلی ہے جب اسکو عہد اضع کیا تو اسکی مکافات اس طرح کہ تحریر  
 ربیعہ یا دو ماہ متواتر روزے رکھے یا طعام۔ اور متواتر روزے رکھنا بلاشبہ عبادت ہے کیونکہ فاقہ نہیں ہے۔ رہا دوسرا خیال  
 کہ وہ سزا ہے خود ظاہر ہے۔ پھر واضح ہو کہ حدیث من افطرمی رمضان الی آخرہ۔ اس عبارت سے پائی نہیں گئی۔ ظاہر بعض  
 متقدمین مشائخ نے حدیث کا حاصل لکھا تھا گراہیے عنوان سے کہ عین حدیث کا شبہ ہو گیا۔ اور اصل حدیث ابو ہریرہ رحمہ  
 روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد کو جس نے رمضان میں افطار کر ڈالا تھا یہ حکم دیا کہ ایک برودہ آزاد کرے یا  
 متواتر دو ماہ روزے رکھے یا ساتھ مساکین کو کھانا کھلا دے۔ رواہ البخاری وسلم۔ اور دارقطنی کی روایت میں ابو ہریرہ نے کہا  
 کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کیا اس شخص کو جس نے رمضان میں ایک روزہ افطار کیا تھا کہ کفارہ غار کے مثل کفارہ دے  
 پھر موافق اصل حدیث کے یہ ایک واقعہ خاص ہے اس میں عورت کا عہد کمان نکلیگا جب کہ مردوں کا عہد نہیں نکلتا جیسا کہ مول  
 انفقہ میں ہے۔ جواب دیا گیا کہ اصل واقعہ تو ایک اعرابی کے جماع کرنے میں ہے اور اس سے حضرت ابو ہریرہ نے دلیل لی کہ افطار  
 کرنے کی وجہ سے ہوا۔ تو خصوص واقعہ نہیں بلکہ سبب عام ہے خواہ مرد سے ہو یا عورت سے۔ م۔ ولو اکل او شرب یا تنقذ  
 یہ او ماید اوی ہے۔ اور اگر کھانی یا پی ایسی چیز جس سے تنذیر کیا جاتا ہے یا ایسی چیز جس سے دوا کیجاتی ہے۔ فعلیا نقصان  
 والکفارۃ۔ تو اس پر نفاذ کفارہ واجب ہے۔ فت۔ یعنی عہد کھانی یا پی۔ اور یہ حکم اس وقت کہ ایسی چیز جو غذا یا دوا کیواسے  
 کھانی گئی ہو اور اگر وہ چیز ان دونوں میں سے کسی کے واسطے مقصود نہ ہو تو صرف نفاذ ہے نہ کفارہ۔ غزانہ المقتنین۔ پس  
 کفارہ کی خصوصیت عہد اجماع سے نہیں بلکہ عہد افطار سے ہے لیکن جرم کامل ہو تو وہ ہر غذائی دروائی سے ہو جاتا ہے پس

کفارہ بھی لازم ہو گا۔ اور یہی امام مالک دھو غلام کا قول ہے۔ مع۔ وقال الشافعی لا کفارۃ علیہ۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ اسپر کفارہ نہیں ہے۔ فت۔ یہی امام احمد کا قول ہے۔ ولما حضرت فی الواقع بخلاف اتیقا س لا ترفع الذنب بالتوبۃ۔ کیونکہ کفارہ توجاع کی صحت میں برخلاف قیاس شروع ہوا جو دور ہو جانے کے ساتھ۔ فت۔ یعنی جامع کرنے والا پشیمان و نام یعنی توبہ کرتا ہوا آیا اور آیات و احادیث میں صریح مخصوص ہے کہ توبہ سے گناہ دور ہو جاتا ہے تو اس کا گناہ دور ہو چکا پھر بھی حضرت اصل اللہ علیہ وسلم نے اسپر کفارہ لازم کیا تو بیان قیاس عاجز ہوا اور معلوم ہو گیا کہ خلاف قیاس بیان نص واد ہے تو وہ جس معاملہ میں ہو یعنی جامع میں اسی تک رہیگی۔ فلا یقاس علیہ غیرہ۔ نو اسپر غیر کا قیاس نہ ہو گا۔ فت۔ یعنی سوائے جامع کے دوسرے حدیث انظار سے کفارہ نہ ہو گا۔ ولما ان الکفارۃ تعلقت بجنایۃ الاقطار فی رمضان علی وجہ الکمال۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا تعلق جرم انظار کے ساتھ ہوا جو رمضان میں ہر وجہ کمال پایا گیا۔ فت۔ یعنی حدیث در باب جامع دارد لیکن اس سے استدلال ضررہ سمجھ لیا گیا کہ پورے طہ پر انظار بطریق معصیت سے ہے کفارہ لازم ہوا۔ وقد تحقیق۔ اور وہ اب بھی تحقیق ہوا۔ فت۔ جب کما سے فدائی یا دوائی چیز ہذا کھائی پی تو لازم آیا کہ ہر وجہ کمال انظار سے کفارہ واجب ہے۔ و بایجاب الاعتقاد تکفیر عرف ان التوبۃ غیر کفرۃ لہذا الجنایۃ۔ اور بردہ کی آزادی واجب کرنا بغرض کفارہ ہونے کے بچان اس امر کی کہ اس گناہ کے لیے توبہ کفارہ نہیں ہے۔ فت۔ جیسے چوری یا زنا میں خالی توبہ سے کفارہ نہیں ہوتا۔ مع۔ شرح کما ہے کہ حدیث تحقیق اصل مغفرت توبہ سے ہے اور سزا سے حد بطریق سیاست شرعیہ ہے جیسا کہ اصول الفقہ میں مصرح ہے۔ علامہ بدین شافعی رحمہ نے کہنے میں کہ ان توبہ سے رفع گناہ نہ دیا یہی تو خلاف قیاس کے معنی میں اسی وجہ سے شیخ ابن العمام رحمہ نے کہا کہ اس تقریر سے شافعی کا قول مرتفع نہیں ہوتا۔ اور تحقیق مقام ہے کہ کفارہ جامع کی حدیث میں شافعی کے نزدیک سبب وہی جامع ہے اور ہمارے نزدیک اس سے انظار بطور جرم کے سمجھا جاتا ہے خواہ جامع ہو یا کھانے پینے سے جو بشرطیکہ کمال ہو۔ اور جب یہ بات ہے تو ہر ایسی چیز جس سے غذا یا دوا کے طور پر کھانے پینے کی عادت ہو اس سے انظار کمال ہو جائیگا۔ مع۔ لہذا اگر صائم نے روٹی یا اقسام طعام یا پینے کی چیزیں یا دوا دودھ کے اقسام میں سے یا شراب یا مشک یا زعفران یا گلاب یا غائبہ کھایا پیا تو اسپر ہر سے نزدیک قضاء و کفارہ ہے۔ اتفاقاً فیضان۔ اسی طرح سرکہ دھری داب عصفر داب زعفران داب باقلا و غیرہ داب خیارین۔ دغورہ انکور و منہ و ادسے و برت کا بالی غذا کھلیا پیا۔ یا دوائی مٹی یا منڈ گل ار مٹی کے یا سوندھی مٹی کا بس کے جو پکا کر کھاتے ہیں وہ کھائی۔ یا جھوٹا خرزہ نکل گیا یا کچا گوشت کھایا۔ یا خزانہ۔ بلکہ ہر دوا کھایا۔ فت۔ یا بقول مختار تجی جوبلی کھائے یا خزانہ۔ اور یہی صحیح ہے مع۔ یا بھونے ہوئے جو نکل گیا تو کفارہ ہے۔ اور اگر جو بھونے ہوئے نہ ہوں تو کفارہ نہیں کیونکہ بھونے ہوئے کھانے کی عادت ہے اور بغیر بھونے ہوئے نہیں۔ معط السرخسی۔ اس سے معلوم ہوا کہ کھانے کی چیز ایسی طہ سے کھادے جس طرح کھانے کی عادت ہو۔ مع۔ و فیئ اللہ۔ کو اگر روز میں نہ کر کے کھایا۔ یا انکور کی مٹی پی لی گیا تو کفارہ واجب ہے۔ اتفاقاً معط الخزانہ اگر زہرہ کے دشت کی پالو کھائی یعنی کڑی۔ تو زندہ رہی ہے کہ کما کہ میری رائے میں اسپر کفارہ ہے کیونکہ اس میں شیشی و لذت ہوتی ہے اسراج۔ ظاہر ہے تازی کڑی میں ہے لیکن باوجود اسکے وہ کھائی نہیں جاتی ہے تو کفارہ میں شامل ہے۔ و اسرا علم۔ م۔ اگر در خون کی پی کھائے پس اگر وہ کھائی جاتی ہوں جیسے انکور کی کوئل تو اسپر قضاء و کفارہ ہے اور اگر نہ کھائے جاتی ہوں جیسے انکور کے کڑے ہے تو اسپر قضاء و کفارہ نہیں۔ البھر۔ اسی تفصیل پر سب باتیں ہیں۔ انیسین۔ اگر انکور کا دانہ کھایا پس مگر جیسا توبہ صورت اسپر قضاء و کفارہ ہے اور اگر ثابت نکل گیا پس اگر اسپر نفوذ نہ ہوں تو بالاتفاق قضاء و کفارہ ہے اور اگر نفوذ ہوں تو عائد علی اسکے نزدیک قضاء و کفارہ ہے اور ابوسیل کے نزدیک کفارہ نہیں اور یہی صحیح ہے۔ الطہیرہ۔ اگر لوز یا جوز کو جیا کر نکلا تو کفارہ ہے خواہ خشک ہو یا تر ہو۔ السراج۔ اور ثابت نکلا تو لوز طہ میں ہر نہ جو زمین۔ معط السرخسی۔ فت۔ اگر تک کھایا تو اسپر کفارہ واجب ہے

وہ نہیں انقضی ہوا اگرچہ

وہ نفوذ صحت میں ہر نہ ہو اگرچہ

یہی مختار ہے۔ اٹھارہ ہی صبح ہے۔ ابوالمکارم۔ مسئلہ نکاح کا عنوان چنے سے کفارہ ہوا نہیں۔ جواب میں متاخرین علماء نے اختلاف کیا اور حق یہ کہ وہ ایسے کھانے پینے کی چیز نہیں جو بالذات بدن کے نافع ہو تو صرف لذت کے طور پر استعمال رہا پس بقیاس ریق حبیب و سوزہ می می کے کفارہ ہے اور بقیاس نقصان معنی غذائی و شہوانی کے کفارہ نہ ہونا چاہیے پس یہ مستط کفارہ ہے اور اگر اسکو دوا کے طور پر استعمال کیا تو بلا خلاف کفارہ ہونا چاہیے۔ واسطہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال والکفارۃ مثل کفارۃ الظہار۔ اور روزہ توڑنے کا کفارہ مثل کفارہ ظہار کے ہے۔ یعنی اولاً رقبہ آزاد کرنا دوسرا ماہ کے متواتر روزہ در نہ ساتھ مسکینوں کو کھانا دینا۔ لمار وینا۔ بدیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی حبیب کفارہ مثل ظہار کے منصوص ہے۔ ولحدیث الاعرابی۔ اور بدیل حدیث اعرابی کے۔ ف۔ انکانام سلم بن مخرابلیاضی رضی اللہ عنہ یروی۔ قال قال یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیونکہ اعرابی نے عرض کیا کہ یارسول اللہ میں مرثا اور میں نے مرثایا۔ فقال ماذا صنعت۔ تو آپ نے فرمایا کہ تو نے کیا کیا۔ قال واقعت امرانی فی ہمار رمضان متعمدا۔ اسنے عرض کیا کہ میں سہاست کر لی اپنی عدت سے متعمدا رمضان کے دن میں۔ فقال صلی اللہ علیہ وسلم اعتق رقبۃ۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک رقبہ آزاد کر۔ فقال لا املک الا رقبۃ بنی۔ پس اسنے عرض کیا کہ میں تو کسی گردن کا مالک نہیں ہوں سوائے اپنے ہیں گردن کے۔ فقال صلی اللہ علیہ وسلم متابعین۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو مہینہ بدر پار دے رکھ۔ فقال ہل جانی ما جار فی الامن الصوم۔ پس اسنے عرض کیا کہ مجھ پر کچھ زیادہ نہیں آیا گردن دے سے۔ ف۔ یعنی پھر دو مہینہ تک بدر پار دے رکھے میں نہیں معلوم کیا پیش آوے۔ فقال طعم ستین مسکینا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ساتھ مسکینوں کو کھانا دے۔ فقال لا اجد۔ پس اسنے عرض کیا کہ میں نہیں پاؤں۔ قال یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یوتی یطرق من ثمر پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ایک فرق جو ارے لائے جا دیں۔ ویردی بقرق۔ اور بعض روایت میں بجا کے فرق کے فرق ہے۔ فیہ خمسۃ عشر صاعا۔ اس فرق میں پندرہ صاع خرامتھے۔ وقال فرقنا علی المساکین۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انکو مساکین پر تقسیم کر دے۔ فقال والسر ما بین لاتی المدینۃ احد اوج منی ومن عباسی۔ پس اس اعرابی نے عرض کیا کہ واسطہ مدینہ کی دو دن و تین کے درمیان کوئی حاجت مند مجھے دسری عباسی سے بڑھ کر نہیں ہے فقال کل انت وعباسک۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اور تیرے عباسی کھاؤ۔ یخریک ولا یخری احد ابعدک۔ مجھے کافی ہوا اور بعد تیرے کسی کو کافی نہوگا۔ ف۔ صحاح ستہ میں یہ حدیث ثقات حفاظ کی روایت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے جس عبارت سے آئی اسکا ترجمہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ایک مرد نے حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں مرگیا آپ نے فرمایا کہ تیرا کیا حال ہے۔ اسنے عرض کیا کہ میں نے رمضان میں اپنی عورت سے جماع کر لیا آپ نے فرمایا کہ بھلا تو رقبہ پاتا ہے کہ اسکو آزاد کرے۔ اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تجھکو یہ استطاعت ہے کہ تو دو مہینہ کے بدر پار دے رکھے۔ اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تجھے استطاعت ہے کہ تو ساتھ مساکین کو کھانا دے۔ اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ اچھا بیٹھ جا۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عرق لائی گئی جس میں خمر تھا پس آپ نے فرمایا کہ اسکو بیکہ نصف کر دے۔ اس نے عرض کیا کہ یارسول اللہ اپنے سے بڑھ کر محتج بر صمدہ کون پس واسطہ مدینہ کی تین مہینہ کے درمیان کوئی گھر داسے میرے گھر والوں سے زیادہ محتج نہیں ہیں پس حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہنس دیے حتیٰ کہ آپ کے آگے دندان مبارک کھل گئے اور فرمایا کہ اچھا اپنے گھر والوں کو کھلا دے۔ رواہ الامۃ الصحاح۔ حرمین مدینہ کے دو طرف دوحہ ہیں یعنی تھریہ مقام ہیں۔ ابو داؤد نے زہری سے روایت کی کہ یہ وجہات فقط اس اعرابی رضی اللہ عنہ کے ساتھ خاص تھی اور اگر اب کوئی ایسا کرے تو اسکو کفارہ دینے سے چار نہیں



جو۔ فقہری و محدثی کے لئے کہ زہری رحمہ اللہ کا دعویٰ باطل ہے اور اسی جہت سے سعید بن جبیر رحمہ اللہ تابعی کا یہ مذہب ہے کہ  
 روزہ توڑنے والے پر کفارہ نسخ ہو گیا چنانچہ آخر میں اس اعرابی و اسکے عیال کو کھانے کا حکم دیدیا۔ انتہی۔ لیکن جب وہ علماء کا وہی  
 قول جو زہری سے منقول ہے کہ۔ رہا یہ کہ مصنف رحمہ کی روایت میں جو آخر میں مذکور ہے کہ یہ تجھے کافی ہوا اور بعد تیسرے کسی کو کافی نہ ہوگا  
 یہاں رواہ کی کسی روایت میں نہیں پایا گیا۔ اگر وہم ہو کہ یہ خصوصیت کہاں ہے۔ جواب یہ کہ چھایہ مذکور نہیں لیکن یہی ہوا کہ جو کچھ  
 اس پر واجب تھا وہ بیان کیا اور فراموشی پانے تک اسکو ملت دی جب کہ دو ماہ بعد روزے سے عاجز تھا۔ یہی غنائمی وغیرہ نے جو اس  
 روایت میں لیکن ظاہر یہاں کسی کی خصوصیت تھی کیونکہ دارقطنی کی روایت میں آیا کہ نقد کفر اسر عنک۔ یعنی اسر تعالیٰ نے تیرا کفارہ ادا  
 کر دیا۔ رہا لفظ و اہلک یعنی اہل میں نے مہر مٹایا۔ یہ بھی صحیح ہے کہ میں نہیں لیکن دارقطنی و بقی نے سلی بن منصور کی روایت  
 سے ذکر کیا۔ خطابی رحمہ نے کہا کہ یہ راوی کمزور ہے۔ لیکن صحیح ہے کہ وہ ثقہ نقیہ ہے۔ ہاں حاکم نے خود سلی بن منصور کی تصنیف لکھا۔  
 کتاب الصوم میں یہ فقرہ نہیں پایا تو جانا کہ یہ کسی راوی کا عدم حفظ ہے۔ اور سلی بن منصور ثقہ نقیہ شاگرد امام ابو یوسف ہیں اور  
 خطابی کو کمزور کہنے میں خود وہم ہو گیا ہے۔ م۔ عرف ایک جہاں از قبیل کی طرح جس میں پندرہ صاع چھوڑے گئے اور یہ جب ساتھ  
 مساکین کو صدقہ دینے جا دیں تو ہر ایک کے واسطے چارم صاع بڑا ہے پس یا تو کفارہ صوم میں مسکین کو اسی قدر دینا کافی ہے یا کفارہ  
 کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو کفارہ دینے میں صحت دیا اور یہ قریب بقلط ہے اور یا کفارہ دے کہ اعرابی کے واسطے یہ  
 خصوصیت تھی اور یہی جید ہے۔ فافہم۔ پھر حدیث میں ماہول آٹا دی رقبہ کو فرمایا پھر پھر نہ تو تواتر روزے پھر نہ تو مسکینوں کا  
 طعام ہے۔ اور ماہوں سے یوم رمضان کی فضیلت کا ملہ ظاہر ہوئی م۔ و ہو حجت علی الشافعی فی قولہ بخیر۔ اور یہ حدیث امام شافعی  
 پر حجت ہے اس قول میں کہ توڑنے کا اختیار ہے یعنی ان تینوں باتوں میں سے جو چاہے کر دے۔ لان مقتضاه الترتیب۔  
 کیونکہ حدیث کا مقتضا تو ترتیب ہے۔ ف۔ جیسا کہ بیان ہوا لیکن امام مصنف سے اس نقل میں سو ہوا کیونکہ غزالی شافعی  
 کی وجہ خلاصہ میں صرح ہے کہ تخیر نہیں بلکہ ترتیب واجب ہے جیسا کہ ہمارے بیان صرح ہے۔ ن۔ ت۔ ع۔ و علی مالک فی نفی  
 اقتضای للملخص علیہ۔ اور یہ حدیث امام مالک پر حجت ہے کہ وہ مالک کی نفی میں کیونکہ حدیث میں بار بار دو ماہ روزہ رکھنا منصوص  
 ہے۔ ف۔ یہ بھی امام مالک کا قول نہیں کیونکہ تنایع وہ بھی شرط کرتے ہیں۔ ان ابن ابی یسلی کا قول ہے کہ تنایع شرط نہیں ہیں  
 یہ حدیث بخیر حجت ہے۔ ع۔ و من جامع فیما دون الفرج۔ اور جس شخص نے فرج یعنی پیشاب و پاخانہ کی راجوں کے سوا  
 میں جماع کیا۔ ف۔ گو یہ جماع عرفی نہیں فلا ران کے درمیان آٹھ ذکر کو استعمال کیا و مانند اسکے۔ ف۔ انزل۔ پس اس حرکت سے  
 اسکو انزال ہو گیا۔ ف۔ تو بدن سے بدن طاکر ثبوت پوری کی۔ ف۔ فطیہ القضا۔ تو اس پر یہ روزہ قضا کرنا واجب ہے  
 لوجود الجماع معنی۔ کیونکہ جماع کے معنی پائے گئے۔ ف۔ اگرچہ معنی و صورت دونوں طرح کامل جماع نہ ہوا۔ و لا کفارہ علیہ  
 اور اس پر کفارہ لازم نہیں ہے۔ لان عدم صودہ۔ کیونکہ جماع کی صورت منعدم ہے۔ ف۔ یہی قول شافعی کا ہے تنایع مالک احمد  
 کے۔ ع۔ و لیس فی افساد صوم غیر رمضان کفارہ۔ اور سواے رمضان کے کسی اور روزہ کے فاسد کرنے میں کفارہ نہیں  
 ہے۔ ف۔ اگرچہ قضاے رمضان یا فرض کفارہ ہضم وغیرہ ہو۔ لان الاطہار فی رمضان ابلغ فی الجہات۔ کیونکہ رمضان میں  
 عمدتاً توڑ دینا جرم میں بہت بڑھا ہوا ہے۔ ف۔ اور توڑنے کا کفارہ رمضان کے لیے ثبوت ہوا ہے۔ فلا یحق بہ غیرہ۔ تو رمضان  
 کے ساتھ غیر کو لاحق نہیں کیا جائیگا۔ ف۔ کیونکہ جو سزا بڑھے جرم میں ثابت ہو تو قیاس سے چھوٹے میں اسکو ثابت نہیں کر سکتے  
 بلکہ اسکے برعکس ابتداء قیاس ہے۔ و من اهتمق۔ اور جس آدمی نے حقہ لیا۔ ف۔ یعنی نل کے ذریعہ سے تعہد کی آنت میں  
 دوا پہنچائی۔ و استعط۔ باسوط کیا۔ ف۔ یعنی ناک سے دوا اور دماغ میں پڑھائی۔ او اقطر فی اذنہ۔ یا اپنے کان میں  
 چھپائی۔ ف۔ یعنی پانی کے سوا سے تیل وغیرہ چھپایا۔ اقطر۔ تو بہر صورت میں روزہ انکار ہو گیا۔ ف۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے

فقط لصلوم الفطر ما دخل۔ بدلیل قول حضرت مسلم کے کہ فطر اس چیز سے جو داخل ہو۔ ولو جوعی فطر و هو وصول ما فيه صلاح البدن سے  
 البجوت۔ اور بدلیل اس کے کہ نظر کے منی پائے گئے اور وہ پونچھا اسی چیز کا جس میں بدن کی بہتری پر جوت تک۔ فـ یعنی فطر جو صوم کفہ پر ہو  
 کہ جوت تک اسی چیز پونچھ جاوے جس میں بدن کی بھلائی ہو جو اگر بھول کر ہو تو خطا قیاس فطر ہو اور سوا سے اس کے خطا و حد میں نظر ہو گا اور  
 یہاں جوت دماغ یا جوت شکم میں پونچھا تو انظار ہو گیا پس اس پر نفاذ واجب ہے۔ ولا کفارة غلیہ۔ مگر سیر کفارہ پس سلا عدم صورتہ۔ کیونکہ داخل  
 ہونا از راہ صورت نہیں ہے۔ فـ یعنی جو مادہ نہ کی ہر ع۔ اور جس حدیث کا حوالہ دیا اسکو ابو علی نے بسند جید حضرت عائشہ رضی  
 سے مرفوع روایت کیا کہ اتالا انظار ما دخل و ليس مانع۔ یعنی انظار تو اسی چیز سے جو داخل ہو اور نہیں انظار اس سے جو خارج ہو  
 اسکی اسناد میں سلمی بنت بکر جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتی ہو محمول ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ کچھ مفر نہیں۔ یہی قول  
 عبد الرزاق سے ابن مسعود رضی اللہ عنہ و علی رضی اللہ عنہ سے اور ابن ابی شیبہ سے ابن عباس سے موقوف روایت کیا و علقہ  
 البخاری۔ ایضا۔ بہر حال یہ حکم مرفوع ثبوت ہو یا موقوف اس میں سے عہد کرنا مستثنیٰ ہے۔ معنع۔ دو قطر فی اذنیہ الماء۔ اولاً  
 حاتم نے اپنے کانوں میں پانی چلایا۔ او دخلما۔ یا کانوں میں پانی خود داخل ہو گیا۔ فـ مثلاً و ریاسے عبد ربیع اور کانوں میں  
 پانی چلا گیا۔ لا یفسد صومہ۔ تو اسکا روزہ فاسد نہ ہو گا۔ فـ یہی قول مالک و محمد بن سبب شافعی وغیرہ کا ہر ع۔ لا لعدم  
 المعنی۔ بوجہ نونے منی کے فـ یعنی مانع بدن کوئی چیز نہیں داخل ہوئی۔ والصورۃ۔ اور بوجہ صورت نونے کے۔ بخلاف  
 ما اذا دخل الدر بن۔ بخلاف اس کے جب کہ آنے تیل داخل کیا۔ فـ تو انظار ہر جائیگا۔ اور یوں ہی جب خود داخل ہو جاوے  
 صید السخسی۔ اور قاضی خان نے کہا کہ اگر پانی من گھسانہ آسکے کان میں پانی چلا گیا تو روزہ فاسد نہ ہو گا اور اگر اس میں خود پانی ڈالا تو  
 اختلاف ہے ایک قول یہ کہ روزہ فاسد ہو گا اور یہی صحیح ہے کیونکہ آنے اپنے اختیار سے داخل کیا تو اس میں بدن کی بہتری کا لحاظ نہ کرنا  
 جیسے کڑی کو داخل کر کے غائب کر دیا۔ اور دوسرا یہ کہ فاسد نہیں ہو گا۔ مع۔ اور یہی صحیح ہے۔ محمد السخسی۔ مگر اصح یہ کہ فاسد ہے  
 اگر غیرہ یا تیرنگا کو وہاں اندر لگایا گیا کہ انظار ہوا اور کیا گیا کہ نہیں ہوا اور اسی کو ایک جماعت نے صحیح کہا ہے۔ مع۔ ولو داک  
 جائفۃ۔ اور اگر مائٹم نے دھاک کی جائفۃ کی۔ فـ یعنی ایسے زخم کی جو کہ جوت تک پونچھ گیا ہے۔ ادا مہ۔ یا آنہ کی فـ  
 یعنی جوام الدماغ تک پونچھ ہے۔ بدوار۔ کسی دوا کے ساتھ۔ فـ پس اگر دوا خشک ہو تو بالاجل نظر نہیں۔ البسوط وغیرہ  
 ع۔ کیونکہ بدلیل معلوم ہوا کہ وہ درمیں چپ رہے۔ اور اگر دوا تر ہو۔ فـ فصل الی جوف۔ پس وہ پونچھی جوت تک یعنی جائفۃ  
 او دماغ سیاہ تک یعنی جب کہ آسے ہو۔ فطر۔ تو انظار ہو گیا۔ عند الی حلیقہ۔ یا امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ فـ یہی  
 قول شافعی و احمد ہر ع۔ واضح ہو کہ معتبر اس میں دوا کا پونچھا ہونا ہے۔ والذی یصل هو الرطب۔ اور جو دوا پونچھتی ہو وہ نہ  
 ہے۔ فـ اس واسطے کہ دوا کی قید معتبر ہے حتیٰ کہ اگر خشک دوا پونچھ جائے کا یقین ہو تو اس سے بھی انظار ہو گا لیکن خشکی میں  
 دلیل یہ کہ وہ رطوبت کو چسکرا دیر جم جاتی ہے اندر نہیں پونچھتی۔ اور مردوار اپنی رطوبت سے پونچھ جاتی ہے۔ وقال لا یفطر لعدم  
 التیقن بالوصول لانضمام الشفط مرة و تساعده اخرى کما فی الیابس من الدوا۔ اور صاحبین نے کہا کہ مردوار میں  
 بھی انظار نہ ہو گا بوجہ پہنچنے کا یقین نونے کے کیونکہ پہنچنے کی راہ کبھی بند ہوتی ہے اور کبھی کھلی ہوتی ہے جیسے خشک دوا میں یہ  
 یقین نہیں۔ ولہ ان رطوبة الدوا و انما فی رطوبة البحر اقل فیراد ویلا الی الا سفل فیصل الی البجوت۔ اور امام رحمہ  
 دلیل یہ کہ دوا کی رطوبت زخم کی رطوبت سے ملکر بھی حزن بیلان بڑھ جاتا پس جوت تک پونچھ جاتی ہے۔ فـ حتیٰ کہ اگر  
 معلوم ہو کہ مردوار نہیں پونچھی تو فاسد نہ ہو گا۔ الطایہ۔ بخلاف الیابس لانہ فیشت رطوبة البحر اقل فیسفد لہما۔  
 برخلاف خشک دوا کے کیونکہ خشک تو جراثیم کی رطوبت چوس لیتی ہے تو آسکا شہ بند ہو جاتا ہے۔ فـ بالجو غایر الروایت  
 میں دوا سے خشک و تر میں اس دلیل سے فرق ہے۔ اور اگر زخم بسانہ کہ جس سے جوت یا دماغ تک پہنچنے کی دلیل ہو تو

یا خشک کسی سے افطار نہ ہو گا۔ م۔ ووافطرنی احمید لم یفطر۔ اور اگر مرد صائم نے اپنے ذکر کے سوراخ میں ٹپکانی تو افطار ہو گیا۔  
 سین۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف یفطر۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ افطار ہو جائے  
 وقول محمد مضطرب فیہ۔ اور امام محمد کا قول اس میں مضطرب ہے۔ لکانہ وقع عند ابی یوسف ان ینہ وینہ الجوف  
 منفما ولما ینخرج منه البول۔ گویا ابو یوسف کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ احمیل اور جوف کے درمیان راہ ہو بچنے کی ہے اور  
 اسی جہت سے پیشاب اس سے نکلتا ہے۔ وقع عند ابی حنیفہ ان المشانہ جنہما حائل والبول تیر شح منہ۔ اور ابو حنیفہ  
 کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ احمیل و جوف کے درمیان میں مشانہ حائل ہے اور پیشاب اس میں سے ترشح ہوتا ہے۔ فت لیکن تحقیق  
 اسکی اہل ہاد کے علم شریع سے ثبوت ہوئی لہذا مصنف رحمہ نے فرمایا۔ وبذا یلیس من باب النفقہ۔ اور یہ باب فقہ سے نہیں  
 ہے۔ فت۔ اور تشریح میں غلام یہ کہ پیشاب وہ رطوبت آبی جو بیکار ہو کر لوثی ہے بذریعہ جگر کے روان ہو کر شانہ میں جمع اور وہاں سے  
 تیرہ رینہ تعبہ ان کے خارج ہوتی ہے۔ فعلی بہا قول ابی حنیفہ رحمہ صحیح ہے۔ م۔ رہا عورت کی فرج میں ٹپکانا بلا خلاف روزہ فاسد  
 کرتا ہے ہی صحیح ہے۔ المبسوطات۔ ومن ذاق شیئاً بقلہ لم یفطر۔ اور جس نے اپنے منہ سے کوئی چیز چلچلی تو اسکو افطار نہیں ہوا  
 لعدم الفطر صوته ومعنی کیونکہ فطر کی صورت و معنی کچھ موجود نہیں۔ ویکرہ لہ فلوک۔ و لیکن یہ فعل قائم کو کر دہ ہے۔ لما فیہ  
 من تعریف العموم علی الفساد۔ کیونکہ اس میں روزہ کو فساد کے سامنے پیش کرنا ہوا۔ فت۔ کیونکہ شاید کچھ خلق میں ازواج کا  
 محیط رہا نیکان میں ہے کہ نویدی کا آقا یا عورت کا خاوند بد مزاج ہو تو اسکو شور بہ زبان سے دریافت کرنے میں مضائقہ نہیں  
 ہے۔ مع وغیرہ سو یکرہ لمرأۃ ان یضغ بصیہا الطعام اذا کان لہا بد منہ۔ اور عورت صائمہ کو کر دہ ہے کہ اپنے فرزند کے لیے  
 طعام چارہ سے جب کہ اسکو اس سے کوئی چارہ ہو۔ لما بینا۔ بوجہ اسی دلیل کے جو ہم بیان کر چکے۔ فت۔ کہ شاید بے اختیار  
 خلق میں ازواج سے تو روزہ فاسد ہو۔ اور چارہ یہ کہ مثلاً کوئی غذا دوسری میسر ہو یا کوئی حائضہ وغیرہ چبانے والی میسر ہو۔  
 ولابا من اذالم تجد منہ بد اصیائہ للولد لا تری ان لہا ان تفسد اذا خافت علی ولدہا۔ اور جب کوئی چارہ نہ پاوے  
 تو مضائقہ نہیں کہ چبا کر گھلا دے بغرض حفاظت فرزند کے کیا نہیں دیکھتے کہ عورت کو تو روزہ نہ رکھنا جائز ہے جب کہ اسکو  
 فرزند پر خوف ہو۔ فت۔ شہد یا اسکے ماتد چیز خریدتے وقت زبان پر رکھنے میں مضائقہ نہیں تاکہ خدا رو نہ ہو۔ المحیط۔ اور  
 قتادی سترقہ میں اسکو کر دہ رکھا۔ مع۔ و مضغ العلق لا یفسد الصائم۔ اور علق چبانہ روزہ دار کو نظر نہیں کرتا۔ لانه  
 لا یصل الی جوفہ۔ کیونکہ وہ اسکے جوف تک نہیں پہنچے گا۔ وقیل اذالم یکن ملتئماً یفسد لانه یصل الی بعض اجزائہ  
 اور بعض نے کہا کہ جب علق باہم ملا ہوا ہو تو روزہ فاسد کرتا ہے کیونکہ اسکے بعض اجزاء جوف میں پہنچ جاتے ہیں۔ وقیل  
 اذا کان اسود یفسد وان کان ملتئماً لانه یتفتت۔ اور بعض نے کہا کہ جب علق سیاہ ہو تو روزہ فاسد کرتا ہے اگرچہ باہم  
 ملا ہو کیونکہ سیاہ ریزہ ریزہ ہو جاتا ہے۔ فت۔ پس ظاہر ہوا کہ سفید ملتئم میں کچھ خلط نہیں ہے۔ الا انہ یکرہ لملصائکم۔ مگر علق  
 چبانہ روزہ دار کو کر دہ ہے۔ فت۔ اگرچہ عورت ہو۔ لما فیہ من تعریف العموم للفساد۔ کیونکہ اس میں روزہ کو فساد پر پہنچا  
 کرنا ہوتا ہے۔ فت۔ کیونکہ شاید کچھ اجزاء ازواج میں۔ ولانه یتیمہ بالافطار۔ اور اسوجہ سے کر دہ ہے کہ چبانے والا افطار کے  
 ساتھ شہم ہو گا۔ فت۔ اور جو ایسا فعل ہو کہ ظاہر میں لوگوں کو برا نظر آوے تو وہ کر دہ ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ  
 جو بات لوگوں کو مجری معلوم ہو اسکو ترک کر اگرچہ تیرے پاس اسکا عذر ہو۔ اس باب میں حدیث مرفوعہ بھی ہے کہ تمہمت کی جبکہ  
 نہ کھڑا ہو۔ ولا یکرہ لمرأۃ اذالم یکن صائمۃ یقیمہ مقام السواک فی حقہن۔ اور علق عورت کو استعمال کرنا کر دہ  
 نہیں جب کہ وہ روزہ دار ہو کیونکہ وہ عورتوں کے حق میں سواک کے قائم مقام ہے۔ ویکرہ للرجال۔ اور مردوں کو علق  
 کر دہ ہے۔ فت۔ اگرچہ روزہ سے نہ ہو۔ علی ما قیل اذالم یکن من علۃ۔ بنا برآئکہ کہا گیا بشرطیکہ یہ استعمال کسی علت سے نہ ہو۔

ف۔ اور اگر منہ میں کسی علت سے استعمال کرے تو مکروہ نہیں۔ وقیل لا یتحب لما فیہ من التثبہ بالنسار۔ اور بعض نے فرمایا کہ مردوں کو ملک مستحب نہیں ہے کیونکہ اس میں عورتوں کے ساتھ تشبیہ ہے۔ فتنسب اور حدیث میں عورتوں پر جو مردوں کی مشابہت کریں اور مردوں پر جو عورتوں کی مشابہت کریں لعنت فرمائی ہے۔ ولاباس بالکحل و دہن الشارب۔ اور سر نہ لگانا اور نہ بچھون میں تیل لگانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ لانه نوع اتفاق و موافق من منظور الصوم۔ کیونکہ یہ ایک قسم کی آسائش ہے اور آسائش صوم کے ممنوع سے نہیں ہے۔ وقد ندب النبی صلی اللہ علیہ وسلم لی الاکتحال یوم عاشوراء و الی الصوم فیہ۔ حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم عاشوراء کے سر نہ لگانے اور اس دن روزہ رکھنے میں ندب فرمایا۔ ف۔ یعنی مستحب کی طرف مائل کیا ہے۔ ف۔ صوم عاشوراء کا ندب تو صحیحین وغیرہ سے ثابت ہے۔ رہا آسدن سر نہ لگانے کا استحباب تو بیہقی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص عاشوراء کے دن سر نہ لگا دے اس سال اس کی آٹھ روزہ سے نہ دیکھے۔ اسکی اسناد ضعیف و منقطع ہے۔ ابن ابی حزی نے موضوعات میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی اور وہ بھی ضعیف ہے۔ عاتم کے سر نہ لگانے میں ترمذی و بیہقی نے انس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی اور کہا کہ ضعیف ہے اور اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثبوت نہیں۔ بیان ابو داؤد نے انس رضی اللہ عنہ کا فعل روایت کیا تیقح میں کہا کہ اسکی اسناد مقارب ہے۔ ابن امام نے کہا کہ مجموع طرق سے حجت ہو سکتی ہے۔ میرے نزدیک حق یہ کہ اس میں کچھ ثبوت نہیں البتہ اجساد ہی قیاس کافی ہے اور عاشوراء کے سر نہ لگانے میں ہر در شبہ ہے کہ قاتلان امام حسین رضی اللہ عنہ نے بنائی جو جیسا کہ شیخ ابن ابی حزی رحمہ نے کہا ہے اگرچہ اس پر قطع نہیں ہو سکتا۔ فانہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ ولاباس بالاکتحال للرجال اذا قصدہ التداوی و دہن الزنیۃ۔ اور سر نہ لگانے میں مردوں کو بھی مضائقہ نہیں جب کہ اس سے دو اکٹھا مقصود ہو نہ زینت۔ ف۔ کیونکہ سر نہ عورتوں کی زینت سے معروف ہے۔ اور حال جائز ہے اور وہ پیش رو کرنے اور دعا کی بیات قائم کرنے اور شکر نعمت کا اظہار بدوں فخر کرنے کے واسطے ہوتا ہے یہ تو نفس کی دہری ہے اور زینت و تہنیل ضعیف نفس ہے۔ مع۔ میں کتنا ہو کہ بت سی احادیث میں شکر لکھی کرنے و پریشان ہال دور کرنے کی تاکید وارد ہے البتہ احادیث میں زینت کی مذمت وارد ہے اور توفیق میں علماء کے کلمات مجمل و مضطرب و مانع ہوئے ہیں اور تحقق میرے نزدیک یہ کہ زینت کا مرجع تو بدن کی آرایش ہے جس سے وہ رول و بیات میں خوشنما معلوم ہو اور یہ عورتوں کے واسطے مخصوص ہے اور رجل کا مرجع شہرائی رکھنا اور پسندیدہ خصال کی مناسب جو بات نمود و دور کرنا حق کہ مالدار آدمی کے حق میں اگر خجیل ہونے کا گمان ہو تو وہ اظہار نعمت کے لیے اچھا کپڑا پہنے اگرچہ یہ بقیہ نفسی ہو کہ موٹا کپڑا پہنے پس اگر آنکھ میں ہل ہو یا پریشانی دور کرنے کا نجل چاہے تو سر نہ لگا دے۔ لکھی کرے۔ و شخص دہن الشارب اذا لم یکن من قصدہ الزنیۃ۔ اور نہ بچھون میں تیل لگانا اچھا ہے جب کہ اسکا قصد زینت نہ ہو۔ ف۔ یعنی سنگار نہ کرنا چاہیے لانه یعمل عمل الخضاب۔ کیونکہ نہ بچھون میں تیل لگانا خضاب کا کام دیتا ہے۔ ف۔ اور علماء کہتے ہیں کہ خضاب کرنا سنت میں وارد ہوا ہے۔ اور یہ حدیث انس رضی اللہ عنہ سے روایت ترمذی وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہے لیکن شاید کہ سر نہ دہن جو بالوں کی بیداری سے پہلے ہوتی ہے اگر صحابہ رضی اللہ عنہم میں بعض سے سنج یا نعلی بسر نہ ثبوت ہے اور سیبہ سے مانعت روایت مرفوع میں اس کے موافق کلام فقہاء میں آئی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ولا یفعل تطویل اللیچہ اذا کانت بقدر المستون و ہو یفتنہ اور دھڑکی بڑھانے کو ایسا نہ کرنا چاہیے جب کہ دھڑکی بقدر مستون ہو اور وہ ایک شے ہے۔ ف۔ اور نہ یہ میں کہا کہ ایک شے سے جو بڑھے اسکو قطع کرنا واجب ہے۔ یون ہی جامع الترمذی میں عبد اللہ بن عمر بن العاص کی حدیث سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وارد ہے کہ آپ دھڑکی کے طول و عرض سے لے جیتے تھے۔ میں کتنا ہوں کہ اس سے زائد قطع کرنا راجب نہیں نکلتا غایت یہ کہ جواز ہے اور شاید مراد یہ کہ سنت حاصل کرنے میں واجب ہے اگر کما جادے کے اس کے سارے حدیث

عبد السمیع عمر بن الخطابؓ کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ منہ بھون کو ریت دو اور داڑھی بڑھتی چھوڑ دو۔ جواب یہ کہ خدا بن علیؓ رضی اللہ عنہ اپنی داڑھی سے ایک ٹمٹی سے زائد کترائے تھے۔ کما رواہ احمد و ابوداؤد و النسائی۔ اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ایسا کر کما رواہ ابن ابی شیبہ۔ حالانکہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے حدیث مرفوعہ روایت کی کہ منہ بھون ریتو اور داڑھی بڑھتی چھوڑ دو منہ بھون کی مخالفت کرو۔ رواہ مسلم پس اخیر جملہ سے معلوم ہو گیا کہ علت اس میں مجوس کی مخالفت ہے کہ وہ لوگ منہ بھون بڑھاتے اور داڑھی کو ریت ڈالتے تھے جیسے ہنود و نصاریٰ وغیرہ کرتے ہیں کہ داڑھی میں سے اکثر حصہ بالکل لے لیتے ہیں یا کتر کر خس خس کر کے ہین تو اسکو کسی نے مباح نہیں کہا۔ ابن الامام نے کہا کہ داڑھی بڑھتی چھوڑنے کو یہی پر محمول کرنا پڑ گیا کہ اسکو مجوسیوں یا یہود و ذریغیوں کس طرح موٹا دے نہیں اور نہ اسکا اکثر حصہ کترادے۔ میں کہتا ہوں کہ حاصل یہ نکلا کہ منہ بھون کو خوب کترانا چاہیے تاکہ کفار سے مخالفت ہو اور داڑھی وہ لوگ شڈائے یا کتر کر خس خس کر کے ہین تو ضرور بڑھانا چاہیے تاکہ مخالفت ہو پس معلوم ہوا کہ جب کسی مسلمان نے اپنے مانند نہ کیا تو مخالفت متحقق ہو گئی اور معنی رحم نے محیط سے نقل کیا کہ مضائقہ نہیں کہ سپید بال اکھاڑے اور داڑھی جب بڑے جاوے تو اسے کترائے چھانٹ دے اور مضائقہ نہیں کہ بھنودن و جبرہ کے بالوں سے لے لے جائے کہ حشون سے مشابہ نہ ہو جاوے۔ انتہی مترجما۔ اور مہبوط میں ہے کہ مضائقہ نہیں کہ مرد اپنی جو روون کے لیے یا جہاد کے لیے خضاب لگا دے جتنی نے کہا کہ مردون کے لیے خضاب میں ضرور ایک نوع کی زینت ہوگی۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اصل اس میں روایت ابن عباس ہے کہ جیسے ہم پسند کرتے ہیں عورت زینت کرے تو عورت بھی چاہتی ہے کہ ہم اس کے لیے آراستہ ہوں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ زینت تو سنگار کے معنی میں عورتوں کے لیے ہوا مردوں کے واسطے زمانہ سنگار نہ موم کمر مردانہ آرایش میں مضائقہ نہیں اور نیز ابن عباس رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شمالی ریان کر کے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو بڑھاپے کے عیب سے پہلے اٹھایا۔ تو پوچھا گیا کہ ای ابن عباس کیا بڑھاپا عیب ہے فرمایا کہ تم سب ہی تو اسکو کراہت عیب سے دیکھتے ہو۔ یہ آثار تفسیر ابن کثیر وغیرہ میں صحت وارد میں۔ معنی یہ کہ بڑھاپا عیب کی اسلامی طاعت میں آیا تو وہ عند اللہ تعالیٰ مغزور و مفرح اور ہایہ کہ بڑھاپے کی صورت یعنی سپید بال و جھڑی کا جبرہ تو صورت میں بالطبع کراہت آتی ہے۔ پھر جو کچھ مہبوط و محیط میں لکھا ہے قول فقیہ عارف و ادیب و شیخ جید و زائد اللہ تعالیٰ ہو العظیم الخیریم۔ ولا باس بالسواک الرطب بالغداة والعشی للعائم۔ اور مضائقہ نہیں کہ عائم مسواک کرے جو تر ہو اول روز میں اور آخر روز میں۔ فت۔ اور تر مسواک میں مالک رحم نے کراہت سمجھی ہے۔ فتوہ علیہ السلام خیر خلال العائم السواک۔ بدیل حدیث حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ وسلم کہ عائم کی خلعت سب سے بہتر مسواک ہے۔ فت۔ یعنی روزہ دار جو امرد کرنا یا زین مسواک کرنا بہتر خلعت ہے۔ رواہ ابن ماجہ و الدارقطنی و سنن و ضعیف ہے۔ لیکن صحیحین وغیرہ کی روایت مسواک کرنا ہر وضو یا ہر نماز کے وقت جیسا کہ باب الاضویر میں گذرہ عام ہے کہ عائم ہو یا نہ ہو ہر شخص نمازی و متومنی کو مستحب ہے پس عائم کے واسطے حدیث الکتاب قوی ہو گئی و جہ استدلال یہ کہ اس میں مطلقاً مسواک کرنے کی بہتری بیان فرمائی۔ من غیر فصل۔ بغیر کسی تفصیل کے۔ فت۔ یعنی کوئی تبدل وقت یا آخر وقت یا نہ خشک کی نہیں ہے تو ہر طرح بہتر ہے۔ وقال الشافعی یکرہ العشی لما قد من ازالہ الاثر المحمود و هو الخلو۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ بعد زوال کے کر وہ ہے کیونکہ اس وقت مسواک کرنے میں تعویفی اثر دور کرنا لازم آتا ہے اور وہ اثر خلوت ہے۔ فت۔ جسکی تعریف حدیث میں ہے کہ روزہ دار کے شک کی خلوت یعنی راحۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مشک سے زیادہ خوشبودار ہے۔ کما فی الصبح۔ فشاہ دم الشہید۔ نو بہ خلوت خون شہید کے مشابہ ہو گئی۔ فت۔ حتی کہ وہ خون خفیہ کے نزدیک بھی غسل سے نازل نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ رنگ خون کا رنگ ہو گا اور خوشبودار کسی مشک کے ہوگی۔ کما فی الصبح۔ قلنا ہواثر العبادۃ والایق بہ الا خفاء بخلات دم الشہید لانه اثر الظلم۔ ہم کہتے ہیں کہ خلوت تو عبادت کا اثر ہے اور اس اثر کے واسطے چہاں تا زیادہ لائق ہے برخلات خون

شہید کے کردہ ظلم کا اثر ہے۔ ف۔ جو کافروں نے انکار توحید الہی کر کے مومنوں کو ظلماً قتل کیا جو اس کے واسطے بستی چاہتے تھے بلکہ حق الجواب وہ جو شیخ ابن الحام رحمہ نے لکھا کہ مسواک سے دانتوں کی دردی و میل نازل ہوتا ہے اور خلوت نہیں کیونکہ وہ تو سدہ خالی ہونے سے بھاپ نکلتی ہے وہ برابر پانی رسی کی بابت تک کہ کچھ کھا سے پیے۔ چنانچہ طبرانی رحمہ نے عبد الرحمن بن غنم رحمہ سے روایت کی کہ میں نے ساذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے حالت صوم میں مسواک کو پوچھا تو فرمایا کہ ہاں۔ میں نے عرض کیا کہ میں کس وقت مسواک کروں۔ فرمایا کہ جس وقت تیرا پیچھا ہے۔ میں نے کہا کہ لوگ تو بعد زوال کے کردہ جانتے اور کہتے ہیں کہ صائم کے منہ کی خلوت عند اللہ تعالیٰ مشک سے زیادہ خوشبودار ہے۔ فرمایا کہ سبحان اللہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو گون کو مسواک کرنے کا حکم دیا حالانکہ آپ خوب جانتے تھے کہ صائم کے منہ کے واسطے خلوت ضرور ہے اگرچہ مسواک کرے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے نہ تھے کہ دو گون کو حکم فرمائے کہ عہد اپنے منہ بد بودار کرین اس میں تو کچھ بستی نہیں بلکہ بد بستی ہے سوا سے اسکے جو کسی بلا میں مبتلا ہو کر جا رہا نہ پاد سے۔ اس سے معلوم ہوا کہ طاعات میں جو چیز خواہ مخواہ ایسی قسم سے پیش آتی ہے وہ عند اللہ تعالیٰ خوب پسند ہے جیسے اللہ تعالیٰ کی راہ میں غبار قدموں پر جاتا وہ آتش و زنج پر حرام ہے۔ یہ اسی سنی میں کہ مجاہد کو چارہ نہ تھا کہ اسکے قدم غبار آلود ہوں شلا سوار سی نہ تھی اور یہ تکلف کچھ نہیں کہ کوئی اپنے قدم غبار آلودہ کرے اور اسی قسم سے یہ کہ جسکا مکان مسجد سے دور واقع ہو تو مسجد میں قدموں کے شمار سے ثواب ہے اور اس میں تکلف کرنا کہ دور نکل جاوے پھر وہاں سے چکر مسجد میں آوے۔ کچھ نہیں ہے مگر تاکہ کسی ضرورت سے دور ہو پھر آوے۔ ملخص القح۔ اور یہ تحقیق لطیف ہے۔ ناخلفہ۔ م۔ ولا فرق بین الرطب الا خضر و بین الملبول بالماء و الماء وینا۔ اور وضع ہو کہ کچھ فرق نہیں مسواک کی تری اصلی بستی سے جو پانی کے جگہ سے سے جو بدیل عموم حدیث کے جو روایت کی گئی۔ ف۔ پس جو ابو یوسف رحمہ سے مروی ہو کہ پانی سے نہ لکھ ہوئی مسواک کردہ ہے یہ روایت ضعیف ہے۔ (فروع) ثانیہ مشائخ کے نزدیک بعد رمضان کے چھ روز سے شوال رکھنے میں کچھ مضائقہ نہیں۔ یہی اجماع و محیط السنن ہے۔ کیونکہ انکی فضیلت میں حدیث وارد ہے جس سے معلوم ہوا کہ تمام سال کے روزے رکھنے کا ثواب ہے۔ بھرا خلوت۔ کہ بوم عید کے بعد متصل بہترین یا متفرق اور غنئی نہیں کہ حدیث میں رمضان کے اتباع میں چھ مذکور ہیں تو بغیر طارنا انفل ہے کہ عوام میں دودھ سے خطر ہے ایک یہ کہ وہ لوگ فریقہ رمضان پر زیادتی لا گان پیدا کرین جیسے ہو دو دنھاری نے اپنا فریقہ بڑھالیا تھا۔ دوم یہ کہ اسکو لازم سمجھیں جیسے بھٹے جاہل کہتے ہیں کہ ہماری عید تو ابھی نہیں آئی یعنی ہم کو ابھی شش عید رکھنے ہیں و لہذا ابو حنیفہ را ابو یوسف نے اس مستحب کو کردہ رکھا کیونکہ جو مستحب بعضی بہ بدعت ہو اسکا ترک بستی ہے اور متفرق رکھنا بہر بقہ میں دور روزہ کر کے مستحب کافی انفسیر ہے۔ م۔ صفت۔ یوم افطار یوم اچھی داسکے بعد میں دن راتم تشریق میں روزہ رکھنا ہمارا نزدیک کردہ بحر ہی ہے حتی کہ رکھے تو صائم ہو جائیگا۔ قاضیخان۔ پس اگر عورت سے کہا کہ ان دنوں تو روزہ دار ہوئی تو مجھے طلاق ہی اسنے عید کے روز رکھا تو اسپر بعد غروب طلاق ہو جائیگی۔ م۔ اگر رکھ کر توڑ دیا تو اسپر قضا لازم نہیں ہے۔ اکثر۔ یہی قاضی خان کا ہے۔ صوم اوصال کردہ ہے اگرچہ دور روزہ ہو اسطرح کہ رات میں بھی انظار نہ کرے۔ اسراج۔ ف۔ بلکہ چلے گھینٹنے دالے ایک دن دو روزہ پانی سے اسی واسطے انظار کر لینے ہیں اور انظر بہ کہ اسکے باوجود بھی نوع کراہت ہے اور جس حالت میں کہ کئی روز میں ایسی نوبت ہو جی کہ کھڑے ہو کر نماز یا قراءت وغیرہ نہیں ہو سکتی تو قطعاً تحریمی کردہ ہے بخلاف اسکے جب کہ رخصتہ کی کی عادت کرے حتی کہ ایسا اثر ظاہر نہ ہو تو یہ مستحسن و محمود ہے۔ م۔ صوم اللہ بہر کردہ ہے اسطرح کہ تمام سال میں کسی روز انظار نہ کرے اور اگر عیدین و تشریق میں انظار نہ کرے تو مضائقہ نہیں۔ یہی مختار ہے اور افضل یہ کہ ایک روز انظار کرے اور ایک دن روزہ رکھے۔ ناظر۔ م۔ یہی صوم داؤد و نہ ہے جسکی فضیلت حدیث صحیح میں وارد ہے کیونکہ اس میں نفس پر شفقت اور اسکا لطف چیز دیگر غیر اسنے میں پاکیزہ کراہت وغیرہ ہے۔ م۔ مستحب ہے ہر ماہ کی تاریخ تیرہ و چودہ و پندرہ تین روز روزہ رکھنا۔ قاضیخان۔ اور صوم مائتہ را جب کہ اسکے اول



یا آخر ایک روزہ ملا دے۔ اور صوم ۶۰ دن یعنی نوین ذی الحجہ سو سے حاجون کے تاکہ حج سے کم روزوں۔ افطخ۔ عامہ شائع کے نزدیک  
 تھا روز جمعہ کا روزہ مانتا دو شنبہ و پنجشنبہ کے بغیر کراہت رہا ہے۔ البحر۔ لیکن جمعہ کی ناز کے ساتھ ضعف نہ ہو کر وہ ہر اور حدیث  
 مخالفت اسی معنی پر محمول ہے۔ اور مستحبات میں سے ذی الحجہ کے اول نوروز سے۔ اور تمام محرم و رجب و تمام شعبان۔ افطخ۔ کراہت  
 میں سے ایک یا دو یا شورا و صحیحہ السخری۔ یوم نوروز یا سبچہ و اتوار جب کہ ان ایام کی تطہیر کے لیے عذاب ہو۔ انطیسرہ۔ مکہ وہ ہر جب  
 روزہ رکھنا یعنی کچھ کام نہیں کرتا۔ احافض خان۔ مکہ وہ تحریر ہے۔ م عورت کا نفل روزہ رکھنا بغیر اجازت شوہر کے کردہ ہے۔  
 حتیٰ کہ شوہر کو اختیار ہے کہ انکار کر دے اگر رکھا ہو مگر جب کہ شوہر بیمار یا صائم یا احرام میں ہو تو اجازت درکار نہیں ہے۔ البحر۔ او بی  
 وان رہن کو کچھ اجازت کی حاجت نہیں۔ ہسراج۔ نوکر سے اگر نفل روزہ میں خدمت میں لپی ہو تو اتنا سے اجازت ملے روزہ نہیں  
 فصل۔ یہ فصل ان عذر و ن کے بیان میں جسے افطار مباح ہوتا ہے۔ واضح ہو کہ جن عذر و ن سے افطار مباح ہوتا ہے سات ہیں۔  
 اول مرض۔ دوم سفر۔ سوم وجہ حمل و دودہ۔ بلانا بشرطیکہ اپنی جان یا بچہ کا خوف نہ ہو۔ چہرہ و جسم۔ چہرہ و جسم۔ چہرہ و جسم۔ چہرہ و جسم۔ چہرہ و جسم۔  
 چہرہ و جسم۔ سخت پیاس و خنجر سخت۔ بھوک جب کہ پیاس و بھوک سے ہلاکت یا نقصان نفل کا خوف ہو۔ سخت۔ دمن کاں ہر  
 لی رمضان فحاشات ان صام ازداد مرضہ افطر و قطعی۔ اور جو شخص کہ رمضان میں مریض ہو پس خوف کر سکے اگر روزہ رکھتا تو  
 مرض بڑھ جائیگا تو وہ افطار کرے۔ و رمضان میں مریض ہو یا اسطرح کہ اول سے بیماری شروع ہوئی اور رمضان  
 ہی یا رمضان میں کسی وقت بیمار ہو گیا۔ م۔ بھر خالی مرض سے اجازت نہیں بلکہ اس کے ساتھ خوف ہو کیونکہ افطار کا مدار تو مشقت پر  
 ہے جیسا کہ عامہ نما کا قول ہے بخلاف الظاہر یہ جو خالی مرض کو نظر ظاہر آیت عذر ٹھہرانے ہیں۔ پھر مرض سات اقسام ہیں۔ اول  
 بیکے ساتھ روزہ میں مشقت نہیں و منتقد ہے جیسے زکام موجود۔ دوم خیف کہ مشقت نہیں اور نہ منتقد ہے جیسے زکام کا خوف  
 سوم شاق اگر روزہ سے نہیں بڑھتا چارم شاق جو روزہ سے بڑھتا ہے۔ پنجم شاق کہ روزہ سے دوسرے مرض جو جائیگا۔  
 ششم شاق کہ روزہ سے طول پکڑے گا۔ ہفتم سخت کہ بافضل موجود نہیں اگر روزہ سے سہل کے پیدا ہونے کا خوف ہے مثلاً کمزور  
 حکو و ن کا خوف ہو۔ پس اول و دوم روزہ رکھیں۔ اور سوم کو اختیار ہے۔ اور چارم و پنجم و ششم افطار کریں اور اگر کہ بیا تو اول و پنجم  
 پنجم کو بھی انکار جائز ہے اگرچہ یہ خلاف کی کتاب انہی سے لی گئی۔ محیط و بدائع میں ہے کہ زیادتی مرض کا خوف کافی ہے جیسا کہ جامع  
 میں اشارہ ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ان کان شک مریضا و علی سفر فعدہ من ایام آخر۔ یعنی جو شخص تم میں سے مریض ہو یا سفر پر  
 ہو تو افطار کر کے اس کے شمار بھر دوسرے ایام سے رکھے۔ لہذا مصنف نے کہا کہ قضا کرے یعنی دوسرے ایام میں جب مریض یا  
 مسافر ہو۔ وقال الشافعی لا یفطر و ہو یعتبر خوف الہلاک او فوات العفو کما یعتبر فی القیم۔ اور شافعی رحم نے  
 کہا کہ مریض جو خوف زیادتی مرض ہو وہ افطار نہ کرے اور شافعی خوف ہلاکت کا یا کوئی عضو زائل ہونے کا اعتبار کرنے میں  
 جیسا کہ ہم میں اعتبار کرتے ہیں۔ و نحن نقول ان زیادۃ المرض و امتدادہ قد تقضی الی الہلاک فیجب لاحترار غنہ  
 و یم کہنے میں کہ مرض کی زیادتی اور اس کا طول ہونا بھی کبھی ہلاکت تک پہنچاتا ہے تو اس سے احتراز واجب ہے۔ و جیسے ابتدائی  
 خوف ہلاک سے بچا لازم ہے۔ شیخ ابن العمام نے کہا کہ اصحاب شافعی کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ قول شافعی مثل ہمارے قول کے ہے  
 کہ ہر مریض کے لیے فطر مباح ہے لیکن یہ معلوم کہ مریض جو روزہ سے حج و مشقت اتحاد سے پس اس میں توافق ہے اب ہر حاج  
 و مشقت کا مدار تاہم اجتہاد جاری ہو کہ حج و مشقت یا خوف زیادتی و طول سے ہر یا عضو خراب ہونے سے۔ پھر خوف بھی  
 ایام مرض کی ما سے ہے یا نہیں۔ پھر مریض کی ما سے خالی وہم ہو بلکہ اس کو یہ گمان غائب ہونا کسی طاعت یا عبادت یا ایسے عیسایان  
 کے لئے سے جس انس ظاہر ہو اور بعض نے کہا بلکہ عداوت ظاہر ہونا شرط ہے۔ مرض کا ضعف باقی ہے جس میں خوف ہو کہ روزہ سے پھر  
 اور بگاڑ کا فی الام نے کہا کہ خوف کچھ نہیں ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ جوڑی یا بھاری کی باری کے مندا سے بگاڑا نئے سے پہلے دوا وغیرہ کمال

و مضائقہ نہیں۔ مفع۔ ہندی اگر کھانے پکانے وغیرہ سے ضعیف ہو گئی اور اسکو خوت ہو تو افطار و قضا کرے۔ الترمذی۔ کارگر کو اگر کسی  
 میں بادشاہی لوگ کام کے لیے پکڑے گئے اور حرارت کی شدت ہوئی کہ اسنے افطار کیا تو کفارہ نہیں ہے۔ اسی طرح دوسرے  
 حبس کام میں۔ انصاف۔ مفع۔ اگر روزہ میں خوت ہو کہ بیشعہ نازیرہ سبکگاہ تو امام مجہد نے کہا کہ روزہ رکھے اور بیشعہ بڑھے  
 اگر اپنی نفس میں کسی کام میں ایسا تھا کہ پیاس نے مغلوب کیا پس افطار کر ڈالا تو کفارہ دے اور کہا گیا کہ کفارہ لازم نہیں  
 اور یہی امام بقالی کا قول ہے اور یہی موطا میں امام مالک کا قول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ کارگر کی تفسیر نہیں کیونکہ وہ اگر اسے  
 اور یہ نہیں۔ اور اگر غازی کو بالیقین معلوم ہو کہ وہ قحطان دقت مقابلہ کریگا پس بخوت ضعیف اسکو ابھی سے افطار جائز ہے  
 خواہ مسافر ہو یا مقیم ہو۔ کذا قالوا۔ مفع۔ پھر واضح ہو کہ سفر ہمارے نزدیک مشقت کے ساتھ ہے اگرچہ مسافر کو مشقت معلوم نہ ہو  
 بخلاف مریض کے کہ وہ مشقت پر ہے کناقل۔ اور مخفی نہیں کہ آیت میں مریض و مسافر کیساں ہیں پس فرق شکل ہے لیکن یوں  
 کہا جاوے کہ مریض تو اسکو کہتے ہیں کہ جسکے افعال حالت صحت سے متغیر ہوں اور یہی ہر ایک مقصد کی راہ سے مختلف ہیں حتیٰ کہ  
 مثلاً قرارت خوش الحانی کی راہ سے زکام والا بیمار ہے اور چلنے یا روزه رکھنے کی راہ سے تین ہذا ہم نے کہا کہ صوم میں مریض وہ ہے  
 جو صوم ادا نہ کر سکے اور چونکہ مشقت کو شرع نے مریض کو رخصت کر دیا لہذا ہم نے کہا کہ جس مریض کو مشقت لاحق ہو اسکو روزہ مباح ہے۔ رہا  
 خور و سواری اس میں تخفیف نہ تھی چنانچہ حضرت علی المرتضیٰ دلم سے منواتر سواتی میں اجازت ملی تو پھر اور کوئی چیز فرق کی نہیں نکلتی  
 لہذا میں کوئی قید نہیں ہے لیکن ظہر ہے کہ سفر کی ادنیٰ مشقت جب روزے میں ہو تو افطار مباح ہونا چاہیے۔ فافہم۔ م۔ وان کان  
 مسافر الا یتضر بالصوم فصومہ افضل وان افطر جائز۔ اور اگر ایسا مسافر ہو کہ روزے سے ضرر نہ اٹھاتا ہو تو اسکو روزہ  
 رکھنا افضل ہے اور اگر افطار کرے تو جائز ہے۔ وشیہی قول مالک و شافعی رحمہما۔ مفع۔ لان السفر لا یعری عن مشقۃ  
 فجعل نفسه عندا۔ کیونکہ سفر تو مشقت سے خالی نہیں ہوتا پس خود سفر عند رکھا گیا۔ وشیہی اور اس میں مشقت کی شرط  
 بڑھانے کی ضرورت نہ ہوئی۔ بخلاف المرض فانہ قد یخفف بالصوم۔ بخلاف مرض کے کہ وہ کبھی روزے سے ہلکا ہوتا  
 ہے۔ وشیہی جیسے بعض مریض میں روزہ مفید ہے تو جیسے مشقت کے راحت ہوئی فشرہ کو نہ منقصا الی الخرج۔ تب شرط لگائی  
 گئی کہ مریض ایسا ہو جس میں روزہ سے حج و مشقت لاحق ہو۔ وشیہی مریض میں اس شرط سے افطار جائز ہے۔ وقال الشافعی  
 اور شافعی رحمہ نے کہا۔ وشیہی بلکہ امام احمد نے کہا کہ منع۔ افطر افضل۔ مسافر کو افطار کرنا افضل ہے۔ بقولہ صلی اللہ علیہ  
 وسلم لیس من البر الصیام فی السفر۔ بدیل قول حضرت علی المرتضیٰ دلم کے کہ سفر میں روزہ رکھنا نیکو کاری سے نہیں ہے وشیہی  
 اور تم لازم پکڑو اس رخصت کو جو اللہ تعالیٰ نے تم کو دی ہے۔ رواہ مسلم و المختصر فی البخاری۔ اور عبد الرزاق کی روایت میں یس  
 من ام براء صیام فی ام سفر۔ یہ عرب کی بعض لغت پر ہے۔ مفع۔ ولکان رمضان افضل اوقتین۔ اور بخاری بدیل یہ کہ  
 رمضان دو وقتوں میں سے افضل ہے۔ وشیہی یعنی مسافر یا تو اسوقت رمضان میں ادا کرے یا بعد سفر کے کسی وقت دیگرین پھر  
 ان دونوں وقتوں میں سے رمضان افضل وقت ہے کیونکہ دوسرا وقت مسافر کے لیے رمضان کا خلیفہ ہے اور خلیفہ اپنی اصل سے  
 برابر نہیں ہو سکتا اور حضرت علی المرتضیٰ دلم نے اپنی ذات مبارک کے لیے باوجود سفر کے روزہ رکھنا اختیار کیا پھر  
 جب لوگوں کی پریشانی کی شکایت ہوئی تو کمرانکو منع کیا اور خود افطار کیا اس سے معلوم ہوا کہ بغیر مشقت لاحق ہونے کے  
 رکھنا غریب ہے اور افطار کرنا رخصت ہے۔ فخر الامام ح۔ اور رخصت سے غریب ادنیٰ۔ لکان الادا و فیہ اولیٰ۔ تو  
 رمضان میں ادا کرنا بہتر ہوگا۔ وشیہی جیسے چڑے کے موزے سے پتھر مسح کرنا رخصت ہے لیکن پانوں دھونا غریب داوی ہے۔  
 م۔ ومارواہ محمول علی حالہ الحمد۔ اور جو حدیث روایت کی یعنی لیس من البر الصیام فی السفر۔ یہ اسوقت کہ مسافر  
 کو بعد مشقت لاحق ہو۔ وشیہی پھر بھی وہ روزہ رکھے تو یہ کرہ ہے جیسا کہ نجم الائمہ بخاری نے تفسیر کی۔ مع۔ امام حنفی

نے وجہ استدلال میں صرف ایک قیاسی دلیل پر کفایت کی بقابلہ نص کے اور تحقیق شیخ ابن الہمام رحمہ علیہ یہ کہ رمضان کا وقت مسافر کے حق میں افضل جوں اسی حدیث مذکور منع کیا جائیگا پس جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان تصوموا غیر مکرم یعنی تمہارا روزہ رکھنا بہتر ہے۔ یہ عام ہے کہ ہر طاقت والے کو شال ہر اور جو حدیث روایت کی وہ اس کے واسطے جو مشقت اٹھا کر رکھے کہ خود پریشان ہو اور لوگوں کو روزہ سے نفرت ہو جاوے تو یہ حدیث اپنے سبب سے مخصوص ہے اور سبب یہ تھا کہ جو صحیحین میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ازہام دیکھا یعنی سفر میں اور ایک مرد پر سیاہ کیا گیا تھا تو بوجھا کہ یہ کیا واقعہ ہے عرض کیا گیا کہ روزہ دار جو تہہ مانا کہ ایس من البر الصیام فی السفر۔ یون ہی رمضان کی فتح کہ کے سفر میں خود روزہ دار تھے جب کراغ انیم پر پہنچے تو معلوم ہوا کہ لوگوں نے بھی روزہ رکھ لیا ہے پس ایک پیادہ پانی منگوا کر پی لیا پھر گنا گیا کہ بعض لوگ روزے سے ہیں فرمایا کہ یہی تو نافرمان لوگ ہیں اور ایک روایت میں مریح ہے کہ آپ سے گنا گیا کہ لوگوں پر روزہ دشوار ہو گیا ہے۔ رواہ مسلم۔ مغازی داندی میں ہے کہ آپ نے اول اکو روزے سے منع کر دیا تھا پھر لوگوں نے رکھ لیا جب ہی فرمایا کہ یہی تو نافرمان لوگ ہیں۔ پھر ان حادثہ کو بعد مشقت پر اس واسطے محمول کرنا چاہا کہ صحیح مسلم میں اسلمی کو فرمایا کہ انظار کرنا مسافر کو تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے رخصت ہے۔ اسکو لیا اچھا کیا اور جس نے روزہ رکھنا چاہا تو اس پر گناہ نہیں ہے۔ رواہ مسلم۔ اور انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تو ہم میں حاکم ہوتے اور غفیر ہوتے۔ کافی الصحیحین صادر ابو اللہ وار کی حدیث سخت گرمی کے جہاد میں ہے کہ اور ہم میں سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کوئی روزہ سے نہ تھا۔ الصحیحین میں انین مریح روزہ رکھنا مسافر کو جواز ہے۔ تو معلوم ہوا کہ احادیث المنع اسی مسافر کے حق میں جبکہ روزہ دشوار ہو جیسے ایس من البر الصیام فی السفر۔ اور جیسے حدیث عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ رمضان کا روزہ سفر میں رکھنے والا ایسا ہے جیسے حفر میں روزہ نہ رکھنے والا۔ رواہ ابن ماجہ والبخاری۔ لیکن زہری رحمہ اللہ تابعی محدث ہیں انھوں نے کہا کہ سفر میں انظار کرنا روزہ رکھنا دونوں میں سے آخری امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ تھا کہ سفر میں انظار فرمایا۔ ترجمہ کتاب ہے کہ دونوں قسم کی احادیث میں سفر میں طاقور کو روزہ رکھنا بہت صحیح الاسناد میں اور دونوں میں توفیق ممکن جیسا کہ شیخ ابن الہمام رحمہ علیہ نے کہا۔ اور زہری رحمہ اللہ کا قول کچھ نسخ پر بنا فرود نہیں بلکہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں خود روزہ اختیار کرتے تو لوگوں کو بھی طاعات کی طرف میں جرات ہو جاتی مگر مشقت اٹھاتے لہذا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی سفر میں روزہ رکھنا ترک کر دیا۔ اس سے لازم نہیں کہ روزہ افضل ہو یا منوع ہو۔ فافهم۔ معنی۔ پھر جب مسافر و مریض نے رمضان میں روزہ بوجہ عذر کے نہ رکھا تو نص قرآنی سے اس پر دوسرے وقت میں شمار پورا کرنا واجب ہے یعنی جب مسافر سفر سے یقیم ہو اور مریض شفا پاوے پھر یہ مقام بحث ہے کہ اگر ان دونوں کو دوسرا وقت نہیں ملا اس طرح کہ مرگئے تو کیا حکم ہے اور اگر ان دونوں کو وقت ملا تو آیا فوراً قضا شروع کرنا واجب ہے یا انکو وسعت ہے کہ آہستہ آہستہ نفا کرین اور جواب اسکا کتاب میں فرمایا۔ واذامات المریض والمسافر واما علی حالہما لم یلزمہما القضاء۔ اور جب کہ مریض و مسافر مرگئے حالانکہ دونوں اپنے حال پر مریض و مسافر تھے تو انکے ذمہ قضاء لازم نہیں ہے۔ فت۔ اگر کما جاوے کہ یہ تو خود ظاہر ہے کیونکہ میت پر قضا لازم ہونا بیکار ہے۔ جواب۔ یا نہیں بلکہ فائدہ یہ ہے کہ اگر آپ قضا لازم ہو تو بر روزہ کا فدیہ دینے کی وصیت کرے تو حاصل یہ ہوا کہ ایہ فدیہ واجب نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا تعدہ من ایام انہ یعنی دوسرے ایام میں سے اتنی مدت یعنی شمار ادا کریں۔ توجب حالت سفر و مرض میں مرے تو انہ قضا نہیں۔ لاناہم یدرک اعدہ من ایام اخر۔ کیونکہ ان دونوں نے ایام دیگر سے مدت یعنی شمار بقدر قضا کے نہیں پایا بوجہ المریض و اقام المسافر تم مانا۔ ادا اگر مریض تندرست ہو گیا اور مسافر یقیم ہو چکا پھر دونوں مرے تو۔ لزمہما القضاء۔ ان دونوں کے ذمہ قضا لازم ہوگی۔ فت۔ پھر اگر مثلاً سفر یا مرض سے ۶۰۔ روزے قضا ہوئے تھے اور

بعد تندرستی یا اقامت کے وہ ۲۰۔ روز یا زیادہ زندہ رہا جو پوری قضاء لازم ہے جب کہ روزے نہ رکھے ہوں اسی گروہ میں ہی روزہ بعد کسی سانحہ سے مرگیا تو پوری قضاء نہیں بلکہ۔ بقدر البقیۃ والا قاتمہ۔ بقدر صحت و اقامت کے۔ لہذا اگر کوئی ایسا شخص ہو کہ ادرک عدت اسی قدر حاصل ہوا۔ فت۔ اور واجب ہوئے کا سبب یہی ایام تھے۔ اگر وہم ہو کہ سبب جب اول روز سے موجود ہوا تو کل کا سبب ہوا اور یہ کچھ نہیں کہ سبب صرف تھوڑے کا ہو اور باقی کا نہ ہو۔ جواب یہ کہ سبب روزہ واجب ہونے کا تو حکم الہی ہے اور اصل سبب لاوارضان ہے اور اسکے مثل قضاء کا سبب ہر ایک دن جس میں قضاء ہو تو جتنے دن ملے ہر ایک اپنے روزے کا سبب ہے اور باقی دن اسے نہیں پائے۔ اگر وہم ہو کہ وہ دونوں تو مر چکے اب اگر قضاء لازم ہونے سے کیا فائدہ۔ جواب۔ وفائدہ وجوب الوضیۃ بالاطعام۔ اسکا فائدہ یہ کہ طعام فدیہ دینے کی وصیت انہر واجب ہے۔ فت۔ یعنی جب ان دونوں نے وقت پایا اور روزہ قضاء نہیں رکھے تو مرنے وقت انہر واجب ہے کہ فدیہ کی وصیت کریں۔ پھر اگر وصیت کی تو ترکہ کے تہائی مال سے ادا کرنی لازم ہوگی خواہ فدیہ پورا کرے یا نہیں اور کل ترکہ سے واجب نہیں۔ اور اگر وصیت نہ کی تو کچھ لازم نہیں۔ لیکن اگر وارثوں نے اپنی خوشی سے اسکا فدیہ ادا کر دیا اور دے سب اس احسان کرنے کے لائق بھی ہیں تو جائز ہے۔ اور براہ مردت و حق فموت انکو بھی کرنا جائز ہے۔ م۔ پھر ظاہر المذہب میں یہ حکم کہ دونوں پر بقدر صحت و اقامت فدیہ کے وصیت لازم ہے۔ بالاتفاق ابو حنیفہ و صاحبین کا قول ہے ذکر الطحاوی خلافاً فیہ بین ابی حنیفہ والی یوسف و بین محمد۔ اور طحاوی رحم نے اس حکم میں در بیان امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے امام محمد کے اختلاف ذکر کیا۔ فت۔ اس طرح کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک کل ایام کی قضاء واجب ہوگی اور امام محمد کے نزدیک بقدر صحت و اقامت کے واجب ہوگی۔ ولین السجیح۔ اور یہ طحاوی کی نقل کچھ صحیح نہیں ہے۔ فت۔ امام ابو یوسف و صاحبین اراعی کے کہ کما کہ مجھے الامون سے کچھ اختلاف کی روایت نہیں پہنچی بلکہ شوریہ کہ یہی ان سب کا قول ہے۔ تحفہ میں کہا کہ طحاوی کی نقل غلط ہے۔ ایضاح میں کہا کہ صحیح یہ کہ الامون میں باختلاف اس مسئلہ میں مریض و مسافر پر بقدر صحت و اقامت کے قضاء لازم ہے۔ مع۔ وانا لاختلاف فی النذر۔ اور اختلاف تو البتہ نذر کے مسئلہ میں ہے۔ فت۔ چنانچہ مریض نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے عجیب ایک بات ہے کہ روزے میں۔ پھر اچھا ہو کر مثلاً ۱۵۔ روز کے بعد کسی سانحہ سے مرگیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس پر براہینہ لازم ہے اور امام محمد کے نزدیک بقدر ایام صحت لازم ہے۔ اگر کما جاوے کہ شیخین کے نزدیک رمضان و نذر میں کیا فرق ہے۔ جواب دیا کہ۔ ولفظ لہما ان النذر سبب شیخین کے لیے فرق یہ ہے کہ نذر سبب ہے۔ فت۔ یعنی ان روزوں کے وجوب کا سبب نذر ہے اور اگر نیکیا اصل وقت ہی ہو تو نذر کی لیکن بیماری کی وجہ سے روک ہوئی تو اصل وقت جھوٹا کر اسکا خلیفہ یعنی دوسرا وقت تندرستی کا قائم ہو حتیٰ کہ بیماری میں مر جاوے تو اس پر کچھ وجوب نہیں۔ پھر جب بیماری کی روک دور ہوئی تو سبب کا اثر ظاہر ہوا اور اثر یہ کہ پورے ماہ کے روزے ادا کرے۔ فیظہر الوجوب فی حق التخلت۔ تو خلیفہ کے حق میں وجوب ظاہر ہوگا۔ فت۔ گویا اسے اسی حالت تندرستی میں ایک ماہ روزوں کے نذر کی اور نذر درست اگر نذر کر کے ادا سے پہلے مر جاوے تو اس پر قضاء کے کل باتفاق لازم ہے اسی طرح مریض پر بھی لازم ہے کیونکہ وجوب کا سبب یہ ایام نہیں بلکہ نذر ہے۔ م۔ و فی مذہب مسئلہ۔ اور اس مسئلہ قضاے رمضان میں۔ سبب ادرک العدة۔ ادا کا سبب عدت کا پایا ہے۔ فقہدر بقدر ما ادرک۔ توجہ قدر عدت کا ناناہیاد کے اسی قدر وجوب رہیگا۔ فت۔ اور باقی کا زمانہ یعنی سبب نہیں پایا تو وجوب ہی نہوگا۔ اور امام محمد کے نزدیک بندہ کا اپنے آپ پر نذر سے واجب کرنا کچھ اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے غیر ممکن تو قضاے رمضان کے وجوب پر نذر کا وجوب رہیگا۔ فائدہ۔ انزاری رحم نے غایۃ البیان میں طعن کیا کہ امام طحاوی طائفہ سے مثل ہے اور گویا اسکے رد و برد الامون کا زمانہ تھا تو وہ اسکے اقوال سے تحقیقاً و احق ہے۔ پھر اسے عدت کے بعد ایک مہر پیدا ہوئی جو طحاوی کا قول غلط تلافی ہے اگر اس قوم نے اقوال اس کے کوئی نہ جانا تو اسکی جانت ہے۔ طحاوی کا کیا تصور ہے۔ یعنی رحم نے جواب میں کہ یہ انزاری رحم کا تعصب ہے اور جو کوئی پیچھے یہ ہوا

اسکو طحاوی رحمہ اللہ کے فضل و کمال کا اقرار ہے حتیٰ کہ سوائے علماء خفیہ کے غیروں نے حج کی چنانچہ ابو عمرو ابن عبد البر رحمہ اللہ معروف ائمہ حدیث سے ہے۔ لکھتا ہے کہ طحاوی رحمہ اللہ کوئی المذہب تھا لیکن امام علماء کے مذاہب سے آگاہ تھا۔ ابن ابی حزم رحمہ اللہ نے منہج میں لکھا کہ امام طحاوی ثقہ ثبت فہیم فقہ عاقل تھا اور سب نے اس کے فضل و صدق و زہد و پرہیزگاری پر اتفاق کیا ہے۔ شیخ ابن کثیر نے بنیہ دنیا میں کہا کہ امام طحاوی احد الثقات الاثبات والصفاء البھانہ۔ یہ سب بڑی بیحد اور شک نہیں کہ امام طحاوی ایک بزرگ امام فقہ و ثبت حجت متمد امام بخاری و مسلم کے ہر ایکہ وفاق فقہ و استنباط میں وہ اکثر دن سے بڑھا ہوا امام جید ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ انہی کو اس سے فائدہ نہیں بلکہ طحاوی کے کلام میں تحقیق کرنا اور یہ اسے کچھ نہیں کیا۔ تو خالی تعصب سے کیا فائدہ ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ جو تحقیق شیخ محقق ابن الہمام نے کی چنانچہ اول یہ افادہ فرمایا کہ نذرین جب مریض نے کہا کہ مجھے اس قدر تعالیٰ کے واسطے ایک روزے ہیں۔ تو ضرور ہے کہ اس وقت اس پر کچھ واجب نہ ہو اور یہ نذر اس وقت کچھ سبب نہ ہو اگر مریض میں مریض سے تو قدر کی وصیت واجب ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے تو نذر مذکور گویا معنی میں معلق بشرط ہے یعنی اگر میں تندرست ہو گیا تو اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھے ایک ماہ کے روزے ہیں۔ یہ اس واسطے کہ عاقل باغ کا کلام نا اسکان صحیح ہو پھر جب تندرست ہوا تو اسی وقت سبب نفقہ ہو گیا پس گویا اس نے حالت صحت میں نذر کی توکل واجب ہے۔ دوسرا افادہ یہ کہ یا کہ نفاسے رمضان میں عدت کو سبب قرار دینا اس کے یہ مراد ہے کہ عدت سبب وجوب الاداء ہے جیسا کہ مبوطہ میں کہا اور چونکہ اصول میں مقرر ہوا کہ بواہر کا سبب ہو ہی قضاء کا سبب ہے منہ شرح الکفر من زہدی کے کہا کہ عدت یا نہ سبب وجوب القضاء ہے اور اس سے لازم آیا کہ جب ہی عدت پائی اسی وقت سے امداد شروع کرنا واجب اور تاخیر حرام ہے۔ اگر کہو کہ کیوں لازم آیا بلکہ باوجود واجب ہونے کے تاخیر ہوا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ پھر رمضان ہی اس قضاء کا سبب ہوتا ہے عدت کیونکہ رمضان تو اسی صحت سے سبب نہیں رکھا جاتا کہ تاخیر حرام ہونا لازم آتا ہے اور جب تم تاخیر کو جائز کہتے ہو تو رمضان ہی سبب رہے کیونکہ وہ اصل ہے اور اس پر لازم آیا کہ کل کی وصیت واجب ہو جب کہ عدت نہ پادے جیسا کہ طحاوی رحمہ اللہ کی روایت ہے۔ بعض النقص۔ لیکن غایہ شرح اندالیہ میں ہے کہ ادار کا سبب ہی قضاء کا سبب ہے ایک پر معنی کہ جس سبب سے ادار واجب ہوئی وہی وجوب قضاء کا سبب ہے۔ اور نفاس عین ادار نہیں بلکہ عین واجب کے مثل دینا۔ عین واجب نور رمضان کے دن کا روزہ رکھنا اور نفاذ دوسرے ایام میں اس کے مثل صوم ہے پھر مثل دینی کا سبب ادارک عدت ہے۔ پس اس کا تعلق نفس وجوب سے نہیں ہے بلکہ مثل واجب دینے سے ہے۔ پھر کل ایام عدت توکل قضاء کا سبب ہیں اور بعض ایام بعض کا سبب ہیں۔ فاعلم۔ م۔ و قضاء رمضان ان شاء فرقہ وان شاء تابعہ۔ اور نفاذ رمضان کو اگر چاہے تو متفرق رکھے اور اگر چاہے تو جوڑ کر رکھے۔ ف۔ یہی ایک جماعت عظیم صحابہ زہادین سے مروی ہے۔ مع۔ لا طلاق النقص۔ بوجہ اطلاق النقص کے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ فخذ من ایام اخر۔ اس سے ثبوت ہوا کہ دوسرے ایام سے شمار پورا کر دین خواہ پورا پورا رکھ کر جو یا متفرق ہو۔ لیکن المستحب المتبادلہ سارعت الی استیصال الواجب۔ لیکن پورا رکھنا مستحب ہے تاکہ واجب کو ادا کرنے میں سارعت ہو۔ ف۔ اور یہ سارعت با حادیث و اشعار آیات مستحب مرغوب ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ مسافر و مریض وغیرہ معذور کو جب موقع ملا فوراً قضاء شروع کرنا واجب ہے یا اس میں تاخیر کی گنجائش ہے تو اس کا جواب آئی اور خود اس سے بھی نکلا کہ اگر فوراً واجب ہو تو پھر تو درپور لازم ہو فافهم۔ وان اخرہ حتی دخل رمضان اخرہ اصلاً اگر قضاء کرنے میں تاخیر کی یا نہ تک کہ دوسرا رمضان آگیا تو۔ صام الثانی۔ دوسرے رمضان کا روزہ ادا کرے۔ لائنہ فی وقتہ۔ کیونکہ وہ اپنے وقت میں ہے۔ ف۔ اور اس کا صوم اسے متعین تو کسی اور کی گنجائش نہیں رہی۔ و نفی الاول بعدہ۔ اور اول کو بعد اس رمضان دوم کے قضاء کرے۔ ف۔ یعنی اس کے ذمہ سے نہ ساقط ہوا اور نہ قضاء کا وقت گیا۔ لائنہ وقت القضاء کیونکہ یہ زمانہ بھی قضاء کا ہے۔ ولا فدیہ تلبیہ۔ اور اس پر کچھ فدیہ لازم نہیں۔ ف۔ جیسا کہ امام مالک رحمہ اللہ و شافعی و احمد کا قول ہے کہ اگر بغیر نذر ایسی تاخیر کی تو قضاء بھی کرے اور فدیہ بھی دے۔ اور ہمارے نزدیک فدیہ نہیں ہے۔ بلان وجوب القضاء علی

الشرائی۔ کیونکہ نضار کا وجہ ہونا تو دل کی ساتھ ہے۔ فت۔ فی انفرسین ہے۔ حتی کان لہ ان یطوع۔ حتی کہ جبر قضا ہے اسکو  
نقل روزہ رکھنے کی اجازت ہے۔ فت۔ پس عامۃ مشائخ کے نزدیک نضار کا وجہ شرابی ہے اور آخر عمر پر الجبہ تنگی سے ہو جاتا ہے۔  
امداع یعنی پھر اس وقت فدیہ کی وصیت واجب ہو جاتی ہے۔ فت۔ اور اگر غمی رحم نے ہمارے ائمہ سے روایت کی کہ نضار کا وجہ ہونا  
ہر لیکن صحیح قول اول ہے۔ والحامل والمرضع اذا خافتا علی انفسهما او ولدیهما افطرتا وقضتا۔ اور حاملہ عورت اور  
دودہ پلانے والی عورت جبکہ دونوں کو اپنی جانوں کا یا اپنے فرزندوں کا خوف ہو تو دونوں روزہ افطار کریں اور قضاء کریں۔  
وقھا للخرج۔ دفع حج کے واسطے۔ فت۔ یعنی یہ حکم بدلیل دفع حج ثابت ہے۔ م۔ اور ایسی برہنہ اہل علم کا اجماع ہے۔ اور ذخیرہ میں ہے  
کہ بان مريض سے مراد دانی دودہ پلانے والی ہے کیونکہ مان پر دودہ پلانا واجب نہیں۔ ماکہ نے اپنے شیخ سے نقل کیا یعنی جبکہ  
بچہ کا باپ مالدار ہو اور بچہ مان کے سوا سے دوسری عورت کا دودہ لے لیتا ہو تو مان پر روزہ واجب ہے نہ دودہ پلانا۔ مع۔  
شیخ محقق ابن العمام نے اسکو رد کر دیا کہ مان پر دیانت میں دودہ پلانا واجب ہے لہذا مصنف رحم نے کہا۔ اور لدیہا۔ اپنے  
فرزندوں کا خوف ہو۔ کیونکہ حقیقت میں بچہ اپنی مان کا ہر پس خلاصہ یہ ہوا کہ دینی حکم روزہ کے افطار کا حاملہ کو ہے جب کہ اسکو  
روزہ سے اپنی جان کا یا پیٹ کے بچہ کا خوف ہو اور مريضہ عورت کو ہے یعنی جو عورت اپنے بچہ کو دودہ پلانی ہے جب کہ اسکو اپنی  
جان کا یا بچہ دودہ پلانے والے کا خوف ہو۔ پھر ہر ایسے مسئلہ کہ دودہ پلانے پر جو دانی ہو کیا اسکو افطار کی اجازت ہے جب کہ خوف  
ضرر ہو۔ پس کلام ذخیرہ مفید ہے کہ مان۔ م۔ پھر جب کہ وقت رمضان واسطے صوم کے متعین ہے تو افطار سے کفارہ ہونا چاہیے۔  
جواب دیا کہ۔ ولا کفارۃ علیہا۔ اور دونوں پر کچھ کفارہ لازم نہیں ہے۔ لانا افطار بعد از۔ کیونکہ یہ افطار کرنا عذر سے ہے کفارہ  
تو نصی افطار میں ہے۔ ولا قد تہ علیہا خلافا للشافعی لیماء اذا خافت علی الولد۔ اور دونوں پر فدیہ نہیں بخلاف قول  
شافعی کے جو فدیہ کہتے ہیں ایسی صورت میں جب کہ حاملہ یا مريضہ نے بچہ پر خوف سے افطار کیا ہو۔ وہو یعتبرہ بالشیخ الفقانی  
اور شافعی اسکو بڑے بچوں پر قیاس کرتے ہیں۔ فت۔ بین حتی کہ نفس عاجز بنیر مرض کے وجہ سے فانی پر فدیہ کیوں ہی بچہ عاجز  
کی وجہ سے افطار ہے تو فدیہ واجب ہے۔ ولنا ان الفدیۃ بخلاف القیاس فی الشیخ الفقانی۔ اور جاری دلیل یہ ہے کہ بڑے بچوں  
کے حق میں فدیہ دینا بخلاف قیاس ہے۔ فت۔ کیونکہ مذہب تو نفس کو بھوکا دعا ہش سے رد کا ہوا رکھنا۔ اور فدیہ کسی مسکین کو  
محب سیر اسودہ کر دینا پس قیاس کو اس میں کچھ دخل نہیں۔ واللفظ بسبب الولد لیس فی معناه۔ اور بچہ کے سبب سے افطار  
کرنا بڑے بچوں کے معنی میں نہیں ہے۔ لانا عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب علیہ اصلا۔ کیونکہ بڑے بچوں کو واجب  
ہونے کے بعد عاجز ہے اور بچہ پر سرے سے وجوب ہی نہیں ہوا۔ فت۔ تو دونوں میں فرق ظاہر ہے۔ والشیخ الفقانی الذی  
لا یقدر علی الصیام۔ اور وہ بڑے بچوں جو روزہ رکھنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ فت۔ اور جامع البرہانی میں کہا کہ شیخ فانی وہ کہ  
واکرنے سے عاجز اور اسکی قوت و شہنے کی امید نہیں اور اسکا انجام موت نظر آتا ہے۔ یفطر۔ تودہ افطار کرے۔ فت۔ یعنی  
روزہ نہ رکھے۔ و یطعم کل یوم مسکینا کما یطعم فی الکفارات۔ اور ہر روز کے واسطے ایک مسکین کو طعام دے جسے کفارات میں  
دیا جاتا ہے۔ فت۔ یعنی نصف صاع۔ اور امام طحاوی رحم کا مختار ہے کہ اس پر فدیہ واجب نہیں اور یہی امام مالک کا مذہب ہے کیونکہ  
شیخ فانی تو موت تک عاجز ہے تو ایسے مریض کے مانند ہوا جو صحت سے پہلے مر گیا۔ الفتح۔ اور یہ قول شہرستہ مال نوی ہے کیونکہ  
عاجز پر وجوب ہی نہیں ہے مگر احتیاط کفارہ ہے۔ م۔ والا اصل فیہ قولہ تعالیٰ و علی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین۔ اور اصل  
اس بارہ میں قولہ تعالیٰ و علی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین ہے۔ فت۔ واضح ہو کہ یطیقونہ۔ اطانہ سے ہے اور باب افعال پر سلب  
کے معنی میں ہے تو ترجمہ یہ ہوا کہ ان لوگوں پر جسکی طاقت سلب ہے فدیہ مسکین کا کھانا ہے۔ وسیل معناه لا یطیقونہ۔ اور کہا گیا کہ اس کے  
معنی لا یطیقونہ۔ فت۔ یعنی یطیقونہ۔ ثبت مذکور ہے اور معنی میں لا یطیقونہ ہے چنانچہ مختار رحم نے روایت کی کہ میں نے سنا کہ

وہی کہ نضار کا وجہ ہونا تو دل کی ساتھ ہے۔ فت۔ فی انفرسین ہے۔ حتی کان لہ ان یطوع۔ حتی کہ جبر قضا ہے اسکو  
نقل روزہ رکھنے کی اجازت ہے۔ فت۔ پس عامۃ مشائخ کے نزدیک نضار کا وجہ شرابی ہے اور آخر عمر پر الجبہ تنگی سے ہو جاتا ہے۔  
امداع یعنی پھر اس وقت فدیہ کی وصیت واجب ہو جاتی ہے۔ فت۔ اور اگر غمی رحم نے ہمارے ائمہ سے روایت کی کہ نضار کا وجہ ہونا  
ہر لیکن صحیح قول اول ہے۔ والحامل والمرضع اذا خافتا علی انفسهما او ولدیهما افطرتا وقضتا۔ اور حاملہ عورت اور  
دودہ پلانے والی عورت جبکہ دونوں کو اپنی جانوں کا یا اپنے فرزندوں کا خوف ہو تو دونوں روزہ افطار کریں اور قضاء کریں۔  
وقھا للخرج۔ دفع حج کے واسطے۔ فت۔ یعنی یہ حکم بدلیل دفع حج ثابت ہے۔ م۔ اور ایسی برہنہ اہل علم کا اجماع ہے۔ اور ذخیرہ میں ہے  
کہ بان مريض سے مراد دانی دودہ پلانے والی ہے کیونکہ مان پر دودہ پلانا واجب نہیں۔ ماکہ نے اپنے شیخ سے نقل کیا یعنی جبکہ  
بچہ کا باپ مالدار ہو اور بچہ مان کے سوا سے دوسری عورت کا دودہ لے لیتا ہو تو مان پر روزہ واجب ہے نہ دودہ پلانا۔ مع۔  
شیخ محقق ابن العمام نے اسکو رد کر دیا کہ مان پر دیانت میں دودہ پلانا واجب ہے لہذا مصنف رحم نے کہا۔ اور لدیہا۔ اپنے  
فرزندوں کا خوف ہو۔ کیونکہ حقیقت میں بچہ اپنی مان کا ہر پس خلاصہ یہ ہوا کہ دینی حکم روزہ کے افطار کا حاملہ کو ہے جب کہ اسکو  
روزہ سے اپنی جان کا یا پیٹ کے بچہ کا خوف ہو اور مريضہ عورت کو ہے یعنی جو عورت اپنے بچہ کو دودہ پلانی ہے جب کہ اسکو اپنی  
جان کا یا بچہ دودہ پلانے والے کا خوف ہو۔ پھر ہر ایسے مسئلہ کہ دودہ پلانے پر جو دانی ہو کیا اسکو افطار کی اجازت ہے جب کہ خوف  
ضرر ہو۔ پس کلام ذخیرہ مفید ہے کہ مان۔ م۔ پھر جب کہ وقت رمضان واسطے صوم کے متعین ہے تو افطار سے کفارہ ہونا چاہیے۔  
جواب دیا کہ۔ ولا کفارۃ علیہا۔ اور دونوں پر کچھ کفارہ لازم نہیں ہے۔ لانا افطار بعد از۔ کیونکہ یہ افطار کرنا عذر سے ہے کفارہ  
تو نصی افطار میں ہے۔ ولا قد تہ علیہا خلافا للشافعی لیماء اذا خافت علی الولد۔ اور دونوں پر فدیہ نہیں بخلاف قول  
شافعی کے جو فدیہ کہتے ہیں ایسی صورت میں جب کہ حاملہ یا مريضہ نے بچہ پر خوف سے افطار کیا ہو۔ وہو یعتبرہ بالشیخ الفقانی  
اور شافعی اسکو بڑے بچوں پر قیاس کرتے ہیں۔ فت۔ بین حتی کہ نفس عاجز بنیر مرض کے وجہ سے فانی پر فدیہ کیوں ہی بچہ عاجز  
کی وجہ سے افطار ہے تو فدیہ واجب ہے۔ ولنا ان الفدیۃ بخلاف القیاس فی الشیخ الفقانی۔ اور جاری دلیل یہ ہے کہ بڑے بچوں  
کے حق میں فدیہ دینا بخلاف قیاس ہے۔ فت۔ کیونکہ مذہب تو نفس کو بھوکا دعا ہش سے رد کا ہوا رکھنا۔ اور فدیہ کسی مسکین کو  
محب سیر اسودہ کر دینا پس قیاس کو اس میں کچھ دخل نہیں۔ واللفظ بسبب الولد لیس فی معناه۔ اور بچہ کے سبب سے افطار  
کرنا بڑے بچوں کے معنی میں نہیں ہے۔ لانا عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب علیہ اصلا۔ کیونکہ بڑے بچوں کو واجب  
ہونے کے بعد عاجز ہے اور بچہ پر سرے سے وجوب ہی نہیں ہوا۔ فت۔ تو دونوں میں فرق ظاہر ہے۔ والشیخ الفقانی الذی  
لا یقدر علی الصیام۔ اور وہ بڑے بچوں جو روزہ رکھنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ فت۔ اور جامع البرہانی میں کہا کہ شیخ فانی وہ کہ  
واکرنے سے عاجز اور اسکی قوت و شہنے کی امید نہیں اور اسکا انجام موت نظر آتا ہے۔ یفطر۔ تودہ افطار کرے۔ فت۔ یعنی  
روزہ نہ رکھے۔ و یطعم کل یوم مسکینا کما یطعم فی الکفارات۔ اور ہر روز کے واسطے ایک مسکین کو طعام دے جسے کفارات میں  
دیا جاتا ہے۔ فت۔ یعنی نصف صاع۔ اور امام طحاوی رحم کا مختار ہے کہ اس پر فدیہ واجب نہیں اور یہی امام مالک کا مذہب ہے کیونکہ  
شیخ فانی تو موت تک عاجز ہے تو ایسے مریض کے مانند ہوا جو صحت سے پہلے مر گیا۔ الفتح۔ اور یہ قول شہرستہ مال نوی ہے کیونکہ  
عاجز پر وجوب ہی نہیں ہے مگر احتیاط کفارہ ہے۔ م۔ والا اصل فیہ قولہ تعالیٰ و علی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین۔ اور اصل  
اس بارہ میں قولہ تعالیٰ و علی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین ہے۔ فت۔ واضح ہو کہ یطیقونہ۔ اطانہ سے ہے اور باب افعال پر سلب  
کے معنی میں ہے تو ترجمہ یہ ہوا کہ ان لوگوں پر جسکی طاقت سلب ہے فدیہ مسکین کا کھانا ہے۔ وسیل معناه لا یطیقونہ۔ اور کہا گیا کہ اس کے  
معنی لا یطیقونہ۔ فت۔ یعنی یطیقونہ۔ ثبت مذکور ہے اور معنی میں لا یطیقونہ ہے چنانچہ مختار رحم نے روایت کی کہ میں نے سنا کہ



ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ آیت پڑھی اور فرمایا کہ یہ آیت نسخ نہیں بلکہ یہ بڑے بڑے جو من مرد و عورت کے لیے ہر جنکو طاقت نہیں کہ روزہ رکھیں تو ہر روز کے عوض ایک مسکین کو طعام دیں۔ روایہ البخاری۔ اور یہی حضرت علی و ابن عمر وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ کسی صحابی سے اُس کے خلاف روایت نہیں تو یہ بمنزلہ اجماع کے ہوا۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرود اس تفسیر کو سننا ہوگا کیونکہ قرآن میں یطیقونہ ثبت ہے اور اسکی تفسیر لا یطیقونہ۔ یعنی ضرور ہے کہ بغیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پاس کے اپنی رائے سے نہوگی۔ اور قرآن میں حذف لا۔ بہت واقع ہوا ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ تاملوا تفتوا تذکر بوسعت۔ یہاں بالاتفاق لا تفتوا یعنی میں قولہ تعالیٰ میں اللہ تم ان تفتوا یعنی ان لا تفتوا۔ اور قولہ تعالیٰ۔ رد اسی ان تبتدکم۔ یعنی ان لا تبتدکم۔ امام مالک وغیرہ نے کہا کہ یہ آیت بدون حذف لا۔ اور بغیر معنی سلب کے ہے اور معنی یہ ہیں کہ جو لوگ روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہیں ان پر نہ یہ طعام سکین ہے۔ کیونکہ ابتداء میں یہ اجازت تھی چنانچہ سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب یہ آیت انری تو نوکر دن میں سے جس نے چاہا اُس نے روزہ نہیں رکھا اور فدیہ دیدیا۔ یہاں تک کہ اُس کے بعد والی آیت نے ازل ہو کر اسکو نسخ کر دیا۔ انھیں انفتح۔ یعنی نے لکھا کہ آیت اگر شیخ فانی کے حق میں ہے جیسا کہ بعض سنت کا قول ہے تو نسخ نہیں۔ اور اگر اس معاملہ میں ہے جو سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے تو نسخ ہونا نقطہ ایسے شخص کے حق میں ہے جو روزہ رکھنے سے عاجز ہو شیخ فانی اپنے حال پر رابع۔ اور ظاہر ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت بخاری کے یہی معنی ہیں۔ اور حق یہ ہے کہ اگر شیخ فانی کو روزہ کی قدرت نہیں تو صریح آیت میں جو شخص کسی چیز کی استطاعت نہ رکھتا ہو اس پر وجوب نہیں ہوتا۔ رہا یہ کہ فدیہ اُس کے عوض دیدے تو یہ فرع استطاعت کی ہونا چاہیے علاوہ برین ہر شخص فدیہ کی قدرت نہیں رکھتا۔ فامر تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ اگر شیخ فانی منہ میں ہو پھر مقیم ہونے سے پہلے مر گیا تو چاہیے کہ اس پر فدیہ کی وصیت کرنا لازم نہ ہو کیونکہ شیخ فانی کے حق میں تخفیف کی نظر نہ سختی کی۔ معنی ۲۔ ولو قدر علی الصوم۔ اور اگر شیخ فانی کو روزہ رکھنے کی قوت انہی نہ۔ حالانکہ وہ فدیہ دے چکا۔ بطل حکم الفداء۔ نہ فدیہ کا حکم باطل ہو گیا۔ لان شرط التخلیفۃ استمرار العجز۔ کیونکہ خلیفہ نبوی شرط دائمی عجز ہے۔ و معنی یہی جب کہ اصل یعنی روزہ رکھنے سے برابر عاجز رہے تو چاہے اُس کے فدیہ قائم ہو سکتا ہے اور جب اسکو قوت آگئی تو اصل کا وجود ہوا پس خلیفہ نہیں ہو سکتا۔ نیز اسکی عورت کی عدت میں حیض میں مگر جس عدت کو حیض سے یا اس سے تو وہ بین مینہ سے عدت پوری کرے پھر اگر در بیان میں اسکو حیض آگیا تو مینہ کا حکم مٹ گیا اور اب نئے سرے سے حیض کے شمار سے عدت پوری کرے۔ نفع۔ پھر ظاہر یہ کہ عاجزی دائمی سے مینہ ختم تک عاجزی برابر رہنا معتبر ہے چنانچہ اگر بعد ماہ رمضان کے قادر ہوا تو فدیہ پورا ہونا چاہیے اور میں نے صریح نہیں دیکھا۔ م۔ فدیہ یا سی روزہ سے رد ہے جو جنات و مواصل ہو یعنی کسی چیز کا بدل نہو پس اگر غفلت رمضان اور نہ کی یا شک کہ شیخ فانی ہو گیا تو اسکو فدیہ دینا جائز ہے مگر عمر بھر سوائے پانچ عید کے روزہ رکھنے کی نذر کی پھر جو بخل عیشت کے عاجز ہوا تو افطار کر کے فدیہ دیدے جب کہ اسکو یقین ہو گیا کہ بغیر بر تاد نہو گا اور اگر فدیہ دینے پر مجبور ہو غلشی کے تاد نہ ہو تو امر تعالیٰ سے استغفار کر کے شروع کرے اور اگر نذر دائمی ہو پھر گرمی کی شدت میں تاد نہو تو چار دن میں رخصت اگر ایک روز میں کی نذر کی اور ادا نہ کی یا شک کہ فانی ہو گیا تو اسکا فدیہ دیدے اگر کھارہ قسم فذر میں بروہ آزاد کر نیو نہ پایا اور شیخ فانی پویا انجام کو ہو گیا تو اسوقت صوم کا فدیہ نہیں جائز کیونکہ یہ روزہ توفیر کا بدل ہے۔ اگر کفارہ دینے کی وصیت کر کے مرا تو تھائی نذر کے سے جائز ہے و افح ہو کہ فدیہ میں طعام اباحت جائز ہے یعنی سیر کر نیوالی و وقتہ خوراک بخلاف صدقہ نفطر کے کہ اس میں مقدار مخصوص ہے اور فدیہ میں طعام مخصوص ہے۔ معنی۔ وزن مات و عیلة قضاء رمضان فاقوی بہ اطمع عنہ ولیہ لکل یوم مسکینا نصف صاع من جراد صاعا من تمر او شعیرا بعد شخص مرنے لگا اور اس پر قضاء رمضان لازم ہے (یا فدیہ یعنی جلی صوم) پس اسنے فدیہ کی وصیت کی تو دل اسکی طرف سے ہر روزہ کے واسطے ایک مسکین کو طعام دیدے اور صاع کیوں یا ایک صاع خربا یا جو۔ و نفع۔ تقدیر میں نذر کا کہ یہ مقدار لازم نہیں بلکہ دو وقتہ سیر خوراک فانی ہے پھر میں کتابوں کیوں یا جو و خوراک بھی خصوصیت نہو چاہیے بلکہ اوسط طعام جو اسکو میسر ہو دینا کافی ہو گا دلی مذا اگر

قیمت دینا چاہیے تو سیری کے حساب سے قیمت جائز ہے اور جو کتاب میں مذکور ہے اس حساب سے بولی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ شیخ خانی کو فدیہ رواج اور تم نے یہ مرنے والے کا حکم بیان کیا تو کیا شیخ خانی مراد ہے واجب یہ کہ نہیں بلکہ عام ہے خواہ شیخ خانی ہو یا کوئی اور جو۔ لانا عجز عن الاداء فی آخر عمرہ فصارت کاشیخ افغانی۔ کیونکہ آخر عمر یعنی مرنے دم واجب کو ادا کرنے سے عاجز ہو چکا تو اس وقت مثل شیخ خانی کے ہو گیا۔ ف۔ پس فدیہ جائز ہوا۔ لہذا اگر اتفاق سے بیچ گیا اور نہ مرا تو فدیہ کچھ نہیں اور اس پر قضاء واجب ہے۔ ثم لاید من الالبصار عندنا۔ پھر فدیہ کی وصیت کرنا ضروری ہے ہمارے نزدیک۔ ف۔ اور امام مالک کے نزدیک یعنی اس پر وصیت فدیہ واجب ہے حتیٰ کہ اگر اس نے خود وصیت نہ کی تو بنظر احکام دنیاوی وارثوں پر کچھ لازم نہیں ہے۔ کمافی تافہیخا خلافا للشافعی۔ اس میں امام شافعی کا خلاف ہے۔ ف۔ ان کے نزدیک وارثوں پر فدیہ دینا لازم ہے اگرچہ اس نے وصیت نہ کی ہو یہی امام احمد کا قول ہے جیسے ہمارے نزدیک بھی دیانت کی راہ سے وارثوں پر ایسا لازم ہے۔ م۔ مع۔ و علی ہذا الزکوۃ۔ اور زکوۃ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ ف۔ چنانچہ جیسے زکوۃ واجبہ باقی ہے مرنے دم ہمارے امام مالک کے نزدیک وصیت کر کے ہو جائے۔ اور شافعی و احمد کے نزدیک کچھ حاجت نہیں۔ بلکہ وارثوں پر ادا کر دینا لازم ہے۔ ہو بقیہ و بدیون العباد و سدا م شافعی اس فرض الہی کو بندہ دن کے فرض پر قیاس کرتے ہیں۔ ف۔ چنانچہ اگر میت پر کسی بندہ کا حق مالی ہو تو ترکہ سے ادا کرنا واجب ہے اگرچہ میت نے وصیت نہ کی ہو تو فرض الہی غرض حل زیادہ احق و اقدم ہے۔ اذ کل ذلک حق مالی یجوز فیہ العینا بہ۔ کیونکہ یہ سب حق مالی ہیں جنہیں نیابت جاری ہوئی ہے۔ ف۔ تو جیسے بندہ دن کا فرض میت کی نیابت میں وارث ادا کرے اسی طرح فرض الہی بھی میت کی نیابت میں وارث وید سے۔ اور امام احمد کے نزدیک تو مالی عبادت کی خصوصیت نہیں بلکہ عبادت بھی وارث ادا کر سکتا ہے اور جواب یہ کہ دونوں میں فرق ہے اس طرح کہ حقوق العباد میں تو وارث کا دینا ہی مقصود ہے کہ فرض خواہ کو ہو بچ گیا اور غرض حق الہی میں صرف ادا کا فی نہیں بلکہ نیت خالصہ ضروری ہے حتیٰ کہ جس نے مال زکوۃ میں کبھی خلوص نیت نہ کی اور مال دیا تو وہ زکوۃ عبادت نہ ہوئی۔ م۔ ولنا ائہ عبادۃ۔ اور ہمارے واسطے دلیل یہ ہے کہ فدیہ دینا ایک عبادت ہے۔ و لابد فیہ من الاختیار۔ اور اس عبادت کے ادا کرنے میں اختیار ضروری ہے۔ ف۔ تاکہ نیت کے ساتھ اپنی قدرت و اختیار سے نہ بطور مجبوری کے۔ و فلک فی الالبصار و دن الوراثة۔ اور یہ بات وصیت کرنے کی صورت میں حاصل ہے نہ وراثت کے ذریعہ سے۔ ف۔ حتیٰ کہ کہا جاوے کہ وارث ہونے سے مورث کا قائم مقام ہوا۔ لانا جبریت۔ کیونکہ وراثت تو جبری ہے۔ ف۔ یعنی خود اختیار ہی نہیں ہے اسی وجہ سے اگر کوئی شخص مرنے وقت کہے کہ ان وارثوں کو اپنا وارث نہیں کرتا تو بندہ مورث کے یہ لوگ وارث ہیں۔ اور اگر کوئی وارث کہے کہ تم لوگ ہاٹ لو کہ میں مال کا وارث نہیں ہوا یا وارث لوگ مگر مال پر قبضہ کر کے ایک کو خارج کر دین تو کچھ نہیں بلکہ یہ شخص ترکہ میں سے اپنے مفروض حصہ کا مالک ہے اور جنہوں نے نہ دیا وہ لوگ غاصب ہیں۔ بالجملة اللہ تعالیٰ نے نص قرآن میں جن وارثوں کا ج حصہ مقدّر فرمایا ہے وہ ترکہ میں سے ہر ایک کا حق ہو جاتا ہے اگرچہ میت نہ چاہے یا وارث کو نہ ملے۔ لہذا اس دینار کے بعض قصبات میں جو رسم جاری ہے کہ لڑکی کا حصہ ترکہ میں سے نہیں دیتے ہیں یہ لوگ غاصب و قیامت میں ضامن ہیں مگر آنکہ لڑکی سات کروڑ سے کم ہو تب شروع ابتدا ہے۔ پھر واضح ہو کہ یہ وصیت ابتدا میں تہج ہے۔ ف۔ یعنی غیر قرآن پر اور میت کا تبرع کرنا یعنی احسان کا فعل مالی کرنا صرف تمائی حرکت سے متعلق ہوتا ہے۔ حتیٰ بقیہ من الثلث۔ حتیٰ کہ یہ تبرع صرف تمائی سے متبرع ہوگا۔ ف۔ بخلاف بندہ دن کے فرض کے کہ وہ عمل ترکہ سے وصول کیے جاویں گے۔ اور امام مالک و احمد کے نزدیک وصیت فدیہ بھی کل مال سے متعلق ہوگی۔ اور یہ جو فرمایا کہ یہ وصیت ابتدا میں تبرع ہے قیامت کی قید اس واسطے کر دی کہ آخرت میں مال ایک حق واجب کا بدل ہو جائیگا۔ حاصل یہ ہے کہ اگر مرنے وقت روز دن کی فدیہ کی وصیت کی تو تمام ترکہ میں سے صرف ایک تمائی سے متعلق ہوگی کیونکہ تبرع صرف تمائی سے جاری ہوتا ہے۔ پس اگر فرض کر دو کہ اس پر سالہا سال کی قضا سے رمضان کا

فدیہ مثلاً دو سو روپیہ جو ہر اور تہائی ترکہ اسکا استقدر یا زیادہ ہو تو فدیہ ادا ہو جائیگا اور اگر تہائی اس سے کم ہو تو مستدر تہائی ہو دی جائیگی اور وارثوں پر زیادہ واجب نہیں مگر اگر وارث لوگ احسان کر کے اپنی خوشی سے اپنے مورث کو مواخذہ آخرت سے بچھڑا دیں بشرطیکہ سب وارث عاقل بالغ اور احسان کرنے کے لائق ہوں۔ پھر جب انھوں نے فدیہ دیا تو یہ واجب روزوں کا بدلہ ہو گیا۔ پھر واضح ہو کہ فدیہ کا جو از قضا روزے میں مخصوص ہوا ہے۔ والصلوۃ کا الصوم یا استعسان یا شایخ۔ اور نماز بھی شایخ کے استعسان سے مانند روزہ کے ہے۔ فتنہ یعنی دلیل قیاس ظاہری تو اسکو مقتضی ہے کہ صلے نماز کا فدیہ نہ کیونکہ آدمی کو حالت حیات میں کسی نماز کا فدیہ ہال جائز نہ ہوا ہون ہی موت کے بعد بھی جواز نہیں لیکن شایخ نے دلیل استعسان نماز کو مانند روزہ کے جانا کہ کیونکہ دونوں عبادات بذریعہ ہون اور حالت حیات میں نماز ہال نہ ہونا بعض اسرار کے ساتھ ہے جو جب موت سے عاجز ہوا تو نماز کا فدیہ بھی ہونا چاہیے۔ اور واضح بہت دراز ہے۔ پھر محمد بن مقاتل کہتے ہیں کہ ایک یوم کی نماز میں ہفتہ ایک یوم روزہ کے ہیں پھر رجوع کیا اور عامہ شایخ سے شفق ہوئے کہ اصل صلوۃ تعبر بصوم یوم۔ ہر نماز ایک یوم روزہ کے برابر معتبر ہے۔ جو اصحیح ہے۔ یہی صحیح ہے۔ فتنہ وجہ القیاس ہے کہ ہر نماز ایک یوم معتبر ہے جیسے ایک روزہ نہ آئے یا چون نمازین ملکر ایک فرض یومیہ ہے۔ ہم نفع۔ مسئلہ یعنی شہرون بن مالدار بیت کھوار میں حسب تعدد اموال کو جائزہ کے ساتھ لیجانے میں امدادوں و حافظوں کو اس شرط سے دیجے ہیں کہ بیت کے گناہ و قضا نمازین و روزے تم پر ہیں بعض اس مال کے۔ پس یہ ہر صورت میں باطل ہے خواہ شرط ہو یا نہ ہو اور مال واپس کرنے کا استحقاق ہے مگر اگر وہ مال بطور صدقہ دیا ہو اور اگر ان لوگوں نے بیت کی قضا نمازوں و عیام رمضان و نذر کا فدیہ دیا ہو تو بہت مرغوب تھا۔ اگر یہ معلوم نہ ہو کہ بیت ہر قضا نماز میں کس قدر ہیں تو اسکا جملہ یہ ہے کہ بیت کے سال عمر میں سے یا م نابالغی نکال کر باقی ایک سال کا سب ترک فرض کر کے اسکی مقدار کفارہ مثلاً اس روپیہ میں اور پچاس سال حیات بجا لے لیجے تو ایک سال کا فدیہ ایک فقیر کو دیدے پھر وہ فقیر بھی مال بقوضہ وارث کو یہ کر دے مع قبضہ پھر وارث اسکو بیت کے دوسرے سال کے کفارہ میں دے مع قبضہ پھر فقیر اسکو وارث کو یہ قبضہ غنہ کر دے اسی طرح پچاس پورے ہوں تو سب فدیہ پورا ہو جائیگا۔ اور اسکی اصل کتاب البیہل میں انشاء اللہ تعالیٰ آدنی بل یحفظہ اللہ تعالیٰ ہو الموفق ہم۔ ولا یصوم عنہ الولی ولا یصلی۔ اور بیت کی طرف سے اسکا دلی روزہ نہیں رکھنا اور نہ نماز پڑھنا۔ فتنہ یعنی اگر بیت کی قضا و روزوں و نمازوں کو بیت کی طرف سے اسکا دلی وارث پڑے دے تو یہ جائز نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد۔ بدلیل حدیث کہ کوئی کسی کے بدلے روزہ نہیں رکھنا اور نہ کوئی کسی کے بدلے نماز پڑھنا دیکھا۔ فتنہ لیکن اسکے حدیث الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ہونے میں گلام ہے۔ ہان ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول صحیح ہوا ہے۔ اور عینی رحم نے نقل کیا کہ امام مالک و داؤد ظاہری و احمد کے نزدیک اگر کوئی دوسرے کی طرف سے قضا کر دے تو گناہی ہوگا اور یہی شافعی رحم کا قدیم قول تھا۔ وجہ یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک مرد حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میری ماں مر گئی اور اس پر ایک ماہ کے روزے ہیں تو کیا میں اسکی طرف سے قضا کر دوں یا نہیں فرمایا کہ اگر تیری ماں پر قرضہ ہو تو بھلا اسکو تو ادا کرتا۔ ہننے عرض کیا کہ ہاں اور کرتا تا پانے فرمایا کہ پھر اللہ تعالیٰ کا قرضہ اس سے بڑھ کر ادا کے لائق ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت آئی اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ میری ماں مر گئی اور اس پر صوم نذر ہے۔ ائمہ آخر میں ہے کہ پس تو اپنی ماں کی طرف سے روزہ رکھ۔ اصحیح۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت نے اگر عرض کیا کہ میری ماں مر گئی ائمہ۔ اصحیح۔ اور بعض نے حدیث میں اسی وجہ سے اضطراب خیال کیا لیکن کوئی وجہ نہیں اس واسطے کہ اس عورت بیت کے واسطے اسکا بیٹا دھبی دہن ہر ایک نے طلوعہ با ایک ساتھ دریافت کیا اور راوی نے ہر ایک کو روایت کر دیا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مراد حالیکہ اس پر روزہ باقی ہے تو اسکی طرف سے اسکا دلی روزہ رکھے۔ صحیحین۔ یہ روایات صحیح ہیں کہ بیت کی طرف سے دلی کو روزہ رکھنا جائز ہے۔ شیخ ابن العلام رحم نے با حاشا

کیا کہ اول تو ناز کا فرضہ جتنا نہیں ہے۔ دوم یہ کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے خودی دیا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے روزہ نہ رکھے اور نہ کوئی دوسرے سے ناز پڑے۔ رواہ النسائی و ابو عبد اللہ الزقاق نے بسند صحیح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہ روایت کی اور آخرین زیادہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر مجھے کچھ کرنا ہو تو اسکے واسطے مزد دے اور قرانی کر۔ پھر اصول میں مقرر ہوا کہ حدیث کا مادی جب حدیث کے مخالف فتویٰ دے تو اسکی روایت کچھ حجت نہیں رہتی و محفل نسخ ہر اسی کے موید وہ کہ جو مالک نے نو ظاہر میں لکھا کہ مجھے یہ خبر پہنچی کہ جو صحابہ و تابعین مدینہ منورہ میں تھے میں نے کسی کو نہیں سنا کہ آٹھ کسی کو حکم دیا ہو کہ دوسرے سے روزہ رکھے یا ناز پڑے اس سے معلوم ہوا کہ آخری امر اسی پر ٹھہرا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے ناز و روزہ نہیں کر سکتا۔ شخص افصح مترجم کہتا ہے کہ بعین انصاف نظر کرنے میں یہ جواب شافی نہیں اس واسطے کہ حدیث میں بیت کی طرف سے دلی کار و روزہ رکھنا صحیح ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کا فتویٰ محفل یعنی دلی کو اور غیر دلی مانند نوکر و دوست کو اور بیت و زندہ سب کو شامل ہے۔ ہاں فتویٰ ابن عمر رضی اللہ عنہ بیت کے واسطے ظاہر ہے لیکن دلی و غیر دلی کی تصریح نہیں ہے تو ایسی صورت میں خلافت روایت فتویٰ لازم نہیں ہوا۔ اور نسخ ضرور نہیں اور امام مالک کے بیان مذکور میں صرف یہ بیان ہے کہ مدینہ میں ایسا واقعہ سننے میں نہیں آیا تو اس سے یہ لازم نہیں کہ جائز نہ ہو۔ شاید کہ فدیہ دینا بہتر قرار دیکر اسی پر اکتفا کیا گیا تاکہ دلی کو اپنا وقت اپنی آخرت کے واسطے بچ رہے لیکن اس صورت میں محفل نہیں کہ فدیہ با اتفاق حجات ہے اور دلی کی نسا ز روزہ میں شک ضرور پیدا ہو گیا اگرچہ جائز ہونا صحیح ہے مگر جب ہم نے دیکھا کہ دین میں احتیاط واجب ہے اور شک کو چھوڑ کر یقین کی طرف جانا صحیح حدیث میں حکم ہے تو وہ ارجح بھی نہ رہا پس ہمارا یہی مذہب ٹھہرا کہ فدیہ دے اور بدلتی عبادت نہ کرے خصوص جبکہ حدیث مرفوعہ میں احتمال ہے کہ یہ معنی ہوں کہ سائل نے اگر دریافت کیا میری ان برادرے تھے یعنی اسنے فدیہ نہیں دیا پس کیا میں اسکی طرف سے راکر دوں۔ اگرچہ سائل صورت کے جواب میں کہ صومی عن ملک اور حدیث ام المومنین عائشہ میں۔ صام عنہ ویدہ صریح خود فعل صوم ہیں۔ مگر تاویل تو اسی کو کہتے ہیں کہ مرجع معنی ہو کہ کسی دلیل کے لینا۔ فافهم وادبر تعالیٰ اعلم۔ ومن دخل فی صلوۃ انتطوع او فی صوم انتطوع ثم انسده۔ اور جو شخص کہ ناز نفل میں باروزہ نفل میں داخل ہوا پھر اسکو فاسد کر دیا۔ فت یعنی ناز نفل کا تحریم باندہ بیا اور روزہ نفل کو نیت سے طبع فجر بر شرع کر دیا پھر اسکو فاسد کیا خواہ عمدتاً اسکو توڑا کوئی وجہ ایسی پیش آئی جس سے فساد ہو گیا مثلاً نفل میں کوئی رکن ترک ہو گیا حتی کہ سلام و کلام کر دیا اور روزہ میں طلق سے پانی اتر گیا تو فاسد ہوا۔ قضا۔ تو حکم یہ کہ اسکو قضاء کرے۔ فت یعنی واجب ہو گیا کہ اسکو قضا کرے۔ پھر اسکے کہ اپنی ذات میں تو یہ فعل واقعی نفل ہے مگر طاعت کو باطل کرنا منع ہے تو پورا کرنا واجب ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر کسی عند سے فساد ہو گیا ہو تو قضاء لازم نہیں ہے۔ روزہ لازم ہے۔ خلافاً للشافعی۔ بر خلافت امام شافعی۔ فت و امام احمد کے کہ مطلقاً قضاء لازم نہیں کہتے ہیں۔ لہذا فیہ شرع بالمودعی۔ امام شافعی کے واسطے دلیل یہ ہے کہ یہ تو نفل روزہ یا ناز کے ساتھ نیکو کاری زائد ہے۔ فت یعنی فرض و واجب نہیں بلکہ زائد علیک امام سے یہ شخص محسنین یعنی نیکو کاروں میں داخل ہوتا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ۔ ما علی المحسنین من سبیل یعنی محسنین پر گرفت کی کوئی راہ نہیں ہے۔ ظاہر لزمہ مالم تشرع بہ۔ تو جس روزہ یا ناز کے ساتھ اسنے نیر نہیں کیا وہ کرنا اسپر لازم نہوگا۔ فت۔ ورنہ خلاف آیت کے اسپر گرفت لازم آوے گی اور نظیر اسکی یہ کہ کسی نے جیب میں دو دم ڈالے کہ انکو صدقہ دیکر پھر اسنے صرف ایک صدقہ دیا تو دوسرے کا صدقہ کرنا اسپر لازم نہیں ہے کیونکہ اگر ایک بھی صدقہ نہ کرے تو کچھ لازم نہیں ہے م۔ حوالہ ان المودعی۔ اور ہماری دلیل یہ کہ جو روزہ و ناز کہ ادا ہو گئی۔ فت اپنی ذات سے تشرع و نفل زائد ہے لیکن جب اسکو شرع کر کے ادا کرنے لگا تو اس میں ایک صفت بڑھ چکی کہ۔ قرۃ و عمل۔ وہ ایک عبادت و عمل ہے۔ فت اور دونوں کو اللہ تعالیٰ نے نیک اعمال میں حکم فرمایا کہ لا تطعوا اعمالکم تم اپنے اعمال کو باطل مت کرو۔ باطل و فاسد یہاں دونوں برابر ہیں پس نفل ہونے کی راہ سے اگرچہ وہ لازم نہو۔ فیجب حیثانہ بالمضی عن الابطال۔ تو باطل کرنے سے یہاں بذریعہ تمام کر تجھے واجب ہے۔ فت پس حاصل یہ ہوا کہ نفل اپنی ذات سے لازم نہیں حتی کہ چاہے اسکو کبھی شرع نہ کرے لیکن جب اسکو

بغیر مظلوم کے شروع کیا تو عمل ہو جائے پورا کرنا واجب ہے۔ واذ واجب لمضی وجب انقضاء بترک۔ اور جب اسکو پورا کرنا واجب تو اسکو ادھورا چھوڑنے سے نفاذ واجب ہے۔ وفت۔ اگر کہا جائے کہ حدیث میں ہے کہ نفل روزہ رکھنے والا اپنا خود حاکم ہے چاہے روزہ رکھے اور چاہے افطار کرے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی۔ جواب یہ کہ افطار کے معنی توڑنا نہیں ہیں بلکہ روزہ نہ رکھنا جیسا کہ صحاح کی احادیث میں بکثرت یہ استعمال موجود ہے تو معنی یہ کہ جو شخص نفل روزے رکھتا ہے اسپر کوئی حکم اتنی نہیں ہے بلکہ وہ خود مختار ہے چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے۔ لیکن صحیح مسلم میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ہم نے کہا کہ یا رسول اللہ ہمارے پاس حلوہ جیس کا ہدیہ آیا ہے تو فرمایا کہ اچھا میرے سامنے لاؤ اور میں نے تو صائم صبح کی بھی سچا آپ نے اس میں سے کھایا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پورا کرنا واجب نہیں تو بجز نفاذ بھی واجب نہ ہوگی اور عمدہ جواب یہ ہے کہ پورا کرنا عذر میں واجب نہیں چنانچہ ظاہر الروایۃ میں ہے بلکہ متقی بن بغیر عذر توڑ کر نفاذ کرنا بھی جائز ہے اور ظاہر الروایۃ کے موافق ضیافت بھی بقول صحیح عذر ہے چنانچہ حدیث ابو جحیفہ رضی اللہ عنہ رواہ ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کے صحیح بخاری میں ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حلوہ سے جیس تنا دل فرمایا اور لازم نہیں ہوا کہ آپ نے نفاذ نہیں کیا۔ حالانکہ نفاذ کا حکم دوسری حدیث میں صریح ہے جسکو ابو داؤد و الترمذی و النسائی نے حضرت عائشہ سے روایت کیا کہ میں اور حفصہ دونوں روزے سے تھیں کہ ہمارے سامنے طعام آیا جسکی خواہش ہم پر غالب ہوئی تو ہم نے اس میں سے کھایا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو حفصہ نے مبادرت کر کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ واقعہ ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم دونوں اس روزہ کی جگہ ایک روزہ نفاذ کرو۔ ترمذی رحمہ نے اسکو مرسل صحیح کہا۔ لیکن ابن جہان نے اپنی صحیح میں اسکو حریر بن حازم عن یحییٰ بن سید عن عمر عن عائشہ رضی اللہ عنہا سے موصول صحیح روایت کیا ہے اس طرح بطریق رحمہ نے حدیث ابن عباس رواہ ہریرہ رضی اللہ عنہ سے اور ہزار رحمہ نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے باسانید صحیح مختلف طرق سے روایت کیا کہ اب اس کے ثبوت میں کچھ شک نہیں رہا جیسا کہ شیخ محقق ابن الہمام نے تفصیل تمام بیان کیا ہے۔ ابن خزم رحمہ نے صحیح ابن جہان کی اسناد کو صحیح کہا اور اقرار کیا کہ اس سے نفاذ کرنے کا حکم صحیح ثابت ہے۔ مؤطاؤں میں متعدد طرق سے مرسل روایت ہے کہ ابن القطان نے کہا کہ یہ اسانید صحیح اور ارسال کچھ مضر نہیں ہے۔ پھر جب مرسل بدرجہ موصول ہے حالانکہ وہ موصول اسناد صحیح ثابت تو حدیث کی نعمت میں کچھ شک نہیں رہا۔ اور دارقطنی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ دعوت میں ایک شخص کنارے ہو بیٹھا اور کہا کہ میں صائم ہوں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرے بھائی نے تکلف کر کے تیرے واسطے طعام تیار کیا اور تو کہتا ہے کہ میں صائم ہوں تو کھا اور اسکی جگہ ایک روزہ رکھا۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ دعوت عذر ہے ہم منفع۔ تم عندنا لایباح الا افطار فیہ بغیر عذر فی احدی الروایتیں لما بنیاء۔ پھر ہمارے نزدیک نفل میں بغیر عذر افطار کرنا بایح نہیں موافق دو روایتوں میں سے ایک روایت کے بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔ حسن کہ عمل کو باطل کرنا ممنوع ہے۔ اور دو روایتیں اسواسطے ہوئیں کہ متقی بھی ظاہر الروایۃ کی کتابوں میں سے ہے جس میں بغیر عذر توڑنا بھی مباح ہے۔ ویباح بعذر۔ اور فذر سے توڑنا مباح ہے۔ وفت۔ بالاتفاق۔ والضمیافۃ عند نقولہ علیہ السلام انظر و اقصیٰ یوما مکاتہ۔ اور ضیافت ایک عذر ہے بدلیل قول حدیث کہ افطار کر اور اسکے بجائے ایک روز نفاذ کر وفت۔ اور شیخ محقق ابن العمام نے کہا کہ متقی کی روایت یعنی بغیر عذر افطار جائز ہونے پر وہ اہل تنظاقر میں یعنی دلائل اسی کو صحیح ثابت کرتے ہیں۔ مفت۔ اور غیریہ میں کہا کہ صحیح مذہب یہ کہ صاحب الدعوة اگر خالی حاضری پر خوش ہو تو افطار نہ کرے ورنہ افطار کر دے۔ میں کتابوں میں کہ یہ صحیح ہے کیونکہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں مرفوع ہے کہ دعوت قبول کر کے جادے پھر اگر صائم ہو تو کدے اور عطاء کو سے یہ دو حدیثیں ترمذی میں صحیح ہیں۔ م۔ یعنی عمر نے کھانے کا یہ سبب زوال سے پہلے ہے اور ہا بعد از زوال تو افطار نہ کرے مگر آنکہ اس میں والدین میں سے کسی کی نافرمانی ہو۔ اور مرض سب دنوں میں یعنی رمضان و غیرہ میں عذر ہے۔ والذہبی



ادوا بطلع الصبی - اور جب طفل باغ ہو وقت شلا رمضان کے دن میں اسکو اختلام ہوا۔ یوں ہی ہر معذور کہ بعد فجر کے کچھ کھانے پر اسکا عذر دہر ہو گیا۔ اور اسلم الکافر یا کافر اسلام لایا۔ فی رمضان - یعنی دن میں رمضان کے - اسکا بقیہ پوچھا۔ تو بانی دن اساک رکھیں۔ و - یعنی روزہ دار کی طرح کوئی چیز سنائی نہ کریں۔ قضاء حق الوقت بالتشبیہ تاکہ عاقلین سے ثابت میں وقت عزیز کا حق پورا ہو۔ و - پھر صبح یہ کہ بر اساک واجب ہے چنانچہ عاشورا میں حدیث صحیح میں آیا کہ جس نے کچھ کھایا ہو وہ باقی دن اساک کرے کہ آج یوم عاشورا ہے۔ یہ حکم سفید و جو ہے۔ پھر باندہ بلیغ طفل و اسلام کافر کے حائضہ جب کہ دن میں پاک ہوئی یا نفاس والی پاک ہوئی اگرچہ فجر سے متصل ہوں کیونکہ اسنے واسطے فجر سے پہلے پاک ہونا شرط ہے اور مجنون کو افاقہ یا مرعہ کو صحت یا مسافر کو اقامت بعد زوال کے ہوئی یا کچھ کھانے کے بعد قبل زوال کے ہوئی تو بقیہ روز اساک کریں اور قبل زوال کے کچھ کھانے کی قید اسواسطے کہ اگر کچھ کھایا ہو تو نیت کا وقت بانی ہے پس روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر افطار کی نیت کی مگر کچھ افطار نہ کیا حتی کہ نیت کے وقت تک آگیا تو اسپر روزہ کی نیت واجب ہے۔ اور یہی طبع جس نے رمضان میں عمدہ افطار کر دیا ہو یا افطار سے شلا پانی حلق میں چلا گیا ہو یا اس دن شک تھا پس اسنے کھایا پھر ظاہر ہوا کہ یہ دن رمضان کا ہی ہر ایک گمان سے سوری کھائی حالانکہ نمبر ہو گئی تھی تو ایسی حالتوں میں بانی دن جہر روزہ کے شل اساک واجب ہے۔ یعنی امام صغار نے فرمایا کہ صبح یہ کہ اساک مستحب ہے۔ الشایع - (فروع) محققین مشائخ نے شل کرنی واجب کرنا بھی عاقلین و عوام نے اسے مذہب سے روایت کی کہ نفل روزہ میں افطار کرنا بغیر عذر کے حلال نہیں۔ و - ک - یہی اسح ہے۔ محقق السرخسی بقیات مذہب صحیح اسوقت عذر ہے کہ صاحب دعوت کو نہ کھانے میں ملال ہو۔ محیط۔ اور یہ صاحب الدعوت کے لیے بھی عذر ہو گا۔ واللہ۔ اور یہ اسوقت کہ افطار قبل الزوال ہو۔ رہا بعد زوال کے کسی حالت میں نهار نہ کرے مگر جب کہ والدین میں سے کسی کی نافرمانی ہوتی ہو۔ محیط۔ اور موم واجب میں دعوت بقیات کچھ عذر نہیں۔ الشایع۔ پھر باوجود اساک واجب ہونے کے فرمایا۔ ولو افطر افریقا قضا علیہا۔ اگر طفل باغ ہونے والے یا اسلام لانے والے نے اگر بانی دن میں افطار کیا تو دونوں پر قضا واجب نہیں۔ و - لان الشوم غیر واجب فیہ۔ کیونکہ روزہ اس دن میں واجب نہیں۔ و - اسلئے کہ طفل اگرچہ نفل کے لائق تھا لیکن اس پر فرض نہ تھا اور کافر کسی لائق نہ تھا تو اس دن کا روزہ اگر واجب نہ تھا جسکی قضا ہو بانی دن وقت میں اساک واجب ہے اور اساک کی کوئی قضا نہیں ہے۔ رہا اس دن کے بعد کیا حکم ہے تو فرمایا۔ و صاما بعد۔ اور بعد اس روزہ کے جو ایام رمضان ہوں دونوں انکا روزہ رکھیں۔ و - یعنی بطریق فرض کے یحقق السبب۔ وجہ سبب متحقق ہو گیا و - یعنی ماہ رمضان۔ والاہلیت۔ اور اہلیت متحقق ہونے کے۔ و - یعنی عاقل بالغ مسلمان جو حیض و نفاس وغیرہ سے پاک ہے۔ اگر کما چاہے جس دن طفل باغ ہوا یا کافر مسلمان ہو اسی دن دونوں کو اہلیت حاصل ہو گئی اور ماہ رمضان بھی موجود ہو تو کیا اسدن کا روزہ نفاذ کریں جیسے نماز میں اگر بالکل آخر وقت کہ شریعت کے بعد صرف تحریر باندھنے کے وقت بلیغ یا اسلام ہو تو یہ ناز قضا کرنی واجب ہوتی ہے اور کیا اس رمضان کے گزرے دنوں کی بھی قضا کریں جیسے مجنون اگر دیوان میں کسی دن وقت بچھا ہو گیا تو وہ ابتدا اور رمضان سے اسوقت تک قضا کرے اور بانی دنوں کے روزے رکھے۔ جواب اسکا کتاب میں فرمایا۔ و لم یقضیا یومھا ولا ما مضی۔ اور یہ باغ ہونے والا اور یہ اسلام لانے والا جس دن میں باغ اور مسلمان ہوے ہیں اسدن کو قضا نہیں کریں اور نہ جب کے گزرے ایام قضا کریں۔ لعدم الخطاب۔ ہر وہ خطاب نہو کے کہ۔ و - یعنی اللہ تعالیٰ نے جو رمضان میں روزے رکھے کا حکم دیا تو ایسے بندوں کو مخاطب فرمایا کہ ایمان والے عاقل بالغ ہوں پس انھیں کو خطاب فرمایا اور انھیں برادر اگر نافرمان ہوا اور طفل غیر بالغ اور شخص کافر کو خطاب ہی نہیں تھا غرض قضا بھی واجب نہیں۔ ہاں وقت بلیغ و اسلام کے خطاب متوجہ ہوا تو آئندہ تعمیل کریں۔ و بذاتہ الخلوۃ۔ اور یہ حکم موم کا بر غلات ناز کے ہے۔ لان السبب فیما الخیر المتصل بالاداء۔ کیونکہ نماز میں سبب وہ جز وقت کا ہوتا ہے جو نواز سے متصل ہے۔ و - یعنی شلا ظہر کی ناز جہدم ادا کرنی شروع کی تو شروع سے پہلے ایک جز سبب ہے اور جب وقت

میں صبح نماز کے بعد روزہ رکھنا واجب ہے



اتعمد ہونے کا تو یہی نہیں اور خطاب سوخت تنگی کے ساتھ موجود ہے۔ فوجت الالبیۃ عندہ۔ پس سوخت من بالغ ہونے والے  
 و سلام لانے والے میں یاقوت موجود ہے۔ ف۔ تو یہ نماز پر لازم ہوئی اور جب اور کا وقت باقی نہیں تو قضاء واجب ہوئی۔ وفی  
 الصوم الجزء الاول۔ اور صوم میں سبب جز اول ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جز اخیر نہیں بلکہ طوع فجر سے متصل جز اول اس دن کے روزہ  
 واجب ہونے کا سبب ہے تو جو شخص اس وقت لائق خطاب ہوا سپرد واجب ہوگا۔ اور کلام بیان فضل دکانہ میں ہے۔ والالبیۃ متعددہ عندہ  
 اور اس جز اول کے وقت اہمیت نہ انداز ہے۔ ف۔ کیونکہ ایک طفل یا بالغ ہے اور دوسرا کافر جاہل قابل عبادت نہیں ہے۔ پھر یہ تمام  
 دن گیا کیونکہ روزہ کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں اور نہ دن میں سے کوئی وقت روزے سے زائد بتیہ یا بخلات نماز کے۔ پھر جو حکم مذکور  
 ہوا یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف انه اذا نزل الکفر والصبا قبل الزوال فعليه القضاء لانه اورک وقت النیت  
 اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب زوال سے پہلے کفر یا طغیبت نازل ہوئی ہو تو اس پر قضاء واجب ہے کیونکہ اسے نیت کا وقت  
 پایا۔ ف۔ کیونکہ زوال سے پہلے جو نیت کرے اس کا روزہ صحیح ہو جاتا ہے اور مسافر اگر اس وقت بیغم ہوا تو اس پر واجب ہے یہی طرح بیان ہے  
 اس میں اعتراض یہ کہ نیت اگرچہ قبل زوال ہو وہ روزے کو ابتداء سے کر دیتی ہے چنانچہ فرض میں ابتداء سے بعفت واجب ہوا حالانکہ  
 یہ دونوں اس لائق نہ تھے کہ اس پر وجوب ہو لہذا فرمایا کہ۔ وجہ الظاہر ان الصوم لا یتجزی وجوبا۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ واجب  
 ہونے میں صوم کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ ف۔ پس نہیں ممکن کہ ابتداء سے قبل زوال تک غیر واجب حصہ ہو اور اسکے بعد سے غریب تک  
 واجب ہو تو وہ محال ابتداء سے واجب شروع ہوگا۔ والابیۃ الوجوب متعددہ فی اولہ۔ حالانکہ وجوب کی یقینیت ابتداء سے عدم ہے۔ ف۔  
 کیونکہ ایک طفل ہے اور دوسرا حالت کفر میں ہے پس وجوب کے لائق ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ الا ان سکر دونوں میں یہ فرق ہے کہ۔  
 للصبی ان یومی التطوع فی بدہ الصوۃ۔ طفل کو جائز ہے کہ نفل روزہ کی نیت کرے اس صورت میں۔ ف۔ یعنی جب کہ بالغ  
 ہونا قبل زوال ہو۔ کیونکہ طفل میں ابتداء سے نفل کی صلاحیت تھی۔ دون الکافر علی ما قالوا۔ کافر کو یہ جائز نہیں جیسا کہ مشائخ  
 نے کہا ہے۔ ف۔ یعنی اکثر مشائخ نے کہا ہے۔ ف۔ اور محیط میں اسکو ظاہر الروایۃ قرار دیا۔ مع۔ لان الکافر یس من ہل التطوع ایضاً  
 و طفل اہل لہ۔ کیونکہ کافر کو نفل کی یقینیت بھی نہیں ہے اور طفل کو یہ یقینیت ہے۔ واذ انوی المسافر الا نطار۔ اور جب مسافر  
 نے انطار کی نیت کی۔ ف۔ یعنی رمضان سے خارج ایام میں ایک مسافر نے رات سے نیت کی تھی کہ صبح روزہ نہیں رہو لگا۔ ثم قدم  
 العصر قبل الزوال۔ پھر وہ زوال سے پہلے شہر میں پہنچ گیا۔ ف۔ اور نہ تو کچھ کھا یا پیا نہیں ہے۔ فتومی الصوم۔ پس اس نے  
 روزے کی نیت کر لی۔ ف۔ یعنی نفل روزے کی۔ جنازہ۔ نور ذہ نفل ادا ہو جائیگا۔ ف۔ پھر اگر رات سے انطار کی نیت  
 نہ کی ہو تو بدرجہ اولیٰ روزہ جائز ہوگا۔ ف۔ م۔ لان السفر لاینافی البیۃ الوجوب۔ کیونکہ سفر کچھ منافی نہیں ہوتا ثبوت کی یقینیت کو  
 ولا صحت الشرع۔ اور نہ صحت شرع کو منافی ہے۔ ف۔ یعنی مسافر کو روزہ رکھنے کی یقینیت ثابت رہتی اور اس سے شرع کرنا صحیح ہوتا  
 ہے حتیٰ کہ اگر وہ اس صوم نفل کو ناسد کرے تو قضاء واجب ہوگی۔ بان سفر البیۃ تاخیر فرض کی رخصت دیتا ہے پس اگر مسافر نے یہ رخصت نہ لی  
 بلکہ ابھی روزہ رکھا تو جائز ہے حتیٰ کہ فرمایا۔ وان کان فی رمضان۔ اور اگر رمضان میں ایسا دافع ہوا۔ ف۔ کہ مسافر قبل زوال کے  
 شہر میں آگیا اگرچہ اسے رات سے انطار کی نیت کی ہو۔ فعليه ان یصوم۔ تو اس پر روزہ رکھنا واجب ہے۔ لزوال المخصص فی وقت  
 البیۃ۔ بوجہ زوال رخصت دہندہ کے نیت کے وقت۔ ف۔ یعنی انطار کی رخصت دے دے مگر سفر تھا وہ جواب مائل ہو گیا پھر اگر  
 نہ وال سفر بعد زوال آفتاب کے ہونا تو نیت کا وقت نہ تھا پس روزہ نہیں ہوتا اگرچہ باقی وقت میں اساک واجب ہوتا اور اس کے بعد میں  
 قبل زوال آفتاب ہونا تو نیت کا وقت حافز ہے تو واجب ہوا کہ نیت کر کے روزہ رکھے حالانکہ اقامت اس وقت موجود نہ سفر۔ الا تری  
 انه لو کان یغشی اولی ایوم۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شخص ابتداء سے روزہ میں بیغم تھا۔ ف۔ یعنی فجر میں حتیٰ کہ اس پر روزہ رکھنا  
 واجب ہوا اور اسے روزہ رکھا۔ ثم سافر۔ پھر اسے سفر اختیار کیا۔ لایباح له القطر۔ تو اسکو انطار کرنا باج نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ

سفر آدمی کو اجازت دینا کہ روزہ افطار کرے۔ پھر بھی اس مسئلہ میں افطار جائز نہوا۔ ترجیحاً بجانب الاقامتہ۔ بعد ترجیح جانب اقامت کے۔ فسب کیونکہ اول وقت نفیم تھا پس نفیم ہونے کا پہلہ بیماری رکھنا اجازت افطار نہیں ہے حالانکہ افطار کے وقت سفر موجود ہے نہ اقامت۔ لہذا اولیٰ۔ توبہ صحت اولیٰ ہے۔ فسب یعنی جب کہ قبل زوال کے شہر میں اگر نفیم ہو تو اس وقت اقامت کو ترجیح دینا بدرجہ اولیٰ ہوگا کیونکہ اب تو سفر بھی موجود نہیں ہے۔ لہذا واجب ہوا کہ یہ مسافر روزہ رکھے اور افطار نہ کرے اگرچہ رات سے افطار کی نیت کی ہو۔ وضع ہو کہ یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ اسپر اعتراض ہوا کہ حدیث صحیح میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سال فسخ کو مکہ مدینہ سے رمضان میں برآمد ہوئے یہاں تک کہ جب آپ کراغ نفیم میں تھے درحالیکہ آپ روزہ سے تھے تو پیا لہ پانی کا ادھرت پر بندر اٹھا کر نوش فرمایا۔ یعنی افطار کر لیا۔ کہانی صحیح۔ اس سے معلوم ہوا کہ اول نفیم ہو پھر سفر کرے تو افطار مباح ہے۔ جب یہ کراغ نفیم مدینہ سے بہت دور ہو کر ایک روزہ رہے نہیں تو معنی حدیث میں یہ کہ آپ مدینہ سے منزل بنزل روانہ ہوئے اور خود روزہ رکھتے رہے یہاں تک کہ کراغ نفیم کی منزل میں افطار کر دیا اور اسکی وجہ صحیح حدیث میں یہ ثابت ہوئی کہ لوگوں نے بھی افطار نہ کیا اور ملکیت اٹھائی تو آپ نے افطار کر دینا نہ کہ آئندہ کسی کو حرم نہ ہو۔ پس حدیث میں مسافر نے روزہ رکھا اور آخر وقت افطار کر دیا اور سناہ مذکورہ میں نفیم نے روزہ رکھ کر سفر کیا تو افطار نہ کرے۔ لیکن مخفی نہیں کہ یہاں دوسرا مسئلہ فقہار کا یہ ہے کہ اگر مسافر نے رات سے روزہ کی نیت کی اور فسخ نہ کی موصیٰ کہ صبح ہو گئی تو وہ سالم رہیگا اور اسکو افطار کرنا حلال نہیں ہے۔ اسپر البتہ حدیث کراغ نفیم سے سخت اثر میں وارد ہوتا ہے اور شیخ ابن الہمام نے کوئی معقول جواب نہیں دیا۔ اور یہی ہو سکتا ہے کہ بعض لوگوں کے حق میں خوف طاقت سے آپ نے تشریع فرمائی اور ایسے خوف کی صورت میں افطار جائز ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دوسروں کے خوف سے افطار مخصوص ہوگا بوجہ آپ کے صاحب الشریع ہونے کے اور دوسرے کسی کو جائز نہ ہوگا کہ اپنے سوا سے غیر کے خوف سے افطار کرے۔ فاعطفہ۔ ایسا اصل نفیم کہ بعد ان سفر کرے یا جو مسافر کہ قبل الزوال نفیم ہو دونوں کو افطار کرنا حلال نہیں ہے۔ الا انہ اذا نظر فی المسائلین لا تلزمہ الکفارۃ۔ گراخی بات ہے کہ اگر اسنے دونوں صورتوں میں افطار کر دیا تو اسپر کفارہ لازم ہوگا۔ بقیام شبہتہ البیج۔ کیونکہ بیج یعنی سفر مباح کرنے والے کا شبہ قائم ہے۔ فسب اور شبہ سے کفارہ ساکت ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر مسافر نے نیت صوم سے صبح کی پھر اسدن افطار کر دیا تو بھی کفارہ نہیں ہے۔ فسب۔ اگر افطار کر کے سفر شروع کیا تو کفارہ ہونا چاہیے۔ کہانی صحیح۔ اگر روزہ میں اول عہد اٹھایا پھر خو سفر کیا یا سلطان نے اسکو مجبور کر دیا تو کفارہ الردیہ میں کفارہ لازم ہوگا۔ کہانی خلاصہ۔ اگر نفیم نے روزہ میں سفر کیا پھر بھولی چیز لینے کو گھر وانا اور بیان کچھ کھا کر روانہ ہوا تو خیاس یہ کہ کفارہ واجب ہوا در نفیقہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ ایضائہ۔ اصل ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جب آدمی آخر دن میں ایسی حالت پر ہو جاوے کہ اگر یہ حالت ابتدا سے زمین ہوئی تو اسکو افطار کرنا مباح ہو یا پس اسنے آخر دن میں افطار کر دیا تو اس سے کفارہ ساکت ہوگا۔ اتفاقاً فیضان ۵۔ ومن اعلمی علیہ فی رمضان۔ اور میں شخص پر نفی بیوشی طاری ہوئی رمضان میں فسب یعنی بعد فجر کے پھر وہ کئی روز تک بیوش رہا۔ م۔ لم یفرض الیوم الذی حدث فیہ الانعلاء۔ تو وہ اس روزہ کو تفسار نہ کرے جسین انعام مٹوایا ہو۔ لوجود الصوم فیہ و ہوالامساک المقرون بالنیۃ۔ کیونکہ اسدن صوم پایا گیا یعنی مفطرات سے باز رہنا نیت کے ساتھ۔ فسب۔ اور نیت ہم کے مان لی۔ اذ افطار ہو وجود ہا نہ۔ کیونکہ ظاہر حال میں اس شخص سے نیت کا وجود ہوگا۔ فسب۔ کیونکہ وہ مسلمان ہے حتیٰ کہ اگر ظاہر حال اسکے خلوات ہو مثلاً یہ شخص جیسا کہ ناسق ہو جہ غلانیہ روزہ نہیں رکھتا ہے یا مسافر ہو تو وہ اس روزہ کا روزہ بھی نفاذ کرے۔ اسراج۔ ن۔ ع۔ و نفی ما بعدہ۔ اور اسدن کے بعد واسلے دنوں کو نفاذ کرے لافعلہ ام النیۃ۔ کیونکہ نیت معدوم ہے۔ فسب یعنی بیوشی میں نیت صحیح نہیں تو بانی ایام میں قطعاً نیت نہیں ہوئی۔ وان اعلمی اول نیۃ منہ۔ اور اگر ماہ رمضان کی اول رات میں اسپر انعام طاری ہوا۔ فسب۔ اور بہا ہو مدینہ پھر ہا۔ قضاہ کلہ غیر یوم

اَمَلُکِ اللیلۃ۔ تو سب رمضان کو نفا کرے سوائے اُس رات واسلے دن کے۔ وفت یعنی پہلا روزہ ہو گیا۔ لما قلنا۔ بدلیل  
 اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ وفت کہ ظاہر حال کی دلیل سے نیت کر چکا ہو گا تو پہلا روزہ ہو گیا۔ اور اگر غروب سے پہلے اغما ہو ا پھر چائے  
 نکلا تو اول سے بیکرا اغما تک نفا کرے۔ کیونکہ نیت صحیح نہیں ہے بخلاف اسکے جب کہ بعد غروب نیت کی جیسا کہ متن کا مسئلہ ہے  
 تو یہ نیت صحیح نہ رہے نزدیک اسی رات واسلے دن کے لیے ہوگی۔ اور امام مالک کے نزدیک ایک نیت تمام مہینہ کے واسطے  
 کافی ہو سکتا ہے۔ وقال مالک لا یقضی ما بعدہ لان صوم رمضان عندہ یتاوی فیئہ واحدۃ منبرۃ الاعتکاف۔ اور امام  
 مالک رحمہ نے کہا کہ روزہ اغما کے بعد والے روزے بھی نفا نہ کرے کیونکہ مالک رحمہ کے نزدیک رمضان کے روزے ایک ہی نیت  
 سے سب ادا ہو جاتے ہیں جیسے اعتکاف۔ وفت کہ اس میں ہر روز کی نیت ضرور نہیں بلکہ ایک نیت کافی ہے۔ وعندنا لا بد من النیت  
 لكل یوم لانہا عبادات متفرقة لانه تخلل بین کل یومین بالیس خبران لہذہ العبادۃ۔ اور ہمارے نزدیک ہر روز  
 کے لیے نیت ہونا ضروری ہے کیونکہ روزے تو الگ الگ عبادات ہیں اس واسطے کہ ہر دو روزے کے درمیان رات ایسی چیز داخل ہو جاتی  
 ہے جو اس عبادت صوم کا زمانہ نہیں ہے۔ وفت تو ہر روزہ کا زمانہ دوسرے روزے سے متصل نہ رہا۔ بخلاف الاعتکاف۔ بر خلاف  
 اعتکاف کے۔ وفت کیونکہ اس میں رات و دن سب اعتکاف کا زمانہ ہے۔ حتی کہ اس میں ردون طرف امامات اجتہاد قوی ہیں۔ ہم۔ بھر  
 رافع ہو کہ اغما و جنون میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ومن انعمی علیہ فی رمضان کلہ قضاء۔ اور جس شخص پر تمام رمضان اغما و عاری  
 رہے کل نفا کرے۔ وفت کیونکہ عاقل کے مانند خطاب روزے رکھنے کا پس منہی متوجہ ہوا۔ لانه نوع مرض یضعف القوی۔  
 کیونکہ اغما ایک قسم کا مرض ہے جو قوتوں کو ضعیف کر دیتا ہے۔ وفت حتی کہ حواس اپنا کام کرنے سے عاجز ہو جاتے ہیں۔ ولا ینزل  
 الحجی۔ اور اغما کچھ عقل کو زائل نہیں کرتا۔ وفت پس اغما نے اسکو عاقل مریض کر دیا۔ فیصیر عندہ فی التاخر لانی الاستقاط۔  
 تو اغما ایک عذر ہے جو روزہ کی تاخیر کرنے میں موثر ہو گا نہ روزہ ساقط کرنے میں۔ وفت اور تمام مہینہ اغما جب ہی کہ حاضر  
 ہونے سے پہلے اغما ہو گیا اور جو مہینہ رہا بلکہ جب فوت آوے نفا کرے۔ ومن جن فی رمضان کلہ۔ اور جو شخص کہ تمام رمضان  
 بھر معذور رہا۔ وفت سہل ہے اگر چاہے پہلے جنون ہو اور تمام مہینہ گزر گیا۔ لم یقض۔ تو اسکو نفا نہیں کرے گا۔ خلافا لما مالک  
 اس مسئلہ میں امام مالک رحمہ کا خلاف ہے۔ وفت اور یہی امام احمد کا قول ہے۔ ہو یقبرہ بالانحاء۔ امام مالک رحمہ جنون کو اغما پر  
 قیاس کرنے میں۔ وفت تو کہتے ہیں کہ روزہ نفا کرے۔ ولنا ان المستقط ہو الحرج۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ساقط کرنے والا  
 توجہ ہے۔ وفت پس اس صورت میں حرج متحقق ہو نفا کرنا ساقط ہو گا۔ والانحاء لا یتوعدب الشہر عادیۃ فلا حرج۔ اور اغما تمام  
 مہینہ بھر نہیں گھیرتا بدلیل عادت توجہ نہیں۔ وفت یعنی عادت سے دریافت ہو کہ اغما کبھی مہینہ بھر نہیں ہوتا تو ہر حال نحوڑا ہو گا  
 پس حائضہ عورت کی طرح نفا کرنا آسان ہو گا۔ والجنون یتوعدب یتفق الحرج۔ اور جنون تمام مہینہ گھیر لیتا ہے توجہ متحقق ہو گا۔ وفت  
 اور حرج اللہ تعالیٰ نے دور کر دیا ہے تو معلوم ہو کہ جب جنون تمام مہینہ گھیرے تو نفا واجب نہیں۔ مگر رمضان کی اول رات میں  
 یعنی بعد غروب کے نہیں ہو پھر جنون بیکر صبح کی حتی کہ مہینہ گزر گیا تو پہلا روزہ ہو گیا اور باقی باقی نفا کرے۔ اور رسول شمس اللہ  
 اور جمع الغازل میں لکھا کہ تنوی یہ کہ نفا نہیں واجب ہے کیونکہ رات میں روزہ نہیں ہوتا۔ کافی اس میں۔ اور ممکن ہے کہ اس مسئلہ میں کہا  
 جاوے کہ جنون جب عقل زائل کرتا ہے تو مجنون لائق خطاب نہیں رہا لیکن اس صورت میں درمیان رمضان کے افاتہ کا احتساب  
 ہو گا چنانچہ ذکر فرمایا۔ وان افاق المجنون فی بعضہ قضی بامضی۔ اور اگر مجنون کو ماہ رمضان کے بعض وقت میں افاتہ ہو گیا  
 تو وہ گزرے ایام کو نفا کرے۔ وفت اور آئندہ روزہ رکھے۔ خلافا لفرقہ الشافعی۔ اس میں زفر رحمہ شافعی کا خلاف ہے  
 وفت اور امام احمد کا بھی یہی ہے کہ نزدیک گذشتہ ایام جنون کی نفا واجب نہیں۔ ہا لبقولان لم یحب علیہ الاداء لانہ  
 الابلیۃ۔ زفر شافعی کہتے ہیں کہ اس مجنون پر ادا کرنا واجب نہ تھا جو بیات خطاب یعنی عقل نہ ہونے کے۔ وفت تو

بس روز کی ادا واجب نہ ہو اسکی قضاء بھی واجب نہیں۔ وفاقضا، یزید علیہ۔ اور قضاء تو ادا پر متفرع ہے۔ وھما کا المستحب اور یہ ایسا ہو گیا جیسے تمام مہینہ بھر جنون والا۔ ولسان السبب قد وجد و ہوا شہر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ واجب ہونے کا سبب پایا گیا اور وہ ماہ رمضان ہے۔ وقت نقولہ تعالیٰ فمن شہد شکر الشہر طبعہ۔ پھر سبب کے ساتھ اہلیت بھی ضروری یعنی سبب جو کچھ واجب کرے تو یہ شخص اسکی قابلیت بھی رکھتا ہو۔ والاہلیتہ بالذمتہ۔ اور قابلیت بذمہ ہے۔ وقت ذمہ دراصل یعنی عمدہ ہے۔ یعنی اہلیت کا مادہ اور وقت اتنی بات پر ہو کہ شخص اسکی ذمہ داری و عمدہ داری کے قابل ہو۔ پھر خالی ذمہ داری کافی نہیں کیونکہ طفل یا مجنون کہ تمام مہینہ یا زیادہ جنون میں رہے خالی ذمہ دار ہو سکتا ہو مگر بخاندہ تو ضرور ہو کہ ذمہ داری مع فائدہ ہو یعنی سبب اسکے ذمہ واجب کرے۔ و فی الوجوب فائدہ۔ اور واجب کرنے میں فائدہ بھی ہو۔ و ہو صیرورتہ مطلوبہ باعلی وجہ لایحج فی اداہ۔ اور فائدہ کا وجوب یہ کہ ایسے طریقہ پر روز رکھنا اس سے طلب کیا جاوے کہ وہ اسکے ادا کرنے میں حج میں نہ پڑے۔ وقت تو جن مجنون کو درمیان میں اتفاق ہوا اس پر اسی طرح قضاء واجب ہے کہ کچھ حج نہیں۔ بخلاف المستوعب لانیحج فی الاداء خلا فائدہ و تمامہ فی التخلات فیات۔ برخلاف اسکے جسکا جنون پورے مہینہ بھر رہا ہو کیونکہ وہ ادا کرنے میں حج اٹھاؤنگا تو کچھ فائدہ نہیں۔ اور پوری بحث تخلات فیات میں ہے۔ وقت یعنی اگرچہ سبب یعنی ماہ رمضان اسکے حق میں بھی موجود مگر واجب اس جہت سے نہیں کرتا کہ اگر واجب کرے تو حج لازم ہو اور حج اسے تعالیٰ نے رد کیا تو واجب کرے پھر منع ہو جاوے اس سے کچھ فائدہ نہیں۔ یہ شارحین کا شخص ہے لیکن مخفی نہیں کہ اعلاء ذمہ میں اور جب کہ جائزات میں جنون ہوا اور تمام مہینہ گزر گیا تو قضاء واجب ہے حالانکہ حج معتبر نہ ہوا۔ اور اسکا جواب نہیں ہوا کہ جنون منزل عقل ہے اور عقل شرط وجوب تھاں فیہ۔ م۔ تم لافرق بین الاصلی۔ پھر فرق نہیں درمیان جنون اہل کے۔ وقت یعنی مجنون بالغ ہوا۔ والعارضی۔ اور درمیان جنون عارضی کے۔ وقت یعنی جب کہ بعد بلوغ کے کسی وقت طاری ہو گیا۔ حاصل یہ کہ دونوں قسم جنون میں حکم قضاء جاری ہے۔ قیل یذانی فاسر الروایۃ حکایا کہ فرق نہ ہونا تھا ہر الروایۃ کا حکم ہے۔ وعن محمدانہ فرق مینہما۔ اور نوادر میں امام محمد سے آیا کہ امام محمد نے دونوں قسم جنون میں فرق رکھا۔ لان اذ ابلغ مجنوناً۔ اس وجہ سے کہ جب وہ مجنون بالغ ہوا۔ وقت یعنی اصلی جنون ہے۔ التحق بالعینی فانعدم الخطاب۔ تو یہ مجنون مثل بچوں کے ہو گیا تو خطاب اسکے حق میں معدوم ہوا۔ وقت جیسے عقل پر خطاب نہیں ہے۔ بخلاف ما اذ ابلغ عاقل۔ تم جن۔ بخلاف اسکے جب وہ عقل کی صفت میں بالغ ہو پھر مجنون ہو گیا۔ ہذا مختار بعض المتأخرین۔ یہی بعض متأخرین مشائخ کا مختار ہے۔ وقت جنہیں امام جرجانی امام زہد الصغیر بھی ہیں۔ بسوط میں ہے کہ امام محمد سے محفوظ روایت بھی کہ مجنون پر گذرے امام کی قضاء نہیں اور یہی اصح تباس بقول امام ابو حنیفہ ہے مع۔ اگر رمضان کے درمیان کسی رات میں اتفاق ہوا تو مجنون پر قضاء لازم نہیں ہے۔ اور اگر رمضان کے اخیر دن میں بعد زوال کے اتفاق ہوا تو بھی قضاء لازم نہیں تو اتفاق سے مراد یہ کہ استقدر ہو کہ جسین ذرہ شریعہ کرتا ممکن ہو مذاکرات میں یا مہینہ کے اخیر دن بعد زوال میں قضاء نہیں ہوگی یہی صحیح ہے۔ القاضی خان مع انہایہ۔ پھر شرح کے نزدیک تقریر مستدل لال یہ ہے کہ جنون اگر اصلی ہو تو خطاب الہی شہادت ایمانی لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ اس پر جو جنون کے متوجہ نہیں تو خطاباً صلوة و صوم بدرجہ اولیٰ متوجہ نہیں ہیں پس وہ مثل طفل کے ہو اور جب بلوغ کے وقت داخل تھا تو اسے توجید ایمانی کے ساتھ خطابات صوم و صلوة کا جتنا التزام کرنا اپنے ذمہ یا حتی کہ جب رمضان آدیا گارز در کوٹنگا پھر جب رمضان آیا اور وہ بالکل مجنون رہا تو حکم قولہ تعالیٰ فمن شہد شکر الشہر انجم۔ اسکے قسم ہی میں نہ آیا اور یہ عذر مقبول ہے اور بعد اسکے اگر عید کے روز عقل آجاوے تو زمانہ خطاب نہیں ہے اور اگر درمیان میں عقل آئی تو طبعہ کی دلیل سے صوم کا وقت ہونا چاہیے کیونکہ رات میں اس حکم کی تعمیل وقت اسی قدر ہے کہ میں بسر چشم ایمان لایا اور اس کلام کو حق جانا۔ ان دن میں اسکی تعمیل یہ کہ میں نے تعالیٰ کے واسطے خالصاً سائق حکم کے روزہ رکھا۔ پھر حکم تمام ماہ کے واسطے عام ہے تو بسوقت میں اسکو تمام ماہ کا حکم مل گیا اور جب حکم نے حالت عقل میں تعمیل جب

کی توکل نہیں واجب کی لیکن کچھ ایام گزر چکے ہیں تو انکا ایجاب بطریق قضاء ہر ماہ معذور ہو گیا ادا کر چکا اور دوم خبری اور اول احوالی  
 اور امیر تعالیٰ اعلم۔ جماع منیرین ہر کہ۔ ومن لم یؤتی رمضان کلمہ لا صوما ولا فطر علیہ قضاوہ۔ اور جس شخص نے تمام رمضان میں  
 نیت نہ کی نہ روزے کی اور نہ فطر کی تو اس پر رمضان کا قضاء کرنا واجب ہے۔ وفسا اگرچہ اُس نے کھائے پیئے وجماع سے اساک کیا ہو  
 پھر اگر وہ شخص مرغن یا مسافر ہو تو بالافتاق اس پر قضاء واجب ہے اور اگر وہ تندرست بقیم ہو تو بھی ہمارے نزدیک قضاء واجب  
 ہے اور امام زفر رحمہ کے نزدیک نہیں۔ وقال زفر یتاوی صوم رمضان بدون النیت فی حق الصحیح المقیم۔ اور زفر نے  
 نے کہا کہ تندرست بقیم کے حق میں رمضان کا روزہ بدون نیت کے ادا ہو جاتا ہے۔ لان الامساک مستحق علیہ فعلی اتی  
 وجہ یو دیر نفع عنہ۔ کیونکہ اکل وشراب وجماع سے روکا رہنا اس پر واجب ہے تو جس وجہ پر اسکو ادا کر دے واجب ادا  
 ہو جائیگا۔ وفسا جیسے مال میں زکوٰۃ ایک جز مستحق نفرا ہے تو جس طور سے دید سے ادا ہو جاتی ہے۔ کما اذا وحب کل النصاب  
 لفقیر۔ جیسے مثلاً مالدار نے کل نصاب فقیر کو ہبہ کر دیا۔ وفسا بعد ازاں کہ سال گزرنے پر زکوٰۃ واجب ہو چکی ہے تو زکوٰۃ بھی ادا  
 ہو جاتی ہے اگرچہ نیت زکوٰۃ نہیں بلکہ تصدایہ ہے۔ یہی حال صوم کے اساک کا ہے۔ ولنا ان المستحق الامساک۔ اور ہماری  
 دلیل یہ کہ مستحق تو شیک اساک ہے۔ وفسا لیکن مطلقا اساک وقاۃ ومرض کا پرہیز نہیں بلکہ اساک۔ بختہ البعاۃ۔ بطریق  
 عبادت۔ ولا عبادة الا بالنية۔ اور عبادت کا وجود نہیں مگر نیت کے ساتھ۔ وفسا اور غرض یہ کہ اُس نے نیت نہیں کی تو غرض  
 ایا کہ اُس نے صوم عبادت نہیں ادا کیا پس قضاء واجب ہے۔ اگر کما جاو سکے پھر وصور بدون نیت نہوگا۔ جواب یہ کہ ہاں عبادت نہ ہوگا  
 لیکن مقلع الصلوۃ ہو جائیگا۔ پھر یہ نصاب میں زکوٰۃ کیوں ادا ہوئی۔ جواب۔ و فی ہتہ النصاب وجہ نیت القربة علی مام  
 فی الزکوۃ۔ اور یہ نصاب کی صحت میں قربت کی نیت پائی گئی ہے چنانچہ کتاب الزکوٰۃ میں مدلل گزر چکا۔ وفسا کیا  
 نہیں دیکھتے کہ جس نے فقیر کو پیشگی زکوٰۃ دیدی پھر سال کے بیچ ہی میں کل نصاب معدوم ہو گیا حتی کہ اس پر زکوٰۃ ہی واجب  
 نہ ہوئی مگر وہ فقیر سے دیا ہوا نہیں پھر سکتا کیونکہ اسکو ثواب مل چکا۔ م۔ (رفع) اگر رمضان میں عدا کھا یا پس اگر روزے  
 کی نیت نہ تھی تو بالافتاق کفارہ ہے اور اگر کچھ نیت نہ تھی نہ روزہ کی اور نہ عدم روزہ کی تو زفر رحمہ کے نزدیک کفارہ ہے نہ ہمارے  
 نزدیک۔ اور اگر ابتدا سے رمضان میں نیت کر چکا ہو تو امام مالک کے نزدیک کفارہ ہے اور اگر اس نے نیت کی ہو کہ روزہ نہ کرے  
 تو اسکا حکم کتاب میں بیان فرمایا۔ ومن اصبح غیر ناو للصوم۔ اور جس شخص نے صبح کی در حالیکہ وہ روزے کی نیت نہیں رکھنا  
 ہے۔ وفسا جیسے کہ ابتدا سے مات میں نیت کر کے فتح کی ہو۔ فاکمل لا کفارة علیہ۔ پس اس نے کھا یا تو اس پر کفارہ نہیں ہے۔ وفسا  
 یعنی کھانے پینے وغیرہ جس سے انکار کرے کفارہ نہیں ہے۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ وفسا ہاں مالک  
 وشافعی و احمد کا قول ہر جماع۔ پس اس پر چار دن اماموں کا اجماع ہے اور شیخ جصاص الرازی نے کہا کہ یہی مشہور قول محمد رحمہ کا ہے۔  
 وقال زفر علیہ الکفارة لانه یتاوی بغیر النیت عندہ۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ اس پر کفارہ ہے کیونکہ زفر رحمہ کے نزدیک رمضان  
 بغیر نیت ادا ہو جاتا ہے۔ وفسا اور کرنی نے انکار کیا کہ بزفر رحمہ کا مذہب نہیں بلکہ مثل قول مالک کے ایک نیت تمام رمضان  
 کو کافی ہے۔ مع۔ پس خلاف اس صورت میں کہ اُس دن اُس نے خصوص کر کے نیت روزہ کی نہیں کی ادا سہی طح صبح کر لی تو زفر  
 کے نزدیک ابتدا سے صوم کی نیت اس میں کافی ہوگی اور امام ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک نیت ہر روزہ کی ضرور ہے پس بدون  
 نیت کے ابھی روزہ شوق ہے پھر امام رحمہ کے نزدیک اگر قبل زوال کے کھیا تو بھی کفارہ نہیں ہے۔ وقال ابو یوسف و محمد  
 لاوا اکل قبل الزوال یجب الکفارة۔ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ اگر اس نے قبل زوال کے کھیا تو کفارہ واجب ہوگا۔  
 وفسا لیکن اسوجہ سے نہیں کہ اُس نے روزہ توڑ دیا بلکہ۔ لانه فوت امکان التحصیل۔ اسوجہ سے کہ اُس نے روزہ حاصل کرنے کا  
 اسان کھو دیا۔ وفسا کیونکہ قبل زوال تک نیت کا وقت باقی ہے۔ اور یہ کھانا بمنزلہ روزہ توڑنے کے ہے۔ فقار کفا صلب کتاب

تو یہ مانند غاصب سے غصب کرنے والے کے ہوا۔ فست صورت یہ کہ زید نے کبر کی چیز غصب کی تو کبر پر اسکا پھیرنا واجب ہوا۔  
 ہنوز اسے نہیں پھیری تھی کہ خالد نے اسکو کبر سے غصب کر کے تلف کیا تو خالد نے پھیرنے کا امکان کھو دیا پس زید کو جیسے غاصب  
 سے نادان بننے کا اختیار ہوا اسی طرح خالد غاصب الغاصب سے بھی ہر لیکن نہ اسوجہ سے کہ خالد نے زید سے غصب کیا بلکہ اسوجہ سے  
 کہ خالد نے پھیرنے کا امکان کھو دیا اسی طرح قبل زوال کھانے سے روزہ پانے کا امکان گیا جیسے روزہ ٹوڑنے سے جانا ہر پس اسین  
 بھی کفارہ لازم آیا۔ شیخ ابن الہمام رحمہ اللہ کہنا کہ جس اعرابی روزے کے جامع میں کفارہ کی حدیث وارد ہوئی ہے شاید ابو یوسف نے اس سے  
 یہ سمجھا کہ حالت صوم میں انکار موجب ہو تو صوم شروع کرنے کے پہلے بھی موجب ہے۔ افصح۔ میں کتنا ہوں بلکہ یوں کتنا چاہیے ابو یوسف  
 نے اس سے کفارہ کا سبب یہ سمجھا کہ جو روزہ پورا ہو سکتا تھا اسکو اپنے اختیار سے مٹانے پر کفارہ لازم آیا اور یہود طرح ایک یہ کہ  
 صوم شروع کر کے پورا نہ ہونے دیا۔ دوم یہ کہ شروع کرنے کا سامان سب موجود ہے پھر مٹا دیا کیونکہ نیت کرتا تو فجر سے روزہ قائم  
 ہوتا تو قبل زوال کو یا متوقف روزہ موجود ہے۔ جواب یہ کہ تحقیقی روزہ موجود تھا جیہں کفارہ وارد ہے اور یہ متوقف روزہ موجود  
 سے تو ہے اور جب قویٰ میں کفارہ آیا تو قیاس نہیں ہو سکتا کہ خفیف میں بھی ہو۔ دلائل ضیفۃ ان الکفارة تعلقت بالافساق  
 اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا تعلق نوروزہ مٹانے پر ہوتا تھا۔ فست جیسا کہ نص کفارہ شاید صریح ہے اور مٹانا چاہتا ہے  
 پہلے روزہ۔ جو ہو۔ ونبذ اقلع۔ اور یہ مفروض سنہ روزے رکھنے سے اعتناع ہے۔ فست اور رکھ کر مٹانا نہیں ہے۔ اذلا  
 صوم الا بالنیۃ۔ کیونکہ روزہ نہیں ہوتا اگر نیت کے ساتھ۔ فست اور مفروض یہ کہ ایک شخص نے روزہ کی نیت ہی نہیں کی ہے  
 الحاصل یہ روزہ نہ رکھتا بغیر فذر کے حرام و گناہ سخت ہے لیکن اس پر کفارہ نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر رات سے یہ نیت کی  
 روزہ نہ رکھو لگایا بعد او میں روزہ کی نیت تھی پھر فجر سے پہلے نسخ کر دی تو اسین بدرجہ اولیٰ کفارہ نہیں ہے۔ یہی فتاویٰ میں صریح  
 ہے۔ اذ احاضت المرأة او نفست۔ جب روزے میں عورت کو حیض آگیا یا بچہ جنی۔ افطرت۔ تو اسے انکار کیا۔ فست  
 یعنی نفہر ہو گئی کہ روزہ نہیں رہا۔ وقفست۔ اور روزہ تفار سے۔ فست یعنی حیض و نفاس سے روزہ ساقط نہیں ہوتا بلکہ نفاس  
 لازم ہے۔ بخلاف الصلوۃ۔ برخلاف نماز کے۔ فست کہ نازوں کی تضارب بھی واجب نہیں۔ لانا کحج فی تضائہا و قد منی الصلوۃ  
 کیونکہ ایسی عورت نازوں کے تضارب لازم ہونے میں حج میں جبرگی اور میسئلہ کتاب الصلوۃ یعنی باب ایض میں گذرا۔ فست اور  
 نفوس اسین صریح بن توقیاس کی ضرورت بھی نہیں رہی۔ اگر دہم ہو کہ جیسے رمضان سال بھر ایک دفعہ آتا ہے تو تضارب میں حج نہیں  
 اسی طرح نفاس بھی ایک ہی دفعہ ہو سکتا ہے وہ بھی غالباً نہیں ہوتا تو کچھ حج نہیں۔ جواب ہاں لیکن اگر نفاس میں تضارے نماز  
 واجب ہو تو حیض میں بھی ہو کیونکہ دونوں امثال ہیں پس دونوں ایک حکم میں رہے۔ فاعفظم۔ واذ اقدم المسافر او طرت  
 الحائض۔ جب مسافر وطن میں آگیا یا حائض پاک ہوئی۔ فی بعض النہار۔ دن کے بعض میں تو۔ اسکا بقیہ یوحما۔ تو  
 باقی دن میں اساک رکھیں۔ فست وافع ہو کہ مسافر کے وطن میں آنے سے تو یہ مراد ہے کہ اول سے انکار کر کے روانہ ہو کر وطن  
 میں قبل زوال یا بعد زوال آیا اور اگر انکار نہ ہوا تو یہ حکم اسوقت کہ بعد زوال آیا کیونکہ قبل زوال میں روزہ واجب ہے  
 اور یہی حائض تو وہ بعد فجر کے کسی وقت قبل یا بعد با یک ہو یکساں ہے پھر یہ دونوں اور انکے مانند فذر والے باقی دن اساک  
 کر میں یعنی اسیر اساک واجب ہے۔ وقال الشافعی لا یجب الامساک۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کہنا کہ اساک واجب نہیں ہے  
 وعلیٰ بناء الخلاف کل من صار ابلا للزوم ولم یکن کذلک فی اول الیوم۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہے ہر ایسے شخص کا جو  
 صوم لازم ہونے کے لائق ہو گیا حالانکہ ابتدا سے روزہ میں واجب ہونے کے لائق نہ تھا۔ فست جیسے کافر کو اسلام لایا اور مجنون  
 کہ اجھا ہو گیا اور عقل کہ باغ ہو گیا اور مریض کہ تندرست ہو گیا تو ہمارے نزدیک اساک واجب بطریق ثابت مائین کے  
 اور شافعی کے نزدیک واجب نہیں۔ ہو یقول بالتشبیہ خلف۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ عائم کی مشابہت تو صوم کا خلیفہ ہے۔



فمن یس جو حال صوم کا وہی خلیفہ کا پس جب صوم واجب نہیں اس پر اساک واجب نہیں اور جب واجب تر اس پر اساک بھی واجب  
 فلا یجب الا علی من یتحقق الاصل فی حقہ۔ پس خلیفہ یعنی اساک نہیں واجب ہوگا اگر ایسے شخص پر جس کے حق میں اصل یعنی صوم  
 متحقق ہے۔ کا منقطع متعمداً او مخطیاً۔ جیسے وہ شخص کہ جس نے روزہ افطار کر دیا خواہ عمدتاً یا خطا سے۔ فت عمدتاً تو ظاہر ہے اور غفلاً  
 یہ مراد نہیں کہ شتاکلی کرنے میں پانی اتر گیا کیونکہ اس سے شافعی رحمہ کے نزدیک روزہ نہیں جاتا۔ بلکہ یہ مراد ہے کہ شامات سمجھ کر سحری  
 کھانے لگا حالانکہ فجر پھیل گئی تھی یا روزہ کھانا غروب سمجھ کر حالانکہ ابر سے آفتاب نکل آیا۔ تو متعمداً و غفلاً پر صوم واجب تھا اور وہ شاک  
 تو اساک واجب رہا۔ بخلاف مسافر و حائضہ کے کہ اگر صوم ہی واجب نہ تھا تو اساک بھی واجب نہیں۔ اس کلام میں یہ بحث ہے کہ یہ  
 جب ہی صحیح ہوگا کہ اساک رکھنا فقط اسی جہت پر ہو کہ وہ صوم کا خلیفہ ہے۔ اور اگر اساک کی کوئی وجہ دوسری بھی ہو تو صحیح نہ ہوگا۔  
 ولنا انہ وجب قضاء الحق الوقت لا خلفاً۔ اور ہمدی دلیل یہ کہ اساک واجب ہونا وقت کا حق ادا کرنے کے واسطے ہے نہ خلیفہ  
 ہونے کی جہت سے۔ لانا وقت معطل۔ کیونکہ رمضان کا دن ایک وقت معطل ہے۔ فت جسکی تنظیم اسی طور پر کہ منقذات سے ہو کہ  
 بشمیر طیکہ اجادت دینے والا کوئی امر مانند سفرد مرض و حیض وغیرہ کے بافعل موجود نہ ہو۔ مع۔ بخلاف الحائض و انفساء و امر  
 و المسافر حیث لا یجب علیہم حال قیام بندہ الاعتذار۔ برخلاف ایسی عورت کے جسکو حیض موجود یا نفاس موجود ہو یا ایسے  
 شخص کے جو مرض یا سفر میں ہو کیونکہ ان عندوں کے موجود ہونے کی حالت میں اگر اساک واجب نہیں ہے۔ فتحقق المانع عن شجرہ  
 حسب تحقیقہ عن الصوم۔ کیونکہ مابین کے ساتھ مشابہت سے ایک عذر مانع موجود ہے جیسے وہ روزہ رکھنے سے مانع موجود ہے فت  
 اور مسئلہ میں کلام اسوقت کہ سفر ختم ہو چکا اور حیض سے پاک ہو چکی ہو۔ واضح ہو کہ صحیح روایت میں نول امام احمد شل ہمارے اور نول  
 مالک شل شافعی کے ہے اور عینی رحمہ کے مسئلہ بلوغ البصی و اسلام الکافر کے تحت میں نہایت سے نقل کیا کہ شیخ امام زہد الصفار نے کہا کہ  
 صحیح یہ ہے کہ اساک رکھنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ انتہی۔ اور شیخ ابن شجاع نے بھی ائمہ کا اتفاق نقل کیا کیونکہ جب وہ منقطع موجود  
 تو اس پر منقذات سے اساک کیون واجب ہوگا۔ مع۔ اور مخفی نہیں کہ ظاہر حدیث عاشورار میں بھی کہ میں نے کھایا بودہ باقی دن  
 اساک رکھے کہ یہ عاشوراد کا دن ہے۔ رکھو باوجود منقطع ہونے کے اساک کا حکم دیا لہذا متحقق ابن العمام رحمہ نے اسی طرف بیان کیا  
 لیکن انصاف یہ ہے کہ جب یہ اساک خلاف قیاس ہے تو عاشورار سے رمضان کی طرف تعدی نہ ہوگا اور رمضان کے بارہ میں جو  
 اساک وارد ہے وہ اسی کے حق میں جب اصل صوم واجب تھا پس اتوی نول امام زہد الصفار رحمہ السری و اسر تعالیٰ اعلم۔ قال  
 ای القدری۔ و اذا تسحر و ہویری ان الفجر لم یطلع فاداً ہو قد طلع او انظر و ہویری ان الشمس قد غربت فاداً ہی  
 لم تغرب امسک بقیۃ یومہ۔ قدری نے کہا کہ اگر سحری کھائی جو روزہ کی نیت کر چکا ہے درحالیکہ اسکی راسے یعنی گمان میں  
 تھا کہ فجر طلوع نہیں ہوئی حالانکہ کھلا کہ وہ طلوع ہو چکی تھی یا صائم نے افطار کیا درحالیکہ وہ گمان رکھتا ہے کہ آفتاب غروب ہو چکا حالانکہ  
 یہ ظاہر ہو کہ ابھی وہ غروب نہیں ہوا تھا تو یہ شخص باقی دن بھر اساک رکھے۔ فت بلا خلاف۔ قضاء الحق الوقت بالقدر  
 الممكن۔ یعنی حق الوقت ادا کرنے کے بقدر ممکن۔ فت یعنی یہ اساک واجب ہونا اس غرض سے کہ اسوقت معطل کا حق اگر  
 روزے سے ادا نہ ہو سکا تو جقدر ممکن ہو اسی قدر سے ادا کیا جاوے اور وہ روزے کے ساتھ مشابہت ہے۔ و تقیاً للستہ۔  
 یا بغرض تمت دور کرنے کے فت جب کہ اسنے کھایا حالانکہ اس میں کچھ قدر نہیں تو لوگ اسکو ناشی کی تمت دینگے اور تمت دینا  
 اگرچہ مذموم ہے مگر جب ظاہر حال یہی ہو تو اس شخص کو خود واجب ہے کہ ایسے مواقع سے بجاور رکھے اسی واسطے حدیث میں ماہر  
 کہ تمت کے مواقع سے مومن بجاور کرے۔ ن ع ت م۔ جو شخص شرابخانہ میں جاتا ہو تو لوگ اسکو شرابخوار گمان کرینے میں معذور  
 نہیں بلکہ یہ خود مافذ ہے۔ و علیہ القضاء۔ اور اس شخص پر قضاء واجب ہے۔ فت اور حسن بھری و عطاء و مجاہد رحمہم انہما  
 تاحین اور اسحق و داؤد اور مرنی رحمہ فقہار کے نزدیک اسکا روزہ لازم نہ ہو تو قضاء بھی نہیں ہے اور چاروں ائمہ و جمہور کے نزدیک

روزہ فاسد ہو تو قضاء واجب۔ لانه حق مضمون بالمثل۔ کیونکہ یہ حق تو شل کے ساتھ ضمانت لیا گیا ہے۔ فست یعنی جب روزہ فوت ہو تو ساقط نہ ہوگا بلکہ شرعاً کے مثل کا ضامن ہو جس قضاء کرے۔ کما فی المرئض والمساقر۔ چنانچہ مرئض و مسافر کی صورت میں فست جب ادا ہو سکے تو بقدر مرض و سفر کے دوسرے ایام میں قضاء واجب کی گئی۔ اور ساقط نہیں ہوا۔ ان ایسے گمان میں انظار سے گناہ نہ ہوگا۔ ولا کفارتہ علیہ۔ اور اس شخص پر کچھ کفارہ نہیں ہے۔ لان الجنایۃ قاصرۃ۔ کیونکہ جرم قاصر ہے۔ فست کامل نہیں کیونکہ کامل تو قصد روزہ کو فاسد کرنا۔ اور بیان ایسا نہیں۔ لعدم القصد۔ ہجہ قصد معدوم ہونے کے۔ فست بلکہ قصد روزہ پورا کرنے کا ہے۔ چونکہ اعمال کا مدار نیت پر ہے تو یہ جرم ہی نہیں مگر صورت ظاہری میں مشابہت ہے لہذا جرم قاصر کیا۔ وفيہ قال عمر رضی اللہ عنہ ماتجا لفتنا لاکم قضاء یوم علینا لیسر۔ اور ایسی ہی صورت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم نے کسی گناہ کی طرف میل نہیں کیا۔ ایک روز قضاء کرنا ہم پر آسان ہے۔ فست یعنی دشوار تو یہ تھا کہ نوز باسد ثناء کے قصد سے ایسا کرتے۔ اور واقعہ یہ کہ ابن ابی شیبہ نے کہا حدیثنا علی بن مسر عن الشیبانی عن خالد بن سحیم عن علی بن خنیس عن ابیہ قال ثمدت عمر بن الخطاب النہ یعنی خطبہ نے کہا کہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں ماہ رمضان میں حاضر ہوا اور آپ کے روبرو شربت آیا پس بعض لوگوں نے پیادہ چائیکہ سب کے گمان میں تھا کہ آفتاب غروب ہو گیا پھر موزن ادرج رہا تو جلایا کہ دالہ امیر المؤمنین آفتاب چمکتا ہے غروب نہیں ہوا۔ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جس نے انظار کیا وہ سچا اسکے ایک روزہ رکھے اور جس نے انظار نہیں کیا تو تمام کرے یا تنک کہ آفتاب دوب جا دے۔ دوسری روایت میں زیادہ آیا کہ آپ موزن کو فرمایا کہ ہم نے نیکو دالہ بھیجا ہے اور کچھ راہی نہیں بھیجا اور ہم نے تواجد کیا اور ایک روزہ قضاء کرنا آسان ہے۔ دوسری طریق سے زید بن وہب سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم نے کسی گناہ کا قصد نہیں کیا۔ قال محمد بن ابی حاتم عن حماد عن ابراہیم النخعی النہ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم نے گناہ سے نادم نہیں کیا ہے یہ دن ہم پورا کریں گے پھر اس کے جگہ ایک روز قضاء کریں گے۔ معف۔ انزاری نے ابو حید کی کتاب غرائب سے نقل کیا اس میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا لا تقضیہ۔ انزاری نے اسکے یہ معنی لیے کہ ہم اسکو قضاء نہیں کریں گے بطور استفہام یعنی ضرور قضاء کریں گے۔ شاید یہ تعریف ہو اور صواب نص سے یعنی اذان مت دے یا مراد یہ کہ عوام کو اس بیان سے فتنہ میں مت ڈال ورنہ روایت ابن ابی شیبہ صحیح و واضح ہے۔ پھر بھی قیاس سحری میں طلوع فجر میں خطا کا ہے۔ والمراد بالفجر الفجر الثانی وقد بینا فی الصلوۃ۔ اور فجر سے مراد فجر دوم ہے اور اسکو ہم کتاب الصلوۃ میں بیان کر چکے۔ فست پس اگر سحری میں فجر اول طلوع ہو تو روزہ فاسد نہیں ہے۔ ثم تسحر مستحب پھر سحری کھانا مستحب ہے۔ فست تسحر وہ کھانا جو رات کے اخیر چھپے حصہ میں ہو۔ فست۔ لقولہ علیہ السلام تسحر وان فی السحور بركة۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سحری کھاؤ کہ طعام سحری میں بركت ہے۔ فست رواہ ابی داؤد۔ اور حدیث میں ہے کہ استغاثت وودہ پر کے قیلو لہ سے رات کے قیام نماز پر سحری کھانے سے دن کے روزہ رکھنے پر۔ فست۔ والمستحب تاخیرہ۔ اور سحری کھانے میں تاخیر کرنا مستحب ہے۔ لقولہ علیہ السلام ثلث من اخلاق المرسلین تعجیل الانظار و تاخیر السحور والسواک۔ بدیل حدیث کہ میں بائیں رسولوں کے اخلاق سے ہیں انظار میں جلدی کرنا اور سحری کھانے میں دیر کرنا اور سواک کرنا۔ فست طبرانی کی روایت میں تبسری بات یہ کہ نماز میں دامن ہاتھ کو بائیں پر رکھنا۔ اور بہتر استدلال حدیث طبرانی بن سعد رحمہ ہے کہ میں سحری کھانا پھر مجھے اسکی جلدی ہوتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ میں فجر کی نماز باؤں۔ رواہ ابی یحییٰ یعنی ایسی تاخیر جتنی تھی۔ اندر زید بن ثابت رحمہ سے روایت ہے کہ ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سحری کھائی پھر ہم نماز کو کھڑے ہو گئے۔ میں نے پوچھا کہ سحری کھانے و نماز میں کتنا فرق تھا۔ زید رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ بقدر بچاس آیت کے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ یعنی یعنی دیر میں کوئی بچاس آیت اچھی طرح پڑھے۔ پھر چونکہ سحری کھانا از نسیم عادات ہے لہذا اسکو مستحب

کیا حال نہ کہ وہ سنت ہے اور اس میں تاخیر کرنا بھی بہین معنی سنت ہے۔ م۔ الا انہ اذا شک فی الفجر یعنی شکر و مستحب ہے مگر بات یہ کہ جب  
 اسکو فجر میں شک ہو۔ و معناه تسادی الغنین۔ اور شک سے مراد یہ کہ دونوں طرف گمان یکساں ہو۔ ف۔ کہ فجر طالع ہوئی  
 یا ابھی نہیں۔ نو۔ الافضل ان یبع الاکل۔ افضل یہ کہ کھانا ترک کر دے۔ ف۔ یعنی کوئی غطر استعمال نہ کرے۔ تحریر  
 عن المحرم۔ محرم سے بچنے کی غرض سے۔ ف۔ یعنی تاکہ اطمینان کے ساتھ حرام فعل سے بچ جاوے۔ ولایحب علیہ ذلک  
 اور اس پر کھانا چھوڑنا واجب نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ شک ہے کچھ فجر کا غالب گمان نہیں ہے حتیٰ کہ منع ہو۔ ولو اکل فمحمومہ تام  
 ہون الاصل ہو اللیل۔ اور اگر باوجود شک کے اسنے کھالیا تو اسکا روزہ پورا ہے کیونکہ اصل تو رات ہے۔ ف۔ میں اسی اصل کا حکم  
 دینگا جب تک کہ اسنے مخالفت یعنی فجر کا غالب گمان نہ پیدا ہو اور جب بیان نہیں پیدا ہو تو اصل کا حکم رہا۔ پھر اگر اسکے دل میں بعد  
 کھانے کے گمان غالب سے یہ یقین ہو گیا کہ فجر ہونے پر میں نے کھا یا تو اب اسپر نفاذ لازم ہوگی۔ الفجر۔ وعن ابی حنیفہ اذا  
 کان فی موضع لا یستبین الفجر۔ اور نوادین ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ اگر وہ شخص ایسی جگہ ہو جہاں فجر نہیں نکلتی ہے۔ ف۔ مثلاً  
 بازاروں کے درمیان ہو۔ او کانت اللیلہ مقترۃ۔ یا رات جاندلی ہو۔ ف۔ یعنی حسین صبح صادق تک جائد برابر رہتا ہے۔ او مقترۃ  
 یا رات بدلی کی ہو۔ ف۔ کہ اگر چھایا ہو ہے۔ او کان بصیرہ علیہ۔ یا اسکی نگاہیں کوئی علت ہو۔ ف۔ صفت یا بیماری کی۔ و  
 ہویشک۔ اور اس شخص کو فجر میں شک ہو۔ ف۔ یعنی طلوع ہونے نہ ہونے کا یکساں گمان ہو تو۔ لایاکل۔ وہ شخص نہ کھا  
 ولو اکل فقد اساء۔ اور اگر اسنے کھایا تو برا کام کیا۔ لقولہ علیہ السلام دع ما یریک الی مال یریک۔ کیونکہ حضرت صلعم  
 نے حکم دیا ہے کہ جو چیز تجھے شک میں ڈالے اسکو چھوڑ کر وہ اختیار کر جو تجھے شک میں نہیں ڈالتی ہے۔ ف۔ یعنی شکوک کو چھوڑ کر  
 مطمئن کو اختیار کر لے۔ رواہ ابن جہان والترمذی والنسائی والبطرانی قال الترمذی حسن صحیح۔ لیکن متفق ابن العمام نے اسین بحث  
 کی کہ حدیث میں اگر حکم سے وجوب مراد ہے تو اس صورت میں کھانا چھوڑنا واجب ہو اور کھاوے تو عویا کر وہ ہے اور اگر حکم سے استیجاب  
 مراد ہے تو چھوڑنا مستحب اور کھاوے تو کچھ نہیں پس بہر حال جو اسارت نکالی یہ نہیں نکلتی ہے۔ مع۔ لہذا مختار یہی کہ جب دونوں  
 طرف گمان برابر ہو تو نہ کھانا اٹلی ہے اور کھاوے تو جائز ہے۔ وان کان اکبر سائہ انہ اکل والفجر طالع فعلیہ قضاء و عملاً  
 بغالب الراے۔ اور اگر اسکے غالب گمان میں یہ آیا کہ اسنے سحری کھائی درحالیکہ صبح صادق طلوع ہو چکی تھی تو اسپر روزہ قضاء کرنا  
 واجب ہے کیونکہ غالب گمان پر عمل کرنا واجب ہے۔ ف۔ اور ہمارے فقہاء کے کلام سے ظاہر یہ کہ سحری و انظار کا مدار اجتہاد پر ہے  
 تو قضاء واجب ہوئی۔ وفيہ الاحتیاط۔ اور احتیاط بھی اسی میں ہے۔ ف۔ یعنی جیسے غالب سائے پر عمل لازم ہے اسی طرح عبادت  
 کے بارہ میں احتیاط کرنا بھی واجب ہے تو ہم کہنے میں کہ بیان احتیاط بھی اسی میں کہ قضاء واجب ہو۔ پھر یہ نوادر کی روایت ہے۔ و علی  
 ظاہر الروایۃ لا قضاء علیہ۔ اور ظاہر الروایۃ کے موافق اسپر نفاذ واجب نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ رات کا وجود تو اصل یعنی یقینی تھا اور  
 فجر ہو جانے کا یقین ہے نہ یقین یعنی صرف گمان غالب ہو تو اس سے رات کا حکم نہیں ٹیگا۔ لان یقین لا یشل الا بشک۔ کیونکہ یقین  
 نہیں مٹایا جاتا مگر اپنے مثل یقین سے۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر اسکو فجر ہو جانے کا یقین ہو جاوے تو پھر کھانا حرام ہے۔ ایضاً میں کہ اگر ظاہر  
 کا حکم صحیح ہے۔ ف۔ السراج۔ اور یہ سب اسوقت ہے کہ اسکے شک باگمان کے بعد کوئی بات ظاہر نہیں ہو یعنی بذریعہ گواہان عادل کے کچھ نہیں  
 نکلا۔ و لو ظہران الفجر طالع۔ اور اگر ظاہر ہو گیا کہ فجر طلوع تھی۔ ف۔ حالانکہ وہ کھا چکا ہے تو قضاء واجب ہے لیکن۔ لا کفارۃ علیہ۔  
 پھر کفارہ واجب نہیں۔ لہٰذا نبی الامر علی الاصل فلا تحقق العمدیۃ۔ کیونکہ اسنے اپنے کام کو اصل بات پر مبنی کیا تو عہدہ انظار  
 کو مستحق نہما۔ ف۔ تو کفارہ نہ لگا کہ وہ عہدہ انظار پر ہے۔ اور مدفع ہو کہ اگر وہ گواہوں نے شہادت دی کہ فجر نہیں ہوئی پس اسنے  
 سحری کھائی پھر ظاہر ہو کہ طلوع ہو چکی تھی تو بالاتفاق اسپر نفاذ کفارہ لازم ہے۔ کیونکہ فجر نہ ہونے کی گواہی تو ایک نفی پر گواہی ہے تو نہ ہونے  
 کی گواہی تہل ہوگی اور نفی کی رد ہوگی۔ اور اگر طلوع ہوئے کا نطق ایک گواہ ہو تو کفارہ نہیں ہوگا کیونکہ ایک کی گواہی کچھ محبت

نہیں تو نفی کی گواہی قائم رہی۔ کمانی قاضیخان۔ اور اگر ایک جماعت نے بیسی کترودنے اُس سے کہا کہ فجر ہو چکی حالانکہ وہ سحر کھا رہا ہو پس اسے کہا کہ بھرین روزہ دار نہیں ہوا۔ بعد اسکے اُس نے عمدہ کھایا۔ پھر ظہر ہوا کہ پلا کھانا سات میں تھا اور دوسرا کھانا بعد صبح صادق کے ہوا تو حاکم رحم نے فرمایا کہ اگر جماعت ہو اور اسے اپنی تصدیق کی ہو تو کفارہ نہیں۔ اور اگر اکیلا ہو تو اسپر کفارہ واجب ہو غلہ اکیلا عادل ہو یا غیر عادل کیونکہ ایک کی گواہی قبول نہیں ہے۔ انخلاصہ۔ اپنی جورد سے کہا کہ یکم لے کہ فجر طلوع ہوئی یا نہیں۔ وہ دیکھ کر لوٹی اور کہا کہ ابھی نہیں پس مرد نے اس سے جماع کیا پھر ظہر ہوا کہ فجر ہو چکی تھی تو صبح تول پر کسی صورت میں کفارہ نہیں ہے اور عورت پر اگر عمدہ ایسا کیا ہو تو کفارہ ہے۔ انقا ضیخان۔ یہ کلام تو جانب فجر میں تھا۔ ولو شک فی غروب الشمس لایحل لہ الفطر۔ اور اگر اسے غروب آفتاب میں شک کیا تو اسکو افطار حلال نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ دونوں طرف گمان برابر ہو تو غروب ہونا راجح نہ ٹھہرا بلکہ دن ہونا راجح ٹھہرا۔ لان الاصل ہوا النہار۔ کیونکہ اصل تو نہار ہے۔ ف۔ یعنی جو ہر قطعی معلوم چلا آتا ہے وہ دن ہے پھر بدلتا ہے فن ہو گا اور وہ موجود نہیں۔ ولو اکل فطیۃ القضاء۔ اور اگر اسے افطار کر دیا تو اسپر قضاء واجب ہے۔ ف۔ باوجودیکہ افطار حلال نہ تھا۔ علما بالاصل۔ اصل پر عمل کرنے کی دلیل سے۔ ف۔ یعنی اصل تو دن ہے پس اصل برقرار رکھ کر حکم دیا گیا کہ روزہ نہ ہو تو قضاء واجب ہے لیکن یہ اسوقت کہ کسی دلیل سے کچھ ظاہر نہ ہوا ہو۔ اور اگر یہ ظاہر ہوا کہ اسے بعد غروب روزہ کھولا ہے اگرچہ اسکو شک تھا تو قضاء نہیں ہے اور اگر ظاہر ہوا کہ قبل غروب کھو لے تو قضاء ہے اور کفارہ میں در تول میں سم ت۔ یہ اسوقت کہ اسکا گمان غروب ہونے یا نہ ہونے میں برابر ہو۔ وان کان اکبر رائہ اکل قبل الغروب فطیۃ القضاء روا یہ واحده۔ اور اگر اسکے غالب گمان میں آیا کہ اُس نے غروب سے پہلے کھالیا ہے تو اسپر قضاء واجب ہے یہ بروایت واحدہ مروی ہے۔ ف۔ یعنی جن لوگوں نے روایات کیں اسی ایک بات پر تنفیض میں کہ اسپر قضاء واجب ہے۔ اور یہ اسلئے کہ غالب ماسے پر عمل واجب ہے۔ لان النہار ہوا الاصل۔ کیونکہ دن ہونا تو اصل ہے۔ ف۔ اور قاضیخان نے کہا کہ کفارہ بھی واجب ہے کیونکہ اس اصل کے ساتھ جب اس کا غالب گمان مل گیا تو بمنزکہ یقین کے ہو گیا۔ ۵۔ میں کہتا ہوں کہ غالب گمان کی صورت میں اگر دلیل سے ظاہر ہوا کہ دن باقی تھا تو قضاء و کفارہ بلا خلاف ہونا چاہیے۔ م۔ ولو کان شکا فیم۔ اور در صورتیکہ غروب میں اسکو شک تھا۔ ف۔ اور افطار کر لیا ہے۔ تو میں انہما لم تغرب۔ اور دلیل سے ظاہر ہوا کہ آفتاب غروب نہیں ہوا تھا۔ یعنی ان تجب الکفارة نظر الی ما ہوا الاصل و ہوا النہار۔ تو اصل کی طرف نظر کر کے اسپر کفارہ واجب ہونا چاہیے اور اصل دن ہے۔ ف۔ اسی کو فیض ابو جعفر رحم نے اختیار کیا ہے۔ ف۔ اردو گو اہل نے گواہی دی کہ آفتاب غروب ہو چکا اور دے گواہی دی کہ نہیں غروب ہوا پس اسے افطار کیا پھر گھلا کہ غروب نہیں ہوا تھا تو با اتفاق اسپر قضاء ہے کفارہ نہیں ہے۔ انقا ضیخان۔ مترجم کشاہ کہ اسی قیاس پر اگر دو گواہوں نے روت ہلال کی گواہی دی پس لوگوں نے روزہ شروع کیا یا نہ کیا کہ ۴۔ پورے ہو سے پھر مطلع صاف ہے اور چاند نہیں دیکھا تو جب کہ بیان خود انکی روت ضرور ہو تو گواہوں کا غلطی کرنا ظاہر ہو گیا پس دوسرے روز بھی روزہ رکھیں اور بعض نے کہا کہ افطار کریں اور یہ اس بنا پر ہے کہ شاید بیان چاند طلوع نہ ہوا اگر دوسرے ملک میں ہوا ہو۔ اور مترجم کشاہ کہ بقدر دلیل قول اول حق ہے جیسا کہ مسند روت ہلال میں لکھا گیا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ جیسے چاند کے طلوع میں اختلاف ہوتا ہے اسی طرح طلوع فجر و غروب میں اختلاف گھلا ہوا ظاہر ہے پس اگر ایک ملک کا طلوع دوسرے دن کے لیے جہت ہو تو مثلاً بیان طلوع فجر۔ بجے پر ہے تو امریکہ میں دو بجے پر ہے بلکہ دن درات کا تفسیر ہے اور جب بار سے بیان تھا غروب ہوتا ہے اسوقت مغرب ملکوں میں دن روشن ہوتا ہے پس واجب ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جائے کہ ہر ملک کے واسطے وہیں کا طلوع و غروب اور وہیں کی روت ہلال معتبر ہے قاسمہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر کسی نے چاہا کہ تحریر پر سحر کھا تو اسکو یہ اختیار ہے بشرطیکہ ایسی حالت میں ہو کہ فجر کا دیکھنا اپنی ذات سے یا دوسرے کے ذریعہ سے ممکن ہو۔ خمس ائمہ حلوئی نے کہا کہ جو شخص اپنے غالب گمان پر سحر کھانا چاہے تو کچھ ممانہ نہیں بشرطیکہ وہ شخص ایسا ہو کہ اسپر ایسی بات مٹتی نہ ہو اور

مذہب زیدی و اشعری سے ان روایات پر جائز ہے کہ ان میں سے کسی ایک پر عمل کرنا صحیح ہے اور اگر کسی نے ان میں سے کسی ایک پر عمل کرنا چاہا تو اسے کفارہ نہیں ہے۔

اگر اسپر مخفی ہوتی ہو تو اسکی راہ یہی کہ کھانا چھوڑ دے اور کما کہ بارے صاحب کا ظاہر مذہب یہ کہ نہری کر کے روزہ کھانا بھی جائز ہے  
یہی ظاہر الروایہ ہے۔ اگر طبل کی آواز پر سحری کھانی چاہی پس اگر یہ آواز بلند اور سر پرٹ شہر میں پھیلی ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر  
وہ ایک آواز مستقام ہو تو دیکھے کہ اگر اسکی حدالت جانتا ہو تو اسپر اعتقاد کر لے اور اگر نہ جانتا ہو تو احتیاط رکھے۔ اگر مرغ کی بانگ پر  
سحری کھا دے تو بعض مشائخ نے انکار کیا کیونکہ وہ کبھی بے وقت ہوتا ہے اور بعض نے کہا کہ مضائقہ نہیں جب کہ اسکو بار بار توجہ  
کر چکا اور ٹھیک وقت پر ہونا جان چکا ہو۔ المحیط۔ سحری میں اتنی تاخیر کرنا کہ طلوع فجر میں شک بر جاوے مکرہ ہے۔ اسراج  
اور قبیل انظار مستحب ہے تو نماز پر کھڑے ہونے سے پہلے انظار کر لے اور پڑھے۔ اطمینان صحت و یک آمنت و یک توکلت و  
علی رزقک افطرت و بصوم قد نوت فاغفر لی ماتہ مت و ما آخرت۔ یعنی انہی میں نے تیرے ہی لیے روزہ رکھا اور تیرے ہی ساتھ  
دیوان لایا اور تم بھی پرتوکل کیا اور تیرے ہی رزق پر انظار کیا اور کل کے روزہ کی نیت کر لی پس میرے اگلے دپھیلے گناہ بخش دے  
گمانی المعراج۔ ومن اکل فی رمضان ناسیا و ظن ان ذلک یفطرہ۔ جس شخص نے رمضان میں بھول کر کھایا اور یہ گمان کیا  
کہ ایسا کھانا اسکو بے روزہ کر دیتا ہے۔ فاکل بعد ذلک متعمدا۔ پس اسکے بعد اسنے مٹا کھایا۔ فعلیہ القضاء دون الکفارتہ۔  
تو اس شخص پر قضاء واجب ہے کفارہ نہیں۔ وفت۔ ہی صحیح ہے اگرچہ اسکو معلوم ہو کہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک نسیان سے روزہ نہیں ٹوٹتا  
ہے۔ الا خلاصہ۔ لان الاشتباہ استندالی القیاس لتحقق الشبہ۔ کیونکہ اشتباہ مستند قیاس ہوتا ہے شبہ متحقق ہو گیا وفت  
یعنی نسیان کے کھانے پینے سے صوم باقی رہتا ہے بلکہ قیاس ہی کیونکہ قیاس یہ کہ صوم باقی نہ رہے تو اس شخص کا گمان اس  
قیاس سے مستند ہوتا ہے شبہ موجود ہو گیا پس کفارہ ساقط ہے۔ وان بلغ الحدیث وعلمہ۔ اور اگر اس شخص کو حدیث پہنچی اور اسنے  
جان لی۔ فذلک فی ظاہر الروایہ۔ تو بھی ظاہر الروایہ میں ہی حکم ہے۔ وفت۔ کہ کفارہ ساقط ہے۔ حدیث سے مراد حدیث  
ابو ہریرہ مرفوعہ کہ جو کوئی بھولے سے کھائے پیے تو اپنا روزہ تمام کرے کہ اسکو اللہ تعالیٰ نے کھلایا پلایا۔ رداء البخاری و مسلم  
پس اسنے جانا کہ حدیث کے یہ معنی ہیں پھر بھی مٹا انظار کیا تو ظاہر الروایہ میں کفارہ نہیں۔ قاضی خان نے کہا کہ ہی صحیح ہے۔ وعن  
ابی حنیفہ انہما تجب وکذا عنہما۔ اور فواد بن ابو حنیفہ سے روایت کہ اسپر کفارہ واجب ہو گا اور یہی حکم ماجین سے مروی ہے  
لانہ لا اشتباہ۔ کیونکہ کچھ اشتباہ نہیں۔ وفت۔ اسلئے کہ حدیث میں تو صاف ہے کہ روزہ پورا کرے پھر کیوں اشتباہ ہو۔  
ظاہر شہدہ۔ تو شبہ کا تحقق نہوا۔ وفت۔ پس کفارہ ساقط ہوگا۔ وجہ الاول قیام الشبہ التحکیمہ بالنظر الی القیاس  
ظاہر نقی بالعلم۔ ظاہر الروایہ کی وجہ یہ کہ قیاس پر نظر کر کے حکمی شبہ قائم ہے تو وہ علم ہونے سے دور ہوگا۔ وفت۔ حتی کہ امام مالک رحمہ  
نے قیاس پر عمل کیا ہے اور حدیث کے معنی موافق قیاس کے لگائے۔ کو طی الاب جاریہ ابنہ۔ جیسے باپ کا اپنے پسر کی باندی سے  
دلی کرنا۔ وفت۔ اور جب کوئی مرد غیر ملوکہ کے ساتھ دلی کرے تو اسپر زنا کی حد ماری جاوے بسکن بیان باب بر حد  
شعری اگرچہ وہ اس مسئلہ کو جانتا ہو کہ پسر کی باندی مجھے حلال نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ انت و مالک لا یک۔ یعنی تو اور تیرا  
مال تیرے باپ کا ہے۔ پس ظاہری اصناف سے شبہ خود موجود ہے خواہ باپ کو شبہ جو کہ نوم۔ اگر کسی شخص کو قوی امندی یا اسلام  
بر گیا یا چار پایہ سے دلی کی یا مردہ عورت سے دلی کی یا غلام یا فرج میں انگلی ڈالی یا لڑی کا سر اکر کر نکل گیا اس طرح کہ سب  
غائب نہوی یا عورت کی خوب صورت کی نظر سے متکلی پھر گمان کیا کہ اس سے انظار ہوتا ہے پس مٹا کھایا تو دیکھا جاوے  
کہ اگر وہ جاہل ہے تو اسپر کفارہ نہیں ہے اور اگر وہ علم جانتا ہو تو اسپر کفارہ دونوں واجب ہیں۔ الا خلاصہ الظہیر یہ البصر  
ہ۔ ولو اجمع فظن ان ذلک یفطرہ ثم اکل متعمدا علیہ القضاء و الکفارتہ۔ اصالحہ چھینے لگائے اور گمان کیا کہ یہ اسکو  
بے روزہ کرتا ہے پھر مٹا کھایا تو اسپر کفارہ واجب ہے۔ لان الظن ما استندالی دلیل شرعی۔ کیونکہ اسلئے گمان  
کسی دلیل شرعی کی طرف مستند نہیں ہے۔ وفت۔ جب کہ اسکو حدیث یا کسی نقیبہ یا فتویٰ نہیں ہے اور ظاہری قیاس میں



میں بچنے کا خون نکلتا چومہ کے سنائی نہیں کیونکہ صائم سے کچھ خارج ہونا مفر نہیں ورنہ جو شخص صوم کے اور فطر کا گناہ کر کے انظار کر دے تو اسکو بھی سزا دے رکھا جاوے حالانکہ یہ کسی کا قول نہیں ہے۔ الا اتفاقاً بقیہ بالفساد۔ مگر اسوقت کفارہ نہیں کہ کسی نقیہ نے اسکو روزہ فاسد ہونے کا فتویٰ دیدیا ہو۔ و۔۔۔ جیسے فقہائے حنبلیہ کے نزدیک بچنے دینے والا اور دوا کرنے والا دونوں کا روزہ انظار جو جاتا ہے۔ لاکہ نہ لکھا یعنی کسی نقیہ حنبلی نے اسکو انظار کا فتویٰ دیا۔ امام مجہلی نے کہا کہ نقیہ میں شرط ہے کہ اسکے فتویٰ کا اعتماد کیا جاتا اور اس سے فتویٰ لیا جاتا جو یہی ہمارے تیوان اماموں سے مروی ہے۔ لان الفتویٰ دلیل شرعی فی حقہ۔ کیونکہ اسکے حق میں فتویٰ ایک دلیل شرعی ہے۔ و۔۔۔ اور مفتی نے اسکو ایسا حکم بتلایا جو مجتہدین کے اقوال میں سے ایک قول ہے۔ و لولایہ لفتویٰ اور اگر بچنے والے کو حدیث پہنچی۔ و۔۔۔ کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انظر الحاکم والجموع یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بچنے والے والا اور بچنے والے دونوں کو انظار ہو گیا۔ کہانی ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ و ابن حبان وغیرہم و صحیح بخاری و احمد و ابوحاتم وغیرہم۔ پس سنی یہ کہ صائم بچنے والے کو یہ حدیث پہنچی۔ فاعتمده۔ پس اسنے اس حدیث پر اعتماد کیا۔ و۔۔۔ اور اپنے آپ کو غلط سمجھ کر عدا کھالیا۔ لکن لک عند محمد رحمہ۔ تو بھی امام محمد کے نزدیک ہی حکم ہے۔ و۔۔۔ کہ اسپر کفارہ واجب نہیں۔ لان قول الرسول علیہ السلام لا ینزل عن قول المفتی۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان عالی کچھ مفتی کے قول سے اٹھا ہوا نہیں ہے۔ و۔۔۔ حالانکہ مفتی کے قول پر اعتماد کرنے سے کفارہ نہ تھا تو حدیث شریف پر اعتماد سے بدرجہ اولیٰ کفارہ ہوگا۔ و۔۔۔ عن ابی یوسف راج خلاف ذلک۔ اور ابویوسف سے اسکے خلاف مروی ہے۔ و۔۔۔ یعنی اس صورت میں کفارہ ہوگا۔ لان علی العامی الاقتدار بافقہار۔ کیونکہ عامی پر تو فقہار کی پیروی واجب ہے۔ لعدم الابتدائی حقہ الی معرفۃ الاحادیث۔ کیونکہ اسکے حق میں سمرت احادیث کی راہ پانا نادر ہے۔ و۔۔۔ یعنی قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اعلیٰ و اشرف ہے لیکن عامی نے اسپر سمرت کے اعتماد میں ناکامی کی کیونکہ اسکو سمرت کی لیاقت نہیں ہے کیونکہ حدیث کبھی مآول اور کبھی متن نسخ وغیرہ ہوتی ہے مدح و مکر اور اگر انہما فیہ۔ و۔۔۔ دلیل ہے کہ عامی کو کسی نقیہ سے فتویٰ لینا جائز ہے کیونکہ یہ فتویٰ حنبلی عالم سے لیا گیا۔ لکامرح بہ الکالی۔ اور قولہ ان علی العامی الاقتدار بافقہار۔ دلیل ہے کہ عامی پر عالم سے فتویٰ لینا واجب ہے اور اس امیر میں کچھ خلاف نہیں اور اول میں بعض کا قول ہے کہ علیہ شخصی واجب ہے لیکن اسپر اقامت دلیل میں نظر ہے اور بحث انشاء اللہ تعالیٰ آوے گی۔ م۔۔۔ وان عرف تاویلہ بحسب الکفارة۔ اور اگر بچنے والے نے حدیث کی تاویل جان ل تو کفارہ واجب ہوگا۔ و۔۔۔ اور تاویل یہ کہ ایک شخص بچنے لگتا اور دوسرا بچنے دلاتا تھا اور دونوں غیبت کرتے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بوجہ غیبت کے فرمایا کہ یہ بچنے دینے والا اور یہ بچنے دلائے والا دونوں نے انظار کیا۔ مادی نے سمجھا کہ بوجہ بچنے کے فرمایا ہے پس انہی سمجھ کے موافق ہدایت کر دی یہ تاویل بزرگ سن کر کہی ہے اور دوسری تاویل یہ کہ حدیث ضعیف ہے۔ بالجلد بچنے سے ظاہر قیاس میں کوئی وجہ امساک نہ ملے ہونے کی نہیں ہے ان حدیث کی نص سے شبہ پیدا ہوتا تھا تو جب تاویل جان گیا تو وہ شبہ بھی جاتا رہا پس کفارہ نہ ہوا ہوگا۔ اگر کما جاوے کہ علماء کا اختلاف بھی شبہ پیدا کرتا ہے اور امام اندامی و احمد کا یہی قول ہے۔ جواب دیا کہ قول الا ذراعی لا یورث شبہ لہذا لفتہ اقیما سس۔۔۔ اندامی رحمہ کا قول کچھ شبہ نہیں پیدا کرے گا بوجہ مخالفت قیاس کے۔ و۔۔۔ کیونکہ بچنے میں کوئی چیز کھائی و پیٹ میں داخل نہیں کجالی جو قیاس شبہ خب ہوتا کہ موافق قیاس میں اختلاف ہوتا۔ مگر کما جاوے کہ بدل تو مصنف رحمہ نے کہا کہ فتویٰ نقیہ پر کفارہ بوجہ شبہ کے ساتھ ہوگا اور بیان کیا کہ قول اندامی سے شبہ ہوگا حالانکہ کما فتویٰ تو اندامی و احمد کے قول پر ہوگا۔ جواب یہ کہ اول تو اس شخص کے حق میں جو شخص عامی جو اہم اس شخص کے حق میں جو تاویل جانے۔ کہانی دینی۔ دوا کل بعد ما اغتاب شعبہ اعلیہ اتفقوا و الکفارة۔ اس پر غیبت کرنے کے بعد ہنسے عدا کھالیا تو اسپر تضار و کفارہ ہے۔ و۔۔۔ عامہ علار کے نزدیک۔ اتفاقاً۔ کیف مالکان۔ چاہے



جس طرح ہو۔ وفت۔ اگرچہ نیت سے فتویٰ سے یا ظاہر حدیث پر امتداد کرے۔ البتہ۔ لان الفطر بخلاف القیاس۔ کیونکہ نیت سے فطر ہونا مخالفت قیاس ہے۔ والحدیث مادل یا لاجماع۔ اور حدیث بالاجماع مادل ہے۔ وفت۔ تاویل یہ کہ نیت گزار روزہ کا وہاں کھو رہا ہو تو گویا وہ بے روزہ ہو گیا۔ اور اجماع کا دعویٰ اس بنا پر کہ سلف و محدث مادل میں جماع تھا تو چھپے ظاہر یہ کہ اختلاف کے بغیر نہیں ہر دم۔ اور حق یہ کہ نیت سے افطار ہونے میں احادیث وارد ہیں لیکن سب بن صفت ہے۔ کمانی یعنی۔ شرح کتابہ کہ ثابہ بن جہت سے کوئی اثر محسوس نہیں ہوتا لیکن فی المعنی حدیث میں حضرت علیؓ علیہ السلام نے نیت کرنے والے کے نیت سے بدو پاکر نیت پیر یا پس نیت اگرچہ حکم میں فطر نہیں لیکن حکم کو نیت فطر کے بلکہ بذریعہ نیت ہی ہر نیت یا صبر نہیام۔ اگر مرد لگایا یا بہن یا بچہ یا بچوں میں تیل لگایا پھر افطار کے گمان سے عمدہ کھایا تو اس پر کفارہ ہے مگر جب کہ وہ جاہل ہو کہ اسکو کسی ملت نے فطر کا فتویٰ یا ہونو کفارہ نہ ہوگا۔ افاقضیخان۔ مسافر یا مساک نبل الزوال شرمین آیا یا مجنون کو اسوقت افاقہ ہوا پھر روزہ کی نیت کر لیا پھر عمدہ آجاء کیا کفارہ نہیں۔ السراج۔ اگر صبح کی اس حال سے کہ روزہ کی نیت نہیں ہے پھر نبل زوال نیت کر لیا پھر کھایا تو کفارہ نہیں ہے۔ کشف الکبیر۔ تندرست کے افطار کر ڈالا پھر ایسا جاریا کہ اس مرض کے ساتھ روزہ نہیں رکھ سکتا تو ہمارے نزدیک اس سے کفارہ ساقط ہے۔ افاقضیخان۔ اور یہی اصح ہے۔ التلمیذ۔ اور اصل یہ کہ اگر دن کے آخر میں ایسی حالت ہو گئی کہ یہ بدل جاتی تو روزہ افطار کرنا مباح ہوتا تو ہمارے نزدیک اس سے کفارہ ساقط ہوگا۔ افاقضیخان۔ محدث نے عمدہ افطار کیا پھر اسی روزہ کا نفع یا مرض پنج میں گرفتار ہوئی تو اس پر کفارہ نہیں جیسے مرد نے افطار کیا پھر اس پر عا، طاری ہوا۔ محیط السرخسی۔ اور اگر روزہ توڑنے کے لیے اپنے آپ کو ایسا بمرور کیا کہ روزہ نہیں رکھ سکتا تو کفارہ بقول صحیح ساقط نہیں ہوگا۔ التلمیذ۔ اگر کسی مرد اور عورت کو کھایا یا پس اگر کھڑے ہوئے ہون تو کفارہ نہیں درود کفارہ واجب ہے۔ افاقضیخان۔ ایک شخص قصاص میں قتل کرنے کے لیے قتل کو بڑھایا گیا پس اسے پانی پکر روزہ توڑا پھر اس سے قصاص منو کیا گیا تو امام فہر الدین نے کہا کہ اس پر کفارہ ہے۔ مگر عمدہ اپنی خوشی سے علاج کر کے روزہ توڑا پھر اسی روز سلطان نے اسکو سفر پر مجبور کیا تو ظاہر الروایات میں کفارہ ساقط نہیں ہوگا۔ التلمیذ۔ و اذا جوعت النائمۃ او المجنونۃ وہی صائمۃ۔ اگر سوتی ہوئی عورت سے یا مجنونہ عورت سے جماع کیا گیا حالانکہ یہ عورت روزہ سے ہے۔ وفت۔ اسطرح کہ رات میں مدرتی ربات عقل میں نیت کی پھر صبح کو مجنونہ ہو گئی علیہا انقضاء و دین الکفارة۔ تو ایسی عورت پر نضار واجب ہے کفارہ نہیں ہے۔ وقال زفر و الشافعی لا تقضار علیہا اغیارا بالناسی۔ اور زفر و شافعی نے کہا کہ اس سوتی ہوئی یا مجنونہ پر نضار بھی واجب نہیں قیاس جو لئے دالے کے۔ وفت۔ یعنی روزہ بھول کر جماع کرنے میں نضار نہیں ہون ہی اس عورت پر۔ والعذر باطل لعدم التقصد۔ اور عمدہ تو بھول سے بڑھا جا ہی وجہ قصد ہونے کے۔ وفت۔ کیونکہ سوتی ہوئی کا قصد نہیں اور مجنونہ خود عقل میں نہیں حالانکہ بھول کر جماع کرنے والا اپنے قصد سے طاع کرتا ہے صرف روزہ بھولنے کا ہوا اسکا عذر قبول ہو کر نضار نہیں تو ایسی عورت کا عذر جس میں قصد بھی نہیں ہے بدرجہ اولیٰ قبول ہو کر نضار نہ ہوگی۔ ہیں احقرین یہ کہ اصل اس میں دفع مرجع ہوا یا میں دونوں کیسان نہیں تو قیاس ٹھیک نہ ہوا۔ ولنا ان النسبان یغلب وجودہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ نسبان کا وجود نو اکثر ہوتا ہے۔ وفت۔ پس نضار واجب ہو تو مرجع کثیر لازم آوے لہذا نضار نہیں ہے۔ وفت۔ تاویز۔ اور ایسا واقع ہونا شاذ نادر ہے۔ وفت۔ کہ سوتی ہوئی سے جماع کر دیا جاوے یا مجنونہ سے۔ پس اگر شاذ نادر ہو گیا تو نضار میں حج نہیں۔ ولا تحجب الکفارة لانعدام البغایۃ۔ اور کفارہ واجب نہوا وجہ جرم ہونے کے۔ وفت۔ کیونکہ دونوں میں سے کسی نے عمدہ عقل و قصد سے نہیں کیا ہے۔ ہاں جس مرد نے ایسا کیا اس پر کفارہ بھی ہو گا جب کہ عمدہ روزہ توڑا ہو۔ واضح ہو کہ دفع القدر یعنی من ابوسلیمان ابو جزیانی کی روایت امام محمد سے نقل کی کہ اصل میں مجنونہ نہیں بلکہ مجبورہ تھا یعنی عورت کو مجبور کر کے اس سے طاع کر لی۔ نہ کہ کتا ہے کہ مصطلح فقہائے ائمہ سے کہ مجبورہ اور اس تکلف کی کوئی حاجت نہیں

چنانچہ امام مصنف نے اس طرف التفات نہیں کیا۔ واضح ہو کہ ماہ رمضان موجب ہر شخص کے واسطے ہر اور دن صوم کے لیے نہیں  
 مگر نیت کے ساتھ سوائے مندر و دن کے جسکو تاخیر یا اتمام کی اجازت ہو اگرچہ جائز نہ ہو صوم افضل ہو سوائے جفت و  
 نفاس کے اور عذر بہ من سفر خواہ کسی قصد سے ہو اور کسی طرح سواری یا پیادہ ہو۔ مرض۔ حمل۔ دودھ پلانا۔ خواہ مان ہو یا دانی ہو  
 جفت۔ نفاس۔ بھوک و پیاس ایسی جس سے خوف تلف یا نقصان عقل ہو۔ بڑھاپا۔ ہر ایک کی تفصیل اور پھر گزری۔ پھر  
 اس زمانہ میں بعضی چیز اسی سختی گرامین مجبور ہی نوکری و معاش کے لون و گرمی میں کام کر کے پر مجبور ہوتے ہیں اور اگر کچھ  
 اور کوئی مجبور ہی نہیں کیونکہ نوکری اپنی خوشی پر تو جواب یہ کہ نہیں کیونکہ سلطنت اسلامیہ نہیں زمین روزے کی رعایت جو یا  
 بہت المال سے کفالت ہو پس وہاں شاید ہن کہ کچھ نفل مسافر کے تاخیر جائز ہو۔ مگر تعالیٰ اعظم۔ دن میں بجات خواب اگر کچھ جفت  
 سے کمتر نوروزہ ناسد ہو خواہ خود کھایا یا کسی دوسرے سے ڈال دیا۔ انفاض بخان وغیرہ سمجھنے لگانے میں نفل کا خرف ہوتا  
 سر نہ ہر معنی جس سے انفار کی نوبت ہو چکے اور یہی حال قصد کا ہے۔ محیط۔ روزے میں بت بکھان کرنا اور کچھ میں پانی سے رہنا  
 مکروہ ہے۔ محیط۔ جیسے نہانا۔ اور سر پر پانی ڈالنا۔ اور جیسا کہ پھر بیٹھنا اور پانی میں بیٹھنا اور ابوہوسف نے کہا کہ مکروہ نہیں اور یہی  
 وغیرہ۔ محیط۔ سرخسی۔ منہ میں تحوٹ چھڑک کر کے نکل جا کر مکروہ ہے۔ الطیر یہ مکروہ ہے کہ صائم قبل یا بعد از خربہ نے وقت چھٹے یا نہ گھر  
 کھونٹا معلوم ہو۔ تافضی خان۔ بہ فرس میں ہر نفل میں متعلق نہیں۔ تجنيس ن۔ روزے میں عمدہ کھایا و شہر کیا تو قابل قتل  
 ہے کہ یا بطریق شریعہ سپاہیہ۔ د۔ جو روزے شوال کے اگر عید کے بعد سے شروع کرے تو انکو پورے روزہ رکھنا مستحب ہے ہن  
 یہ کچھ کراہت نہیں۔ الوادی۔ د۔ اور شریعہ نے بھی بطریق اولیٰ ابتدا سے باب میں اختیار کیا اور یہ جزایہ صبح متوافق ہے۔ فہرہ لکھنا  
 فصل فیما یوجب علی نفسہ۔ فصل ایسے روزے کے بیان میں جسکو مکلف اپنے اوپر خود واجب کرے۔ ف۔  
 تعلیم میں شرح جفتے مسائل ضروریہ غیر صوم ہر کریم۔ واضح ہو کہ نذر و طح بر ہے۔ نذر منجز یعنی کسی شرط پر معلق ہو مثلاً اللہ تعالیٰ  
 کے واسطے مجھے درگاہت نفل ہے تو یہ دو گناہ سپرد جب ہوا۔ نذر معلق جو کسی شرط پر معلق ہو مثلاً اگر میں دھما ہو گیا تو مجھے  
 دو گناہ نماز ہے۔ پھر نذر یا عین ہے جیسے آئندہ جمعہ کا روزہ ہے۔ یا غیر عین جیسے مجھے پھر دو روزے ہیں۔ د۔ بعد واضح ہو کہ جو نذر  
 یعنی غیر معلق ہو خواہ اعتکاف کی یا حج یا نماز یا روزہ وغیرہ کی وہ اگرچہ عین ہو لیکن کسی زمانہ یا جگہ یا وجہ یا غیرہ کے ساتھ نہیں  
 عین ہو جاتی تھی کہ اگر نذر کی کہ کہ کے فقر کو یہ۔ وہ پھر برز جمعہ تصدیق کر لیا پھر کہ کے سوائے کسی مقام پر اور دوسرے فقراتی اور  
 غیر جمعہ میں ہو سوائے اس مدیہ کے دوسرا مثل صدقہ کر دیا تو جائز ہے اور یہی طرح اگر وقت سے پہلے ہو کر اس وقت صوم واجب کی شرط  
 تھی۔ مگر جب آنے سے پہلے رکھ لیا تو نذر ادا ہو گئی۔ عین ہی حج کے سال عین سے پہلے حج کر لیا اور نفلان روزہ دو گناہ کی نذر  
 میں اس روز سے پہلے پڑھ دی تو جائز ہے کیونکہ سبب نذر ہو پانی کسی تو عین خود ہو گئی۔ ت۔ د۔ اور یہ بحث اصول میں صبح ہے  
 بر خلاف نذر معلق کے کیونکہ جب تک شرط پائی نہ جاوے نذر معتقد نہ ہوگی پھر بعد وجود شرط کے اسکا حال مثل نذر پھر کے  
 ہو گا۔ م۔ جو مصنف نے جب اس صوم کو ختم کیا ہے اللہ تعالیٰ نے بند سے ہر واجب کیے ہیں تو پھر ایسے صوم کو شریعہ کی وجہ  
 کی اپنے اور بعد واجب کرنے سے اللہ تعالیٰ نے لازم کیے ہیں۔ نذرین اصل یہ کہ وہ چند شرط سے صحیح ہوتی ہے۔ اول یہ کہ نذر  
 کی جنس سے شریعہ میں بھی واجب ہو لہذا اعراف کی عبارت کرنے کی نذر نہیں صحیح ہے۔ دوم نذر خود مقصود یا یعنی کسی لاکھ کا وسیلہ  
 نہ لہذا حضور کی تہذیب یا سجدہ تلاوت کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ سوم نذر ایسی چیز ہو کہ جو سپر خود واجب ہو یا کسی حال یا آئندہ  
 کسی حالت میں۔ لہذا نماز ظہر بار و روزہ رمضان کی نذر کرنا صحیح نہیں تو۔ لہذا یہ۔ جہلہم یہ کہ نذر وہی ذات میں مصیبت ہو  
 اور۔ جیسے کسی بندہ کے واسطے روزہ رکھنے کی نذر کرنا خود واجب ہے۔ نذر جائز نہیں ہر خلاف اس کے کہ عید لفظ یا عید شعی  
 کے روزے کی نذر کی تو نذر میں مصیبت نہیں کیونکہ وہی روزہ ہے۔ نذر کرنا صحیح ہے۔ نذر کرنا صحیح ہے کسی دن اور

م پنجم یہ کہ نذر دایسی چیز جو سکا جو نامحال ہو مثلاً جودن گذر گیا اسکے روز سے کی نذر صحیح نہیں ہے۔ البھر۔ واضح ہو کہ نذرین تصدق  
و عدم تصدق برابر ہر قسم کی نذر بغیر تصدق زبان پر جاری ہوئی لازم ہے۔ کما سیالی سم۔ ۵۔ واذاقال سدر علی صوم یوم اخر  
افطر و قضی۔ اور اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھے عید اٹھی کے دن روزہ ہو تو اس دن افطار کر دے اور نذر رکھے۔  
فہذا النذر صحیح عندنا خلافاً لفرود الشافعی۔ پس معلوم ہوا کہ یہ نذر ہمارے نزدیک صحیح ہے بظاہر و شافعی رحمہ کے منہ  
اور یہی قول مالک و احمد کا اور روایت ابو حنیفہ سے ہے۔ ہا لبقولان انہ نذر ہا ہو معصیتہ لورود النہی عن صوم بندہ الیہا  
نذر و شافعی کہنے بن جہنی دلیں لاتے ہیں کہ یہ نذر دایسی چیز کے ساتھ جو معصیت ہے کیونکہ ان ایام کے روزے سے ممانعت لازم ہوئی  
ہے۔ منہ یعنی یہ معروف ایام خمیس یوم اخر مع یوم الفطر ذین ایام تشریق ہیں۔ حدیث خدری رحمہ مرزومہ کہ حضرت علی الصریضہ سلم  
نے یوم اٹھی دویم الفطر کے روزے سے منع فرمایا۔ صحیحین۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ان دنوں دن میں میام صحیح نہیں ہے۔ صحیحین  
مع۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خطبہ میں ممانعت ایام تشریق ہے۔ صحیحین۔ جواب یہ کہ خالی ممانعت جسکے ساتھ کوئی عمارت  
نہو اس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسا مت کر دو کہ اس میں منہ ہوگی۔ لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اگر کر دو تو باطل ہے۔ چنانچہ اذان جمعہ  
کے وقت بیع منوع ہے لیکن اگر کسی نے بیع کی تو بیع ہوگی اگرچہ وہ منہ کا مستوجب ہو یا کیا نہیں سمجھنے کہ اگر وہ بیع ہی نہ ہو تو کچھ گناہ  
بھی نہ ہو گا اسلئے کہ بیع نہیں پائی گئی جس سے حرمت۔ ولنا انہ نذر یوم مشروع۔ اور جاری جہت ہے کہ یہ نذر ایک صوم مشروع  
کی نذر ہے۔ والنہی لغیرہ۔ اور ممانعت جو غیر کے ہے۔ منہ پس حاصل یہ ہوا کہ یہ صوم اپنی ذات سے بڑا نہ ہو اور غیر کی وجہ  
بڑا ہو۔ و ہو ترک اجابتہ دعوت اللہ تعالیٰ۔ اور غیر یہ کہ اس میں دعوت الہی غرض قبول کرنے کو ترک کرنا لازم آتا ہے۔ منہ  
کیونکہ یہ دن اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندوں کو قربانی کی دعوت ہے اسی وجہ سے قربانی سے کھانا مستحب اور اس سے پہلے کچھ کھانا  
بہتر نہیں ہے۔ توضیح یہ کہ اہل میں منہ ہو چکا کہ اگر کسی کو کھا جاوے کہ تو اس میں مت جھوڑو یہ حقیقت میں نہیں کیونکہ آسمان  
چھو نا اسکی قدرت سے باہر تھا پس نہی اسی فعل میں ہوگی جو بندہ دن کے افطار میں جاری ہو پس اس سے منع کیا گیا پھر اگر وہ ایسی چیز  
ہو کہ اس میں ذاتی بدی ہو تو وہ ہر طرح مذموم ہے جیسے زنا کاری و فساد کا جھوٹ بولنا اور اگر ایسی چیز ہو کہ ذاتی بد نہیں بلکہ کسی وجہ  
خارجی سے مذموم ہو جاوے تو اسکی بدی جو غیر کے ہے اور عید اٹھی کے دن روزہ رکھنا اسی قسم سے ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ ظنی و ظنی  
میں فرق ہے پس نہی ہمارے نزدیک مشروع سے ممانعت ہے پھر اگر وہ ذاتی بد ہو تو ہر طرح صحیح ہے اور اگر ذاتی نہیں بلکہ غیر کی جہت سے  
بد ہو تو اپنی ذات میں مشروع و خوب ہے لیکن غیر کی جہت سے مذموم۔ پس یوم الاضحیٰ کا روزہ جو ترک ممانعت الہی کے بڑا ہوا  
اپنی ذات میں اچھا ہے ہم یہ قطع نذرہ۔ تو اسکی نذر صحیح ہو جائیگی۔ لکنہ لفظ۔ لیکن نذر کرنے والا اس دن افطار کر دے۔  
منہ یعنی افطار اس پر واجب ہے۔ اخر انما عن المعصیۃ المحاورۃ تاکہ ایسی معصیت سے جو اس صوم سے مجاور و متصل ہوئی  
ہر طرح جاوے۔ منہ پھر یہ معصیت صرف اسی روز تک عید الفطر میں اتدین دن بعد تک عید اٹھی میں رہیگی۔ بعد اسکے  
نہیں رہیگی ثم یقضی استقلاً للواجب۔ پھر اس روزہ کو نفاذ کرے تاکہ اسکے ذمہ سے واجب اثر جاوے۔ منہ  
جو وہ نذر کے واجب ہوا ہے منہ میں معلوم ہو گیا کہ جب اس نذر کا میں یوم اٹھی کے دن افطار کرنا واجب ہے پھر بھی ہم نے  
دلیل سے نکالا کہ نذر صحیح ہے تو اسکا فائدہ یہ ہے کہ نفاذ اسکے ذمہ واجب ہوئی۔ رہا یہ اعتراض کہ جو نذر معصیت کی ہو اس سے حدیث  
میں ممانعت ہے تو یہ نذر منعقد نہ ہوئی پھر نفاذ ان سے آئی۔ بدیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ کسی معصیت میں نذر نہیں ہے اور اسکا  
کفارہ وہ جو قسم کا کفارہ ہو۔ کما فی السنن و ثلاثہ شیخ ابن العمام کے جواب دیا کہ نذر نہیں ہے اس سے مراد یہ کہ وہ فاسد نذر نہیں ہے  
کردہ نذر منعقد ہو گئی کیونکہ خود اسکا کفارہ آگے مذکور ہے پس اگر منعقد بھی نہ ہو تو کفارہ نہ ہوتا جیسے کسی معصیت کو کہے قسم کھا کر  
قسم منعقد ہو کر کفارہ لازم آتا ہے حالانکہ حدیث میں ہے کہ تاکاٹھنے میں قسم نہیں ہے۔ منہ۔ الحاصل یہ نذر بھی منعقد ہو گئی لہذا فرمایا

وان صام فیہ یخرج عن العمدۃ لانه اداہ کما التزمہ۔ اور اگر اس نے یوم النہی میں روزہ رکھ لیا تو ضروری سے نکل گیا یعنی  
 ہر روزہ رکھ کر وہ تحریمی ہونے کے نذر کا ذمہ ادا ہو گیا کیونکہ اس نے جس طرح اپنے اوپر لازم کر لیا تھا۔ لکھوا اور دیا۔ ف۔ اور گنہگار ہو گیا  
 ہوا کہ اسکو موت میں دنا نہیں چاہیے تھی۔ شیخ محقق نے کہا کہ نذر کا انعقاد دو باتوں کے واسطے ہوگا ایک یہ کہ اسکو تقاضا  
 کرے بشرطیکہ نذر کی چیز ایسی ہو کہ کوئی فرد اسکا معصیت سے خالی نکلتا ہو جیسے صوم مذکورہ غیر ممنوع ایام میں سے کسی دن تقاضا  
 کر سکتا ہو۔ دوم یہ کہ تقاضا کرے تو کفارہ دے جب کہ کوئی فرد اسکا معصیت سے خالی ہو مثلاً کسی نے شراب خواہی کی نذر لگائی  
 لگا گیا کہ کفارہ جب کہ قسم کا قصد ہوا حدیث اسی بر محمول ہو لیکن ظاہر حدیث مقتضی ہے کہ قسم کا قصد ہو یا نہ ہو مطلقاً اس پر کفارہ لازم ہوگا  
 جبکہ یہ فعل ہر فرد میں معصیت ہوا اور تقاضا ہو سکے۔ اور ہمارے شائع اسی پر گئے ہیں چنانچہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر کسی نے معصیت کی نذر  
 کی یعنی جو ہر طرح معصیت ہو مثلاً نذر کو قتل کرنا تو یہ نذر قسم کا اور اس پر کفارہ قسم لازم ہوگا جبکہ حائث ہو جاوے۔ انہی۔ اور ہر با صوم  
 در صلوٰۃ وغیرہ کی نذر میں ظاہر اور دہیہ بوضیفہ ہم سے یہ ہے کہ جب تقاضا کرے تو پھر کفارہ نہیں اور شیخ امام سندھی نے اسی بر فتویٰ دیا ہے  
 امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ انہی موت سے سات روز پہلے اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ اس پر کفارہ بھی واجب ہوگا۔ شیخ امام غفری نے  
 کہا کہ یہی میرا مختار ہے اور یہی صدر الشیخ نے فتاویٰ لغفری میں اختیار کیا۔ اور اسی بر فتویٰ دیا جاوے۔ مع۔ و علیٰ ہذا اگر صوم یوم صید  
 کو قضا کرے تو کفارہ قسم بھی ادا کرے۔ اور اگر اسی روز صوم پورا کیا تو نذر ہو گئی مگر گنہگار نہ ہوگا۔ حرام ہوا۔ وان نومی یحیٰ فیہ فعلیہ کفارہ  
 یحیی۔ ہر روز اس نذر کو نبوالے نے قسم کا قصد کیا ہو تو اس پر کفارہ قسم لازم ہوگا۔ معنی جبکہ حائث ہو ورنہ مثلاً اسی روز صوم پورا کر کے  
 میں ارتکاب حرام ہو کر قسم پوری ہو گئی پھر کفارہ نہیں۔ معنی یا ذلذا افسر۔ مراد کفارہ قسم لازم آنے سے یہ کہ جب اس دن ذرہ افطار  
 کرے۔ ف۔ یعنی روزہ یوم النہی ادا نہ کرے تو حائث ہو کر کفارہ لازم ہے۔ اس میں اشارہ ہے کہ اس پر دینا ہے واجب ہے  
 کہ اس دن نظر کر کے کفارہ دیدے۔ مع۔ و بندہ المستمل علی وجہ ستہ۔ اور یہ سنا ہے جو پر ہر قسم یعنی صیغہ نذر میں  
 قسم ہونا جو صورتوں پر ہوتا ہے انا بھلا تین نقطہ نذر اور ایک نقطہ قسم اور دو میں اختلاف ہے بدین تفصیل کہ۔ ان لم یوشیا  
 ا۔ اگر اس نے کج نیت نہ کی۔ ف۔ نذر اور نہ قسم بلکہ لفظ نذر زبان سے نکالا۔ او نومی النذر لا غیر۔ ہ۔ یا نذر کی  
 نسبت کی نہ غیر۔ ف۔ یعنی نذر کی نوعیت کی اور سوائے اسکے قسم کی جانب ہونے یا نہ ہونے کسی سے ارادہ نہیں لگایا۔ او  
 نومی النذر وان لا یكون یحیی۔ یہ نیت کی کہ یہ نذر ہو اور یہ کہ یہ قسم ہو۔ ف۔ یعنی نذر کی نسبت ہونے کی اور قسم  
 ہونے کی نیت کر لی پس ان تینوں صورتوں میں۔ یکون نذرا۔ اسکا کلام نذر ہوگا۔ ف۔ یعنی بالاتفاق ابو حنیفہ والیوں  
 و محمد کے نزدیک نقطہ نذر ہوگا اور قسم نہ ہوگا۔ لانه نذر بصیغۃ۔ کیونکہ یہ کلام تو اپنے لفظ میں نذر ہے۔ کیف وقد قررہ بغزیرۃ  
 اور کیونکہ نذر نہ ہو حالانکہ اس نے ایک نیت سے نذر کو ثبوت کر لیا۔ ف۔ اور پہلی صورت میں اگرچہ کج نیت نہیں لیکن کلام  
 جس معنی میں حقیقت ہے یہی ایک نیت ہے۔ حتی کہ جو شخص بغیر قصد کے زبان سے نذر کا کلام بولے وہ اس پر لازم ہو جاتی ہے  
 وان نومی الیمن ونومی ان لا یكون نذرا یكون یحیی۔ یہ سوا اگر اس نے اس کلام سے قسم کی نیت کی اور یہ نیت کی  
 کہ یہ کلام نذر نہ ہو یہ کلام قسم ہو جائیگا۔ ف۔ اس میں بھی تینوں مامون کا اتفاق ہے۔ لان الیمن محمل کلام۔ کیونکہ قسم  
 اسکے کلام کا محمل ہے۔ ف۔ یعنی کلام ازراہ حقیقت تو نذر ہے لیکن ازراہ مجاز کے قسم ہو سکتا ہے اس واسطے کہ مثلاً اسکا  
 سر علی صوم اتحر۔ میں سر کسی مجازاً یعنی واسطہ آگاہی تو مجازاً اسکا قول محمل قسم ہوا۔ وقد عینہ ونفی غیرہ۔ اور حال یہ کہ  
 ہونے اسی محمل کو میں کر لیا اور اسکے سوائے محلی کے نفی کر لی۔ ف۔ کیونکہ نیت کر لی کہ قسم ہو اور نذر نہ ہو۔ نوعیت  
 سے یہی مجاز میں ہو گیا اور حقیقت جاتی رہی۔ و رفع ہو کہ اگر اردو میں ہلکے اور تعالیٰ کے واسطے پھر یوم عید کا روزہ ہے  
 تو اس میں مجازاً قسم کا استعمال اس طرح میں آتا ہے میں یہ غم بھی رہیگا اور قسم اسکی نیت پر لازم ہوگی باین معنی کہ ہلکے نزدیک

بہات حلال ہو اسکو اپنے اوپر حرام کر لینا بھی قسم ہے پس اگر زید کو اسے کھانا پینا وغیرہ بطور صوم کے اپنے اوپر حرام کرنے کی نیت کی تو یہ نیت اسپر لازم ہے اگرچہ کلام سے اسپر فقط نذر لازم آئی پس اردو میں یہ چوتھی صورت مثل آئندہ یا جوین دجی کے ہوگی اسکو یاد رکھنا چاہیے ہذا یہ حکم جو کتاب میں ہے عربی زبان میں کہتے ہیں۔ وان نواہما یكون نذرا و یبينا عند الی حقیقتہ محمد۔ ۵۔ اور اگر اسے نذر و قسم دونوں کی نیت کی تو یہ کلام نذر و قسم دونوں ہوگا مگر یہ ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وعند الی یوسف یكون نذرا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک فقط نذر ہوگا۔ فن۔ اور قسم نہیں ہوگا۔ و لونی الیمن۔ ۱۔ اور اگر اسے قسم کی نیت کی۔ فن۔ یعنی بدون اس کے کہ نذر نہ ہو۔ نکذ لک عندہما۔ تو بھی امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک وہ نذر و قسم دونوں ہوگا۔ فن۔ کیونکہ قسم کی نیت ہے اور۔ اس کے کلام کی حقیقت ہے۔ م۔ وعندہ یكون یبينا۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک فقط قسم ہوگا۔ فن۔ اور نذر نہیں ہوگا۔ پس اگر وہ۔ ۲۔ دونوں صورتوں میں اسے یوم عید کو اظہار کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اسپر نذر کی فضا و اور قسم کا کفارہ واجب ہے اور ابو یوسف کے نزدیک صورت ۵۔ میں مرت تھا کہ نذر اور صورت ۶۔ میں مرت کفارہ قسم لازم ہے۔ لابی یوسف۔ دلیل امام ابو یوسف کی۔ فن۔ نذر و قسم دونوں میں سے فقط ایک ہی لازم ہونے کی یہ ہے کہ۔ ۱۔ النذر یقینہ حقیقۃ و الیمن مجاز۔ اس کلام میں نذر تو حقیقت ہے اور قسم مجازی حتیٰ لا یوقوف الاول علی اللیۃ و یتوقف الثانی۔ حتیٰ کہ نذر ہونا تو اسکی نیت پر موقوف نہیں اور قسم ہونا اسکی نیت پر موقوف ہے۔ فن۔ جیسے الفاظ میں حقیقۃ فقط طلاق کچھ نیت پر موقوف نہیں ہوتا اور مجاز جو الفاظ معنی طلاق میں وہ نیت پر طلاق کا نذر ہے۔ ۲۔ میں پس جبکہ یہ حال ہے۔ فلا یقتضی۔ تو یہ کلام ان دونوں میں نذر و قسم دونوں کو شامل ہوگا۔ فن۔ چنانچہ اصول میں نذر جو کلام سے ایک استعمال میں حقیقی و مجازی دونوں معنی میں ہونے میں۔ اگر دہم ہو کہ چوتھی صورت میں فقط قسم رہا حالانکہ نذر بغیر نیت نبوت ہونی ہے تو تنبیہ کردی کہ۔ ثم المجاز یعین نبیۃ۔ پھر مجازی مراد یعنی قسم تو یہ اسکی نیت پر نہیں ہو گئی۔ فن۔ جیسے صورت ۳۔ ۲۔ میں ہے۔ پھر اگر دہم ہو کہ اجماع مجاز تو نیت بر نہیں ہوا اور حقیقت بغیر نیت کے نبوت ہو کر جمع ہو جاوے تو تنبیہ کیا کہ۔ و ہذا یتما تخرج التحقیقۃ۔ اور دونوں کی نیت کے وقت حقیقت کو ترجیح ہوگی۔ فن۔ کیونکہ جمع تو منع ہے پس کلام بیغائدہ ہونے کے لیے ہم نے حقیقت کو ترجیح دیکر مجاز کو ساقط کیا جیسے صورت پنجم میں ہے اور صورت ۱۔ میں چونکہ مجاز کی نیت نہیں کر دی تو حقیقت ساقط کر دی۔ ولہذا نہ لا تنافی بین الیمن۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ نذر و قسم دونوں جہت میں کچھ منافات نہیں ہے۔ لانہما یقتضیان الوجوب۔ کیونکہ دونوں جہتیں متفق ہو کر اس کے ذمہ واجب ہونا چاہتی ہیں۔ فن۔ پس ہم نے دونوں واجب کر دیں۔ الا ان النذر یقتضیہ لعینہ و الیمن لغیرہ۔ اتنی بات کا فرق ہے کہ کلام مذکور نذر کو اپنی ذات سے واجب کرتا ہے اور قسم کو بغیر واجب کرتا ہے۔ فن۔ تو کلام میں ہم نے دو طرح کی دولت پائی ایک ذاتی اور دوسری بالغیر۔ فجمعنا بینہما علما بالذلیلین۔ تو ہم نے دونوں کو جمع کر دیا کہ دونوں دلیل پر عمل ہو جاوے فن۔ اور یہ ایک دلیل کو متروک کرنے سے بہتر ہے۔ کما جمعنا بین جہتی التبرع و المعاد فہذا فی اللیۃ بشرط العوض جیسے ہم نے ایسے بہ جن جہتیں عوض لفظ شرط ہو دونوں جہت احسان و معاوضہ کو جمع کر دیا۔ فن۔ یعنی بالاتفاق جو بہ بشرط عوض ہو مثلاً زید کے بکر کو ایک مکان اس شرط پر ہے کہ بکر اسکو ہزار روپیہ عوض دے تو ہم نے کہا کہ یہ بہ ہے جو کہ احسان ہو اگر تا ہے لیکن ہم نے کہا کہ اہتمام میں یہ معاوضہ مثل بیع کے ہے چنانچہ شفع کو اس میں مثل بیع کے شفعہ کا حق حاصل ہے حالانکہ محض یہ ہوتا تو شفعہ حاصل نہ ہوتا۔ دلالت ہے کہ شفعہ محقق ابن الہمام نے اس مقام میں متفقانہ کلام دو طریقہ سے شیخ محمد اسلم و بابائے سے نقل کر کے دونوں کو ضمیمہ کیا اور دونوں کا مدار اس امر پر ہے کہ کلام سے قسم کا وجوب ہے خواہ بالشرام یا بالزوم اور شک نہیں کہ دونوں پر شیخ کا احراز صحیح ہے چنانچہ فتح القدیر میں بھی طویل کا خطہ کر دے۔ پھر منہج کو تیسرا طریقہ ظاہر ہوتا ہے جس پر



شیخ کا اعتراض دار نہیں اور وہ یہ کہ نفس کلام سے اس پر نذر واجب ہو اور قسم واجب ہونے میں کلام کو کچھ دخل نہیں بلکہ صرف اس شخص کی نیت سے قسم لازم آئی لیکن چونکہ یہ نیت اس کلام نذر کے وقت پیدا ہوئی ہے لہذا وہ اس کلام کی طرف توجہ کے منسوب ہوئی۔ یہ دلیل نواسی تمام پر حق ہے لیکن کتاب کی عبارت میں توجہ کرنا چاہیے کہ نذر دو قسم دونوں کی نیت میں ہے کلام دونوں ہوگا۔ اس کے معنی بطریق مجاز بھی ہیں کہ کلام سے فراغت پر دونوں مفاد موجود ہوئے اور یہ نہیں کہ نفس کلام سے فوت ہوئے۔ اور امام مفسر نے خود اس طرف اشارہ کیا کہ **الا ان النذر یقتضیہ عینہ والیمین لیس فیہ** یعنی قسم اس کلام کا اثر نہیں بلکہ غیر کلام سے واجب ہوئی اور وہ نیت ہے جو اس کلام کے وقت اس شخص کے دل میں پیدا ہوئی۔ فاحفظ فانک لاتجد فی السنہ۔ بھر سال ایک سال میں یا غیر میں اور ایک کہ میں یا غیر میں کے بیان ہوتے ہیں۔ و لو قال لیس علی صوم بندہ السنہ۔ اور اگر کسی نذر کرنے والے نے کہا کہ اس سر تعالیٰ کے واسطے مجھ پر اس سال کے روزے ہیں۔ سن توبہ نذر کرنا صحیح ہے ہی مختار ہے۔ و پس جب کہ اس سال میں کی نذر ہو۔ **افطر یوم الفطر و یوم النحر و ایام التشریق**۔ نوافطار کرے یوم الفطر اور یوم النحر اور ایام التشریق کو۔ سن یعنی واجب ہے کہ اس سال میں سے چھ یا پانچ دن آوین ان میں روزہ نہ رکھے صفت۔ و قضایا۔ اور انکو قضاء کرے۔ سن یعنی بعد اس سال کے یہ پانچ روزے قضاء رکھے ہم۔ اور اگر اس نے ان ایام میں بھی روزے رکھے تو نذر جو گئی لیکن وہ گنہگار ہوا۔ **ن۔ لان النذر بالسنۃ المعینۃ نذر بہذہ الایام**۔ کیونکہ میں سال کی نذر کرنا ان ایام کی بھی نذر ہے۔ سن کیونکہ سال میں یہ ایام ضرور داخل ہیں تو جب اس نے یہ سال میں کر کے اپنے اوپر واجب کیا تو یہ ایام بھی واجب کر لیے۔ اور چونکہ ان ایام میں صوم سے عافیت ہے تو قضاء کرے ہم۔ رہا رمضان تو اسکی قضاء واجب نہیں اس واسطے کہ وہ اس سال میں اس کے نذر کرنے سے واجب نہیں جو ابلا سر تعالیٰ کے فرض کرنے سے واجب ہے و خلاصہ۔ اور یہ اس وقت کہ ان ایام سے پہلے اس سال کی نذر کی ہو اور اگر ان ایام کے بعد اس سال کے ایام کی نذر کی تو باختلاف باقی ایام کے روزے کے مثلاً بعد الفطر کے نذر کی تو اس پر عید الفطر کی قضاء نہیں اور بعد تشریق کے نذر کی تو پانچوں کی قضاء نہیں۔ کافی بخلاصہ۔ یعنی ہذا بعد یوم عید الفطر کے ذی الحجہ ختم تک رکھے اور بعد تشریق کے صرف چند روز ختم ذی الحجہ تک۔ م۔ و کذا اذا لم یصل لکنہ شرط التتابع۔ اور یہی حکم ان پانچ یوم کے افطار و قضاء کا اس وقت بھی ہے کہ جب نذر کنندہ نے سال کو میں نہ کیا ہو لیکن پُر در پُر ایک سال کا روزہ رکھنا شروع کیا ہو۔ سن۔ باین طور کہ سر تعالیٰ کے واسطے مجھ پر ایک سال کے روزے پُر در پُر ہیں۔ **لان المتابعۃ لا تعری عنہا**۔ کیونکہ پُر در پُر۔ ۳۶۰۔ یوم کے روزے ان ایام کے متعلق نہیں۔ سن۔ پھر سال میں کی صورت میں پانچ دن کی قضا میں برابر پانچوں پُر در پُر رکھنا شرط نہیں تھا لیکن بقضیہا فی ہذا الفضل موصولہ تحقیقا للتتابع بقدر الامکان۔ لیکن اس صورت میں جب کہ میں متتابع نذر کی ان پانچوں کو قضا بھی لازم ہے تاکہ پُر در پُر کی شرط جائز نہ ہو لیکن ہر شخص رکھی جاوے۔ و یتأتی فی ہذا خلاف زعم و الشافعی۔ اور واضح ہو کہ میں نذر میں زعم و شافعی کا خلاف پیدا ہوگا۔ سن۔ کہ ان دونوں اماموں کے نزدیک یہ پانچ دن داخل نذر ہونگے تو انکی قضا بھی ہوگی۔ لکن عنی عن الصوم فیہا۔ کیونکہ ان ایام میں روزے سے عافیت وارد ہے۔ سن۔ چند یوم عید الفطر و اضحیٰ میں حدیث گندی و ایام تشریق میں بھی حدیث وارد ہے۔ و ہو قولہ علیہ السلام **الا لا تصوموا فی ہذہ الایام فانما** ایام اکل و شرب و بجال۔ اور وہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ خبردار ہو جاؤ کہ ان ایام میں روزہ مت رکھو کہ یہ ایام کھانے پینے و بجال کے ہیں۔ سن۔ بجال یعنی جامع ہے اور یہ لفظ تاریخی و سخن بن راہویر کی روایت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ میں اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت خالد رضی اللہ عنہ میں ماضی ہو گیا۔ و روایات ضعیف ہیں لہذا مذکور سے نے مختصر السنن میں کہا کہ یہ لفظ کسی صحیح روایت میں وارد نہیں بلکہ صحاح اسانید میں ایام اکل و شرب



و ذکر اتنی آیات مع۔ بہر حال ان ایام میں صوم سے مانعت وارد ہو۔ م۔ وقد بینا الوجه فیہ۔ اور ہم نے اس میں وجہ بیان کر دی۔ فت۔  
 کہ معصیت کی نذر اس کے نزدیک صحیح نہیں۔ والعدر عنہ۔ اور اس سے عذر بھی بیان کر دیا۔ فت۔ کہ مانعت بالغیر ہے تو مرد و نذر  
 و فاء نہ کرنا ان ایام میں پس نضار لازم رہی بلکہ جب نضار بھی ممکن نہ ہو تو کفارہ لازم ہے اور تحقیق گذر چکی۔ م۔ ولولم یشرط التعلیل  
 اور اگر اپنے پروردگار کے شرط نہ کی۔ فت۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ایک سال کے روزے اپنے اوپر نذر کیے۔ تو چاند کے شمار سے  
 روزے رکھنا شروع کرے حتیٰ کہ بارہ مہینہ پورے ہو جائیں۔ اور اس صورت میں رمضان جو آریگا وہ نذر میں محسوب نہ ہو گا بلکہ  
 رمضان کے بجائے ایک ماہ نذر رکھے۔ کہانی الخصاصہ۔ لم یجزم صوم ہذا الا یام۔ ان ایام پانچ میں روزہ رکھ لینا کافی نہ ہو گا۔  
 فت۔ یعنی نذر ارادہ ہوگی بلکہ عیدین و تشریق کو چھوڑ کر غیر ممنوع پانچ دنوں میں روزے نذر کے ادا کرے۔ لان الاصل  
 فیما یلزمہ الکمال۔ کیونکہ جو اپنے اپنے اوپر لازم کیا اس میں کامل ہونا اصل ہے۔ فت۔ کیونکہ کسی ناقص دن کی نذر نہیں کی  
 والمودعی ناقص۔ اور جو ان ایام میں ادا کیا وہ ناقص ہے۔ مکان النہی۔ بوجہ مانعت موجود ہونے کے۔ فت۔ حالانکہ  
 اسے نواہی سے روکتے روزے لازم کیے جو اگر بارہ ماہ ہو جائیں چاہے کبھی رکھے۔ بخلاف ما اذا عینہا۔ برخلاف اس  
 صورت کے جب کہ ان ایام کو متعین کر لیا ہو۔ فت۔ خواہ اس طرح کہ ان ایام سے پہلے اس سال کے روزے رکھنے کی نذر  
 کی یا ایک سال کی علی الاتصال نذر کی کیونکہ ان دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے کہ اسے ان ایام میں روزے رکھنے کی  
 نذر کی پس اگر ان ایام ہی میں روزہ رکھ لیا تو معصیت کا ترک ہو اگر نذر ادا ہو گئی۔ لانه التزم یوصف النقصان  
 کیونکہ اپنے ناقص ہونے کی صفت کے ساتھ اپنے اوپر لازم کیا تھا۔ فت۔ ویسا ہی ادا کیا۔ فیکون الا اذا بالوصف المتعین  
 تو اسکا ادا کرنا اسی وصف کے ساتھ حاصل ہو گیا جو اسے التزم کیا تھا۔ فت۔ تو نذر ادا ہو گئی۔ اگرچہ مانعت کی فراہمی  
 نہ کرنے سے معصیت کا ترک ہو۔ (فروع) اگر اس ماہ یا ماہ حال یا ماہ روان کے روزوں کی نذر کی تو اس مہینہ میں ہج  
 ایام باقی ہیں وہی لازم ہیں پس اگر درمیان میں ان پانچ ایام مذکورہ میں سے کوئی دن پڑے تو اسکو نضار کرے ورنہ معصیت  
 کے ساتھ نذر ادا ہو جائیگی۔ اور اگر کل نضار کیا تو چاہے متفرق رکھے۔ یہی حال اس ہفتہ یعنی سات روز کا ہے اور اگر ہفتہ سے  
 سنبھرا دیا تو اسکی نیت ہے۔ اگر ایک مہینہ پورے نذر کیا تو ایسے مہینہ میں جائز نہیں جس میں ممنوع دن آوے اور اگر کسی  
 ہج میں انتظار کیا تو اسے روزے اور چاند سے چاند تک کافی ہے اگرچہ ۲۹۔ دن ہوں اور کما گیا بلکہ ۳۰۔ دن لازم ہیں اور  
 درمیان ماہ سے بالاتفاق ۳۰۔ دن متوالی پورے کرنا لازم ہے۔ اگر ایک ماہ شل رمضان کے نذر کی پس اگر شل سے مراد  
 پورے ہونے کا چاند سے چاند تک پورے کافی ہے اور اگر مرد و بعد اوباکچھ نیت نہیں تو ۳۰۔ پورے کرے خواہ متفرق یا متوالی۔ اور  
 یہی فقہاء پر۔ اگر عورت نے سال معین کی نذر کی پھر درمیان میں حائض ہوئی تو ایام حیض نضار کرے کیونکہ کبھی سال حیض سے  
 خالی ہوتا ہے تو وہ بوجہ ہو گیا۔ اگر نذر کنندہ بوجہ سخت گرمی وغیرہ کے عاجز ہو تو جاڑوں میں نضار کرے۔ اگر ایک رجب کی  
 نذر کی پھر یہ مہینہ کفارہ ظہار میں مع دوسرے ماہ کے رکھا تو جائز اور نذر کے لیے صحیح نزل پر ایک رجب نضار کرنا واجب ہے  
 م۔ وعلیہ کفارۃ عین ان ارادہ یحینا۔ اور نذر کنندہ پر کفارہ قسم واجب ہے اگر اپنے کلام سے نذر مراد لی ہو۔ فت۔  
 یعنی جب کہ حائض ہو۔ وقد سبقت وجہہ۔ اور اسکی صورتیں سابق میں بیان ہو چکی ہیں۔ فت۔ یعنی جو مومنین مہرام  
 یا نیکہ کردی کہ اگر وہ میں یوں کہنا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہے۔ خالی نذر میں مستعمل ہے اور قسم اسکا مجاز نہیں تو نیت  
 سے بھی قسم ہوگا۔ فاحفظہم۔ (فروع) اگر نذر کرنے والے شخص نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ اس دن میں  
 روزہ رکھوں جس میں زید اوسے پھر زید جس دن آیا ایسے وقت آیا کہ نذر کرنے والا کھا چکا یا عورت بھی کہ اسکو حیض آچکا

یابعد زوال آیا یا راست بن آیا تو بقول امام محمد اسیر کچھ واجب نہیں ہی مختار چھت السراجیہ۔ غلام۔ اور اگر زوال سے پہلے آیا اور  
ہنوز اسے کچھ نہیں کھا یا نوروزہ رکھے۔ مجتہد السخری۔ اور اگر شلا زید کی آمد کے روز اور گبر کے اچھے ہو جانے کے روز میں ہمیشہ  
صوم کی نیت کی پھر اتفاق سے دونوں باتیں ایک ہی روز واقع ہو گئیں تو اسے قطعاً ہی روز کا روزہ واجب ہے۔ المجتہد۔ احمد تعالیٰ  
کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ ایک دن روزہ رکھوں تو اس پر ایک روزہ واجب ہے اور چاہے جس دن اور کسے اور باجماع عین بخیر  
جائز ہے۔ اگر کما کہ عجیب آدھے دن کا روزہ ہے تو صحیح نہیں یا ایک دن میں دو روزے ہیں تو صرف ایک ہی روزہ واجب ہوگا۔  
صحت۔ عین چارویں جہد رایہ نذر کے وہ واجب ہوئے ہے جب رکھے خواہ متفرق یا پارہ کر اگر استنباد پر شرط کیے ہوں تو  
اسی طرح لازم ہونے ہی کو زیان میں اگر کوئی دن اذکار کیا خواہ عہد آیا جو بعض وغیرہ کے یا عیدین و تشریق پر نہ ہونے سے تو از سر نو  
شمار کرے۔ السراج دم ف۔ متفرق نذر اگر پارہ کرے تو کافی ہے اور برعکس نہیں۔ قاضی خان وغیرہ۔ اگر نذر میں ایک روزہ  
کنا چاہتا تھا گزبان سے ایک ہفتہ یا مہینہ یا سال نکل گیا تو بدلتا ہی لازم ہوگا کیونکہ نذر میں تعدد بے تعدد برابر ہے۔ السراج  
صحت۔ نذر کو کسی شرط پر سلق کیا مثلاً اگر ایسا ہو تو عجیب ایک اور کا روزہ ہے۔ شرط کی وجہ سے پہلے ادا کرنا بالاتفاق جائز نہیں۔  
اور اگر وقت کی طرف مضاف کیا مثلاً مجھ پر جب کے روزے ہیں مجھ پر جب سے مقدم شلا ربع الاول میں ادا کیے تو جائز ہے۔ یہی فقہین  
کا قول ہے۔ انصاریہ۔ ایک لمحہ کے روزے نذر کیے پھر مہینہ پورا ہونے سے پہلے مر گیا تو کل واجب حتی کہ جہد ساس کے دم ہوں برہنہ  
کی نذر یہی وصیت کرے خواہ مہینہ میں ہو یا غیر میں ہو۔ اگر مرخص نے اپنے ادا پر واجب کیے کر صحت سے پہلے مر گیا تو اس پر کچھ واجب  
عین بعد اگر ایک ہفتہ بھی اچھا ہو کر گذر تو کل مہینہ کے واجب حتی کہ مرے تو وصیت نہ یہ واجب ہے اور امام محمد کے نزدیک بقدر  
صحت واجب ہیں۔ بخلاف صحت۔ مسئلہ۔ ایام عیدین و تشریق بن غیر نذر کے صوم کا حکم۔ من الصبح یوم النحر صائماً۔ جس شخص نے  
یوم النحر یعنی عید اثنی کے روز صوم کی اس حال سے کردہ صائم ہے۔ ثم افطر۔ پھر افطار کر ڈالا۔ لاشی علیہ۔ تو اس پر کچھ واجب نہیں  
فت۔ یعنی قضاء نہیں اور نہ گناہ ہے۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ دن ابی یوسف و محمد فی النوادر ان علیہ القضا۔ اور  
نوادریں ابو یوسف و محمد سے مروی ہو اگر اس پر نذر واجب ہے۔ فت۔ اور کچھ گناہ نہیں بلکہ افطار کر دینا ہی واجب ہے۔ کیونکہ تمام  
کرنا صعبیت ہے اور یہ صعبیت بعد ایام منوعہ کے مرفوع تو نذر واجب ہے۔ لان الشروع یلزم کالتذکر۔ کیونکہ روزہ شروع کرنا اس کے  
نذر لازم کرنے والا مثل نذر کے ہو جاتا ہے۔ وھار کا شروع فی الصلوٰۃ فی الوقت المکررہ۔ اور منوع وقت میں روزہ شروع  
کرنا ایسا ہو گیا جیسے مکروہ وقت میں نماز شروع کی۔ فت۔ شلا طوع یا نذر یا شیک و دہر کو نفل شروع کر کے توڑ دی تو نذر واجب  
ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایسی قانکی صورت میں نذر واجب گرا ہے روزہ کی صورت میں نہیں۔ والفرق لابی حنیفہ و جو  
ظاہر الروایہ ان بنفس الشروع فی الصوم لیس صائماً۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کے واسطے ادبی صاحبین سے ظاہر الروایہ ہے وجہ فرق  
یہ کہ صوم میں تو شروع کرنے ہی صائم کہلاتا ہے۔ حتی بحث بہ الحالف علی الصوم۔ حتی کہ شروع کرتے ہی وہ شخص حائث ہو جائیگا  
جس نے صوم پر قسم کھائی ہو۔ فت۔ شلا قسم کھائی کہ میں روزہ نفل نہیں رکھوں گا تو شروع کرنے ہی جھوٹا ہو گیا۔ یا کہا کہ اگر میں فلاں  
روزہ میں صائم ہوں تو میرا غلام آزاد ہے پھر اس روز شروع کر کے توڑ دیا تو اس کا غلام آزاد ہو جائیگا اس واسطے کہ وہ شروع کرتے ہی صائم  
ہو گیا۔ پس معلوم ہوا کہ روزہ میں شروع کرتے ہی صائم ہو جاتا ہے۔ فیصیر ترکیباً للنتی۔ تو شروع کرنے سے نہی کا ترکیب ہوا۔ فت۔  
اور جس نفل کا شروع کرنا صعبیت میں داخل کرے تو کچھ بھی نیک نہیں۔ فتجب البطلان۔ تو ایسے عمل کو صحت دینا واجب ہے۔  
فتا جب حیانتہ۔ پس اسکو مٹنے سے بچانا واجب نہ ہوا۔ وجوب القضاء یثنی علیہ۔ اور قضاء واجب ہونا تو  
اس پر مبنی تھا۔ فت۔ یعنی نیک کام کو شروع کر کے شام منع ہے لہذا اگر مٹا تو قضاء واجب ہے اور بیان جب اسکا مٹنا واجب ہے  
تو قضاء لازم نہیں۔ یہ حال تو اس صوم میں ہے۔ ولا یصیر ترکیباً للنتی نفس التذکر وجوباً واجب ولا نفس الشروع فی الصلوٰۃ

اور نفس نڈ کی وجہ سے نہی کا ترک نہیں ہوتا اور واجب کرنے والی تو نذر ہے اور نہ نماز میں شروع کرنے سے مرکب نہی ہو۔ فس  
یعنی اگر ہم انحر کی نذر کرنے واجب کر دیا اور خود نذر کو محصیت نہیں بلکہ نذر کو اسی دن دفار کرنا محصیت ہے تو دفار نہ کرے  
مگر نہ رکاوٹ واجب کیا ہو کسی دوسرے نذر پر مار کرے اور یوں ہی نماز واجب اوقات کردہ میں شروع کی تو ابھی شروع کرنے سے  
واجب ہو گئی لیکن ابھی تک نہی کا ترک نہ ہو گا۔ حتیٰ تیم رکعت۔ یا نیک کہ ایک رکعت پوری کرے۔ فس پس نماز میں  
نفس شروع سے مرکب محصیت نہیں بلکہ شروع کر کے ایک رکعت پوری کرنے پر مرکب ہو گا۔ ولہذا لا بحث بہ الحال  
علی الصلوۃ۔ اور اسی جت سے نماز شروع کرنے سے وہ شخص حائث ہو گا جس نے نماز پر قسم کھائی تھی۔ فس مثلاً کیا تھا  
کہ اگر اوقات کردہ میں سے کسی وقت میں نماز پڑھوں تو سیرا غلام آزاد ہی یا دوسری وقت کردہ میں نماز نہیں پڑھوں گا جس  
میں نے ان اوقات میں نماز شروع کی اور پوری رکعت نہیں کی تو ابھی تک جھوٹا نہیں ہوا کیونکہ ابھی اسپر نماز کا نام نہیں ہوا  
یا نیک کہ ایک رکعت پوری کرے تب حائث ہو گا پس معلوم ہوا کہ نماز میں شروع کرنا نماز نہیں اور دودہ نمازی ہو گا۔ پس نذر  
کرنا اور نماز شروع کرنا نیک کام رہا۔ فجب حیاتیہ المودی۔ تو مودی کو بیٹ دینے سے بچنا واجب رہا۔ فس لیکن بچنا  
اس طرح ممکن نہیں کہ نذر کو اس وقت دفار کرے یا تاؤ کو اس وقت پورا کرے کیونکہ پورا کرنا محصیت ہو جائیگا۔ لہذا بچنا اسکی قضاء کی  
ذمہ داری سے ممکن ہے۔ نیکون مضمونا بالقضاء۔ تو وہ اسکی قضاء کرنے کا ضامن ہو گا۔ فس پس خاصہ یہ ہوا کہ عمل نیک کو  
شروع کرنے پورا کرنا واجب ہوتا ہے خواہ اسطرح کہ شروع کو آخر تک تمام کرے یا اسکو قضاء کرے۔ پس قضاء کرنا شروع کرنے پر حین  
ر شروع کرنا نیک ہے۔ اور صوم ہم انحر شروع کرنا نیک نہیں ہے اور نماز وقت کردہ میں شروع کرنا نیک ہے اگر ایک رکعت تک پڑ جائے  
تین ہے۔ رہا دوم یوم انحر کی نذر کرنا موجب قضاء ہے اگر شروع کرنے کی جت سے نہیں بلکہ نذر کی جت سے اور نہ خود نیک ہے۔ و  
عن ابی حنیفہ انہ لا یجب القضاء فی فصل الصلوۃ ایضاً۔ اور ابو حنیفہ رحمہ سے نہ اور میں آیا کہ نماز اوقات کردہ میں شروع  
کرنے کی صحت میں بھی قضاء واجب نہیں ہے۔ والاظهر جو الاول۔ اور اول اظہر ہے۔ فس یعنی یہ کہ قضاء واجب ہے اور اسکا  
اعمال۔ امام مصنف رحمہ نے اظہر کیا اور صحیح نہیں کہا شاید اسوجہ سے کہ جو شیخ محقق ابن الہمام نے لکھی کہ اگر نماز کو مسجد کے بعد  
قطع کرے تو چاہیے کہ قضاء واجب ہو کیونکہ اس وقت نہ مرکب نہی ہو چکا حالانکہ حکم قضاء مطلق ہے۔ مگر ہم نے نزدیک اسکا جواب  
نفس یہ ہے کہ شروع میں عمل نیک موجب قضاء ہو چکا تو پھر۔ ایجاب سکی اس حرکت سے بغیر ہو گا کہ اسکو مسجد تک لیکھا تو نذر  
یہ حرکت محصیت ہے پس قضاء نظر نفس شروع کے اسپر واجب رہی ملاحظہ ہو۔

### باب الاعتکات

واضح ہو کہ اعتکات کی تفسیر تقسیم در سالار کن و شرائط و آداب و اسکی خوبان دین امور سے وہ خاصہ ہوتا ہے اور جو افعال ہیں ممنوع  
ہیں ان سب کا بیان اس باب میں ہونا چاہیے۔ محل بیان یہ کہ اعتکات کی شرائط میں اسلام و عقل و پاک ہونا حیض و نفاس و جنابت  
سے وسعد جامع ہونا اور صوم ذیت۔ پھر تفصیل آتی ہے۔ اور آلاؤ ہونا و بلوغ ہونا و نذر ہونا شرط نہیں۔ چنانچہ اعتکات طفل کا اور  
مری و شوہر کی اجازت سے صورت و عمام کا صحیح ہے۔ البتہ ایضاً۔ کیونکہ شوہر و مری کو اختیار ہے کہ مرد اور عورت کو نذر کے اعتکات  
واجب سے منع کریں۔ البتہ۔ اعتکات کا ادب یہ کہ سوا سے غیر کے کلام نہ کرے۔ اسراج۔ و قصص انبیاء و اولیاء منجملہ کلام خیر کے ہیں  
ممنوع۔ اور ایسی باتیں جنہیں گناہ نہ ہو کہ مضائقہ نہیں۔ شرح الطحاوی۔ جو کہ مسجد میں دنیا کی مباح باتیں کرنا مکروہ تحریمی ہے تو انہیں گناہ ہے  
مگر جب کسی حاجت سے ہوں۔ انہر۔ اور خوبی اعتکات خاصہ کہ بالکلیہ عبادت الہی میں منقطع رہنا ہے تاکہ ہر جانا ہو اور کھانا  
جو کہ صوم کے انحر تعالیٰ کی صیافت ہو جانا ہے۔ النہایہ ۶۔ قال الاعتکات مشتبہ۔ نہ دہری رحمہ نے فرمایا کہ اعتکات مشتبہ ہے

سنہ ستر چم کتاب کو کہ تو مدی و شایخ تقدیر میں ایسے امور کو جو شرع میں خوب ہیں مستحب ہوتے ہیں حتیٰ کہ واجب تک کو بھی جیسے  
بمطابق میں کہا کہ اعتکاف تریق شریعہ ہے۔ پس انکی مراد اصطلاحی مستحب نہیں ہوتا جو سنت سے کمتر ہے مگر یہ معلوم نہ ہوا کہ مستحب  
اصطلاحی کیا مراد ہے تو امام مہضت نے کہا کہ۔ والی صیح اذ سنتہ مؤکدہ لان النبی علیہ السلام و اطب علیہ فی العشر  
الاواخر من رمضان۔ اور صحیح یہ کہ اعتکاف سنت مؤکدہ ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کے اخیر عشر میں  
اعتکاف پر مواظبت فرمائی ہے۔ و انہو اظہر دلیل اسنتہ۔ اور مواظبت فرماتا سنت ہونے کی دلیل ہے۔ و شب بھر چونکہ فعل  
از قسم عادات انسانی نہیں بلکہ عبادت ہے تو سنت مؤکدہ ٹھہرا۔ مواظبت سے وجوب اس واسطے نہ ہوا کہ ایک رمضان میں جب حضرت  
عائشہ دام سلمہ و زینب رضی اللہ عنہما ازواج مطہرات نے سجدہ میں اپنے تہ اعتکاف کے لیے گارے تو آپ نے سب انکو روک دیا  
اور خود بھی اعتکاف ترک کیا حتیٰ کہ شمال کے اول عشرہ میں اعتکاف کیا۔ کافی السبعین وغیرہما۔ اور اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے  
کہ اگر اعتکاف شریعہ کر کے توڑ دے تو اسکی قضاء کرے جیسے صوم و صلوٰۃ میں ہے۔ بالجلہ معلوم ہوا کہ اعتکاف رمضان مسنون  
مؤکدہ ہے۔ م۔ اور یہی محبط و بدائع و تحفہ میں کہا کہ سنت مؤکدہ ہے۔ مع۔ اور مالکیہ نے کہا کہ اعتکاف امر جائز ہے۔ شاید اسوجہ سے کہ امام  
مالک نے کہا کہ مجھے خبر نہیں پہنچی کہ ابو بکر و عمر و عثمان و ابن السبب وغیرہ سلف میں کسی نے سوا سے عبد الرحمن بن ابی بکر کے  
اعتکاف کیا۔ جواب یہ کہ ان لوگوں پر جہاد و اقامت شرع کے امور واجبہ ایسے ہوتے تھے کہ انھوں نے اس سنت کو بھول کر غما  
چھوڑ دیا کیونکہ ازواج مطہرات رضی اللہ عنہما سب بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اعتکاف کر لیا اور شیخ ابو بکر بن ابی بکر  
نے خود علمائے مالکیہ کا قول وجہ صحاح احادیث کے رد کر دیا۔ کافی یعنی۔ پھر واضح ہو کہ ظاہر اسنت مؤکدہ کا قول صرف اعتکاف  
رمضان میں ہے نہ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ اعتکاف میں قسم ہے اول اعتکاف واجب اور وہ اعتکاف نذر ہے۔ دوم  
مؤکدہ اور وہ اعتکاف عشرہ اخیرہ رمضان ہے۔ سوم اعتکاف مستحب اور وہ ان دنوں کے سوا ہے۔ پھر حضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم نے عشرہ اوسط میں بھی اعتکاف کیا اور جب فایع ہوئے تو جبریل علیہ السلام نے اگر کہا کہ جو آپ نے نہ نہ مٹے ہیں  
وہ آگے ہے یعنی بیلۃ القدر پس آپ نے عشرہ اخیرہ کا اعتکاف کیا۔ بین سے اکثر علماء کے نزدیک بیلۃ القدر اخیر عشرہ میں ہے  
مع اختلاف کہ ۲۱۔ ہر ۲۱۔ یا کوئی طاق رات ہے چنانچہ صحیح میں حدیث ہے کہ بیلۃ القدر کو عشرہ آخر میں ڈھونڈو اور اسے بھاق  
رات میں ڈھونڈو اور ابو حنیفہ رحم سے روایت ہے کہ وہ رمضان میں ہوتی مگر کبھی اول کبھی اوسط کبھی آخر میں اور صاحبین کے  
نزدیک رمضان میں مگر تبصر میں ہے کہ دائر نہیں ہوتی۔ پس اگر شرط کی کہ بیلۃ القدر کے یسا کر دنگا نہ بعد رمضان کے شرط  
ضروری ہو رہی ہو جائیگی۔ پھر اس رات کی علامات ہیں کہ اعتدال و سکون ہو اور صبح کو آفتاب بلیہ شام کے نکلے گویا پشت ہے  
اور کبھی باران رحمت نازل ہوتا ہے۔ پھر واضح ہو کہ جب بندہ اس رات میں طاعت و دعا میں مشغول ہے تو اسکو بیلۃ القدر حاصل  
ہوگئی اور بیٹھے ہوا یہ گمان کرنے میں کہ اسوقت روشنی و ہر چیز کو سجدہ میں دیکھے تب پار بگا ورنہ نہیں حالانکہ یہ گمان بالکل غلط ہے  
کیونکہ دین آثار کا دیکھنا ہر شخص کی فوت نہیں ہے جیسے ہر چیز درخت درخت وغیرہ کا تسبیح کرنا ہر شخص کی استعداد میں محسوس نہیں  
بلکہ بیلۃ القدر پانے کی صرف یہی سنی کہ جو رات بیلۃ القدر ہے اس میں جو بندہ غافل ستا ہو بلکہ عبادت و طاعت میں مشغول ہو  
اسے بیلۃ القدر پائی اور یہ فضل الہی غریب ہر باریات کے مومن کو شامل ہے و الحمد للہ رب العالمین۔ بالجلہ معلوم ہوا کہ عشرہ اخیرہ  
رمضان کا اعتکاف مسنون ہے اور چونکہ مشکف نے رات و دن اپنے آپ کو سب امور سے شغف کر کے طاعت میں کروا دیا تو  
اسے جاتا بھی طاعت میں شمار ہے اور چونکہ اس میں ضروری بیلۃ القدر ہوگی تو بیلۃ القدر میں یہ بندہ طاعت ہی میں بیٹا اگرچہ سو گیا ہو  
تاکہ وہ حفظہ۔ م۔ تفسیر اعتکاف یہ کہ۔ ہو اللبث فی المسجد مع الصوم و ذیہ الاعتکاف۔ یعنی اعتکاف ٹھہرنا مسجد میں  
روزے کے ساتھ اور ذیت اعتکاف کے ساتھ۔ و شب پس ایک تو ٹھہرنا چاہیے دوم مسجد میں ہو۔ سوم صوم ہو۔ چہلم بیت لہو

اما البیث فرکتہ لانہ فی عنہ فکان وجودہ ہے۔ روایت یعنی ٹھہرا ہوا تو یہ اغتکات کا رکن ذاتی ہے کیونکہ اغتکات بحسب الفت  
اس سے آگاہ کرتا ہے تو اغتکات کا وجود اسی بیث کے ساتھ ہو گا۔ فت۔ جلی لغت میں اغتکات از غلک و غلوت ہوا ہے  
مواقع کے لیے کہ آدمی اپنے نفس کو روک کر ٹھہرا دے و بازرگے جس سے لازم آتا ہے کہ کسی بات پر توجہ و تھک جاوے و برابر  
اسی عادت پر رہے و قال تعالیٰ یلقون علی اصنامہم۔ یعنی یہ قوم بت پرست اپنے ایک بت پر غلوت کے تھی پس اغتکات کی  
ذات ہی کہ آدمی اپنی نفس کو طاعت الہی میں روک کر ٹھہرا دے اس واسطے کہ اس سے بازرگے۔ پھر شرح میں اسکا مقام مسجد پر ہذا  
عمدت کے حق میں اس کے گھر میں نماز کی جگہ پر حتیٰ کہ یہ مقام اُس کے لیے ایسا ہے جیسے مرد کے حق میں مسجد الجاہلہ پر حتیٰ کہ اگر عورت  
وہاں اغتکات کرے تو بغیر ضرورت وہاں سے نہ نکلے۔ اور اگر عورت نے کوئی جگہ نماز کی نہ بنائی ہو تو جائز ہے کہ ایک جگہ بنا کر  
اُس کو پاک کر کے آئین اغتکات کرے۔ الزاہدی۔ اور مسجد جماعت میں عورت کا اغتکات کرنا تحریماً مکروہ ہے۔ مصباح السنن  
اور چونکہ یہ خیال منصفہ ہے لہذا جہاز اصلی تھا مگر فتویٰ اس وقت بھی کہ نہیں جائز ہے۔ و الصوم من شرط عندنا خلاف  
الشافعی۔ و در صوم ہمارے نزدیک اغتکات کا رکن نہیں بلکہ شرط ہے بخلاف قول شافعی کے۔ فت۔ کہ صوم شرط نہیں کہتے  
اور یہی امام احمد و داؤد کا مذہب اور بعض سلف کا قول ہے اور ہارثیہ و سلف کا قول ہے۔ و الفیہ شرط فی سائر العبادات  
اور نہایت تمام عبادات میں شرط ہوتی ہے۔ فت۔ پس بغیر نہایت کوئی عبادت نہیں ہوتی اور اغتکات جب عبادت نہ ہو تو محض  
رایگان ہو گا بخلاف وغور کے کہ اگر عبادت نہ ہو تو منقطع الصلوٰۃ ہو گیا۔ بجز نہایت شرط ہونے میں کچھ خلاف نہیں صرف صوم  
میں خلاف ہے۔ جو یقول ان الصوم عبادۃ و ہر اصل بنفسہ ظاہر کیونکہ شرط بغیرہ۔ شافعی کہتے ہیں کہ صوم ایک عبادت  
ہے اور جو اصل ہے تو وہ دوسری عبادت کے واسطے شرط نہ ہو گا۔ فت۔ یہ قیاس تو بیشک مقول ہے مگر ہم نے یہ قیاس ترک  
کر دیا جو جنس کے جویان فرمائی۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا اغتکات الا بالصوم۔ اور ہمارے واسطے حجت یہ کہ حضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں اغتکات مگر صوم کے ساتھ۔ فت۔ رواہ الدارقطنی ثم البیہقی۔ اور اسکی اسناد میں سوید بن  
عبد العزیز راوی کی ہیشیم زعمہ اصغر تعالیٰ توثیق کی۔ ابوداؤد نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ مختلف پر سنت یہ کہ میں  
کی عبادت نہ کرے اور نہ جائزہ پر حاضر ہوا نہ عورت کو مس کرے اور نہ اُس کے بدن سے بدن ملاوے اور کسی حاجت کے  
واسطے نہ نکلے سوائے اسکے جس سے چارہ نہیں ہے اور اغتکات نہیں مگر صوم کے ساتھ اور اغتکات نہیں مگر مسجد جماعت میں  
اسناد میں عبد الرحمن بن اسحق راوی میں بعض نے کلام کیا لیکن امام مسلم نے اسکی حدیث لی اور ابن معین نے توثیق کی اور  
دوسروں نے تعریف کی۔ پس فقہ نے روایت کو مرفوع کیا تو مقبول ہے۔ پھر صحیحین میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسلام  
پہلے مذکور کی تھی کہ ایک رات خانہ کعبہ کی مسجد الحرام میں اغتکات کریں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا  
کہ اپنی نذر پوری کر۔ دوسری روایت میں مجاہد کے ایک مات کے ایک دن آیا ہے۔ مراد یہ کہ مات مع دن یا دن مع مات ہے۔ پھر  
روایح جو کہ ابوداؤد و نسائی نے اس حدیث کو عبد اللہ بن عبد ربیع رحمہ اللہ سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جاہلیت کے زمانہ  
میں کعبہ کے پاس ایک رات یا ایک دن اغتکات کی تھیں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اغتکات  
کریں اور روزہ رکھیں۔ دارقطنی نے کہا کہ ابن عبد ربیع ضعیف و منفرد ہے۔ لیکن امام ابن معین نے کہا کہ وہ صالح ہے اور ابن عباس  
سکونقات میں لکھا ہے اسناد صحیح ہے اور صحیحین کی روایت میں مرتبہ زمانہ جاہلیت کی نذر و فساد کرنا سوت ہے اور اس روایت میں  
اصل واقعہ کا مجاہد ہے اور کچھ اختلاف نہیں۔ اور مؤید اسکی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا جو ادھر گزری اور خود ابن عمر رضی اللہ عنہما  
کا یہی مذہب ہے کہ مختلف پر روزہ لازم ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک روایت میں نہیں جیسا کہ بیہقی نے روایت کی  
اور دوسری روایت میں صوم لازم ہے۔ بکار واہ البیہقی و عبد الرزاق۔ شاید ابن عباس کے نزدیک اغتکات نذر یعنی جب

روزہ واجب ہے اور یاتی بن نہیں۔ اور عبد الرزاق نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول روایت کیا کہ جس نے اعتکاف کیا اس پر صوم لازم ہے اور یہی قول حردہ وزہری کا روایت کیا۔ اور مالک نے ابوہریرہ بن ابی ہاشم بن محمد و نافع سے ذکر کیا۔ مالک نے کہا کہ ہمارے یہاں تو ایسی بات پر فرار ہے کہ بغیر صوم کے اعتکاف نہیں۔ بالجملہ یہ آثار تائید بات ہیں کہ روایت ابو داؤد رحمہ کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا صحیح مرفوع ہے۔ صحت۔ و القیاس فی مقابلۃ النص المتقول غیر مقبول۔ اور صحیح مرفوع حدیث کے خلاف میں قیاس مذکور قبول نہیں ہوتا۔ و فت پس شافعی رحمہ کا قیاس شرک ہوا اور اعتکاف میں صوم شرط ہونا مقبول ہوا۔ پھر ظاہر حدیث و آثار غیب میں کہ صوم شرط ہے خواہ اعتکاف واجب ہو یا دیگر ہو۔ اور مذکور روایات اس طرح ہیں کہ۔ ثم الصوم شرط لصحة الواجب منه۔ پھر روزہ شرط ہے واسطے صحیح ہونے اعتکاف واجب کے۔ روایت واحدہ۔ ایک روایت ہو کر۔ و فت۔ یعنی کوئی اختلافی روایت نہیں ہے بلکہ سب روایات اسی ایک بات پر متفق ہیں۔ و لعمریہ القطوع فیما روای الحسن بن ابی حنیفہ ظاہر ماریتہ۔ اور واسطے صحیح ہونے اعتکاف نفل کے (در شرط صوم) اس روایت میں ہے حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی دلیل ظاہر حدیث کے جوہر روایت کر چکے۔ و فت۔ کیونکہ بغیر صوم کے اعتکاف نہیں۔ غیب ہے کہ واجب یا نفل کوئی بغیر صوم ہوگا و علی ہذہ الروایۃ لا یكون اقل من یوم۔ اور اس روایت حسن کے موافق اعتکاف نفل بھی ایک روز سے کمتر ہوگا۔ و فت۔ جب کہ اس میں صوم شرط ہے کہ دن سے کم نہیں ہوتا۔ لیکن ممکن ہے کہ جس نے روزہ رکھا ہو وہ روزے کے ساتھ کسی مسجد جاوے میں دن سے کم اعتکاف کرے۔ بالجملہ نفل اعتکاف میں دو روایتیں ہیں ایک تو روایت حسن انابو حنیفہ کہ نفل میں بھی صوم شرط ہے اور دوسری روایت اسکے خلاف وہ ظاہر الروایۃ ہے چنانچہ لکھا کہ۔ و فی روایت الاصل و جو قول محمد اقلہ ساعت۔ اور یہی روایت میں اور وہی قول محمد صحیح ہے یہ آیا کہ کثر اعتکاف نفل ایک ساعت ہوتا ہے۔ فیکون من غیر صوم۔ و غیب اعتکاف بغیر صوم ہوگا۔ لان غنی النفل علی المساکین۔ کیونکہ بنا سے نفل تو سہولت دینے پر ہے۔ الا تری انہ یقعد فی صلوۃ و نفل مع القدرۃ علی القيام۔ کیا نہیں دیکھتے کہ مصلی نفل نماز میں بیٹھا جائے یا جو دیکھ کر سے ہونے پر قادر ہو۔ و فت۔ اور ابھی سنت سے دلیل ظاہر نہیں ہوتی سوائے اسکے کہ جو ازواج مطہرات کے غیمہ اکھڑا لے کی حدیث میں آیا کہ ہر آپ نے سوال کے عشرہ اول میں اعتکاف کیا۔ کیونکہ اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ یوم بعد کو اعتکاف کیا حالانکہ آس دن روزہ نہیں ہے۔ و فت۔ من کثا جون کہ یہ مفہوم یا تو ظاہر کیوں شرک کیا کہ اعتکاف کی تضار لازم ہے حالانکہ روایت الاصل پر یہ جاری نہیں چنانچہ لکھا ہے۔ و لو شرع فیہ ثم قطعہ لایزیمہ القضاء علی روایت الاصل لانه غیر مقدر فلم یکن القطع ابطالا۔ اور اگر اعتکاف میں شریعت کیا پھر اسکو قطع کر دیا تو اصل کی روایت پر اسکو تضار لازم نہیں کیونکہ اسکی کوئی مقدار قدر نہیں ہے تو قطع کرنا اسکا یسنا ہوگا۔ و فت۔ بلکہ تمام کر دینا ہوا۔ و علی روایت الحسن یزیمہ لانه مقدر بالیوم کا الصوم۔ اور حسن بن زیاد کی روایت پر اسکے ذمہ تضار لازم ہے کیونکہ اعتکاف اعتد اسکے روزے کے ایک یوم کے ساتھ مقدر ہے۔ و فت۔ اور شیخ متقی رحمہ ترجیح ظاہر روایت کی طرف میل کیا اور یہی ارجح ہے۔ م۔ ظاہر الروایۃ میں کمتر مقدار ایک ساعت ہے حتیٰ کہ مسجد میں داخل ہونے کے اعتکاف کی نیت کہ ہاتھ تک کہ باہر آدے تو صحیح ہے۔ الزلیعی۔ اگر تذر اعتکاف کسی رات بادن میں کیا حالانکہ اس میں کجا چکا ہے تو صحیح نہیں۔ انطیرہ۔ زنی اہل نظر متائل ہے۔ اگر اعتکاف تذر میں بغیر صوم تذر کی تو بھی صوم اس پر لازم ہوگا۔ انطیرہ۔ اور کسی قسم کا روزہ جو نا شرط ہے کچھ تذر کی جہت سے ضرور نہیں حتیٰ کہ رمضان میں تذر اعتکاف بجوم رمضان صحیح ہے۔ انذخیرہ۔ لیکن اگر یہ تضار ہو گیا تو جب ادا کرے روزہ واجب ہے۔ المحیط۔ حتیٰ کہ اگر دوسرا رمضان آگیا تو اسکے روزے کے ساتھ وہ اعتکاف تضار نہیں کر سکتا کیونکہ روزہ اسکے ذمہ فرض ہو چکا حتیٰ کہ اگر کسی مینہ خاص کا اعتکاف تذر کیا پھر رمضان میں اعتکاف کیا تو جائز نہیں۔ انظاہرہ وغیرہا۔ پھر اعتکاف تذر کے ساتھ صوم واجب ضرور ہے حتیٰ کہ اگر نفل روزہ رکھا پھر دن میں آج کے اعتکاف



کی نذر کی تو کافی نہیں کیونکہ یہ صوم نفل اب واجب نہیں ہو سکتا۔ امجد۔ اس سے ظاہر ہو کہ اعتکات نذر بالاتفاق ایک روز  
 سے کم نہیں۔ روایت صریح نفل میں ہے۔ یا نعمہ واد تعالیٰ اعلم۔ ثم اعتکات لا یصح الا فی مسجد جماعۃ۔ پھر واضح ہو کہ  
 اعتکات صحیح نہیں ہوتا سوائے مسجد جماعت کے۔ نقول حذیفہ رضی اللہ عنہ لا اعتکات الا فی مسجد جماعۃ۔ بدلیل  
 قول حذیفہ رضی اللہ عنہ کہ اعتکات نہیں مگر مسجد جماعت میں۔ ف۔ رواہ الطبرانی۔ اور بہت ہی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے گھروں  
 کی جا سے نماز میں اعتکات کرنا بدعت منوہ روایت کیا اور عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے نفل  
 کوں حذیفہ رضی اللہ عنہ روایت کیا اور سابق میں مرفوع حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا گندھکی۔ مع۔ اور حاصل یہ کہ ہمیں قول صحابی بنبر  
 حدیث مرفوعہ کے ہر واسطے کہ قیاس کو یہاں نفل نہیں ہے۔ م۔ وعن ابی حذیفہ انہ لا یصح الا فی مسجد یصلی فیہ الصلوات خمس  
 اور ابو حذیفہ سے روایت ہے (بر روایت حسن بن زیاد) کہ اعتکات نہیں صحیح ہوتا مگر ایسی مسجد میں جس میں پانچوں نمازین پرجی ہوں  
 ح۔ کیا گیا کہ جامع مسجد میں مطلقاً جائز ہے اگرچہ اس میں پانچوں نمازین نہ ہوں نہ ہر ادسوائے جامع مسجد کے ہے۔ مع۔ میں کتاب  
 بدلیل اسکو مساعداً نہیں چنانچہ فرمایا۔ لانه عبادۃ انتظار الصلوۃ تختص بکان بودی فیہ۔ کیونکہ اعتکات تو نماز کے  
 انتظار کی عبادت ہے پس ایسی جگہ سے مختص ہوگی جہاں نماز ادا کی جاتی ہو۔ ف۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ جو شخص نماز کو ادا کرتے  
 لیے مشعر بنیہا جو وہ نماز ہی میں ہے۔ ابن الجوزی نے حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے  
 سنا کہ ہر مسجد جگہ واسطے امام و مؤذن ہو تو اس میں اعتکات صحیح ہے۔ خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ مع۔ اور امام طحاوی نے ہر مسجد  
 میں صحیح کہا بعد غایت ایسا کہ میں اسی کی تصحیح کی۔ کافی یعنی۔ نفل اعتکات مسجد المحرم میں پھر مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 و اسلام میں پھر مسجد بیت المقدس میں پھر مسجد جامع پھر جس مسجد میں نمازوں کی کثرت ہو۔ انہیں۔ عورت نے اگرچہ مسجد  
 میں اعتکات کیا تو کردہ کو ہی کے ساتھ جائز ہے۔ مسجد السخری تا ضحان۔ اما المرأة فتکلف فی مسجد بیتھا۔ عورت اپنے  
 گھر کی مسجد میں اعتکات کرے۔ ف۔ یعنی گھر میں جو مقام پاک صاف کر کے نماز کے لیے بنایا جاتا ہے اور مرد عورت کے واسطے  
 عام ہے چنانچہ کتاب الصلوۃ میں گذرا۔ پس عورت اسی مسجد میں اعتکات ادا کرے اگرچہ نذر ہو۔ لانه ہوا لموضع لصلواتہا  
 فتختص انتظار ہا فیہ۔ کیونکہ عورت کی نماز کے لیے یہی جگہ مقرر ہے تو اسی میں اسکا انتظار نماز متحقق ہو جائیگا۔ ف۔ اور اس جگہ کا  
 حکم عورت کے حق میں وہی جو مرد کے لیے مسجد الجماعہ کا ہے حتیٰ کہ بغیر حاجت انسانی کے بیان سے باہر نہ ہو۔ مہوط السخری۔ اور مسجد بیت  
 کے سوائے گھر میں نہیں جائز ہے۔ البدائع۔ ولولم یکن لغائی البیت مسجد۔ اور اگر عورت کے واسطے گھر میں کوئی مسجد نہ ہو۔  
 ف۔ مثلاً وہ اپنی نماز جہاں پاتی ہو پڑھتی ہو اور کوئی جگہ اپنے خاص نہ بنائی ہو۔ تب جعل موضعاً فیہ۔ تو کوئی گھر میں کوئی جگہ بنا  
 فتکلف فیہ۔ پس اسی جگہ میں اعتکات کرے۔ ف۔ کیونکہ اسی وقت بنانے سے وہ گھر کی مسجد ہو گئی۔ واضح ہو کہ بیت عربی  
 میں چار دیواری رحمت عدد وازہ کا مکان جیسے ہمارے بیان کو شمیری ہوئی ہے پس اشارہ ہے کہ گھر میں جانشک پر وہ کی جگہ ہو عورت  
 کے لیے بستر ہے اور یہی حدیث سے ثابت ہے۔ م۔ پھر عورت اپنے شوہر سے اجازت لے اور بغیر اجازت اسکو اختیار ہے کہ عورت سے خارج کر  
 ادبہ اجازت کے بیان۔ اور اگر باہر ہی ہو تو بعد اجازت کے بھی کر سکتا ہے اگر گشتار ہو گا۔ تا ضحان مع۔ عورت نے اعتکات  
 کیا تو شوہر منع کر سکتا ہے اور یہی ہندی و غلام کے مالک کو اختیار ہے۔ المجد۔ پھر جب اجازت پاوین بانکاح سے خارج یا آزاد ہوں تو قضاء  
 واجب ہے۔ افترقی۔ متقی بن ہے کہ اگر شوہر نے ایک جہنہ اعتکات کی اجازت دی تو پھر شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو پھر بار بار اعتکات  
 سے منع کرے اور متفرقی اعتکات کا حکم دے مگر جب کہ ماہ میں ہو تو نہیں۔ مسجد السخری۔ رہا یہ کہ متکلف کو کن امور کی مانعت اور  
 کن کی اجازت اور کون کہ رواد کون منانے والے بن فرمایا۔ ولا یخرج من المسجد۔ اور متکلف باہر نہ مسجد سے۔ ف۔ یعنی  
 جائے اعتکات سے پس نام مسجد جماعت میں اسکو۔ رہا کہ جہاں جائے اپنے سونے بیٹھنے کی جگہ ہے جیسے عورت کے لیے

بغیر وجہ میں جو بنے ہاں صاف کرنا ہر ماں اس سے خارج ہو۔ الا الحاجۃ الانسان۔ مگر انسانی حاجت کے لیے وقت نہ  
 پانچا نہ پیشاب کے خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اور ایسے ہی جب اخلاص ہو اور مسجد میں غسل بغیر تلویت مکن نہوا۔ کما فی السنہ اور  
 الحجۃ۔ حاجت کے لیے۔ وفتہ یعنی مویہ کہ حدت کے واسطے یہ غلہ نہیں ہے۔ میں تھامے حاجت کے واسطے مسجد سے نکل کر  
 عرجا دے اگرچہ آہستگی و رفتار سے رفتار ہو۔ اتنا یہ۔ اور نیسے ہی وضو سے فارغ ہو تو مسجد میں واپس آوے حتیٰ کہ اگر ایک  
 صاف بھی ٹھہرا تو ابو خبیہ کے نزدیک اعتکاف فاسد ہوا۔ محیط۔ اور اگر وہ اپنے دو گھروں میں سے دور کے گھر میں گیا  
 تو بعض کے نزدیک اعتکاف فاسد ہوگا۔ ہاں اگر مسجد سے کسی دوست کا گھر قریب ہو تو اس کا جوڑ کر اپنے گھر جانا جائز ہے۔  
 اسریج ۵۔ ہر ایک کی دلیل۔ اما الحاجۃ۔ حاجت کے لیے نکلنے کا جواز۔ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ ان ابی علیہ السلام  
 لا یخرج من مکتفہ الا حاجۃ الانسان۔ بدلیل حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ حضرت علی الصریحہ وسلم اپنی  
 جائے اعتکاف سے برآمد ہوئے مگر بغیر من حاجت انسانی کے۔ وفتہ یعنی پانچا نہ و پیشاب وغیرہ۔ اور صحیح السنہ میں یہ حدیث  
 اس طرح ہے کہ ام المومنین نے فرمایا جب حضرت علی الصریحہ وسلم اعتکاف فرماتے بری طرف کو سر مبارک جھکا دینے تو بن گٹھی  
 کر دیتی اور آپ گھر میں داخل ہوتے سوائے حاجت انسانی کے۔ نفع۔ معنی یہ کہ مسجد آپ کے گھر سے متصل تھی تو مسجد میں بونیک  
 باوجود سر مبارک جھکا دینے سے۔ اور سابق میں بھی حدیث ام المومنین برقیات ابوداؤد میں گدماہ۔ م۔ ت۔ ہیں ایک دلیل تو  
 یہ حدیث ہے۔ اور دوم۔ ولانہ معلوم وقوعہا ولا بد من الخروج فی تقصینہا فیصیر الخروج لها مستثنی۔ اسواسطہ  
 کہ حاجات انسانی کا دافع ہوتا ہے سے معلوم ہے اور ان حاجات کو پورا کرنے کے لیے نکلنے کے بغیر چاہے نہیں تو ان حاجات  
 کے لیے نکلنا خود مستثنی ہو گیا۔ وفتہ کیونکہ مجبوری کے امور اختیارات میں داخل نہیں ہوتے ہیں حتیٰ کہ خواب میں جاتا  
 انسانی صحت کے لازم سے ہر ہذا وہ بھی طاعات کی انتہات میں داخل ہو جاتا ہے جیسے کھانا پینا۔ ولایکث بعد فراغ  
 من الطہور لان ما ثبت بالضرورۃ یقدر بقدر رہا۔ اور طہارت کرنے سے فراغت کے بعد نہ ٹھہرے کیونکہ جو بات بعد ضرورت  
 مستثبت ہوئی ہو تو اس کا اندازہ بقدر ضرورت رہتا ہے۔ وفتہ۔ اور طہارت میں وضو کرنا بھی داخل ہے جیسا کہ بیحد میں وضو  
 معنی جو گھر وضو کرنے کے لیے مسجد میں پانی ہو اسواسطہ کہ بغیر وضو کے مسجد میں داخل ہونا مکروہ ہے۔ م۔ داما الحجۃ فلا تہا  
 من اہم حوائج وہی معلوم وقوعہا۔ اور ہا جبہ یعنی جبہ کے واسطے نکلنے کا جواز تو اس وجہ سے کہ یہ اسکی حاجات میں سے ہے  
 ہر حکم قابل اہم ہے اور اس کا دافع ہوتا ہے معلوم ہے۔ وفتہ تو یہ بھی مستثنی ہے اور یہ جب ہی ہو گا کہ اسکی مسجد میں جمعہ نہ تھا  
 ہو۔ م۔ وقال الشافعی الخروج الیہا مفید لانہ یکنہ الاعتکاف فی الجامع۔ اور شافعی نے کہا کہ جبہ کی طرف نکلنا  
 اعتکاف کو فاسد کرتا ہے کیونکہ اس شخص کو جامع مسجد بونہ اعتکاف کرنا مکن ہے۔ وفتہ تو کوئی لا چاری کی ضرورت متحقق نہ ہو  
 اور یہی مشہور قول ایک رح ہے چنانچہ ذخیرہ مالکیہ میں مذکور ہے لیکن ابو بکر بن العزلی نے کہا کہ صحیح قول میں فساد نہیں ہے جیسا کہ  
 بیہار قول ہے۔ مع۔ ونحن نقول الاعتکاف فی کل مسجد مشروع۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اعتکاف ہر مسجد میں مشروع ہے۔  
 وفتہ اور شرعاً جائز ہے بدلیل حدیث حذیفہ بردایت ابن الجوزی۔ واذنا صبح الشرع فالضرورۃ مطلقۃ فی الخروج  
 اور جب شرع ہر مسجد میں صحیح ہو اور ضرورت جوڑنی ہو نکلنے ہیں۔ وفتہ یعنی نکلنے کی اجازت دینی ہے۔ پس ثبوت ببار جا ہے  
 جس مسجد میں اعتکاف کرے وہاں سے جبہ کی ضرورت سے نکلنا جائز ہے۔ ہا جبہ کے لیے کس وقت سے نکلے تو فرمایا۔ و یخرج  
 عین نزول الشمس۔ اور جبدم آفتاب کو زوال ہو نکلے۔ وفتہ یعنی جب کہ جبہ کا وقت شروع ہو۔ لان الخطاب تیوجہ  
 اندہ۔ کیونکہ ادا سے جبہ کا خطاب بعد زوال کے متوجہ ہوتا ہے۔ وفتہ ادب ہی یہ خطاب متوجہ ہو گا ضرورت لاحق ہوگی  
 اور یہ اسوقت ہے کہ جامع مسجد کا حاصلہ ایسا ہو کہ اسوقت سے چل کر جبہ پاوے۔ وان کان منزلاً بعید اعنی یخرج نے

وقت یکٹھ اور اکھا۔ اگر کا تمام افغان جمعہ مسجد سے دیر ہو تو ایسے وقت نکلے کہ جمعہ یا تا ممکن ہو۔ وقت یعنی مع جمعہ  
 کمانی الکافی۔ اس بارہ میں خود اسکا غالب گمان معتبر ہے۔ اور جمعہ کے تابع اسکی سنتیں بھی ہیں۔ تو جمعہ یا تابع سنت مقصود  
 ہر میں ایسے وقت نکلے کہ جامع مسجد میں آوے۔ وپہلی قبلہا اور بعدانی روایت سننا۔ اور جمعہ سے پہلے چار رکعات سنت  
 بڑھت اور ایک رکعت میں جو رکعات ہیں۔ الاربع سٹھ درگفتان تہتہ المسجد۔ چار رکعات تو سنت اور در رکعات  
 تہتہ المسجد۔ و بعد ہا اور بعدا علی حسب الما اختلاف فی سنتہ الجمعہ۔ اور بڑھے بعد جمعہ کے چار رکعات بقول  
 ابو حنیفہ) یا چ رکعات بقول ابو یوسف) موافق اس اختلاف کے جو سنت جمعہ میں مذکور ہے۔ و سنتہا توابع لہا فی کثرت  
 ہما۔ اور جمعہ کی سنتیں اسکے تابع ہیں تو جمعہ کے ساتھ لاحق کی گئیں۔ و شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اگر داخل ہوتے ہی فرض  
 یا سنت شروع کرنے تو تہتہ المسجد سے کفایت ہو پھر در رکعت کی ضرورت نہیں رہتی پس یہ روایت حسن رحم ضعیف یا اس بنا پر  
 کہ ابنی اسے کا تخمینہ اس اندازہ پر کرے۔ صحت۔ میں کتابوں علی بن داؤد بہ کلام ہوگا کہ سنت اپنی منزل میں سنوں ہو لیکن جو کہ  
 دونوں جگہ اسکے راستے مسجد پر نماز جامع مسجد میں اس نماز کا ثواب زیادہ ہو اور اس صورت میں تہتہ المسجد بھی فہم سنت کیوں  
 معتبر نہ ہو مگر ضرورت تو اس پر درجہ کمال ہے نہ آنکہ واجب پر اقتضار ہو ورنہ سنت بھی رمانوئی پس روایت مذکور میں کچھ بھی ضعیف  
 نہیں میرے نزدیک اختلاف کی بنیاد یہ کہ تہتہ المسجد مثل سنت کے معنی سمجھ ہی نہیں۔ فافہم۔ م۔ اگر افغان والا اذان کے  
 لیے منارہ پر نکلا جو خارج مسجد ہو تو بلا خلاف کچھ فساد نہیں ہے۔ البتہ۔ خواہ وہ موزن مقرر ہو یا نہ ہو دونوں برابر ہیں بھی صحیح  
 ہے۔ الخلافہ فانیخان۔ جیسے نازعہ کے واسطے نکلنا مفید نہیں ہے۔ و۔ رہا یہ کہ جب دلیل وہ ضرورت کی اجازت سے ہو کہ نکل  
 پھر بعد ادا ہے فرض و سنت کے بھی ٹھہرا تو کیا بقیاس نفس حاجت کے فساد ہی نہیں۔ جواب لکھا کہ۔ و لو اقام فی مسجد  
 الجامع اکثر من ذلک۔ اور اگر ممکن ہے جامع مسجد میں اس سے زیادہ توقف کیا۔ و غنی دیر میں فرض یا اسکے توابع  
 سنت ادا ہوں۔ لایفسد افغان کہ لائے موضع افغان۔ تو اسکا افغان ناسد ہوگا کیونکہ جامع مسجد بھی تمام افغان  
 ہے۔ و سنت بخلاف گھر کے۔ الا انہ لا یستحب۔ مگر اتنی بات ہے کہ یہ بھی مستحب نہیں۔ لائے التزم ادا وہ فی مسجد۔ اھ۔ کیونکہ  
 اس شخص نے ایک مسجد میں ادا سے افغان اپنے ار پر لازم کیا تھا۔ و۔ اور ایک ہی جگہ دراز نہا نہ تک ایک عبارت پر قیام  
 میں نفس پر شوارہ پر اندر مسجد دن میں متفرق کرنے میں ایک صبح کی خوشی آجاتی ہے۔ فلا یتھما فی مسجد میں من غیر ضرورت  
 تو اس افغان کو در مسجد دن میں بغیر ضرورت پورا نہ کرے۔ و۔ اس میں اشارہ ہے کہ اگر جامع مسجد میں قیام کر لیا یا ایک رات  
 دن ٹھہرا تو افغان ہو گیا لیکن کردہ ہے۔ کمانی السراج۔ اور اشارہ ہے کہ بعد از نماز پڑھا پھر اگر اس عذر سے مسجد سے نکلا کہ وہ  
 سندم ہو گئی یا زبردستی نکلا گیا پھر اسی وقت دوسری مسجد میں چلا گیا تو استھاناً ناسد نہیں۔ البتہ۔ اسی وقت سے پہلے  
 کہ مسجد اول سے نکل کر سوائے دوسری مسجد میں جانے کی کوئی توقف کہیں نہیں کیا۔ مگر چ جانے میں دیر ہو جاوے۔ م۔  
 اسی صبح اگر اپنی جان یا مال کا وقت ہو اس دوسری مسجد میں نکل گیا۔ انہیں۔ اور اگر چنانچہ بیابان کو نکلا تھا وہاں ضرورت  
 نے اسکو ایک ساعت روکا تو ابو حنیفہ کے نزدیک ناسد اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ امام شری نے کہا کہ صاحبین کا قول  
 سلانوں پر بت آسان ہے۔ الخلافہ۔ و لو خرج من مسجد ساعتہ بغیر عذر فسد افغان۔ اور اگر بغیر عذر کے مسجد سے  
 ایک ساعت کو نکلا تو اسکا افغان ناسد ہو گیا۔ و۔ اگر چ نکلنا بھولے سے ہو۔ خلاصہ فانیخان۔ عند ابی حنیفہ  
 موجود المنافی۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اس میں سے کہ افغان کاشانی آیا گیا۔ و۔ چنانچہ مدبران میں ایک  
 ساعت افغان نہیں ہوا۔ و ہو القیاس۔ اور قیاس یہی ہے۔ و۔ بی اقیس ہے۔ البسوط والتخفہ۔ اور ہی ایک شافعی  
 مد کا قول ہے۔ ساعت سے مراد ٹھنڈے نہیں بلکہ کچھ وقت عرصہ طویل ہے۔ و قال لا یفسد متی یوں اکثر من یوم

اور صاحبین نے کہا کہ اس سے فاسد نہیں ہو گا یا نہ کہ کہ آدھے دن سے زیادہ ہو جاوے۔ و ہواں ستحسان۔ امداد ستحسان  
 ہی ہے۔ فت۔ اس میں اشارہ ہے کہ یہی معجز ہے۔ مع۔ لان فی التھلیل فردنہ۔ کیونکہ تھلیل میں فردت ہوتی ہے۔ فت۔  
 جیسے پچانہ پیشاب وجعہ کے واسطے جانے میں زحمت میں آہستگی مغربین ہوتی۔ اور تھلیل نصف یوم یا کم ہر اور اس سے نامہ کثیر  
 ہے۔ ابن الامام رحمہ اللہ کہ مجھے شک نہیں کہ جو کوئی آدھے دن نو پھر تا اور کتا کہ میں مشکف ہوں تو یہی جواب تھا کہ تیری حالت اہل اعتدال  
 بہت بعید ہے۔ مع۔ اور جو چیزیں کھانا نہیں ہیں ان کا ایک عبادت میں ہے۔ اور جو دم ناز جانہ اگر چہ اس پر نہیں جو دم کسی ڈوبنے  
 یا جلنے کو چاہتا۔ چارم چار کے واسطے علی العموم پاک ہوئی حتی کہ اس پر نہیں ہو گیا۔ ششم اسے شہادت۔ گمانی الزلیلی بغیر مرض  
 وغیرہ۔ کو کہ مرض کوئی ایسی چیز نہیں کہ جبکے واسطے ہوتا تبیغ ہو تو مستثنیٰ نہ ہو گا۔ تاہم جان میں کلام سے افادہ ہوا کہ اگر مختلف  
 ہر ناز جانہ نہیں ہو جاوے معنی اس کے سوا کہ کوئی پھر جانے والا نہیں رہے نکلے تو اعتدال فاسد ہو گا گر بات اتنی ہے کہ وہ  
 اعتدال شہادت میں گناہ سے پاک رہے بلکہ عباد کی بغیر عام میں اور مسجد کے اندام دغوت جان و مال وجب کہ اس پر کو اسی  
 اور اگر ان میں ہو ایسے وجوہ میں اس پر نکلنا واجب ہے جیسے ناز جمعہ میں ہر گھر فرق یہ ہے کہ جمعہ جوہ یقینی وقوع کے مستثنیٰ ہے اور یہ وجوہ  
 چونکہ نادراں وقوع ہیں تو مستثنیٰ نہیں لہذا جمعہ میں نکلنا مفید نہیں اور ان میں فساد ہے۔ در نہ جب بھوٹے سے نکلے تو ہر رقمہ اولیٰ فساد  
 نہ ہونا کیونکہ سیان فی الجملہ عذر شرعی ہے۔ یہ کلام شیخ ابن الامام کا محصل ہے لیکن ہر اتفاق میں بعض شائع کی تفصیل کو ستحسان  
 قرار دیا ہے۔ اور وہ اندام مسجد راسکی ریرانی و اگر اہل سلطان و ظالم کی گرفتاری دغوت جان و مال ہے معنی رہنے نکل گیا  
 کہ ان بائع وجوہ میں اگر مسجد اعتدال سے نکل کر دوسری مسجد میں تحویل کرے تو فساد نہیں ہے۔ امام مصنف کا کلام بھی ستحسان  
 کی ترجیح کی طرف مائل ہے۔ علیٰ ہذا قول امام ابو حنیفہ اگرچہ تباہی ہو لیکن قوی قبول ستحسان اہل ہر کیونکہ بقول تفسیر الامام  
 سرخسی وہ مسلمانوں پر زیادہ آسان ہے۔ اگرچہ بے وجہ نصف یوم نو پھر نے میں امام رحمہ کے قول پر نہ ہوئی ادلی راودہ و مع۔ فت۔  
 تھا سے اعلم ہم۔ اگر معتدلت نے نذر کرنے کے وقت شرط کر لی کہ مرض کی عبادت و ناز جانہ و مجلس و غلظ و علم میں جائیگا تو یہ نکلنا  
 جائز ہو گا۔ البتہ۔ اور یہ سب واجب اعتدال میں ہے۔ مسلم نفل تو ظاہر الروایہ کے موافق اس میں عذر و بغیر عذر ہر طرح نکلنا جائز  
 ہے۔ ۱۔ قول دامالاکل و الشرب و النوم کیونکہ فی مشکفہ۔ مریا کہ اور مشکف کا کھانا اور پینا اور سونا پس یہ اسکی جائزگیات  
 میں ہو گا۔ لان ابی علیہ السلام کہ میں لہ ماوے الا مسجد۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے کوئی ٹھکانا نہیں تھا  
 سوا مسجد کے۔ فت۔ معنی حالت اعتدال میں ان کاموں کی جگہ مسجد تھی اور یہ بات احادیث سے ظاہر ہے چنانچہ حضرت  
 ام المومنین کی عیادت میں ہر کہ سوا سے قضاے حاجت کے تحریر تشریف نہیں لائے۔ اور فقہاء حاجت سے عیادت عباد میں  
 پچانہ پیشاب مراد ہوتا ہے۔ اور قیاس بھی اسی کو تفسیر ہے۔ ولانہ یکن قضا و بندہ الحاجۃ فی المسجد فلا ضرر نہ الی الخ و جبکہ نکل  
 مشکف کو ایسی حاجت پوری کرنا مسجد میں ممکن ہے تو نکلنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ فت۔ ہی قول مالک اور بعض شافعیہ کا ہے  
 اور اکثر شافعیہ کے نزدیک کھانے پینے کے لیے نکلنا جائز ہے کیونکہ وہیں کھانے میں ایک طرح کی مشقت اور خلل فردت ہے۔ مع۔  
 جواب یہ کہ کلام عدم ضرورت پر ہر در نہ امام مصنف نے اشارہ کیا کہ اگر ضرورت ہو تو نکلنے میں ممانعت نہیں۔ کما فی ابیہنی۔ لیکن خال  
 و مان کھانے پینے میں ایسی ضرورت نہیں در نہ سونے میں بھی جو اندہ حال کہ بالافاق نہیں ہے۔ پس اگر بے ضرورت کھانے پینے  
 کو نکلے تو اسکا اعتدال فاسد ہوا۔ خواہ عدا ہو یا سہو سے ہو بخلاف اسکے جب زبردستی نکال دیا جاوے۔ ۱۔ ابدائع۔ و لا باس  
 بان مع و یقلع فی المسجد۔ اور ممانعت نہیں بلکہ خلل اولیٰ ہے کہ مسجد میں فردت کرے و خریدے۔ فت۔ صرف ایسی  
 خرید فردت میں جو اصل حاجت کے واسطے ہو نہ بغرض تجارت۔ لیکن کرنی رہنے یہ جو کما کہ۔ من عمران بحضر السلفہ۔ بہر  
 اسکے کہ وہان متاع کو حاضر کرے۔ فت۔ تو یہ دامت کرتا ہے کہ خرید فردت مطلقاً جائز ہے خواہ وہ خریدے ہو یا اسکے سوا سے ہو

اور جامع الفقہ میں بھی بغیر قید کے کہا کہ متکلف کو جائز ہے کہ بغیر شائع حاضر کرنے کے خرید و فروخت کرے اور نکاح کرے و طلاق کرے  
رجعت کرے اور حج و عمرہ کا احرام باندھے اور خوشبو لگا دے اور مسجد کے اندر فواح میں بھرے اور منارہ پر چڑھے۔ مع۔ میں  
کتابوں لیکن قاضی خان و دیگرہ میں قید لگائی کہ متکلف کو مضافہ نہیں کہ طعام و ایسی چیز جس سے چارہ نہیں ہے خرید و فروخت  
کرے اور اگر اپنے وہاں تجارت گاہ بنائی تو یہ مکروہ ہے۔ زمینی نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ ۶۔ اور اسی طرف امام مصنف مع نے استدلال  
میں اشارہ کیا بقول۔ لانه قد يحتاج الى ذلك بان لا يجد من يقوم بجائته۔ کیونکہ متکلف کو کبھی ایسا کرنے کی حاجت پڑتی  
ہے یا نہ ہو کہ اسے کوئی ایسا شخص نہ پایا جو اس کی حاجت روائی پر قیام کرے۔ ف۔ میں کتابوں کہ اسی دلیل سے کبھی اسکو  
ہے حاجت پڑتی ہے کہ خرید و فروخت سے کچھ رزق حاصل کرے جو اہل و عیال کو دے تو پھر مطلقاً تجارت کرنا واجب ہوگا۔ الا انهم  
قالوا بکرمه احضار السلعة للبيع والشراء۔ لیکن مشائخ نے کہا کہ متکلف کو یہ امر مکروہ ہے کہ خرید و فروخت کے واسطے شائع کو حاضر  
لا دے۔ ف۔ میں کتابوں کہ خواہ ضروری حاجت اصلی کی خرید و فروخت ہو یا حاجت تجارتی کی ہو بہر حال شائع لا تاو دون  
خول پر مکروہ ہے۔ لان المسجد محرز عن حقوق العباد۔ کیونکہ مسجد تو بندہ دن کے حقوق سے محفوظ رکھی گئی ہے۔ و فیه شغل  
لہما۔ حالانکہ شائع حاضر کرنے میں مسجد کو شائع میں مشغول کرنا لازم آدینگا۔ ف۔ اور وہ شائع رکھنے میں گھر جائیگی۔ ویکرہ لیس  
البيع والشراء فیه۔ اور جو شخص متکلف نہ آسکو مسجد میں خرید و فروخت کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ اگرچہ شائع حاضر نہ کرے۔ لقولہ  
علیہ السلام جنبوا مساجدکم صیائکم الی ان قال ویعکم وشرارکم۔ بدیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ کیسور کو مین  
اٹک رکھو اپنی مسجدوں سے اپنے بچوں کو یا تک نہ فرماؤ اپنی فروخت و خرید کو۔ ف۔ نام حدیث یہ کہ اپنی مسجدوں سے اپنے  
رکھ اپنے بچوں کو اور مجنونوں کو اور اپنی فروخت و خرید کو ایسا نہ جھگڑو کہ اور اپنی آوازیں جتد کرنے کو اور منراؤن کے قائم  
کرنے کو اور عوارین ننگی کرنے کو اور اپنی مسجدوں کے دروازوں پر طہارت کی جلیں بناؤ اور جموں میں اگو خوشبو کی دھونی  
دو۔ رواہ ابن ماجہ و ابی ہریرہ و غیر جم و اسانید ضعیف میں اور ادلی استدلال بحدیث عبد الصمد بن عمرو بن اعاص ہے  
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ مسجد میں خرید و فروخت کیجاوے اور بائین گم شدہ جانور کی تلاشی پکاری جاوے  
اور بائین شرعیہ حاجادے اور حجہ کے دن ناز سے پہلے حلقہ باندھ کر بیٹھنے کی عادت سے منع فرمایا۔ رواہ الاربعہ و احمد و ترمذ  
ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ تم جسکو دیکھو کہ مسجد میں خرید و فروخت کرتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالیٰ تیری تجارت میں نفع نہ دے اور  
جسکو دیکھو کہ مسجد میں بھی گم شدہ جانور کا پتہ نہ دے تو کہو کہ اللہ تعالیٰ بھر تجھے واپس نہ دے۔ رواہ الترمذی و النسائی و ابن  
جابر۔ منع۔ قال ولا تلکم الا بخیر۔ اور فرمایا کہ متکلف کلام نہ کرے کہ نیک بات کے ساتھ۔ ف۔ کیونکہ قولہ تعالیٰ قل لعلی  
بقول النبی ہی احسن بات ہے۔ جب کہ مقتضائے تبت ہر حال میں دہر جبکہ کلام نیک بولنا اچھا ہے تو متکلف کے واسطے مسجد میں دہر جب  
اولیٰ ہی حکم ہے اور حدیث میں آیا کہ من صمت نجی۔ جس نے خاموشی اختیار کی نہات پائی۔ تو معلوم ہوا کہ خاموش رہنا اور زبان  
وہ قانون سے روکنا افضل ہے۔ کما فی الجوسرہ۔ اور افضل الاکرام لا الا اللہ۔ تو کہہ لیں بولنا اس سے افضل ہیں بولے تو نیک  
بات ہو۔ ویکرہ لہ الصمت۔ اہم جب رہنا مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی جب کہ خاموشی کو خود ایک نذران لے۔ جیسے کفار و مجوس  
اپنی بنائی ہوئی شیعہ میں سمجھتے اور جیسے بعض جہال خاموشی کا روزہ رکھتے ہیں۔ یہ تو بیکار مکروہ ہے۔ لان صوم الصمت لیس بقربۃ  
فی شریعتنا۔ کیونکہ جب کاروزہ جاری شریعت میں کچھ قربت نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ شریعت الیہ ایسی جات سے پاک ہے  
لکنہ تجانب ما یكون مائما۔ لیکن متکلف ایسے کلام سے الگ رہے جو گناہ ہو۔ ف۔ بلکہ گناہ کی جانب پہنچ جاوے لہذا  
ہذا کارکہ عام میں بدعت پہلا دین آنے سے بھی بہر حال میں پرہیز واجب ہے۔ م۔ اور متکلف کو اختیار ہے کہ قرآن پڑھے۔ حدیث  
پڑھے۔ و علم پڑھاوے اور صالحین لکھے اور سنئے اور شافعی نے کہا کہ مضافہ نہیں کہ مسجد میں نصی کے کیونکہ نصی بہر حال

و نصیحت ہے۔ نو دی رحم نے کہا کہ اس سے مراد احادیث مشورہ و جہاد کے حالات اور زہد و تقویٰ کی روایات ایسی ہیں موضوع نہیں اور نہ ایسے کہ عوام کے عقول انکو برداشت نہیں کرتے ہیں اور اس سے وہ نقص مراد نہیں جو تاسخ و ایلان سے لگے یا ایسے قصص و حکایات نہیں جو مکار و عطف کرنے والے انبیاء و اولیاء پر سختی و بلا بیان کرتے ہیں۔ سناستی۔ میں کہتا ہوں کہ جو عقلمند و جلیل جہول حدیثیں دیکھے مسجد دن میں بیان کیا کرتے ہیں جنکی محنت نہیں ہے اُن سے بھی بدرجہ اولیٰ ممانعت ہے۔ اور جو اصناف الفقہ میں ہیں کہ مسجد میں اجرت پر تعلیم دینا یا قرآن باجرت لکھنا و سلائی کرنا مکروہ ہے اور کہا گیا کہ اگر روزی دہان مسجد کی حفاظت کرتا ہو تو مضائقہ نہیں اور بغیر عذر مسجد میں راستہ نہ بنا دے اور جو بات مسجد میں منع وہ مسجد کی محبت پر بھی منع ہے۔ مع۔ اگر خاموشی کی نذر کی تو کچھ نہیں لیکن اگر قسم کی نیت ہو تو کفارہ دے اور ابن عباس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص کے بارہ میں جس نے نذر کی تھی کہ وہ چپ کھڑا ہو گا اور سایہ نہیں لگا روایت کی کہ آپ نے اسکو حکم دیا کہ بیٹھے اور سایہ لے اور بات کرے اور وہ البخاری۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ بعد اظہام کے قیامی نہیں یعنی لکھنی کا حکم بعد بیوع کے نہیں اور نہ کوئی دن خاموشی رات تک ہے۔ بر وہ ابو داؤد یعنی چپ روزہ کچھ نہیں ہے۔ مع۔ و یحرم علی المتعکف الوطی۔ اور متعکف بر و طی کرنا حرام ہے۔ فس۔ دمی باین طور کہ سات کو روزہ انظار کے بعد مسجد سے نکل کر گھر میں دمی کی حاجت پوری کر کے ناکر مسجد میں داپس آوے اور روایت ہے کہ انبیا وین لوگ ایسا کیا کرتے تھے پس حرام ہو گیا۔ لقولہ تعالیٰ ولا تباشروہم باثم عاکفون فی المساجد۔ اور مت مباشرت کر دو عورتوں سے درحالیکہ تم مساجد میں متعکف ہو۔ فس۔ واضح ہو کہ دمی کی طہج و دہائی بھی حرام ہیں یعنی ایسی چیزیں جو دمی کی طرف داعی ہوتی ہیں لہذا فرمایا۔ و کذا اللبس و الفصیلة۔ اور یوں ہی حرام ہیں جس کرنا اور بوسہ لینا۔ فس۔ پس آیت میں اگر مباشرت سے نفوی سنی مراد ہیں یعنی بشرہ سے بشرہ ملانا تو مساس و بوسہ مرجع بطنی حرام ہیں پس دمی بدرجہ اولیٰ حرام ہے اور اگر مباشرت کنایہ جماع ہے تو بھی مس دوسہ کی حرمت ثابت۔ لانه من دوا عیہ فیحرم علیہ کیونکہ یہ ہر نسل دمی کے داعی سے ہے تو متعکف پر حرام ہوا۔ اذ ہو مخطورہ۔ اس واسطے کہ دمی تو اعتکاف کا مخطورہ ہے۔ فس۔ یعنی رکن نہیں تاکہ اسی تک محدود ہو بلکہ رکن اعتکاف تو مسجد میں ہر اہر ٹھہرنا پس دمی نہ کرنا اُس کے منوعات سے ہوتا تو دمی سے اپنی وداعی کے حرام ہے۔ کما فی الا حرام۔ جیسے حالت احرام میں۔ فس۔ دمی مع وداعی کے حرام ہے۔ بخلاف الصوم بخلاف صوم کے۔ فس۔ کہ احرام صرف دمی حرام ہے اور مساس و بوسہ حرام نہیں۔ لان الکف رکنہ لا مخطورہ۔ کیونکہ دمی سے باز رہنا روزہ کا رکن ہے نہ مخطورہ۔ فس۔ اور رکن اپنی حد تک رہنا ہے اور متعدی نہیں ہوتا۔ فلم تعد الی دوا عیہ تو وداعی تک متعدی نہوا۔ فس۔ پس روزہ میں دمی حرام رہی اور اسکے دواہی مانند مساس و بوسہ کے حرام نہوے۔ بان جب جو ان آدمی پر یہ خوف ہو کہ وہ مساس کرنے سے بے اختیار دمی کرنے تک پہنچا تو اس خوف سے ممانعت ہو جاتی ہے۔ اسی وجہ سے اگر متعکف نے دن میں بھولے سے کھایا یا پیا تو اعتکاف میں کچھ بھی خیر نہیں ہے کیونکہ کھانے پینے کی ممانعت ہر صوم کے ہر نہ بوجہ اعتکاف کے۔ انتہا یہ۔ ہاں اگر اعتکاف واجب میں ہذا کھانے سے صوم نہ رہا تو اعتکاف کی شرط کم ہونے سے اعتکاف چورائے ہو گا۔ م۔ ہر نفس دمی میں اور اسکے وداعی میں ایک راہ سے فرق ہے حکم بیان فرمایا۔ فان جامع لیل او نهارا۔ ہر اگر متعکف نے جمع کر لیا رات میں یا دن میں۔ غامدا او ناسبا۔ خواہ عمدتاً یا بھولے سے۔ بطل اعتکاف۔ غامدا اعتکاف باطل ہو گیا۔ فس۔ خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ لان اللیل محل الاعتکاف بخلاف الصوم۔ کیونکہ رات اعتکاف کا محل ہے بخلاف صوم کے۔ فس۔ حتی کہ بغیر اعتکاف کے اگر رمضان میں رات کو جل کرے تو روزہ کے حق میں خیر نہیں۔ و حاصل انعام نہیں مذکورہ ظاہر بغیر بالسیان۔ اور اعتکاف و ان کی حالت خود یا دوسرے دالی ہوتی ہے تو بھولے کا فہر قبول ہو گا۔ فس۔ حتی کہ بھولے سے۔







مکروہ کنگار ہوا۔ اخصاصہ۔ اور اگر نیت بغیر نذر کے اعتکاف کیا پھر مسجد سے نکل گیا تو اس پر کچھ نہیں ہے۔ الظہیر۔ اگر گزریے  
 مینہ کے اعتکاف کی نذر کی تو صبح نہیں ہے۔ اور اگر دن یا مینہ مین کی نذر کی پھر اس سے پہلے ادا کیا یا مسجد اکھڑا ہوا میں اعتکاف  
 کی نذر کی پھر دوسری جگہ اعتکاف کر دیا تو جائز ہے۔ البھر۔ اگر مینہ کے اعتکاف کی نذر کی پھر گیا تو ہر روز کے عوض نصف صبح گھبرا یا  
 ایک صاع یا چھ ہار سے طعام قدیہ دے بشرطیکہ اسے مرنے وقت وصیت کی ہو۔ السراجیہ۔ اور وصیت کرنا اس پر واجب ہے  
 ابدائع۔ اور اگر بغیر وصیت کے وارثوں نے اجازت دی تو جائز ہے اور اگر مرعین نے نذر کی پھر ایک روز بھی اچھا ہوا تو  
 حاکم کی وصیت لازم ہے روز نہیں۔ السراجیہ۔ جو شخص دارالحرب میں مسلمان ہوا اور بعد رمضان کے اسکو روزے واجب ہونا  
 معلوم ہوا تو اس پر قضاء نہیں اور جو دیہات میں جاتا تو طابرا بنبرہ مجنون کے حکم ہے سارا ہدی۔ اور جو دارالسلام میں مسلمان ہوا  
 اس پر گزشتہ کی قضاء ہو جائے یا نہ جائے۔ قاضی خان۔ یعنی بعد اسلام کے جو رمضان گذرا وہم۔ شیخ ابو بکر الرازی ابھاس نے  
 کہا کہ غفلت جب سے روزے کو برداشت کر سکے اسکو رکھنے کا حکم دیا جاوے اور یہی اصح ہے بشرطیکہ اسکے بدن کو ضرر نہ ہو پھر اگر کہے  
 روزہ نہ رکھا تو اس پر قضاء نہیں ہے اور نہ میں برس کا بچہ روزے کے لیے مامور ہے اور صبح یہ کہ روزہ مثل ناز کے ہے۔ انراہی۔  
 فعلی ہر۔ سات برس والے کو حکم کریں اور دس برس والے کو یارین۔ قال المترجم۔ اور ہارے دیار میں اس عمر کا بچہ غالباً بغیر  
 حضرت جبریل اسکو برداشت نہیں کر سکتا لہذا اہل قبول اہم جصاص ہے۔ قاضی علی اعلم۔ دن کے دربان میں غفلت باغ جواد کا فر  
 مسلمان ہوا و مجنون کو افتادہ جواد حائضہ پاک ہوئی اور مسافر وطن آیا اور موم نہیں ہو سکتا اور جس نے عمدتاً افطار کر ڈالا اور جس نے  
 یوم الشک میں بعد افطار کے جانا کہ یوم رمضان ہے اور جسے بعد طلوع فجر کے سحری کھائی یا قبل غروب کے افطار کیا جس نے خطہ  
 سے باز برکتی افطار کیا ہے یہ لوگ روزہ داروں کے ساتھ مشابہت کر کے اتنی دن کچھ نہ کھا دیں۔ ابدائع والاعلامہ۔ اور صبح یہ کہ  
 سا کرنا واجب ہے۔ افصح۔ میں کتابوں کو اسکی بھی تصحیح ہوئی کہ واجب ہیں بلکہ مستحب ہے اور دلیل سے قول اول اصح ہے۔ وھتہ  
 علم۔ اور جامع ہے کہ حائضہ و نفاس والے مسافر و مرض پر روزہ داروں کی مشابہت واجب نہیں ہے۔ اخصاصہ۔ پھر بعض مسافر  
 و طحانیہ کھا دیں اور حائضہ میں دو روزہ تین میں ایک میں خیفہ کھا دیں۔ السراج۔ طلوع فجر کے بعد موم قضا کی نیت کی حتی کہ صبح نہ ہوئی  
 ہو کیا نفل صحیح ہے۔ امام نسفی نے کہا کہ ان حتی کہ افطار کرے تو اس پر نفاذ واجب ہے۔ اخصاصہ۔ واضح ہو کہ واجب روزے ۱۲ قسم  
 ہیں انراہی۔ ۱۔ روزہ واجب ہیں۔ ۱۔ رمضان۔ ۲۔ کفارہ قتل۔ ۳۔ کفارہ ظہار۔ ۴۔ کفارہ قسم۔ ۵۔ کفارہ افطار رمضان  
 ۶۔ نذر عین۔ ۷۔ قسم عین۔ ۸۔ قسم عین میں روزہ واجب ہیں۔ ۹۔ نفل رمضان۔ ۱۰۔ حج تمتع کے روزے۔ ۱۱۔ ہاک  
 میں سر نہ ڈانے کے روزے۔ ۱۲۔ حرم کا شکار کرنے کے جو میں روزے۔ ۵۔ مطلق نذر۔ ۶۔ بغیر عین قسم مثلاً دوسرے میں ایک ہاک  
 روزہ رکھو تا۔ البھر۔ ابو خیفہ و صاحبین سے مروی ہے کہ لیتہ انقدر رمضان میں جوتی ہے حتی کہ اسی برعتق کا مسئلہ تنفع ہے جو کافی  
 وغیرہ میں نہ کور ہے اور وہ صریح نص ہے کہ خارج رمضان نہیں ہوتی اور شیخ ابن کثیر نے تفسیر میں احادیث سمجھ رہا ہے کہ کسی صاحب  
 میں رزق و موت و زندگی وغیرہ کے احکام سال بھر کے فرشتوں میں تقسیم ہوتے ہیں اور اس سے ثبوت ہوا کہ جو لوگ جو دن بارخ  
 شعبان کو شب برات جزم کرتے ہیں خلاف تحقیق ہے۔ ان اس رات کو عبادت میں بطریق معروف سنت مضائقہ نہیں ہے۔ م۔  
 اکثر عوام جو اس طرح نذر کرتے ہیں کہ کسی بزرگ کے مزار پر جا کر کہتے ہیں کہ اگر یہ میری سنت پوری ہو تو میں آپ کا اجر ادا  
 کر دوں مانتا اسکے تو یہ باجماع باطل ہے۔ ان اگر کہے کہ اتنی میں نے قبر سے واسطے نذر کی کہ اگر میری یہ سنت پوری  
 کر دوں تو میں اس قبر سے بندہ صالح کے بیان نقراؤ کو طعام وغیرہ درن یا مسجد کے واسطے پوریا خریدوں یا نفل دانتا اسکے  
 یا نقد پس یہ نذر لازم ہے اور نذر اس قدر تعالیٰ کے واسطے ہوتی اور بزرگ بندہ صالح کا ذکر نقد اس واسطے ہوا کہ مال نذر بیان  
 اسکے مستحقین کو صرف کرنا لیکن صرف اسکا اس تمام یہ کوئی عالم یا شیخ نہ کہ اگر آنکہ فقیر و فادروہ تو فقرا کے واسطے ہے جس

معلوم ہوا کہ یہ جو دم وغیرہ بیکر غزرات اولیاء پر انکی جناب میں تقرب کے لیے بیجانے میں بالاجماع حرام ہے جب تک کہ یہ قصد نہ ہو  
کہ وہاں زندہ فقراء پر صرف کریں اسلئے کچھ اختلاف نہیں حالانکہ وہ اس حرام میں کثرت جملہ میں۔ البھر والٹو۔ واضح ہے  
اگر سزاؤ کے فقراء پر صرف کی نذر کی پھر کسی دوسرے قلم کے فقراء کو دیدیا تو کافی ہے۔ کامرغ فی الاصول ما فرج م۔  
مسجد میں کھا تا پینا سونا مطلقاً باطل ہے عواء مسافر ہو یا غیر ہو۔ الجلی دا بن الکمال۔ د۔ ہی صحیح ہے پس قول کر اہل  
تحریری ضعیف ہے۔ م۔

کتاب الحج

یہ کتاب حج کے بیان میں ہے۔ فیخ تفتی ابن الحکم کے کتاب الحج کی شرح میں جو فیض طریقہ اختیار کیا اسی کی شخص یہ کہ قارہ  
 رکوع و سدر چونکہ جلد کر رہے ہیں تو انکی حاجت زیادہ تھی اور حج نام عمر میں ایک مرتبہ ملنا اسکو ضرور کیا اسکی فریضہ کے شروع  
 سے بہت ہیں اور فریضہ کثرت جوگی ملنا اکثر و اکثر کو مقدم اور حج کو ضرور کیا پھر میں تبرکاً حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے جہاں باب میں اصل  
 کبیرہ شریف کرنا ہوں جبکہ امام مسلم نے صحیح میں اور ابو داؤد و نسائی و ابن ابی شیبہ و جبار و دارمی و غیرہم نے محمد بن علی بن الحسین  
 رضی اللہ عنہم سے روایت کیا کہ ہم جابر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں گئے جابر رضی اللہ عنہ نے مجھے فرمایا کہ مر جا ای میرے بھائی  
 جو مجھے خواہش ہو مجھے دریافت کراتے ہیں نا ناک وقت آیا تو ایک چھوٹے کپڑے کو پیٹے ناز کو کھڑے ہو گئے جو کہ وہ چھوٹے کپڑے  
 سا سفید کپڑا تھا جب اسکو کندھوں پر لپٹے تھے حال کتاب کی چارہ ایک طرف منسوب پر رکھی تھی پس جو اسی کپڑے میں ناز پڑھائی  
 پھر میں نے عرض کیا کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج سے آگاہ فرمائیے پس آپ نے اپنے ہاتھ کی طرف اشارہ کر کے فرمایا  
 یہ کہیں آگاہ کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہ برس ٹھہرے کمر حج نہیں کیا پھر دسویں سال ہجرت میں دو گون میں آگاہ کیا کہ  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج کو جانے والے میں ہیں مدینہ میں کثرت لوگ آگئے ہر شخص یہی خواہش رکھتا تھا کہ رسول اللہ صلی  
 اللہ علیہ وسلم آئندہ کرے ادب کی طرح عمل کرے پس ہم آپ کے ساتھ نکلے یا تنگ کہ خدا تعالیٰ پر آئے تو وہاں ساری نیت میں نے محمد بن ابی  
 جابر سے سنا کہ نبی کریم نے حضرت علی صلی اللہ علیہ وسلم کو کلا سبھا کہ میں کیا کر رہا ہوں فرمایا کہ غسل کر لے اور کپڑے سے ٹکوت کر کے  
 حرام باندھ لے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں ناز پڑھی یعنی دو رکعت احرام پھر ناقہ قواء پر سوار ہوئے حتی کہ جب  
 آپ کا ناقہ جبار پر ٹھیک آیا تو میں نے اپنی نگاہ کی جانب آپ کے ساتھ سوار پیادے مجھے اس وقت ہی آپ کے دائیں ہاتھ میں  
 ہر چھپے جانتے میری نگاہ لایم کرتی تھی برابر سوار و پیدل نظر آتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان میں تھے  
 ادب آپ پر قرآن نازل ہوا اور آپ اسکی تاویل جانتے تھے اور حکام آپ نے کیا ہم نے سیر عمل کیا پس آپ نے بلند آواز سے توحید  
 کی۔ بیک اللہم بیک بیک و شریک بیک ان الحمد و التعمہ ملک و مالک ملک و شریک ملک۔ اور دو گون نے آپ کی اس  
 توحید کے ساتھ تلبیہ کہا پس آپ نے دو گون پر احسن سے کچھ اتکار کیا اور زیادہ نہ کیا۔ اور حضرت علی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا غیرہ فرمایا  
 جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم قرع ہی کی نیت رکھتے تھے اور ہم غور جانتے نہیں تھے یا تنگ کہ ہم بیت اللہ پہنچے پس آپ نے رکن  
 بسنہم کیا یعنی ہجر اسود کا بوسہ دیا پس میں بارسل کیا اور جابر چلے پھر مقام ہجریم کو نکل آئے پس یہ آیت شریفی و اخذ ہاں تھا  
 ہاں ہم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے دیو کے درمیان کر یا سہ میرے آپ کا کرنے اور مجھے تو یہی علم ہے کہ حضرت علی صلی اللہ علیہ وسلم  
 روضہ کرتے کہ قنات میں قل جہ صرہ و قل یا ایہا الکافرون پھر جابر رکن کی طرف وٹ کر ایک ہوسیا پھر دردادہ سے منٹا  
 نکلے پھر جب منٹاے نزدیک ہوئے تو پڑھا ان الحمد و التعمہ من شانہم کون تا۔ شرح کر دوئم لوگ میں سے اس وقت اسے  
 شرح کیا پس آپ نے منٹاے شرح کیا پس آپ شریک کہ بیت کو دیکھا پس قبلہ رخ ہو کر اللہ تعالیٰ کی توحید و تلبیہ





وگوں نے کہا کہ ہم گواہی دیتے کہ آپ نے حکم پونچایا اور رسالت ادا کی اور نیک خواہی فرمائی۔ پس آپ نے آسمان کی طرف اپنی  
 لکھ کی انہی اٹھا کر لوگوں کی طرف جھونکا دیتے ہوئے فرمایا کہ اے اللہ! شہدین مرتبہ یعنی اسی میرے اٹھی تو میرا شاہد جو ناقبول فرمادے  
 اذان دی گئی پھر اقامت کہی گئی تو آپ نے غر پر چائی پھر اقامت کہی گئی تو آپ نے غر پر چائی۔ اور دونوں کے درمیان کچھ  
 نماز نہیں پڑھی پھر حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے اور موعظ میں آئے تو بطن ناقہ قصوار کو جانب صخرات کیا اور جل الشاة  
 کو رد کردیا اور قبلہ کی طرف توجہ فرماتے ہوئے پس برابر کھڑے رہے یا تک کہ آفتاب غروب ہو گیا اور تھوڑی دیر میں زبردی جانی رہی  
 جب آفتاب کا گرد اُڑا دیا گیا اور سلمہ رخ کو اپنے پیچھے سوار کر لیا اور حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے اور قصوار کی باگ سخت  
 کر لی حتیٰ کہ اسکا سر کچا وہ کے موک سے گلتا تھا اور دانتے ہاتھ سے اٹھا کر فرماتے کہ اے لوگو! ہستیا آہستگی۔ جب کسی باڑی پر  
 آئے تو باگ کچھ دھکی کر دیتے حتیٰ کہ اس پر تیرہ جادے پھر مزدلفہ میں آئے اور وہاں ایک اذان و دو اقامت سے مغرب و عشاء پڑھی  
 اور دونوں کے بیچ میں کچھ نفل نہیں پڑھی۔ پھر حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم بیٹ رہے یا تک کہ فجر طلع ہو گئی۔ پھر نماز فجر پڑھی ایک  
 اذان و اقامت سے جب صبح کھل گئی۔ پھر قصوار پر سوار ہوئے یا تک کہ مشراکرام میں آئے۔ پس قبلہ رخ توجہ ہوئے اور وہاں  
 دیکھ کر تسبیح و توحید انہی بیان کی اور برابر کھڑے رہے یا تک کہ غروب استعار ہو گیا پھر طلع آفتاب سے پہلے رہا نہ ہوئے اور  
 وہاں جن نفل میں ابھاس کو سوار کر لیا اور فضل بن عباس ایک مرد اچھے باطن والا کو مانو بصورت تھا پھر جب حضرت علیؓ  
 روانہ ہوئے تو عورتوں کے بوجھ گدڑنا شروع ہوئے اور فضل رضی اللہ عنہ نے انکو گھورتا شروع کیا تو حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے اپنا دست مبارک نفل کے چہرہ پر کر لیا پس فضل رضی اللہ عنہ نے کچھ دوسری طرف چھ دیکھنا شروع کیا پس رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ہاتھ دوسری طرف کو نفل رضی اللہ عنہ کے چہرہ پر پھیرا تو فضل رضی اللہ عنہ نے پھر اپنا ہاتھ دوسری طرف  
 پھیر کر دیکھنا شروع کیا یا تک کہ آپ بطن مہر پر آئے پس وہاں تھوڑی حرکت دی پھر وہ دریاں بہتہ اختیار کیا جو جبرہ گیری کو  
 نکلا یا یا تک کہ اس جبرہ پاس آئے جو درخت کے پاس ہے پس اس پر سات کنکریاں ماریں ہر کنکری کے ساتھ یکسر کہی کنکریاں  
 شل حصی انچخت تھیں انکو بطن اوادی سے ماما پھر سخر کی طرف پھر سے پس ۶۵۔ بدنہ اپنے دست مبارک سے نزع فرما  
 پھر حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ کو دیکھ کہ انھوں نے ہائی نزع کیے اور حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ کو اپنے بدی بن شریک کر لیا پھر حکم دیا کہ  
 ہر بدنہ میں سے ایک کڑا لیکر ایک آہنی بن ڈال کر بٹا لیا پس دونوں نے اپنے گوشت سے کھایا اور دونوں نے شوبہا پایا  
 پھر حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے اور بیت کی طرف چلے پس یکے میں غر پڑھی پھر توجہ المطلب پاس آئے اور یہ لوگ  
 نہ نرم سے بانی پھر کر دیتے تھے پس فرمایا کہ اے اولاد عبد المطلب کہیں پھر سے جاؤ مگر نہ تو تاکو لوگ تھاری سخاوت پر  
 طلبہ کرینگے تو میں بھی تمھارے ساتھ پھر تاجر عبد المطلب نے آپ کو ایک ٹھیل دیا تو آپ نے اس میں سے پیا۔ م وغیرہ سود و سکر  
 روایت میں وارد ہے کہ میں نے اس مقام پر نزع کیا حالانکہ غی سب سحر ہے پس تم اپنے دیروں میں فرمائی کرو اہلین کے اس  
 مقام پر دونوں کیا حالانکہ عذہ کی موعظ ہر اد میں نے بیان دونوں کیا حالانکہ حج کی موعظ ہے۔ ابن جنان نے بد روایت  
 حدیث کے کہا کہ ۶۳۔ بدنہ نبات عبد فرمائی کر لے میں یہ حکمت تھی کہ آپ کی مرقعیت اس وقت ۶۳۔ برس کی تھی تو ہر سال  
 کے واسطے ایک بدنہ خود فرمائی کر دیا۔ واضح ہو کہ حج کے واسطے مفہوم لغوی و شرعی و سبب و شرط و ارکان و واجبات و سنن  
 و مستحبات ہیں۔ الحج لغت میں کسی مسلم کی طرف قصد کرنا۔ اور نفع میں قصد کرنا بیت اللہ و اسکی زیارت کا ارکان دین میں سے  
 ایک رکن ادا کرنے کے واسطے لیکن ظاہر یہ ہے کہ حج عبارت ہر افعال مخصوصہ طواف و توف سے اپنے وقت پر در حالیکہ احرام  
 باندھے ہو سابقہ نیت حج کے ساتھ۔ خبیث محقق نے کہا کہ ادا سے رکن دین کہنے سے حج نفل نکالنا تاہم کئی وجہ سے احرام  
 کیا تو بترا کی تعریف دوم ہے۔ ادا میں سے معلوم ہو گیا کہ حج کا رکن صرف و توف عرفہ اور طواف خلتہ ہے حج واجب ہونے کا



سبب ہی بیت اصرار کے واسطے شرائط ہیں۔ پھر واضح ہو کہ مترجم کے نزدیک متفق یہ کہ جو شخص ایسا ہی لایا پس آنحضرتؐ کا اسلام ظاہری و باطنی کا واجب ہونا تسلیم کر لیا پھر جانشک اسکو علم ہوتا جاوے اسبراد اگر واجب ہوتا جائیگا بشرطیکہ شرط فادہ اور اسے سند مدہ ہو چنانچہ ناز و برہنہ پر بلا عقد واجب ہو گا اگر اس میں استطاعت ہی نہ ہو اور زکوٰۃ میں مال سبب ہو اور ربا حج تو اس میں بھی شرائط ہیں حتیٰ کہ ملک پر واجب نہیں ہے پس اسلام تو مطلقاً اصل ہے اور باقی شرائط کی طرف اشارہ فرماید بقولہ۔ الحج واجب علی الاحرار البائسین المستعصر الاصحار اذا قدر دا علی الزلاو المراحلة فاضلا عن المسکن والملا بد منه وعن نفقة عیالہ الی صین عودہ فکان الطريق امنا۔ حج واجب ہے آزادوں یعنی مسلمانوں میں سے آنادوں بانہوں عاتقون تندرستوں یہ جب کہ قادر ہوں زاد اور راحلہ کے درحالیکہ یہ فاضل ہو مسکن وہاں بدی ضرورت سے اور اپنے عیال کے نفقہ سے واپسی تک اور حد عایکہ مستامن کا ہو۔ و صنف بالوجوب و ہو فریضہ محکمہ ثبتت فریضہا بالکتاب۔ صنف رحم نے اسکو وجوب سے وصفت کیا یعنی کیا کہ حج واجب ہے حال اگر حج فریضہ محکمہ ہے اسکی فریضت قرآن سے ثابت ہوئی۔ و ہو قولہ تعالیٰ و صر علی النکاح حج البیت من استطاع الیہ سبیلا۔ اور وہ قول اصر تعالیٰ و صر علی الناس الایہ۔ صنف یعنی اصر تعالیٰ کے واسطے دو گون پر فرض ہے بیت اصر الحج کرنا جو اسکی طرف راہ استطاعت پارے۔ پس معلوم ہو کہ مواد صنف کی واجب سے نفی واجب ہے جو کہ اصطلاحی فرض و واجب مدون کو شامل ہے اور اصل اسکی فریضت میں شرط استطاعت ہے۔ پھر استطاعت کی تفصیل ہی شرط ہے۔ اسلام پر بھی کہ اگر حالت کفر میں ملد ہو پھر بعد اسلام کے بغیر ہو گیا تو اسپر فریضت نہیں ہوتی بخلاف اسکے کہ حالت اسلام میں مال وغیرہ سے استطاعت پائی اصح ہے کیا حتیٰ کہ بغیر ہو گیا تو حج اسکے ذمہ فرض نہ رہا۔ افصح۔ ولا یجب فی الہجرۃ لا مرۃ واحدة۔ اہ نہیں واجب ہوتا مگر ایک مرتبہ۔ صنف۔ لیکن اگر اسلام میں حج ادا کیا پھر مرتد ہو گیا تو مٹ گیا پھر اگر مسلمان ہو تو وجوب استطاعت پارے اسبرج کرنا فرض ہو گا۔ اسرا یہ۔ پس حالت اسلام میں تمام عمر میں ایک ہی مرتبہ فرض ہو گا۔ و نہ علیہ السلام قبل لہ الحج فی کل عام ام مرۃ واحدة فقال لابل مرۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا تھا کہ حج ہر سال ہے یا ایک مرتبہ ہے تو فرمایا کہ نہیں بلکہ ایک ہی مرتبہ ہے۔ صنف۔ مسیح سلمین ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تم کو اصر تعالیٰ نے تم پر حج فرض کیا پس تم لوگ حج کر دینی اہل استطاعت کو حج کر دے پس ایک شخص نے کہا کہ اصر رسول اللہ کیا ہر سال ہے تو آپ نے سکوت فرمایا حتیٰ کہ اُس نے تین مرتبہ سوال کیا تب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر میں کہتا کہ ہاں تو ہر سال واجب ہو جاتا اور پھر تم ہر گز اسکی استطاعت نہ پاتے پھر فرمایا کہ جانشک میں نے تم کو چھوڑا تم مجھے چھوڑو کہ تم سے اہل امین اسی میں ہلاک ہو گئے کہ انہوں نے بکثرت سوال کیے اسی نے انہیں دنیا و پریشانات کیا پس جب میں تم کو کسی چیز کا حکم دوں تو جانشک تم سے ہو سکے اسکو ادا کرو اور جب کسی چیز سے تم کو منع کروں تو اسکو چھوڑو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صیغہ امری جو کر رہے ہوں پر دلالت نہیں کرتا لیکن احتمال تھا کہ شاید مثل ناز و روزہ کے اسباب سے کر رہو نہ صیغہ اسکی نفی کر رہے کہ وہ ایک ہی مرتبہ ہے۔ فاما ناذ فہو نطوح۔ پس جو زیادہ کرے وہ نفل ہے۔ صنف۔ چنانچہ ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ الحج مرۃ فن زاد فطوح۔ یعنی حج ایک مرتبہ ہو لیکن جس تک زیادہ کیا تو اسے نیک کام کیا بطور نفل کے۔ رواہ احمد و ابوداؤد و الترمذی و الحاکم و صحیح۔ اہ و حج ہو کہ ناز اور روزہ بھی صیغہ امر سے ایک ہوا ہے لیکن اصح کہ جب نفل ناز و روزہ کا سبب یعنی وقت طہر آیا تو ایک بار فرض چلے کھت ادا کرے پھر چونکہ سبب مکرر آتا ہے چنانچہ ہر صدقہ بعد زوال آفتاب جتنا ہی بار سال ماہ رحمان آتا ہے تو سبب مکرر ہونے سے وجوب مکرر ہو جاتا ہے۔ اور حج میں وجوب مکرر نہ ہو گا۔ لان سبب البیت۔ کیونکہ حج کا وجوب تو بیت اصر پر ہے نہ کہ اسکی نیت و آسمی کی طرف قصد تغیر ہو۔ و انہ لا یجوز۔ اور بیت کا قصد نہیں ہوتا۔ فلا یکیر الوجوب۔ وجوب بھی مکرر نہ ہو گا۔ تم ہو واجب علی الفور۔ پھر راجح ہو کہ حج واجب ہر کی الفور۔ صنف۔ یعنی بلا تاخیر اسوقت کہ جب ہو چڑھا جائے

یا مرن کی ہاک کا خوف ہو باجماع۔ ابوہریرہ۔ اور اگر غائب گمان سے یقین ہو کہ آئندہ سال تک سلامت رہیگا تو کیا دوسرے سال تک یا زیادہ تاخیر کی گنجائش ہی یا نہیں پس اس میں رد قول میں اول یہ کہ نہیں بلکہ فی الظور ادا کرنا واجب ہے۔ عندیٰ کہ اس میں وہاں ابوسف کے نزدیک ہے۔ وعن ابی حنیفہ مایدل علیہ۔ ادا ہو خیفہ سے اسے ایسی بات مروی ہے جو اسی پر دلالت کرتی ہے۔ کہ فی الظور واجب ہے۔ مجتہد میں کہا کہ ابو حنیفہ سے دور واتبون میں سے اصح روایت یہی ہے۔ یہی قول مالک و احمد ہے۔ منع۔ اور یہی قول اصح ہے۔ الخزانہ ۲۔ حتیٰ کہ اگر اسے تاخیر کی تو فاسق و فاسقہ کی گواہی مروی ہوگی۔ اقبسین۔ یعنی جب کہ خطا ایک سال تک استطاعت ہوئی اور اسے دوسرے سال تک تاخیر کی تو صغیرہ گناہ ہے بجز اگر اسے دوسرے سال بھی تاخیر کی حتیٰ کہ صغیرہ گناہ ہو۔ اصرار کیا تو اب کبیرہ ہو کر فاسق مرد و الشہادۃ ہو گیا۔ دفع۔ لیکن جب کبھی اسے ادا کیا تو ادا ہو گا قضاء نہیں ہو گا اور باجماع ہے۔ ترک فرض کا گناہ نہیں رہیگا۔ اقبسین۔ وعند محمد و الشافعی علی التراخی۔ اور امام محمد و شافعی کے نزدیک حج کا وجوب لااثر تراخی ہے۔ فت۔ حتیٰ کہ تاخیر کرنے سے گناہ نہ ہوگا۔ لاۃ و طیفۃ العمر۔ کیونکہ حج تو عمر کا وظیفہ ہے۔ لکان العرفیہ کا وقت نے الصلوۃ۔ تو تمام عمر اس میں مانند وقت کے مادمین ہو گئی۔ فت۔ چنانچہ جب ظہر کا وقت آیا تو فوراً ادا کرنا لازم نہیں بلکہ تاخیر جائز ہے۔ یعنی جہاں تک تمام عمر میں ایک بار حج تو استطاعت سے واجب ہونے کے بعد تاخیر کی گنجائش ہے۔ م۔ لیکن اگر وہ مر گیا اور دوا نہ کیا تو باجماع گناہ ہوگا۔ اقبسین۔ وجہ الاول۔ قول اول کی وجہ۔ فت۔ یعنی فی الظور واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ نہ شیخ بوقت خاص۔ حج مخصوص بوقت خاص ہے۔ فت۔ یعنی ابام حجاج خاص ہیں کہ سال میں صرف ایک مرتبہ آتے ہیں۔ و الموت فی سنۃ واحدة غیر نادر۔ اور ایک سال کی مدت میں مرتبہ جو کچھ تادبات ہیں۔ فی تحقیق احتیاطات ہوگا۔ ادا کرنا احتیاطاتنگی کے ساتھ کیا گیا۔ فت۔ کہ فی الظور با تاخیر ادا کرے۔ فت۔ پس حاصل تو تنگی نہیں مگر احتیاطاتنگی ہے۔ ولہذا کان التبعیل افضل۔ اور اسی احتیاطی جہت سے جلد ہی کرنا افضل ہوا۔ فت۔ واجب نہیں ہوا۔ بخلاف وقت الصلوۃ لان الموت فی مثلہ نادر۔ بخلاف وقت نماز کے کیونکہ اتنی دیر میں موت آ جانا نادر ہے۔ فت۔ تو نماز میں تاخیر کی گنجائش کوئی خلاف احتیاط کام نہیں ہو مگر تحقیق یہ کہ حج مستقارض ہے اور رہائی ظور ادا کرنا جہاں تاخیر کے نادر واجب ہے۔ اگر حج نہ کیا یا تک کمال تک کر فاقا تو اسکو گنجائش ہے کہ قمریٰ بلکہ حج کرے اس نیت سے کہ جب قدرت ہوگی ادا کرے اگرچہ نفل کوئی سلطان ادا کرنے کا نہوار امید ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے مواخذہ نہ فرما دے۔ وہاں ہی مشائخ نے کہا ہے۔ الغیر شہد۔ پھر یہ اسلام کے شرط آبادی و بلوغ ہے۔ تو ملوک برج میں کیونکہ ملک نہیں ہے۔ ملوک دخل میں فرق آخر میں آتا ہے۔ وانا شرط الحسد بنہ وابلوغ فتولہ علیہ السلام اما بعد حج عشق عجیب ثم اعنق فحلیہ حجۃ الاسلام وایا صبی حج عشق عجیب ثم بلغ فحلیہ حجۃ الاسلام اور آبادی و بلوغ کی شرط اسی واسطے لگائی کہ حدیث میں آیا کہ جس کسی غلام نے دس حج کیے پھر وہ آزاد کیا یا نواسر اس میں حج فرض ہے اور جس کسی طفل نے حج کیے دس حج پھر وہ بالغ ہوا تو اس پر حج الاسلام فرض ہے۔ فت۔ تو معلوم ہوا کہ حج فرض ہے آبادی و بلوغ کے بعد اس سے پہلے جعفر حج میں سب نفل ہونگے۔ سادہ حدیث کو حاکم نے ہاسناد صحیح محمد بن المنہال کے طریق سے ابن جابر سے مرفوع کیا اور دوسرے راویوں نے ابن عباس کا قول رکھا تو یہ کچھ غریب نہیں کیونکہ ثقہ کا زیادہ کرنا مقبول ہے۔ اور اس کی تائید میں ابو داؤد نے محمد بن کعب القرظی سے مسلسل روایت کی اور آبادی شرط ہونے پر اجماع ہے۔ فت۔ واصل شرط صحیحہ تکلیف۔ اور نفل ہونا صحت تکلیف کی شرط ہے۔ فت۔ یعنی ہر عبادت بشرط نفل لازم کی جائے جس میں جنہاں حج فرض نہیں اور مستند میں اختلاف ہے۔ ابوہریرہ۔ وکذا صحت الجوارح۔ ادا ہون ہی جوارح کا متعدد ہونا۔ فت۔ بھی شرط ہے۔ لان البعز و نہا لازم۔ کیونکہ بدون صحت بدنی کے عاجزی لازم ہے۔ فت۔ تو عاجز پر حج فرض نہ ہو گا ورنہ جیسے پادشہ کے پانچ پانچ مانگنا یا کچھ بن پاکٹ گئے اس پر حج فرض نہیں ہوا تو بار جو دمال کے اس پر حج کرنا بھی واجب نہیں اور نہ مرض پھر

کرنا وہم اور وہی ایسے بڑے پر جو راحلہ پر جگر مٹے نہیں سکتا دروغ پر یہ بات واجب نہیں ہے۔ سن۔ اور ہی ابو حنیفہ رحمہ  
 ظاہر مذہب ہے اور ہی صاحبین سے ایک روایت نوادر میں ہے۔ ف۔ البحر۔ والاعلیٰ اذا وجد من یکیفہ موتہ سفرہ۔ اور اندھے  
 نے جب ایسے شخص کو پایا جو اسکے سفر کی شفقت کو کفایت کرے۔ ف۔ یعنی ساری پرچہ حاد سے آثار سے درج کے افعال  
 میں اسکا ہاتھ تمام کر ادا کر دے۔ و وجہ زاد اور راحلہ۔ اور اسی کے زاد و راحلہ بھی پایا۔ ف۔ اگرچہ اس شخص کے وجہ سے  
 تہمت حاصل ہوئی۔ لایجب علیہ الحج عند ابی حنیفہ رحمہ خلافا لہما۔ تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ایسے اندھے پر حج واجب  
 ہیں ہوا بخلاف صاحبین کے۔ ف۔ یہ اختلاف اس اہل پر مبنی ہے کہ غیر کی قدرت سے جو استطاعت آدمی کو حاصل ہو وہ ابو حنیفہ  
 کے نزدیک معتبر نہیں اور صاحبین کے نزدیک معتبر ہے۔ وقد مر فی کتاب الصلوۃ۔ اور اسکا بیان کتاب الصلوۃ میں گذرا۔  
 ف۔ دیاب نیم نفس ادا سے ناز و توجہ قبلہ میں ہم۔ مختار قول صاحبین ہے۔ التعمد والاسبغابی۔ اور اسی کو تحقق ابن الہمام نے  
 قوی کیا ہے۔ البحر۔ و اما المقعد فمن ابی حنیفہ انہ یجب لہ مستطیع بغیرہ فاشبہ المستطیع بالراحلہ۔ رادہ شخص جسکے  
 ہاتھ بالون رکھے ہیں تو ابو حنیفہ سے روایت ہے (بر روایت حسن) کہ اسپر حج واجب ہے کیونکہ وہ غیر کے ساتھ استطاعت رکھنے  
 والا ہے تو راحلہ کے ساتھ استطاعت حاصل کرنے والے کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ اور ہی امام شافعی لا محذور قول ہے۔ یہ زاد  
 حسن بن زیاد کے خلاف ظاہر مذہب ہے ہم۔ جیسے صاحبین کا ظاہر مذہب وجوب ہے لیکن انہ اسکے خلاف بھی روایت کی چاہتے  
 ہیں۔ وعن محمد انہ لایجب۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ باج پر لازم نہیں۔ لہذا غیر قادر علی الاقدام بنفسہ۔ کیونکہ وہ بذات  
 ادا کر کے برکات نہیں ہے۔ بخلاف الاعلیٰ۔ بر طمان اندھے کے۔ لہذا لوبدی یودی بنفسہ۔ کیونکہ اندھے کی اگر دستگیری  
 کر دی جاوے تو وہ ادانات خود کر سکتا ہے۔ فاشبہ الفضال عنہ۔ تو وہ ایسے شخص کے مشابہ ہو گیا جو مقام حج سے بھٹک  
 گیا ہے۔ ف۔ اور بھٹکے ہوئے پر حج واجب ہے وہی ایسے پر واجب ہے ہم۔ اور ظاہر الروایۃ صاحبین سے ان سب پر  
 وجوب حج ہے حتیٰ کہ غیر سے اپنا مال دیکر حج کرادیں تو جائز لیکن اگر بعد اسکے اچھے ہو گئے تو بذات خود حج کرنا واجب ہوگا۔ الفتح  
 بحمدہ شخص قید خانہ میں ہو اور جو شخص ایسے سلطان سے خوف کرنا جو حج سے منع ہے وہ بھی انہیں لوگوں سے لاحق ہے حتیٰ کہ امام  
 ابو حنیفہ کے ظاہر مذہب پر مجوس و خانت پر حج واجب نہیں اور حج کرنا بھی لازم نہیں ہے۔ البحر۔ اور ظاہر صاحبین کے قول پر  
 واجب ہے ہم۔ اندھے نے اگر زاد و راحلہ کے ساتھ کوئی ایسا شخص نہیں پایا جو اسکا دستگیر ہو تو باوجود اندھے پر بات خود  
 وجوب نہیں ہے۔ سفیر سے حج کرنا تو ابو حنیفہ کے نزدیک واجب نہیں اور صاحبین کے نزدیک واجب ہے اور اگر دستگیر کیا تو  
 امام ہم کے نزدیک بذات خود واجب نہیں ہے اور صاحبین سے دور مائیں میں نہ القاضی خان۔ بھر یہ سب اس صورت میں ہے  
 کہ زاد و راحلہ کے مالک ہونے سے بچے اندھا پایا باج و غیرہ ہو جائے۔ اور اگر تندرستی میں زاد و راحلہ کا مالک ہو اور حج  
 نہ کیا حتیٰ کہ باج یا صلح وغیرہ ہو گیا تو باہ اتفاق باسپر حج کرنا اپنے مال سے واجب ہے۔ البحر۔ اور اگر تکلف شدید کے ساتھ  
 انہیں لوگوں کے خراج کر لیا تو فرض ساقط ہو گیا حتیٰ کہ اگر اسکے بعد اچھے ہو جاوے تو اپنے زاد و راحلہ کو واجب نہ ہوگا۔ الفتح۔ ولابد  
 من القصد علی الزاد والراحلہ۔ اور زاد و راحلہ پر قصد ہونا ضروری ہے۔ ف۔ بدل فوت کا اعتبار نہیں ہے۔ بھر زاد  
 ہر ایسی چیز میں سے کہ جسکی عادت گوشت دھان کے مانند ہے اگر اسکو روٹی دینے کا وہ ناہر قادر شمار نہ ہوگا  
 اور وہی راحلہ میں تندرستی کے ساتھ سفر پر مذاج کی عادت مکمل ہو وہ خالی از ث سے راحلہ بر قاعدہ نہ ہوگا۔ الفتح۔ یہی  
 کا فیضان میں صحیح ہے۔ امام حنفی نے اسکا فرمایا بقول۔ و هو قدر ما یکتری بہ شق محل اور اس ناطقہ۔ یعنی زاد و راحلہ  
 پر قصد کی توضیح کہ حد تک جو ہر سال کا جس سے محل کی یک شق یا ایک راس زائد کر لے۔ ف۔ یعنی جیسی بیات  
 صاحب ہے۔ پس یہ راحلہ پر قصد یعنی ادنیہ قناتی کے واسطے ہے بخلاف اہل کے۔ وقد رانفقہ ذاہبا وجائیا۔ اور

ایک ہوا بقدر مال کا کہ آمد و رفت کے نقد کو کافی ہے۔ فقہ میں خود مع عیال کے۔ یہ زاد کی قدرت پر ہے اس طرح زاد و مال  
 کی قدرت ضرور ہے۔ لہذا علیہ السلام مسئل عن انسب الیہ۔ کیونکہ حضرت علیؓ اس پر علیہ السلام سے سبیل مالی پہنچ کر پوچھا گیا۔ فقہ  
 جو اسد قتال کے قول۔ من استطاع الیہ سبیلاً۔ میں واقع ہے یعنی استطاعت حج کی سبیل سے کیا مرد ہے۔ قتال اقرار اور احوال  
 کو حضرت علیؓ اس پر علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ زاد و مال ہے۔ فقہ تو ایت کے معنی یہ ہو سکتا ہے کہ قتال کے معنی اس طرح ہے کہ جب ہر  
 زاد و مال پر قادر ہو اور یہ حدیث حاکم نے بشرط الصمیمین حضرت انس رضی اللہ عنہ سے متصل مرفوع اور عیدین منصور نے حضرت  
 سے مسل مرفوع اور ابن ماجہ و ترمذی و دارقطنی نے ایک جاہل صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع روایت کی۔ لکنانی مفتوح۔ پس ہم سفر  
 میں اسکے ملحق سواری پر قدرت جو ناظر ہو تب حج فرض ہوتا۔ وان امكن ان یترقی فبہ۔ اور اگر ایک شخص کو یہ نصبت ملے  
 جو کہ عقبہ کرایہ کرے۔ فقہ عقبہ باری یعنی دو کرایہ داروں نے یا ایک دو کرایہ دار نے ایک اور اس طرح کرایہ کیا کہ کچھ دن تک  
 ہر ایک باری باری سوار ہو۔ طاشی علیہ۔ تو ایسی قدرت واسطے کہ جب نہیں ہوا۔ لہذا اولیٰ کلماتیہا قبیلان  
 لم توجد الا حلقہ فی جمیع السفر۔ کیونکہ یہ جیب و دنون آدمی باری سے سواری پاتے ہیں تو ہم سفر میں سواری نہیں حاصل  
 ہوتی۔ فقہ مالکہ فرضیت کی شرط تھی۔ پس حاصل یہ کہ زاد و مال پر قدرت ہے کہ اس قدر مال ہو کہ تمام سفر میں سواری کرایہ  
 کی یا نالی مع زاد و مال ہو۔ و بشرط ان یكون فاضلاً عن المسکن و عما یدونہ کا خادم و اثاث البیت و ثیابہ۔ اور  
 شرط ہے کہ عیال پر حاکم ہو اسکے مسکن سے کہ وہ ایسی چیز سے جو آبادی پر جیسے خادم یعنی غلام و نوکر یا اس اثاث البیت کی چیز  
 سے۔ لان ہذا الاشیاء مشغولہ بالحاجۃ الاصلیۃ۔ کیونکہ یہ چیزیں مشغول بجاہت علیہ ہیں۔ فقہ توجیب تک ایسے فائدہ  
 قدرت نسوکی۔ اور فرد ہے کہ اسکے قرضوں کی ادائی سے بھی نادم ہو۔ بحکم السرخسی۔ کیونکہ جو قرضوں میں مصروف ہے وہ نادم نہیں  
 اگرچہ بافضل ادائہ کرے۔ و بشرط ان یكون فاضلاً عن نفقۃ عیالہ الٰ حق عورہ۔ اور قدرت ہونے میں یہ بھی  
 شرط ہے کہ وہ اسکے عیال کے نقد سے اسکی واپسی تک سے زائد ہو۔ فقہ یعنی اپنے واپس ہونے کے وقت تک کا نقد اپنے  
 عیال کا رکھنے کے بعد فاضل بقدر جو کہ زاد و مال کو کافی ہے۔ لان النفقۃ فی مستحق لمرأۃ۔ کیونکہ نقد تو ایک حق واجب ہے  
 واسطے جو کہ۔ فقہ اور جو کہ کی خصوصیت نہیں بلکہ جتنا نقد بھر ضرورتاً واجب جہانہ اور لادوران باپ و دیگر اولیٰ قریب  
 کے گزرنے تک جو عوامہ غلٹس جو ان کو گھر ہو اس کا نقد لازم ہے اور دوسروں کا بردت ضرورت پر ملنا بھلا لائق میں لگا کر عیال وہ  
 لوگ جتنا نقد بھر لازم ہو۔ تو یہ بعد دن کا حق ہے۔ و حق العبد مقدم علی حق الشرح یا عورہ۔ اور بندہ کا حق شرع کے حق پر  
 تقدم حکم شرع ہے۔ فقہ میں شرع کے حکم دیا کہ حقوق شرعیہ انتدج و غیرہ کے بعد حقوق العبد کے ہیں۔ لہذا ہم نے لکھا کہ جس  
 شخص نے عیدین سال بھر کے مدد کی نذر کی یا متوالی غیر عیدین بھر وہ جو مدد سے کے نقد لکھنے سے عاجز ہو تو خدا کرے  
 جیسا کہ موم میں لکھا ہے یعنی ہم نے لکھا کہ اسکے نقد و عیال کے نقد میں بغیر زیادتی کی کے مدد جو اس پر ہے۔ اس کا حاصل  
 نقد کا حساب اپنے واپس آنے تک رکھ کر اگر فاضل ہو تو معتبر ہے۔ اور ظاہر الروایۃ میں واپسی کے بعد کا اعتبار نہیں ہے۔  
 اچیسین۔ یعنی ظاہر الروایۃ میں یہ مذکور نہیں کہ بعد واپسی کے بھی اتنے دنوں کا شمار کرے کہ حد و غیرہ سے نقد حاصل ہو۔  
 اور عید السرخسی میں مکان کی مرمت و غیرہ کی ضروریات سے بھی زائد ہونا ضرور ہے۔۔۔ جس غلاموں نے لکھا کہ اگر آدمی تاجر ہو کہ اسکا  
 اسکی تجارت سے حاصل ہونے پر ہر اسکے پاس بقدر مال تک میں آیا میں خاص بغیر قرضہ کے کہ اگر اس میں سے اپنی آمد و رفت کا  
 زاد و مال اور اپنے جانے سے واپسی تک کا نقد عیال و مدد نکالے تو اسکی واپسی کے بعد اسکا مال میں سے قدرت  
 کسی باقی رہتا ہے تو اس پر حج واجب ہو گا نہ عیدین۔ اور اگر پیشہ ہو تو اسکی واپسی کے بعد اسکے آت و آمد کا باقی رہنا ضرور ہے  
 اور اگر زمیندار جو تو زمین سے بقدر باقی رہنا ضرور ہے کہ اسکی حاصلات و پیداوار سے بسر وقات کر کے مدد حج فرض نہ ہو گا۔

اور اگر کاشتکار ہو تو زاد و راحلہ و نفقہ مذکور نکالنے پر اگر بعد واپسی کے اسکے آلات کاشتکاری بانی رستہ ہوں تو اس پر حج واجب نہیں۔  
 ۱۰۔ قاضی خان ۷۔ مخرج کتابہ کہ علی بن ابی طالب کے اسکی سبیل نفقہ و معاش کا اعتبار ضروری ہے اور یہ بہت بستر ہے اور غلام و غلامہ  
 اسی پر محمول ہونا چاہیے۔ فاسر تعالیٰ اعلم۔ ۸۔ جس شخص کے پاس مکان جو حسین سکونت پر غلام جس سے خدمت یثاری یا کثیر سے  
 جنگو پنتا ہر یا دیگر اسباب کثیر جو اسکی احتیاج میں ہو تو اس سے استطاعت ثابت نہوگی۔ ۹۔ غلامہ۔ چنانچہ امام معنی نے کہا کہ یہ چیزیں  
 مشغول بجاہت علیہ من ہم۔ اور بخریدین ہر کہ اگر مکان جو حسین نہیں رہتا اور غلام جس سے خدمت کی حاجت نہیں تو اس پر حج واجب  
 ہر کہ فروخت کر کے اُس سے حج کرے اور اگر یہ چیزیں نہ ہوں مگر نقد مال استعد رہو کہ اس سے مسکن و خادم و طعام و قوت  
 نفقہ کے دام نکال کر بانی سے شرائط و زاد و راحلہ پوری پاتا ہو تو اس پر حج واجب ہے حتیٰ کہ اگر انکو دوسرے کاموں میں صرف  
 کرے تو گنہگار ہے۔ ۱۰۔ غلامہ۔ مگر گھر بڑا ہو کہ اسکی سکونت سے زائد ہر نوع کے واسطے زائد کو فروخت کرنا لازم نہیں ہے اور اگر قیمتی کپڑے  
 زائد ہوں تو انکو فروخت کر کے حج کرے اگر حج ہو سکتا ہو۔ قاضی خان۔ اسی طرح حج کے لیے عمدہ مکان فروخت کر کے کثیر سہراوت  
 کا خریدنا دباتی سے حج کرنا اس پر لازم نہیں ہے۔ ۱۱۔ لحد۔ ۱۲۔ ان ایسا کرنا بغیر آخرت افضل ہے۔ ۱۳۔ ایضاح۔ اور باہر جلع مکان فروخت کر کے  
 کرایہ پر رہ کر نادا جب نہیں ہے۔ ۱۴۔ بھر۔ اور افضل نہیں بلکہ ہر کام پر جیسا کہ کتاب الشادات سے ظاہر ہے۔ ۱۵۔ اگر نفی کتاب میں ہزارہ  
 کی ہوں اور اسکو اضیاج ہر نوعی استطاعت میں اور اگر جاہل ہو تو استطاعت ہر معنی فروخت کر کے حج کرے۔ اور اگر حب و محرم کی  
 کتاب میں ہوں تو احتیاج ہو یا نہ ہو اسکو استطاعت ثابت ہے۔ ۱۶۔ لحد۔ ۱۷۔ میں کتابوں کہ اگر حبیب کی معاش انہر مقصور ہو تو بغیر آلات حرفہ  
 میں میں تفصیل چاہیے۔ واسر تعالیٰ اعلم۔ ۱۸۔ مخرج واجب ہونے کے لیے راحلہ کی شرط تو اہل مکہ کے سوا کے اقامی کے واسطے ہے  
 و لیس من شرط الوجوب علی اہل مکہ و من حولہم الراحلہ۔ اور اہل مکہ و ان کے گرد و ماون پر حج واجب ہونے کی شرط میں سے  
 راحلہ میں ہے۔ ۱۹۔ لانه لا یحکم مشقۃ زائدہ فی الاداء فاشبهہ السعی الی الجمیعۃ۔ کیونکہ ان لوگوں کو اداسے حج میں کوئی نامہ  
 مشقت واقع نہیں ہوگی تو جمعہ کی طرف چلنے کے مشابہ ہو گیا۔ ۲۰۔ ف۔ حالانکہ جمعہ کے لیے جانے میں راحلہ شرط نہیں ہے اگر حج کچھ  
 حق ہو۔ مخرج ہو کہ مکہ کے گرد و ماون سے وہ لوگ مراد ہیں کہ ان کے مکہ کے درمیان تین دن سے کم مسافت ہو تو اس پر بغیر قدرت  
 راحلہ کے حج واجب ہے بشرطیکہ پیدل چلنے پر قادر ہوں۔ ۲۱۔ ان یہ شرط ضروری ہے کہ ان کے جانے سے واپسی تک ان کے ریحال کے نفقہ  
 کے واسطے طعام کافی ہو۔ کافی ایسا ہے۔ ۲۲۔ مخرج۔ بھر یہ شرط فرض ہونے کے ہیں۔ اور اگر بغیر پیدل حج کر لیا بھر اسکو تو اگر حق حاصل  
 ہوئی تو اس پر دوبارہ حج نہیں ہے۔ ۲۳۔ قاضی خان ۷۔ اگر حج کے حق مال ملا حالانکہ اُس شخص نے نکاح کرنے کا قصد کیا تھا تو وہ حج کرے  
 اور نکاح کرے کیونکہ حج تو اس پر نہیں ہے۔ ۲۴۔ مخرج۔ فاضح ہو کہ زاد و راحلہ وغیرہ شرائط وجوب ہونے کو ہوتے ہیں انکا ہر ہونا  
 اس وقت معتبر ہے جبکہ اسکے شہر والے کو جاتے ہیں۔ حتیٰ کہ اگر اسکو زاد و راحلہ کی قدرت شروع سال میں ہوئی یعنی حج کے ایام سے پہلے اور  
 اسکے شہر والوں کے کہ کو نکلنے کے وقت سے پہلے تو اسکو اختیار ہے کہ اس مال کو جس قدرت میں چاہے صرف کرے۔ بھر جب اسے موت کیا  
 بعد اسکے شہر والے حج کو چلے تو اس پر حج واجب نہیں جبکہ اس وقت قدرت نہ ہو ان اگر لوگ جاتے ہوں تو اسکو کسی دوسرے کام میں وقت کرنا  
 جائز نہیں بلکہ مسلمان حج میں صرف کرے ورنہ گنہگار ہوگا اور اسکے ذمہ حج فرض ہو جائیگا۔ ۲۵۔ ہدایہ۔ حتیٰ کہ اگر اسکے بعد اندھا یا الج یا مرض ہو جائے  
 کہ امید نہیں اور بالدار ہو تو اس پر حج واجب ہے۔ ۲۶۔ ولابد من امن لطریق۔ اور استسکا امن ہونا ضروری ہے۔ ۲۷۔ لالہ لا یستطیع  
 لا یثبت دونہ۔ کیونکہ بدون راستہ کے سلامتی کی استطاعت ثبوت نہوگی۔ ۲۸۔ ف۔ اور اختلاف ہے کہ بشرط کیا نفس حج واجب ہو نیکی یا اور  
 حج واجب ہونے کی ہر اس میں رد و نزل میں چنانچہ فرمایا۔ تم قلیل ہو شرط الوجوب۔ بھر کہا گیا کہ امن ماہ شرط وجوب ہے۔ حتیٰ  
 لا یجب علیہ الا یحصار۔ حتیٰ کہ اس پر وصیت کرنا واجب نہیں ہے۔ ۲۹۔ ف۔ یعنی جب اس پر حج واجب ہی نہیں ہو تو اس پر یہ بھی واجب  
 نہیں کہ وصیت کرے کہ جب راستہ ناموں ہو تو میرے مال سے حج کر دیا جاوے۔ ۳۰۔ و ہو مردی عن ابی حنیفہ۔ ۳۱۔ و یدہ قول ابو حنیفہ



مردی ہے۔ فتنہ یعنی نوادریں بدعت اور شجاع یعنی حم۔ ت۔ اور یہی قول کرنی دشمنی ہے۔ و قیل جو شرط الا وادوں کے ہیں اور کہا گیا کہ امن راہ شرط اور حج پر نہ واجب۔ فتنہ یعنی مالک ملاوہ طاحہ پر حج واجب ہو گیا لیکن پوجہ راہ مامون نوسنے کے اور کہا اس میں واجب نہیں۔ حتیٰ کہ مرنے وقت اسپر وصیت کرنا واجب ہے۔ یہی قول احمد اور یہی صحیح ہے۔ فان البی علیہ السلام فسر الاستطاعت بالزاد والراحۃ لا غیر۔ کیونکہ حضرت علیؓ نے استطاعت کی تفسیر زاد وراحۃ سے فرمائی نہ اور پھر سے فتنہ یعنی قرآن مجید میں حج کا وجوب اسپر رکھا جو استطاعت بارسے اور حضرت علیؓ نے استطاعت فقط زاد وراحۃ بیان فرمائی۔ تو زاد وراحۃ کے مالک چر وجوب ہو گیا اور امن راہ وغیرہ وجوب الاداء کی شرط کیونکہ نہ نفس وجوب کی اور فتنہ نہیں کہ عورت کے واسطے محرم شرط ہے۔ فقید ابو ایشہ نے فرمایا کہ اگر غالب حال ماہ میں سلامتی ہو تو حج واجب ہے ورنہ واجب نہیں ہے اور اسی پر اعتماد ہے۔ تبیین۔ اور یہی تفسیر کے سفر میں قول الحج ہے اور یحییٰ بن جبر و جبر و فرات و ذیل یہ سب حریا میں اور سند نہیں ہیں۔ معنی ق۔ قال۔ ام قدوری نے کہا کہ۔ ولینسیر فی المرأة۔ اور شرط ہے عورت کے حق میں فتنہ خواہ بوجہ ہو یا جہان یعنی قابل ثبوت ہو۔ المیض۔ ان کیونکہ لہا محرم حج ہے۔ یہ بات کہ عورت کے واسطے مالک محرم ہو جس کے ساتھ وہ عورت حج کرے۔ فتنہ۔ جب کہ اس کے وکے کے درمیان تین دن کی راہ ہو۔ المیض۔ اور محرم نہ کہ جس سے دائمی نکاح حرام ہو خواہ بوجہ رحم قرابت کے یا دودہ کے یا نکاحی رشتہ سے۔ مطلقاً۔ بشرطیکہ قاتل باغ ندین ہو خواہ آزاد ہو یا غلام ہو خواہ کافر ہو یا مسلمان ہو۔ قاضی خان۔ یعنی فاسق بکار نہ وادیاں یا کافر نہ وادیاں سے نکاح حلال سمجھا ہے جیسے موسیٰ۔ محیط السخسی اور قریب بلوغ کے بنزلہ باغ ہے۔ ابوجہرہ۔ پس فحل و محنون دائمی و عورت نہ۔ محیط السخسی فیہو الماحصل عورت کے واسطے مقدمہ اس سفر میں شرط ہے کہ یا تو ایسا محرم ہو۔ اور زوج۔ یا ایسا شوہر ساتھ ہو۔ فتنہ۔ اور عورت پر یہ واجب نہیں کہ حج کے لیے کسی مرد سے نکاح کرنے۔ قاضی خان۔ ولا یجوز لہا ان حج بغیرہا اذ کان منہا و من کثر غلطہ ایام۔ اور عورت کو جائز نہیں کہ بغیر محرم و شوہر کے حج کو چارے جب کہ عورت وکے کے درمیان تین دن کی راہ ہو و قال الشافعی یجوز لہا الحج اذا خرجت فی رفقة و معانسا و ثلقات بحصول الامن بالمرافقة۔ اور شافعی رحمہما لہما کہ عورت حج کرنا جائز ہے جب کہ وہ ساتھیوں کے ساتھ نکلے اور عورت کی سیت میں فقہ عورتین ہوں کیونکہ بقاقت کی وجہ سے امن حاصل ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا تحج المرأة الا و معها محرم۔ اور ہمارے واسطے حجت یہ حدیث ہے کہ ہرگز کوئی عورت حج کو نہ جاوے مگر اس حالت میں کہ عورت کے ساتھ کوئی محرم ہو۔ فتنہ۔ پس ایک شخص نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں تو فلان جہاد میں ہوں اور میری عورت حج کر نیوہی ہے تو فرمایا کہ تو ماہ میں ہو کر عورت کے ساتھ ہو کر حج کر اسے رواہ ابن زرارہ الدار قطنی باسناد جید۔ اور صحیحین میں ہوا حکم ہے کہ کوئی عورت تین روز کا سفر نہ کرے مگر در حالیکہ اس کے ساتھ محرم ہو۔ اضرافن ہوا کہ اس سے سفر ہجرت مخصوص ہے یا جو عورت کافرون کی قید میں ہو وہ جہوت بھلے کے اگرچہ سافت دراز ہو تو سفر حج بھی خاص ہوا کیونکہ یہ بھی سفر واجب ہے اتند سفر ہجرت و قرار کے۔ کیونکہ آیت میں عورت کے لیے یہ قید نہیں ہے اور حدیث حدیث بن حاتم میں ہے کہ عنقریب وہ وقت آدیا کہ فعیہ مقام حیرہ سے بقصد خانہ کعبہ نکلیں کہ اسکو سوا سے اور تعالیٰ کے کچھ خوف نہوگا۔ حدیث نے کہا کہ میں نے یہ دیکھ لیا۔ کمار راہ البخاری۔ جواب ہے کہ اس حدیث میں ایمان دار میں بھیل جانے کا وعدہ ہے کہ سوا سے توجہ آتی ہے کہ کابل شرک و کافرون کا قلبہ و خوف نہوگا۔ اور سفر ہجرت پر قیاس باطل ہے کیونکہ حدیث ہزارہ دار قطنی اس سفر حج میں خاص ہیں۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر جاز ہو تو پھر رفیق و فقہ عورتوں کی بھی ضرورت نہو۔ پس صحیح عدم جواز ہے کیونکہ عورت کو آترنے جڑھنے و ضروریات میں پردہ کی ضرورت ہے ایسا نہیں کے ساتھ بد دن اور کتاب نظر حرام و بے پردگی کے مکن نہیں ہے۔ و لا نہا بد دن المحرم بخاف علیہا اللہ۔ اور اس وجہ سے کہ عورت پر بد دن محرم کے فقہ کا خوف



ہر۔ فن۔ پس اگر عداوت میں اس طرح سفر میں پھر تو بہت بڑا فتنہ ہو جاوے۔ و تزداد بالکفایم غیر ہر  
ایسا۔ اور بغیر عورت کو عورت کے ساتھ لئے میں یہ فتنہ زیادہ بڑہ جائیگا۔ فن۔ اول تو ایک ہی قسمی اب وہ  
یا زیادہ جمع ہو کر ان فتنات فعل بڑا فتنہ برپا کرے گی۔ ولذا تحریم الطہورہ بالاجنبیۃ وان کان محسبا غیر ہر۔ اور  
اسی وجہ سے تو مرد کو اجنبیہ عورت کے ساتھ موقع تنائی میں جمع ہونا حرام ہوا اگرچہ عورت کے ساتھ میں دوسری  
عورت بھی ہو۔ فن۔ کیونکہ وہ بھی اسکے ساتھ میں ایک فتنہ کے ساتھ دو فتنہ ہو گئیں۔ پس عورت کو بغیر  
محرم میں دن کا سفر جائز نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا کان بنیاد و بین مکہ اقل من ثلثۃ ایام لانہ سیاح لیس  
الخروج اسلے مادون السفر بغیر محرم۔ بخلاف اسکے جب کہ عورت و مکہ کے درمیان تین روزہ سے کم ہو جائز  
ہو کیونکہ عورت کو سفر سے کم مسافت میں بغیر محرم نکلتا جائز ہے۔ فن۔ لیکن مخفی نہیں کہ خوف فتنہ تو ایک رات  
میں بھی موجود ہو اگر آنکہ کما جادے کہ حدیث ابن عباس میں ہے کہ سفر نہ کرے عورت مگر اس حالت میں کہ اسکے ساتھ  
محرم ہو۔ کما فی الصحیحین۔ تو مانت سفر میں رہی اور وہ تین روزہ ہے۔ مترجم کتا ہے کہ یہ جواب کافی نہیں کیونکہ میں  
دن تو نصراناز میں بقیاس مسیح مذہب کے ہیں یہ سفر شرعی اجتہادی ہوا لہذا متفق ابن العمام رحمہما اللہ نے حضرت  
ابا کہ حدیث میں سفر نفوی ہو سکتا ہے جو تین دن سے کم پر بھی ہوا جاتا ہے اور خود صحیحین میں ابو سعید خدری رضی اللہ  
عنه کی حدیث مرفوعہ میں ہے کہ عورت سفر نہ کرے دو روز مگر اس حالت میں کہ اسکے ساتھ شوہر یا عورت کا زوجہ محرم  
ہو۔ بلکہ صحیحین میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع حدیث ہے کہ حلال نہیں کسی عورت کو جو اندر نکالے و قیامت  
کے ساتھ ایسا نہ رکھتی ہے کہ ایک رات دن سفر کرے مگر ذی محرم کے ساتھ میں۔ اور ایک روایت صحیح مسلم میں  
مرث ایک رات اور دوسری روایت میں مرث ایک دن واقع ہے اور روایت ابو داؤد میں ایک مرحلہ ہے اور صحیح  
ابن حبان و حاکم و طبرانی میں مرث تین میل واقع ہے پس معلوم ہوا کہ مطلقاً سفر سے مانت ہے۔ مثنوی رحمہ اللہ نے  
کہا کہ یہ سب احادیث موافق مختلفہ میں جوابات ہیں اور حاصل یہ کہ تین میل سے لیکر نائیک حرام کر جب کہ محرم ہو پھر  
امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے خود روایت موجود کہ عورت کو بغیر محرم ایک روز کا سفر کر دے تو بھی ہے۔ مانت۔ فعلی ہذا۔  
مطلقاً مانت ہونا صحیح ہے اسی واسطے تنویر میں قید نہیں لگائی۔ ان اگر مذہب یہ ہو کہ کثر میں روز میں جائز ہے تو یہ  
مسئلہ مشرّع ہوا کہ جب کہ تک تین روز سے کم فاصلہ ہو تو فریضہ حج کو جانے سے شوہر مانع نہیں ہو سکتا۔ کما فی الصغیر  
و اذا وجدت محرم لم یکن للزوج منعہا۔ اور جب عورت کے کوئی محرم پایا تو شوہر کو اسکے منع کا اختیار نہ ہوگا۔ و  
قائدہ فرمایا کہ اگر محرم نہ ہو تو شوہر منع کر سکتا ہے اور شوہر پر ساتھ جانا واجب نہیں ہے۔ ان جب محرم ہو اور حج فریضہ ہو  
تو ہمارے نزدیک شوہر کا قیض مانع نہیں ہو سکتا۔ و قال الشافعی لا ان یمنعہا لان فی الخروج تقویت  
حقہ۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو جانے سے روکے کیونکہ عورت کے جانے میں شوہر کا  
حق مشا لازم آتا ہے۔ فن۔ جیسے عورت نے نذر کی حج یا روزہ کی تو بالاتفاق شوہر کو منع کا اختیار ہے۔ ولما ان  
الزوج لا یطعن فی حق الفرائض۔ اور ہماری محبت ہے کہ شوہر کا حق نہیں ظاہر ہوتا فرائض میں۔ فن۔ یعنی فرائض  
ناز روزہ وغیرہ میں حق شوہر کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ نہ عورت میں ناز روزہ رمضان وغیرہ سے عاری ہو جاوے حال  
نصوص آیات میں بغیر اجازت شوہر پر فرض ہیں۔ و ایج نہا۔ اور حج بھی انہیں فرائض میں سے ہے۔ فن۔  
ان شوہر کا حق نوافل میں یا جو عورت اپنی طرف سے اپنے اور پر لازم کر لے انہیں ظاہر ہوگا۔ حتی لو کان ایج  
تعللہ ان یمنعہا۔ حتی کہ اگر حج نفل ہو تو شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو جانے سے روکے۔ فن۔ اگرچہ محرم ہو جو

و لو كان المحرم فاسقا قالا لا يجب عليهما لان المقصود لا يحصل به۔ اور اگر عہد کا محرم مرد فاسق ہو یعنی بدکاری میں  
بیاض ہو تو شائع نے کہا کہ عہد پر حج واجب نہ ہوگا کیونکہ ایسے محرم کے ہونے سے مقصود حاصل نہیں ہوگا۔ فتنہ جیسے فعل  
و عورت سے حاصل نہیں ہے۔ ولما ان تخرج مع كل محرم الا ان يكون مجوسيا۔ اور عورت کو اختیار ہے کہ ہر محرم کے ساتھ  
میں سفر حج کو جاوے مگر آنکہ اسلام مجوسی ہو۔ یعنی آتش پرست دین ندرشت پر ہو حتیٰ کہ منجملہ ان کے خبیث عقائد کے  
یہ کہ ان دینی کے ساتھ جلع کرنا بغیر نکاح اور بانی ہر قسم کی عورتوں حتیٰ کہ بہن و خالہ و بھوپھی و ساس وغیرہ سے نکاح جائز  
جانتے ہیں لہذا امام مصنف نے کہا کہ۔ لانه يعتقد ابا حنہ مناجتھا۔ کیونکہ مجوسی اس عہد سے نکاح کرنا مباح جانتا ہے۔  
فتنہ اور محیط السرخسی میں کہا کہ ایسے مجوسی کے ساتھ نہیں جو اسکے ساتھ نکاح کو جائز اعتقاد کرتا ہو۔ ۵۔ اور مواب یہ کہ  
مطلقاً مجوسی محرم نہیں کیونکہ نکاح کی اباحت سے کوئی مجوسی خالی نہیں ہے اور اسی قدر خوف فتنہ کو کافی ہے۔ ولا غیرہ بالضمی  
و المجنون لانه لا تاتی منها الصیانة۔ اور محرم ہونے میں طفل و مجنون کا اعتبار نہیں کیونکہ ان دونوں سے حفاظت  
حاصل نہیں ہو سکتی ہے۔ فتنہ محیط السرخسی میں مجنون میں بھی یہ قید لگائی کہ ایسا مجنون ہو جسکو افاقہ نہ ہو اور اصرار ہے کہ  
مطلقاً مجنون معتبر نہ ہو الا آنکہ اسکے جنون کا خاص ایام میں دورہ ہو تو وہ ان ایام حج میں مجنون نہیں ہے۔ ۶۔ والصبیہ النبی  
بغت حد الشیوخ بمنزلہ البالغہ۔ اور جو لڑکی کہ حد ثبوت کو پہنچ گئی ہو وہ بمنزلہ بالغہ کے ہے۔ فتنہ کیونکہ اسکے ساتھ  
جلع کا قصد فتنہ ہوگا۔ حتیٰ لایسا فرہا من غیر محرم۔ حتیٰ کہ ایسی لڑکی کے ساتھ بغیر محرم کے مسافرت نہوگی۔ فتنہ اگرچہ  
حج اس لڑکی پر فرض نہیں ہے۔ رہا یہ کہ محرم کا نفقہ کس شخص پر ہے تو فرمایا۔ و نفقۃ المحرم علیہا لانا تو تسل بہ الی ادار الحج  
اور محرم کا نفقہ عورت پر ہے کیونکہ عورت ہی بندہ محرم کے اداسے حج کا تو تسل پاتی ہے۔ فتنہ اس سے معلوم ہوا کہ عورت  
کہ حق میں زاد و راہ کی قدرت میں یہ بھی شامل ہے کہ محرم کے نفقہ کی قدرت بھی ہو۔ جیسے اگر ماہ کی سلامتی کچھ رشوت دیکر  
حاصل ہوتی ہو تو موافق تحقیق شیخ ابن الہمام کے رشوت دیکر حاصل کرے اور جو محصول و خلی وغیرہ راہ میں یا جانے میں  
یا جانا ہو وہ بھی عذر نہیں حتیٰ کہ اسکو ادا کرنا اور حج کرنا واجب ہے پس زاد و راہ کی قدرت میں یہ رشوت و خلی وغیرہ معذور  
بھی شامل ہیں۔ کما فی الدر۔ و اختلفوا فی ان المحرم شرط الوجوب۔ اور شائع نے اختلافات کیلئے محرم کہا حج واجب جو  
کی شرط ہے۔ فتنہ حتیٰ کہ اگر عورت نے محرم نہیں پایا حتیٰ کہ مرنے لگی تو اس پر اپنے مال سے حج کرانے کی وصیت واجب نہیں ہے  
او شرط الاداء۔ یا محرم اداسے حج کی شرط ہے۔ فتنہ حتیٰ کہ بالغہ اور عورت پر حج واجب ہو گیا مگر بوجہ محرم ہونے کے ادا کر سکی  
حتیٰ کہ وقت موت کی وصیت کرے کہ اسکے مال سے غیر سے حج کرایا جاوے۔ علی حسب اختلافہم فی امن الطريق بحسب  
انکے اختلافات کے امن راہ میں۔ فتنہ یعنی جیسا کہ امن راہ میں اختلاف ہے کہ ماہ کا سلامت ہونا شرط وجوب ہے یا شرط  
اداء ہے اور جیسے بدن کی سلامتی میں بھی اسی بنا پر اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ امام ابو حنیفہ کے قول پر ماہ و بدن کی سلامتی و محرم  
ہونا سب شرط اداسے حج میں اور ثمرہ اختلاف مرنے وقت وصیت واجب ہونے یا نہ ہونے میں ہے۔ کما فی النہایہ ۵۔ منجملہ شرط  
ہے یہ شرط ہے کہ عورت کے حق میں کسی قسم کی عہد نہ ہو خواہ وفات کی مطلقاً یا جس کی شرح الطحاوی پس اگر متوجع کو  
نہ نکلے حتیٰ کہ اگر درمیان میں کسی شہر میں عہد پیدا ہو جاوے جان سے کہ تک سفر کی مدت ہو بغیر عہد پوری کیے نہ جاوے  
حق فیخان۔ اور یہ شرط ہے کہ زاد و راہ کی قدرت مانے کو حج فرض ہونے کا علم ہو خواہ اسطرح کہ دارالاسلام میں موجود ہو  
اگرچہ مسلمان پیدا نہ ہوا ہو اور خواہ اسطرح کہ جان مسلمان ہو اسے دارالاسلام کے وہاں ایک مرد نے جلا عادل  
ہونا چاہتا ہو یا دوسرے یا ایک مرد و عورتوں نے اگرچہ آنکا حال پوشیدہ ہو اسکو آگاہ کریں کہ حج فرض ہے اور دونوں  
واموں کے نزدیک اس میں عادل ہونا اور بالغ ہونا اور آزاد ہونا شرط نہیں ہے۔ البحر الرائق ۵۔ اور واضح ہو کہ حج فرض ہونے میں

اسلام و منع بھی شرط ہونا مذکور مجاہد کا فرد طفل پر فرض نہیں اور منہ حرم نے دونوں میں فرق کا انتظار دیا تھا وہ یہ کہ۔ و اذا  
 طلع النجی ما حرم او اعتق العبد۔ اور جب بعد احرام باندھنے کے طفل بالغ ہوا یا غلام آزاد کیا گیا۔ فـ تو ان دونوں  
 کا احرام نفل شروع ہوا تھا۔ فمضی۔ پس دونوں نے پورا کر لیا۔ فـ یعنی اسی احرام پر تمام ارکان و افعال حج ادا  
 کر لیے۔ لم یجزماعن حجتہ الاسلام۔ تو یہ پورا کرنا دونوں کو حجتہ الاسلام سے کافی ہوگا۔ فـ یعنی جو حج کہ ارکان اسلام  
 میں جردہ اور انوائی کہ اگر اب ان دونوں کو زاد و راحلہ کی قدرت حاصل ہو تو ہر ایک پر حجتہ الاسلام ادا کرنا فرض ہوگا۔ لان  
 احرامها العقد لا دار النفل فلا یقلب لاداء الفرض۔ کیونکہ دونوں کا احرام واسطے ادا سے حج نفل کے بندھا تھا  
 وہ ادا سے فرض کے لیے بدل کر فرض بنو جائیگا۔ فـ مگر ان دونوں میں ایک فرض ہے۔ یکہ۔ و لو جدد البصی اما حرام  
 قبل الوتوف دونی حجتہ الاسلام جائز و العبد نفل ذلک لم یحرم۔ اگر طفل نے رتوف عرفہ سے پہلے اپنا احرام جدید  
 کر لیا یعنی پہلا تو اگر جدید احرام فرض باندھا اور حجتہ فریضہ کی نیت کی تو جائز ہو گیا اور غلام نے اگر ایسا کیا تو اسکو جائز نہ ہوگا۔  
 لان احرام البصی غیر لازم لعدم الالابیۃ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ طفل کا احرام تو لازم نہ تھا بوجہ اہلیت نہونے کے۔ فـ یعنی  
 منع نہونے سے جو احرام باندھا وہ اسپر لازمی نہیں تو ثبوت کیا اور پنا احرام جو باندھا اسپر لازم ہے اور حج فریضہ بالاجماع ادا ہوا۔ شرح  
 الطحاوی ۵۔ اما احرام العبد لازم فلا یکنہ الخرج منہ بالشرع فی غیرہ۔ رہا غلام کا احرام تو اسپر لازم ہے پس غیر احرام میں  
 شروع کر کے احرام سے نکل جانا اسکو ممکن نہ ہوا۔ فـ رہا اگر ایسے احرام باندھا تھا بھر رتوف عرفہ سے پہلے مسلمان ہو کر  
 نیا احرام باندھ کر حج ادا کیا تو جائز ہے اور یہی بھون کا حکم ہے۔ ابدالہ۔ اگر طفل بغیر احرام کے بیقات سے گند گیا بھر کہ میں احرام  
 ہوا یعنی بالغ ہوا اور اسنے کہ سے حج اسلام کا احرام باندھا تو جائز ہے اور اسپر بیقات سے بغیر احرام بڑھ جانے میں کچھ حرم نہوگا  
 و تقاضیان ۶۔ غلام اگر راستہ میں قبل احرام کے آزاد کر دیا گیا بھر اسنے احرام باندھ کر حجتہ الاسلام ادا کیا تو کافی ہو گیا۔ قاضیان  
 ۷۔ شرائط ادا سے حج صحیح ہونے کے۔ تین بامین ہیں احرام و جگہ و زمانہ۔ السراج۔ جگہ جان حج ہر عرفہ و بیت۔ اور زمانہ یہ کہ  
 ایام حج بالخصوص عشر ذی الحجہ بلکہ یوم عرفہ و الخواص ہیں۔ م۔ رکن حج۔ دو ہیں ایک رتوف عرفہ۔ دوم طواف زیارت۔ لیکن  
 طواف سے رتوف زیادہ قوی ہے کیونکہ رتوف عرفہ سے پہلے جلع کرنا فاسد کرتا ہے اور بعد رتوف کے قبل طواف مفید نہیں۔ ان  
 ق ۵۔ احرام فرض اتبدالی اور رکن انتہائی ہے۔ و واجبات حج۔ پنج ہیں۔ صفا و مردہ باقی امامون کے نزدیک رکن ہے۔ اور بقیہ واجبات یہ ہیں۔ بیقات سے احرام  
 رمی الجمار۔ سر نہ انا یا کرتنا۔ اور طواف الصدر۔ یعنی افاقی کے واسطے۔ کما فی شرح الطحاوی۔ یہ شمار بافعال خاص ہے ورنہ  
 واجبات کچھ اور ہیں میں اور سعی صفا و مردہ باقی امامون کے نزدیک رکن ہے۔ اور بقیہ واجبات یہ ہیں۔ بیقات سے احرام  
 باندھنا۔ رتوف عرفہ کو غرب تک کھینچنا۔ طواف کو جھرا سود سے شروع کرنا بقول اصح۔ دائیں طرف کو طواف میں جانا۔ قدم  
 پر چلنا۔ طواف میں طہارت۔ شرعرت۔ صفا سے شروع کرنا۔ سعی میں پانوں چلنا۔ قرآن و تسبیح کی قرآنی۔ و درکت طواف  
 رمی جمار و سر نہ انا و قربانی میں یوم النحر کو ترتیب رکھنا۔ ایام النحر میں طواف اقامہ کرنا۔ ت۔ طواف کو طیم کے گرد سے کرنا۔  
 ہر طواف کے بعد سعی کرنا۔ حلق جگہ و رتوف پر کرنا۔ بعد رتوف عرفہ کے منوع مانند جلع و غیرہ نہ کرنا۔ سلاہوا اگرچہ پھوڑا رہنا۔ جو  
 دسر نہیں ہو چکا۔ ضابطہ یہ ہے کہ ہر ایسی بات جس سے قربانی لازم آوے وہ واجب ہے۔ کما فی التلخیص۔ و سنن الحج۔ طواف قدیم  
 رمل کرنا اس طواف یا طواف فرض میں۔ دونوں سبزیل کے درمیان سعی کرنا۔ ایام النحر میں رات کو منامین رہنا۔ مناسے  
 عرفہ کو بعد طلوع آفتاب چلنا۔ اور مزدلہ سے مناکو قبل طلوع آفتاب چلنا۔ اٹھنے۔ بارہ منو غصہ میں سات ہسر کرنا۔ تینون حبرات  
 میں ترتیب رکھنا۔ البحر الرائق۔ آداب الحج۔ جب آدمی حج کرنا چاہے تو مشایخ فقہار نے فرمایا کہ اول اپنی فرضی ادا کرے  
 انھیں ہے۔ اور اسوقت میں سفر کرنے میں کسی ہوشیار متدین فاضل سے رائے و مشورہ کرے مگر نفس حج میں نہیں کیونکہ حج

تو بالکل بہتر ہے۔ اور مشورہ کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے استغفار کرے۔ حاکم نے حدیث روایت کی کہ استغفار کرونا آدمی کی بختی اور نہ کرنا اسکی بدبختی سے ہے۔ سنون استغفار یہ کہ دو رکعتیں نفل یا ایسا لگا فردن اور نفل جو اللہ کے ساتھ پڑھے اور اللہ انی استغفرک بعلک آخر تک دعائے معروف میں دوبارہ حج کے وفادار کرے۔ اور والدین سے اجازت لے۔ اور جب والدین نہ ہوں تو دادا رادی بنسرتہ والدین میں حج و جہاد کو جاننا ایسے قرضدار کا جسکے ملک میں ادا سے قرض کو کافی مال نہ ہو مگر وہ ہر گز آنکہ قرض خواہ اجازت دے اور بہتر یہ کہ نفیل سے بھی اجازت لے۔ پھر جب غرم ہو تو پہلے توبہ کرے و نسبت خالص کرے۔ الفتح۔ حج میں تجارت کے قصد کو نہ رکھے کہ یہ بہتر ہے اور اگر تجارت کی تو ثواب حج میں کمی نہ ہوگی۔ البھر۔ جو حقوق و مطالبات اسپر ہوں انکو معاف کرادے عذر کرے فرض کہ بسطع ہو سکے اُنسے پاک ہو۔ اور جن لوگوں کے ساتھ معاملات ہوں انسے بھی برارت و استحلال کرادے۔ الفتح۔ اور عبادات انہی میں جو کچھ اس سے تفصیرات و دفع ہوئیں انکو پورا کرے و مذمت سے استغفار کرے مع غرم کہ اب کبھی ایسا نہ ہوگا۔ البھر۔ اور اس جمع میں ریاء و سمیت و فخر وغیرہ سے خالی رہا کرے۔ اسی وجہ سے بعض علماء نے محل کی سوا سی کو مکروہ رکھا ہے۔ اور بعض کے نزدیک جب فخر سے پاک ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ مال حلال حاصل کرنے میں کوشش کرے کیونکہ حرام مال سے حج قبول نہیں ہوتا اگرچہ فرض ساقط ہو جائے مگر غضب کا مال ہو۔ الفتح۔ مال مشتبہ ہو تو چاہیے کہ حج کے واسطے فرض لے اور اپنے مل سے یہ فرض ادا کر دے۔ تقاضیخان۔ رفیق مرد صالح تلاش کرے کہ جب بھولے تو یاد دلادے اور گھبرا دے تو صبر دلادے اور عاجزی میں مدد کرے۔ بہتر یہ کہ رفیق اضیی یوسے نہ اقارب سے کہ خوف قطع رحم سے بیج جاوے۔ الفتح۔ بتایع میں ہر کہ خیال کے واسطے نقصان چھوڑ جاوے اور پاکیزہ خوشدل کے ساتھ نکلے اور راہ میں اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھے اور اللہ تعالیٰ کا ذکر بتکرے۔ فقہ سے پرہیز کرے اور لوگوں کی بُرائیاں بت برداشت کرے اور بغیانہ و سپود باقون کو ترک کرنے میں سکون و وقار کے ساتھ رہے۔ اتنا ناخاک جس شخص سے سداری کرایہ کی یعنی مکاری کو بوجہ دکھلا دے جو ادے پھر اسپر زیادہ نہ کرے۔ الفتح۔ جانور کی برداشت سے زیادہ نادنے سے احتراز کرے اگرچہ مکاری منظور کرے یا اپنا ملک جانور ہو اور معنا و چارہ سے کم نہ کرے الا بمجبوری و ضرورت۔ البھر۔ زاد میں شرکت نہ کرے اور سب سے زیادہ حلال طریقہ یہ کہ جو رفیق ایک ایک روز ایک کے دسترخوان پر جمع ہوں۔ اور مستحب ہر کہ چیشنبہ کو نکلے یا مقداسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم درندہ و شنبہ کو ابتدا سے روز رواہ میں۔ الفتح۔ یعنی شروع ماہ میں پنجشنبہ کے دن یا دو شنبہ کو اول وقت نکلے۔ ہم۔ و بدل کرے دوستوں و برادران کو اور ایسے دعا چاہے اور اس کام کے لیے انکی پاس جاوے اور ایسے معافی چاہے۔ اسکے واپس آئے پردے لوگ اسکی ملاقات کو آدین۔ حدیث و بدل میں ہر کہ نقمان نے اپنے فرزند کو کہا کہ جب اللہ تعالیٰ کے پاس کوئی ودیعت رکھی جاوے تو اللہ تعالیٰ اسکی حفظ فرمائے گا۔ ابن عمر کے فرمودہ کو کہا کہ میں میرے دین و امانت و خانہ عمل کو اللہ تعالیٰ کی ودیعت میں دیتا ہوں اور تحفہ سلام کرتا ہوں۔ رواہ الترمذی۔ و داع کرنے والے کہیں فی حفظ اللہ کلف زردک اسرار تقویٰ و جنب الوردی و فخر ذبیح و وجک الی الخیر یا تا وجبت۔ جماعت علماء نے مسافر کے ساتھ کچھ دور چکر دھار سے وواع گزرا مستحب رکھا ہے اور ایمین حدیث ابن عباس ہے۔ الفتح۔ دو رکعت نفل پڑھا کر گھر سے نکلے جیسے واپسی پر دو رکعت پڑھے۔ اور بعد نماز کے کہے۔ اللہم یک انشر ربنا یک زوجت ویک اغصمت وعلیک تولکت اللہم انت تقی و انت رجائی اللہم اکفی ما اہنی و لا اہتم بہ و امانت اعلم بہ بنی عز جارک و جل شانک اللہم ندونی انتقوی و انتقونی و ندونی و انتقینی الی الخیر یا تا وجبت اللہم الی اعوذ بک من و غشاء السوء و کا تا النطب و الحور بعد انکور سورۃ المنظر فی اہل و المال۔ جب نفل ترا سطح کو جیسے دنیا سے خارج ہوتا ہے اور کہے بسم اللہ و اصل و لا حول و لا قوۃ الا باللہ العلی العظیم تو کلت علی اللہم و تقنی لما تعب ترعی و احفظنی من الشیطان الرجیم۔ اور ایک بار آیہ الکرسی اور چار دن نفل پڑھے۔ انسیریہ۔ اور کچھ حد قد دے کہ یہ سب ساتھی ہیں اور کثرہ ساتھیوں کو۔ اور کہے اللہم الی اعوذ بک ان اضل او اضل او ازل او ازل او اظلم او اظلم او اجل او یجل علی۔ یہ دعا

حدیث ہے اور دوسری دعائے حدیث یہ کہ اے اللہ انت صاحب فی السفر والخلیفة فی الابل اللحم انی اعوذ بک من الطیفة فی السفر والمکاتہ فی التقلب اے اللہ فیض لنا ارض و ہون علینا السفر۔ اور آثار میں گھر سے نکلنے سے پہلے قرأت آیت الکرسی اور لایات قریش سواہم افتح حج سوار ہو کر۔ افضل ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ السراجیہ ۵۔ اور مختار یہ کہ مکہ منظرہ قریب ہو تو پیدل افضل ہے اور دور ہو تو سوار ہو کر افضل ہے۔ آثار خانہ عن المغازل۔ اور ابن العمام رحم نے مطلقاً پیدل کو افضل فرمایا جب کہ چل سکتا ہو۔ اور یہی اظہر ہے۔ و اے اللہ تعالیٰ اعلم ہم۔ گدھے پر حج کرنا مکروہ ہے اور ادنیٰ پر افضل ہے۔ اتفاقاً خان۔ اسی سے بحر الرائق نے لکھا کہ جس شخص کو گدھا یا بچہ میرا یا تو وہ راحلہ کا مالک نہیں تو اس پر حج فرض ہوگا۔ اور کہا کہ میں نے اسکو مرجع نہیں پایا۔ اور در المختار میں خلاصہ سے نقل کیا کہ ادنیٰ کا بوجھ دو سو چالیس من شرعی یعنی برابر شاہی سیر کے۔ اور گدھے کا ایک سو پچاس ہے۔ ظاہر اخیر میں گدھے کے ہے۔ د۔ جب جانور پر سوار ہو تو سنون یہ کہ من بارتکبیر کے پھر۔ سبحان الذی سخر لنا هذا وما کنا له نقربین وانا الی ربنا متقلبون اے اللہ اتنا ملک فی سفرنا هذا البر والتقویٰ ومن عمل بالتقویٰ اے اللہ ہون علینا سفرنا هذا وما کنا بعدہ اے اللہ انت صاحب فی السفر والخلیفة فی الابل والمال اے اللہ انی اعوذ بک من وقار السفر ولانہ التقلب وسوء النظری المال والابل۔ چنانچہ صحیح مسلم میں ہے۔ جب کسی مقام میں اترے تو کہے اے اللہ انزلنی منزلاً مبارکاً وانت خیر المنزلین۔ کجاوہ سے نکلنے میں۔ کہے بسم اللہ تو کلت علی السرا عوذ بکات السراتات للما من شرم اخلق و ذرأ و ذرأ۔ اور پڑھے سلام علی نوح فی العالمین ۱۰۔ کہے اے اللہ اعطنا خیر ما انزل و غیر ما فیہ و اکفنا شر و غیر ما فیہ۔ جب کجاوہ میں جاوے تو کہے الحمد للہ الذی عاقبنا فی شغلنا و شوانا اے اللہ کما اخرقنا من منزلنا هذا سالیبن یغنا غیرہ نہیں۔ جب رات آوے۔ تو حدیث کی دعا پڑھے یا ارض زلی و بک السرا عوذنا سر من شرک و شرفیک و شر ما یدب علیک و اعوذ بالسرا من شر السرا و اسود من الیخ و العرق و من ساکن البلد و والد و ماولد۔ سحر کے وقت۔ صاف حدیث کے کہے مع سماع بعد اس حدیث حسن بلانہ علینا ربنا صاحبنا وفضل علینا عائدنا اسر من النار۔ چنانچہ صحیح مسلم میں ہے۔ جب کسی شہر میں پہنچے تو کہے اے اللہ انی اساک من غیر ما و غیر اہل ما و غیر ما فیہ و اعوذ بک من شر ما و شر اہل ما و شر ما فیہ۔ سب خلاصہ افتح ہے۔ اور جب روانہ ہو کر اس مقام پر پہنچے جان سے بغیر احوال گذرنا چاہیے تو احوال باندھے اور وہ بیقات ہے اور اسکا بیان کتاب میں آتا ہے۔ م۔ پھر بستر یہ کہ پہلے حج ادا کر کے تب مدینہ منورہ میں جاوے اور فتادی الکبریٰ میں ہے کہ اگر فریضہ حج نہ ہو تو پہلے مدینہ جانے میں مختار ہے اور فرض حج میں بھی جائز ہے۔ اتنا مدقانیہ۔ واضح ہو کہ جو بائین حج میں رکن ہیں اگر فوت ہوں تو انکا بدل کافی نہیں ہوتا بلکہ وہی ادا کرنا فرض ہے اور جو واجبات ہیں اگر فوت ہوں تو بدل قربانی وغیرہ سے جو سکتا ہے اور اگر اپنے سنن میں سے کچھ ترک کیا تو بڑا کیا اگر اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ شرح الطحاوی مصلحت الجمع۔ جو بائین حج میں ممنوع ہیں وہ قسم ہیں۔ اول وہ کہ انبی ذات میں کرنا ممنوع ہیں اور وہ حج میں۔ جماع کرنا۔ سر نہ ڈالنا۔ چہن اترنا۔ خوشبو لگانا۔ سر و منہ ڈھکنا۔ سلا ہوا کپڑا پہننا۔ قسم دوم جو غیر میں کرنا ممنوع ہیں۔ ۱۔ شکار سے تعرض کرنا اگرچہ حرم کے باہر یعنی حل میں ہو۔ ۲۔ حرم کا درخت کاٹنا۔ کمانی اتھو وغیرہ الہابیہ۔ مصلحت۔ رضاے والدین۔ حج کو ٹکنا جب کہ والدین میں سے کسی کو ناگوار ہو کر وہ ہر بشر طیکہ اسکو فرزند کی خدمت کی محتاجی ہو ورنہ کچھ مضائقہ نہیں۔ اور جب والدین نمون تو داد ادا دی ہنزلہ والدین میں۔ اتفاقاً خان۔ اور سیر کبیر میں کہا کہ جب والدین میں سے کسی کے ضائع ہوجانے کا خوف نہ ہو تو جانے میں مضائقہ نہیں۔ یوں ہی جب زوجہ و اولاد وغیرہ ضائع ہوں تو اگرچہ اسکو اپنے ضائع ہونے کا خوف نہیں تو جانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور ضائع ہونے کا خوف اگرچہ موجود رہے تو جانے میں کچھ مضائقہ نہیں اگرچہ انکے ضائع ہونے کا خوف ہو۔ الحمید۔ واضح ہو کہ کراہت والدین کا مسئلہ فریضہ میں ہے اور نفل میں والدین کی رضامندی بہر حال مقدم ہے۔ م۔ نفل اگر بے داری ہو تو باپ اسکو منع کر سکتا ہے یہاں تک کہ ماری آجاوے۔ فقہ ابو الیث نے یہی فتویٰ دیا۔ منقطعین ہے کہ والدین کی طاعت سے حج فرض بتر ہے اور حج نفل سے طاعت والدین بتر ہے فتادی الکبریٰ میں ہے کہ سفر جب خوفناک ہو

ہند سمندر کے توبہ و اجازت والہین نہیں جائیگا۔ اٹا تار خانہ۔ متروک کو حج یا جہاد کو جانا مکروہ ہے جب تک وہ بنی آدم کے لئے گناہگار نہ ہو۔ اگر کسی کو توبہ و اجازت دیدے۔ اور اگر کفیل اس کے حکم سے ہو تو اس کی اجازت بھی ضرور ہو ورنہ نہیں۔ کمانی قاضی خان۔ ۲۔ واضح ہو کہ گھر سے احرام باندھنا بہتر ہے اور ضرور نہیں لیکن جب بیقات پر پہنچے تو اس سے بغیر احرام تہجد حرام ہے لہذا موافقت جلتا چاہیے۔

**فصل۔** یہ فصل موافقت کے بیان میں ہے۔ **ف۔** موافقت جن بیقات۔ دراصل رقت معین۔ پھر مقام معین کے واسطے استعارہ کیا گیا۔ جان سے بغیر احرام گذرنا منع ہے۔ آقائی کے واسطے شرعاً لازم ہے کہ بیت السہ تک پہنچنے سے پہلے احرام باندھے یہ بغرض تعظیم و اجلال بیت السہ ہے جیسے کوئی آدمی کسی بادشاہ وغیرہ کے حضور میں قصد کرتا ہے تو جب اس کی بارگاہ کے قریب پہنچا تو خضوع کی صورت بناتا ہے تو بیان بدرجہ اولیٰ واجب ہے اور احرام ایک صورت مردہ ہو جانے کے مشابہ ہے جسکے ضمن میں اس نے اپنی ذات کو بے اختیار مثل بیت کے کیا اور بالکل مطیع و منقاد ہو کر اپنی ذات کو اعتبار سے خارج کر دیا۔ سبحان اللہ العزیز العظیم

**مع۔** والموافقت التي لا يجوز ان يجاوزها الانسان الا محرمان مسته۔ اور جن موافقت سے کہ انسان کو بغیر احرام تہجد کرنا نہیں جائز ہے پانچ ہیں۔ **ف۔** یعنی منصوص پانچ ہیں اور انہیں کے محاذات بر دوسری جگہیں نکالی جاؤ گی۔ **لایل** المدینۃ ذوالحلیفہ۔ اہل مدینہ کے واسطے ذوالحلیفہ ہے۔ **ف۔** یعنی جب مدینہ کا آدمی کہ کا قصد کرے تو جب ذوالحلیفہ پہنچے تو اسکو بغیر احرام کے آگے بڑھنا رد نہیں ہے۔ وہاں پہلے درخت تھا اب ایک مسجد بنی ہوئی ہے وہ مدینہ سے چھ میل کے قریب یعنی دو فرسخ ہے اور کہ تک دس روز کی راہ ہے۔ عوام گمان کرنے میں کہ یہاں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کنودن کے اندر خلیفان سے قتال کیا حالانکہ یہ جھوٹا فواہ ہے مع۔ **و لایل** العراق ذات عرق۔ اور اہل عراق کے واسطے ذات عرق ہے۔ **ف۔** یہاں سے کہ ۴۲۔ میل ہے دور یہ مقام حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بدفتح بصرہ و کوفہ وغیرہ کے ان لوگوں کے واسطے موقت کیا جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے اور ابن ماجہ و ابوداؤد و نسائی و عبد الرزاق کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقرر کرنا مذکور ہے لیکن اسانید میں کلام ہے اور صحیح مسلم میں بھی حدیث جابر رضی اللہ عنہ کو ابو الزبیر رحمہ نے بطور شک بیان کیا کہ شاید جابر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا تھا لیکن بخاری کی حدیث مذکور سے معلوم ہوتا ہے کہ راوی کو شک ہوا پس اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مقرر کرنا ثبوت ہو تو بات یہ ہوگی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم نہ ہوا پس اجتہاد کیا اور وہ اجتہاد موافق حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تقرر کے واقع ہوا۔ اور تمام تفصیل فتح القدر و النہایہ میں ہے۔ **م۔** **و لایل** الشام عتمة اور اہل شام کے واسطے عتمة ہے۔ **ف۔** یہی اہل مصر کے واسطے ہے اور اسکا دوسرا نام میسہ ہے۔ یہاں سے کہ ۴۲۔ میل اور مدینہ بھی میں مراحل اور بحر فظم۔ چھ میل ہے۔ **م۔** **و لایل** نجد قرن۔ اور اہل نجد کے واسطے قرن ہے۔ **ف۔** قرن بسکون زاد جس کو قرن المنازل و قرن الثعالب کہتے ہیں جو ہری رح نے محلج بن غطفی سے اسکو حضرت اویس قرنی لاسکن کہا حالانکہ اویس رضی اللہ عنہ مسوب میں قرن بفتح الراء کی طرف جو قبیلہ مراد میں سے ایک بطن ہے جیسا کہ سرحدی رح نے قاضی عیاض وغیرہ سے نقل کیا اور سناسک طبری میں ہے کہ نجد زمین بلند کا نام ہے تو نجد الیمین و نجد الحجاز و نجد الشام و نجد الطائف سب کا بیقات قرن ہے۔ اور کتاب الامام فتح تفسیر الدین میں ہے کہ وہ کہ سے ایک رات دن کی راہ ہے۔ **م۔** **و لایل** الیمین طلم۔ اور اہل یمن کے واسطے طلم ہے۔ **ف۔** جسکو الم اور مرہم بھی کہتے ہیں وہ کہ سے جنوب ۳۰۔ میل ہے۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ حضرت صلعم نے موقت فرمایا اہل مدینہ کے واسطے ذوالحلیفہ اور اہل شام کے لیے عتمة اور اہل نجد کے واسطے قرن المنازل اور اہل یمن کے واسطے طلم۔ یہ موافقت اپنے لوگوں کے واسطے ہیں اور سوائے انکے ہر اس شخص کے لیے جو انپر آدے جو کمرج یا عمرہ چاہتا ہو اور جو شخص ان موافقت سے اسی طرف ہو تو وہ جہان سے چاہے حتیٰ کہ مالے کہ سے احرام باندھیں۔ رواہ البخاری و سلم۔ لہذا مصنف رح نے کہا کہ۔ بلکہ اوقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بذہ الموافقت لہذا۔ یون ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم



ان مواعیت کو ان لوگوں کے واسطے موقت فرمایا ہے۔ ورنہ لیکن ذات حق کے باب میں جو کلام تھا وہ اوپر گذرا یعنی حضرت صلعم نے اگر اچھو موقت کیا تو جیسے اہل شام کے واسطے نصف بلور مغرب کے حالانکہ اس وقت اہل شام نصرانی کفار تھے لیکن حضرت صلعم سے ثبوت میں کلام ہے اور ظاہر اسکو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بموقت شرعی موقت فرمایا ہے۔ لہذا محیط السرخسی میں ہے کہ جو شخص سوئے ان راہوں کے کسی غیر معروف راہ سے کہ لا قصد کرے تو جب ان مواعیت میں سے کسی کے محاذی ہوئے تو احرام باندھے۔ یعنی بیقات مضموم سے سیدہ لگا کر خوب غمد سے ٹھیک کر لے وہی اسکا بیقات ہے چنانچہ ذات حق کے مقرر کرنے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہی طریقہ مضموم ہے۔ اور جو شخص سمندر سے آوے ہی کرے۔ السراج۔ اور جب اسکی سیدہ دو بیقاتوں سے لگتی ہو تو جہاں سے کہ دور پڑتا ہو مگر دور نہ نزدیک والی سے بھی جائز ہے۔ انیسین ت۔ اور اگر بیقات کی سیدہ نہیں لگتی تو کہ سے دو مرحلہ پہلے احرام باندھے۔ انفتح البحر۔ اگر مدینہ والا ذوالحلیفہ کو چھوڑ کر ذات حق یا محمد پر گیا تو وہاں سے احرام باندھے۔ منع۔ وفائدۃ التاویت المنع عن تاخیر الاحرام عنہا۔ اور بیقات مقرر کرنے کا مفاد یہ کہ ان مواعیت سے احرام میں تاخیر کرنا ممنوع ہے۔ ورنہ اور یہ مفاد نہیں کہ احرام نہیں باندھ سکتا جب تک کہ ان مواعیت پر نہ پہنچے لہذا بجز ان تقدیم علیہا بالاتفاق۔ کیونکہ ان مواعیت پر احرام کو تقدم کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ ورنہ یعنی اسپر اللہ اربعہ شفق میں لیکن طالع ظاہر یہ نے غصہ کیا ہے۔ ثم الاتفاقی اذا انتہی الیہا۔ پھر آفاقی آدمی جب چل کر ان مواعیت میں سے کسی بیقات پر پہنچے۔ ورنہ بیقات کی سیدہ پر کسی مقام پر پہنچے تو اسکو دیکھنا چاہیے کہ وہ کس قصد پر ہے پس اگر اسنے کہ کے گرد زمین حرم کے باہر یعنی حل میں کسی مقام کا قصد کیا جیسے خلیص یا جدہ وغیرہ تو اسکو بیان سے بغیر احرام نہاد کرنا جائز ہے پھر جب وہ خلیص یا جدہ میں پہنچ گیا تو وہ بین کے رہنے والوں میں مل گیا چنانچہ اب اگر وہ کہ لا قصد کرے تو حرم سے احرام کے بعد بجاوے۔ اور اگر یہ آفاقی جو بیقات پر۔ علی قصد دخول مکہ۔ کہ میں داخل ہونے کے قصد پر۔ ورنہ یعنی زمین حرم میں جانے کے قصد پر۔ علیہ ان حرم۔ تو اسپر واجب ہے کہ بیقات پر احرام باندھے۔ قصد الحج او العمرہ۔ چنانچہ اسکا قصد بیت اللہ کے حج یا عمرہ کا ہو۔ اولم یقصد۔ یا اسکا یہ قصد ہو۔ غمنا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ ورنہ او شائع نے کہا کہ احرام جب ہی واجب ہے کہ حج یا عمرہ کا قصد ہو اور اگر اپنے خیال کا قصد کرے تو نہیں۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے روز بغیر احرام داخل ہوئے تھے اور نام احمد کا قول نقل ہمارے ہے کہ کوئی بغیر احرام نہیں جاسکتا جب کہ حرم کا قصد ہو۔ لقولہ علیہ السلام لا تجاوز احد البيقات الا محرما۔ بدلیل حدیث کہ بیقات سے کوئی تجاوز نہ کرے مگر احرام باندھ کر۔ ورنہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث عبد السلام بن حرب من نصیص من سید بن جبر عن ابن عباس ان ابنی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تجاوز الوقت الا باحرام۔ یعنی بیقات سے تجاوز نہ کیا جائیگا مگر احرام کے ساتھ۔ مترجم کتاب ہے کہ اسناد حسن ہے اور نصیص میں کلام ہے۔ حدیث ادکیع عن یحییٰ بن یحییٰ عن ابی ثابت عن ابن عباس نحو۔ یعنی اسکے مانند اس اسناد سے روایت کیا۔ یہ اسناد صحیح ہے۔ ورواہ الطبرانی واثنا عشری۔ اور اسحق نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب کوئی شخص بغیر احرام تجاوز کر جاوے تو اسے کوئی بیقات سے احرام باندھے اور اگر خوف ہو کہ غمور فوت ہو جائیگا تو احرام باندھے اسکا ایک قول ہے۔ یہ احادیث صحیح ہیں اور امام شافعی نے باوجود روایت حدیث کے اجتہاد کیا جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بروقع کہ بغیر احرام داخل ہونے کے۔ کہانی صحیح مسلم وانشائی۔ اور کہا کہ بغیر احرام اسوقت جائز ہے کہ جب قصد حج و عمرہ ہو۔ اسکا جواب یہ ہے کہ یہ فقط اسی ساعت کی خصوصیت تھی چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر اسی روز خود عقیقہ کر دی کہ جب سے آسمان زمین پیدا ہوئی ہے کہ حرم ہے وہ مجھے پہلے کسی کے واسطے حلال نہیں ہوا اور نہ بعد میرے کسی کے واسطے حلال ہوا اور میرے واسطے بھی اس دن ایک گھڑی کے لیے حلال ہوا تھا پھر اسکی حرم ویسی ہی ہو گئی جیسے تھی۔ کہانی الصحیحین وغیرہ۔ اور مقصود اب

یہی تھا کہ آئندہ کوئی شخص۔ دلیل نہیں دے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں قتال کیا تو ہم بھی قتال کریں چنانچہ اسکو بھی آپ نے صرح بیان فرما دیا۔ مگر حجت ہے کہ ظالم حجاج وغیرہ نے اس میں اپنی حیاتی سے قتال کیا۔ پھر حالت آپ نے مسلمانوں کے ساتھ قتال میں فرمائی ہے اور آپ نے کافروں سے قتال کیا تھا چنانچہ فیخ ابو بکر بن عمر بن ابی اسلمہ نے اور شیخ ابن الہمام وغیرہ نے تصریح کی کہ اگر کہ پر کافروں کا غلبہ ہو جاوے تو مسلمانوں کا اجماع ہے کہ ایسے قتال کے واسطے کہ میں بغیر احرام داخل ہونا جائز ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ اپنے عموم پر ہے کہ جب کہ کا قصد کرے تو بغیر احرام بیقات سے تجاوز کرنا نہیں جائز ہے۔ ولان وجوب الاحرام لتعظیم ندۃ البقعة الشریفة۔ اور اس دلیل سے کہ احرام واجب ہونا اس بقعہ شریفہ کی تعظیم کے واسطے ہے۔ فیستوی فیہ الحج والعمرة وغیرہما۔ تو اس میں حج و عمرہ کرنے والا اور ان کے سوا سب برابر ہیں۔ حتیٰ کہ اس بقعہ کی تعظیم کے لیے سب پر احرام واجب ہے کوئی مطلب ہو جب کہ اس بقعہ کا قصد کرے۔ م۔ جب آفاقی اس بقعہ میں بعد احرام کے داخل ہوا تو اس پر حج یا عمرہ ادا کرنا واجب ہے۔ بحمدہ السرخسی۔ یعنی اگر آفاقی زمین حرم میں داخل ہونا چاہتا ہے اگرچہ اسکا مقصد اپنے مال سے عاقبات یا تجارت وغیرہ کا موجب اس پر واجب ہوا کہ بیقات سے احرام باندھ کر جائے تو اس احرام سے نکلنا اس طرح ہو گا کہ کہ پہنچ کر عمرہ ادا کرے پس حلال ہو گیا اب اپنا مقصد حاصل کرے۔ تنبیہ۔ عموم تہم عمرہ میں ایک مرتبہ سنت ہو کہ وہ بھی مذہب ہے اور وہ احرام کے ساتھ خانہ کعبہ کا طواف اور مدیان صفا و مردہ کے سعی اور سر منڈانا یا کترانا ہے۔ پس حلال ہو گیا۔ اور یہ تمام سال میں جب چاہے ادا کرے سوائے ہم عرفہ و یوم نحر اور تین دن تشریق کی کہ ان متوالی ایام میں مکہ نہ تھریں لہذا اگر آفاقی ان ایام میں داخل ہوا تو حج کرے ورنہ احرام میں رہے پھر جو دعویٰ مانے یا حج کو عمرہ کر کے حلال ہو جاوے۔ م۔ ومن کان داخل البیقات۔ اور جو شخص کہ بیقات کے اندر ہو۔ فستخار وہاں کہ رہے والا ہو یا کسی طہ سے وہاں موجود ہو۔ لہ ان میں داخل کہ بغیر احرام کا جہت۔ تو اسکو جائز ہے کہ کہ میں اپنی حرم میں بغیر احرام داخل ہو جو جب اپنی ضرورت کے۔ فستحرم کی تعظیم اگرچہ اس پر اعتقاد اول سے قطعاً واجب ہے مگر بدن سے اسکا اٹھا بطریق احرام اس سے اٹھا دیا گیا۔ لہذا نہ یکثر دخول کہ۔ کیونکہ کہ میں اسکا داخل ہونا بکثرت رافع ہو گا۔ فستجب کہ حاجات انسانی سب کے ساتھ لگی ہوئی ہیں۔ و فی ایجاب الاحرام فی کل مرة حج میں۔ اور ہر بار داخلہ پر احرام واجب نکالنے میں کھلا ہوا حج ہے۔ فستدع کو اللہ تعالیٰ نے قرآن میں صریح مدد کر دیا ہے تو یہ نکلا کہ اس پر برابر کے لیے احرام واجب نہیں ہے۔ فصار کابل کہ حیث یصلح لہم الخروج منہا ثم دخولہا بغیر احرام کا جہت۔ تو شخص شل اہل کہ کے ہو گیا کہ اہل کہ کہ سے نکلنا پھر کہ میں بغیر احرام داخل ہونا بوجہ اپنی حاجات کے بلیح ہے۔ فستجوز کہ جیسے اسکو حاجت کے قصد سے بغیر احرام داخل کہ ہونا بلیح ہے تو ادا سے حج و عمرہ میں بھی بغیر احرام جاوے۔ کیونکہ دونوں میں فرق ہے اس طرح کہ حاجات تو بکثرت پیش آیا کرتے ہیں۔ بخلاف ما اذا قصدوا دار النسک۔ ہر خلاف اس کے جب کہ بیقات کے اندر دالے نے ادا سے نکلی بھی حج یا عمرہ کا قصد کیا۔ لہذا تحقیق احیانا۔ کیونکہ یہ قصد تو کبھی کبھی منتفی ہوتا ہے۔ فستفاد کے لیے احرام باندھ لے۔ فلاحج تو کچھ حج نہیں ہے۔ فستجوز کہ مسلم ہو چکا کہ مراقبت کے پرستی میں کہ ایسے بغیر احرام آگے بڑھنا نہیں جائز ہے۔ رہا احرام فودہ ان مواظبت سے مخصوص نہیں۔ فان قدم الاحرام علی ندۃ المواظبت جائز۔ پس اگر ایسے احرام باندھنا میں مواظبت پر مقدم کر لیا تو جائز ہے۔ فستحلال اپنے گھر سے احرام باندھ کر نکلا تو جائز ہے۔ قولہ تعالیٰ و انما الحج والعمرة لله۔ بدلیل اللہ تعالیٰ نے فرمایا و انما الحج والعمرة لله۔ فستبین اللہ تعالیٰ کے واسطے حج و عمرہ کو ہر کار۔ و اما صلا ان یحرم ہما من ہرما الیہ۔ اور حج و عمرہ کو ہر کار کرنا یہ کہ دونوں کا احرام اپنے لوگوں کے جو تہہ من سے ہاندھ کر نکالے۔ فستجوز کہ یہ تفسیر نام کی کہان سے ہائی تو جواب دیا کہ۔ کذا قالہ علی وابن مسعود۔ یہاں حضرت علی وابن مسعود نے اقام کو تفسیر فرمایا ہے۔ فست

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تفسیر جو حاکم دینی نے روایت کی اور قول ابن سعد رضی اللہ عنہ کی روایت معلوم نہیں ہوئی۔ نفع۔  
 حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تفسیر کو کچھ واہن ابی شیبہ و عبد بن حمید و ابن جریر و ابن المنذر و ابن ابی حاتم و نحاس نے بھی روایت کیا ہے۔ السید علی فی الدر المنثور اور اسکے مثل ابن سعد رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ المعالم۔ واضح ہو کہ اہام کے وجہ بہت  
 میں ازاجلا اعلیٰ اہام یہ ہے تو دوسرے وجہ اہام کی تردید نہ ہوئی نا حفظہ۔ واضح ہو کہ ایام حج شوال و ذوالقعدہ اور ذی الحجہ کے  
 ذی الحجہ کے بین پس شوال سے احرام مقدم کرنا ہمارے نزدیک بھی مکروہ ہے۔ شرح الطحاوی۔ اور ایام حج میں ان مواقیت  
 سے احرام مقدم کرنا بالاجماع جائز ہے۔ ع۔ رہا کلام کہ افضل بیقات پر ہی اس سے پہلے۔ تو فرمایا۔ والا فضل التقدیم علیہا  
 اور افضل یہی کہ احرام کو ان مواقیت پر مقدم کرے۔ سن۔ اور یہی انہی قول شافعی ہے۔ کافی منہج النودی۔ اور مالک و  
 احمد و اسحق نے تقدیم کو مکروہ رکھا ہے۔ لیکن قرطبی و ابن عبد البر نے ایک جماعت فقہاء سے صحابہ و تابعین سے قبل بیقات  
 کے احرام باندھنا ذکر کیا اور اسماعیل القاضی نے کہا کہ یہ کثیر صحابہ و تابعین کا فعل ہے۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جس کے مسجد بیت المقدس سے مسجد الحرام تک احرام باندھنا حج بائعہ کا نوا اور تعالیٰ  
 نے اسکے آگے دیکھ لیا تھا۔ بخشنے والے کے واسطے جنت واجب ہو گئی اگرچہ اسکے گناہ سمندر کے جھاگ سے زیادہ ہوں۔  
 رواہ ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ و الدارقطنی۔ پس تقدیم افضل ہے۔ لان اہام الحج منفسر ہے۔ کیونکہ حج اہام کرنا اسی کے ساتھ  
 تفسیر کیا گیا۔ سن۔ اور تفسیر بنزہ حدیث مرفوع ہے۔ والمشتقۃ فیہ اکثر۔ اور اس میں مشقت بہت زیادہ ہے۔ سن۔ اور  
 عبادات میں افضل وہ کہ آخر ہو یعنی نفس پر مشقت زیادہ ہو جیسا کہ حدیث میں ہے۔ والتعظیم فیہ اوفر۔ اور اس میں تعظیم بہت  
 وافر ہے۔ سن۔ اور حج تو عین تعظیم و زیارت ہے۔ وعن ابی حنیفۃ اما یكون افضل اذا کان یکلک نفسہ ان لا یقع  
 فی محذور۔ اور ابو حنیفہ سے روایت کیا گیا کہ بیقات پر احرام مقدم کرنا جب ہی افضل ہو گا کہ اپنی نفس پر یہ قابو ہو کہ کسی منوع  
 بات میں نہ پڑ جاوے۔ سن۔ یعنی جو بامین احرام میں منع ہیں ان سے مبرا رہے۔ جو بہرہ میں کہا کہ اگر ایسا نہ تو بیقات تک  
 تاخیر کرنا افضل ہے۔ ۶۰۔ شاید اسی شفت کی نظر سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیقات سے احرام باندھا۔ حق یہ کہ افضل  
 ہونا اپنی ذات میں تقدیم ہے لیکن دوسرے خون سے تاخیر کیونکہ منوع کا ترک ہو نا احرام تو افضل کے پیچھے حرام کا ترک  
 ہو نا خلاف فقہ ہر منافقہ میں اصل شریف ہے کہ ہر مستحب و افضل جہیں خون حرمت کا ہوا سا چھوڑنا بہتر ہے۔ اور شیخ  
 ابن اہام نے محول کیا کہ ابو حنیفہ رحم سے کراہت مروی ہے بدین معنی کہ ایام حج سے پہلے احرام مکروہ ہے اور اس پر اجماع ہے۔  
 م۔ ومن کان داخل المیقات فوقعہ الحبل۔ اور جو شخص کہ بیقات کے اندر ہو تو اسکے واسطے بیقات حل ہے۔ معناه  
 الحبل الذی بین المواقیت و بین الحرم۔ حل سے مراد وہ حل جو مواقیت اور حرم کے درمیان ہے۔ سن۔ اسکی توضیح  
 یہ ہے کہ خاص مقام کعبہ کے گرد بین میل تک جانب مدینہ اور سات میل جانب عراق و سات میل جانب طائف و دس میل جانب  
 مدینہ اور نو میل جانب جہانہ اور سات میل جانب یثرب و سات میل جانب حرم مدینہ کے درمیان حرم ہے۔ حرم کا معنی کہ جس کے درخت کاٹنا اور شکار کرنا وغیرہ حرام  
 ہے۔ بین بھرا میں حد کے بعد مواقیت مع تمام روئے زمین سب حل ہے بدین معنی کہ درخت کاٹنا اور شکار کرنا وغیرہ وہاں جائز ہے لیکن  
 قاتی کے واسطے احرام باندھنے کے حق میں مواقیت سے آگے بڑھنا حرام ہے تو مسئلہ میں اہام مصنف نے اشارہ کیا کہ جو شخص  
 بیقات میں یا بیقات کے اندر رہتا ہے اسکے واسطے احرام کی بیقات حل ہے تو یہ مراد نہیں کہ بیقات سے باہر حل میں اگر احرام  
 باندھے یعنی حل و حرم در حق احرام مراد نہیں بلکہ اصلی تو مراد یہ کہ حرم کی حد سے اسکے دھن تک جو زمین حل ہے وہیں کسی جگہ  
 پر احرام باندھ لے اور یہ ضرور نہیں کہ بیقات آقاتی سے نکل کر باندھے۔ لانیہ جو زاحرامہ من و دیرۃ اہلہ۔ کیونکہ داخل  
 بیقات والے کو تو اپنے لوگوں کے چھوڑ دین سے احرام باندھنا جائز ہے۔ سن۔ تو وہی اسکے واسطے حل ہے پھر حل کھد

حرم ہے۔ و ما و راہ المیتات الی الحرم مکان واحد۔ اور میتات کے اندر سے حرم کہ تک ایک ہی جگہ ہے۔ فس۔ تو درستی کے واسطے حل ہے لیکن فانی کے واسطے احرام کے سوا ہے۔ اور جیسے حرم کہ سب کے واسطے حرم ہے اگرچہ کی ہو۔ پھر میتاتی یا داخل میتات کے واسطے اپنے کھیرے سے احرام باندھنا افضل ہے اور اگر اپنے تہنیر کی بیانتک کہ حرم کہ کی حد سے احرام باندھ کر حد میں داخل ہو تو جائز ہے۔ کانی المیطۃ۔ ومن کان بکفۃ۔ اور راہ وہ کہ جو کہ میں موجود ہو۔ فس۔ خواہ کہ کارہنہ والا ہو یا شلاً احرام باندھ کر داخل ہو کر عمرہ کر کے طواف ہو گیا اور وہ کہ میں موجود ہے۔ فوقتہ فی الحج الحرم۔ تو اس کے احرام کی بیقات و صورت حج کے حرم ہے۔ فس۔ یعنی اگر وہ حج کا احرام باندھنا چاہے تو حد و حرم کے اندر ہی جہان چاہے احرام باندھے۔ ففی العمرۃ الحل۔ اور در صورت عمرہ کے حل ہے۔ فس۔ یعنی اگر وہ عمرہ کا احرام باندھنا چاہے تو حد و حرم سے کسی جانب نکل کر حل میں احرام باندھ کر داخل حرم ہو کر ادا کرے۔ چنانچہ فقہ بخاری و مسلم کا اشارہ کیا۔ لان النبی علیہ السلام امرا صحابہ۔ کیونکہ آنحضرت صلعم نے حکم دیا اپنے اصحاب کو۔ فس۔ حجۃ اوداع میں کہ تم میں سے جو شخص بدی ساتھ نہیں لایا ہو وہ عمرہ کر کے حل ہو جاوے چنانچہ انھوں نے یہی کیا پھر جب یوم الترویہ یا نوکم دیا کہ۔ ان یحرموا بالحج۔ حج کا احرام باندھیں۔ یعنی۔ من جو فکرت۔ کہ کے اندر سے۔ فس۔ اور انکو حرم سے باہر نکلنے کا حکم نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ جو کہ میں ہو اسکو جو سے حج کا احرام باندھنا جائز ہے۔ پھر واضح ہو کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کا احرام باندھنا تھا مگر انکو ایام ہو گئے تو آپ نے حکم فرمایا کہ عمرہ کا احرام توڑ دے پھر یوم الترویہ آیا تو حج کے احرام کا حکم دیا۔ جب حج سے فراغت ہوئی تو حضرت ام المومنین نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کے اصحاب تو عمرہ و حج دونوں سہلے اور میں نے فقط حج پایا تو آپ نے ام المومنین رضی اللہ عنہا کی آرزو پوری فرمائی۔ و امر ابا عائشہ رضی اللہ عنہا ان یحرموا من التعمیم۔ اور عائشہ رضی اللہ عنہا کے بھائی کو حکم دیا کہ عائشہ رضی اللہ عنہا کو تعمیم سے عمرہ کر دے۔ فس۔ یعنی عبد الرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ اپنی بہن عائشہ کو ساتھ بجا کر تعمیم سے عمرہ کا احرام بندھاوے و ہو فی الحل۔ اور تعمیم حد و حرم سے باہر حل میں ہے۔ فس۔ تو معلوم ہوا کہ عمرہ کے واسطے حل کو ہا کر احرام باندھیں پھر داخل ہو کر عمرہ طواف و سعی کریں۔ اور امام مصنف نے اسکا کتبہ بیان فرمایا کہ۔ لان اداء الحج فی عرفۃ وہی فی الحل فیکون الاحرام من المحرم للتحقق نوع سفر۔ یہ اسوجہ سے کہ حج ادا کرنا تو عرفات میں ہوتا ہے اور عرفات حل میں واقع ہے تو حج کا احرام باندھنا حرم سے رہا تاکہ ایک طرح کا سفر متحقق ہو جاوے۔ و اداء العمرۃ فی الحرم فیکون الاحرام من الحل لہذا۔ اور عمرہ ادا کرنا حرم میں واقع ہوتا ہے کیونکہ وہ صرف طواف و سعی ہی تو اسکا احرام ہا حل جاکر رہا اسی وجہ سے۔ فس۔ یعنی تاکہ ایک طرح کا سفر متحقق ہو جاوے۔ پس حد و حرم سے باہر جہان کہیں حل میں جا کر باندھے جائز ہے۔ الا ان التعمیم افضل لورود الاثر بہ۔ مگر یہ بات ہے کہ تعمیم سے باندھنا افضل ہے کیونکہ اس میں اثر و ارادہ ہے۔ فس۔ یعنی حضرت ام المومنین کو احرام عمرہ کا آپ نے تعمیم سے حکم دیا تو قدم بقدم چلنا افضل ہے و اسد نعالے اطم۔ موقع احرام بیان ہو چکا۔ اب خود احرام کا بیان ہے۔

### باب الاحرام

یہ باب احرام کے بیان میں ہے۔ احرام لغت میں ایسی حمت میں آتا جسکو تنگ نہیں کر سکتے۔ اصطلاح فقہاء میں یہ کہ باہات کو اپنے اوپر حرام کر کے اس عبادت کے ادا کرنے کو۔ عبادات میں صوم و زکوٰۃ کے واسطے کوئی احرام نہیں۔ اور نماز حج کے لیے احرام ہے۔ احرام میں ایسے امور بھی ہیں کہ فعل کو خود رسائی نہیں مگر تعلیم شریعت جیسے ترک کرنا سلا ہو اکبر اور خوشبو لگانا وغیرہ۔ حالت مشابہ مردہ ہو گیا اللہ تعالیٰ کی راہ میں قتا ہو گیا سمع۔ بیان حمت میں داخل ہونے سے مراد یہ کہ کچھ خاص چیزیں اپنے اوپر حرام کرنے کا التزام کرے اور یہ التزام شریعتی ہے لیکن اسکا ثبوت شرع میں جب ہی ہوتا ہے کہ نیت کے ساتھ تعلیم کے باکوئی خاص حج کا فعل کو سے چنانچہ بیان آویگا۔ پھر جب احرام پورا ہو جاوے تو اس سے باہر ہونا نہیں ممکن ہے۔

مگر اس طرح کہ اعمال نسک جسا احرام پر ادا کر دے اگرچہ اسکو فاسد کر دے حتیٰ کہ اگر شاذ بعد احرام کے وقت عرفہ سے پہلے جلع کر لیا تو حج فاسد ہو گیا اور آئندہ سال میں قضاء کرے لیکن احرام سے باہر نہ لگا حتیٰ کہ اس سال دنوں و حیات وغیرہ افعال حج ادا کر دے۔ مگر دو صورتیں مستثنیٰ ہیں ایک نوت یعنی احرام باندھ کر روانہ ہوا اور نہیں پہنچا حتیٰ کہ حج نوت ہو گیا تو عمرہ کر کے حلال ہو جاوے۔ دوم محصور ہو جانا۔ یعنی جانے نہ پایا روکا گیا کسی عارض سے تو بدی ذبح کر کے حلال ہو جاوے۔ پھر واضح ہو کہ جسا احرام باندھا اسکو پورا کرنا مطلقاً ہر صورت میں لازم ہے خواہ نفل حج ہو یا حقیقتہً اسپر واجب ہو یا اسکے گمان میں اسپر واجب ہو واجب شروع کیا تو اسکو پورا کرنا واجب ہے حتیٰ کہ اگر توڑے حالاکہ گمان پر شروع کیا تھا تو قضاء واجب ہے بخلاف نماز کے چنانچہ اگر نماز شروع کی اس گمان پر کہ اسپر نظر واجب باقی ہے پھر درمیان میں غاصر ہو گیا کہ وہ تو نظر ادا کر چکا تو اسکو اختیار ہے چاہے توڑا پھر قضاء بھی لازم نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حج میں احرام کو توڑنا کبھی کسی طرح مشروع نہیں سوائے اسکے کہ قربانی میں افعال نسک ادا کرے تو جب توڑ لگا اسپر قضاء ہر صورت میں لازم ہے برقی بخلاف احرام نماز کے۔ مع۔ واذا اراد الا احرام۔ اور جب احرام باندھا ہے۔ فت۔ یعنی منظور ہو کہ مثلاً کل برسوں احرام باندھ لگا تو قبل اسکے یہ افعال کرے جو مذکور ہیں کہ غسل او تو ضا۔ غسل کرے یا وضو کرے۔ وغسل افضل۔ اور غسل کرنا افضل ہے۔ فت۔ یعنی ہمارے نزدیک واجب نہیں ہے۔ لما روئے عنہ علیہ السلام غسل الاحرام۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے احرام کے واسطے غسل کیا۔ فت۔ رواہ الترمذی وقال حسن غریب۔ اور اسکی اسناد میں عبد الرحمن بن ابی الزیاد اور عبد السمون یعقوب بن اختلاف ہے اور کوئی مجهول نہیں۔ لہذا ترمذی نے اسکو حدیف حسن کہا۔ اور حاکم کی حدیث ابن عباس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا غسل کرنا مذکور ہے قال صحیح الاسناد۔ اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ سلت سے ہے کہ جب احرام کا ارادہ ہو تو غسل کرے رواہ الحاکم وقال صحیح غلہ شرط البخاری وسلم صدقہ ابن ابی شیبہ والبیہقی۔ اور واضح ہو کہ اگر ہو سکے تو پہلے جو رو کے ساتھ جماع کرے کیونکہ اس میں آئندہ کے واسطے مصلحت ہے اور سند ابو خلیلہ وغیرہ میں آیا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ازواج مطہرات میں گھوڑے پھر صبح کو احرام باندھا۔ مع۔ لیکن جب کہ جلع کیا تو غسل فرض ہے اور بدون جلع کے افضل ہے۔ الا انه للتعطی۔ گریات یہ کہ غسل سنحرائی حاصل کرنے کے واسطے ہے۔ فت۔ پس جب کہ بعد جلع کے غسل کیا تو بھی سنحرائی حاصل ہو گئی اسی واسطے بحر الرائق میں لکھا کہ بن کر خطمی سنحرائی وغیرہ سے دھو دے اور سپر سے بل کھیل دو کرے۔ ۵۔ حتیٰ تو مرہبہ الحائض وان لم یقع فرضا عنہا۔ حتیٰ کہ ان غسل کا حکم جس والی حدیث کو باجائز اگرچہ یہ اسکے فرض سے رافع نہ ہو۔ فت۔ کیونکہ انقطاع خون سے پہلے اسکا نام اسکو باک نہیں کرتا۔ مان سنحرائی کرتا ہے۔ اسی واسطے اسما بنت عمیس کو نفاس میں غسل کا حکم کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر بن زید میں اولیٰ لکھا ہے۔ مع۔ اسی واسطے اگر قربانی مسر نہ تو تیمم کرنا اسکے قاکم تمام نہیں ہے کیونکہ اس سے تو ادب بھی مٹی بھر جاوے گی۔ الزیلعی۔ فقہوم الوضوء مقامہ کافی الجمعہ۔ پس وضو اس غسل کے قاکم تمام ہو گا جیسے جمہ میں ہے۔ فت۔ کہ وہاں نفاثت کے حق میں اگر غسل نہ ہو انود ضرر کافی ہے۔ لکن الغسل افضل لان سنی انتفاۃ فیہ اتم ولا نہ علیہ السلام اختارہ۔ لیکن وضو سے سنانا افضل ہے اس واسطے کہ نمانے میں وضو کی نسبت سنحرائی بہت پوری حاصل ہوتی ہے اور اس واسطے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو خود اختیار فرمایا۔ فت۔ پس یہ تو سنحرائی کی نظر میں ہے۔ زیادہ کہ احرام کو شروع کرنا حیات طہارت میں جب کہ ممکن ہو افضل بلکہ سنت ہے لہذا اگر قربانی مسر نہ آیا تو تیمم کر کے احرام باندھے جیسے طہارت کے بے جبہ و بعد میں میں تیمم کافی ہے۔ کافی لگا۔ احرام میں تنقیص کو ہم مارنے کی فرض سے مستحب ہے کہ پہلے ناخن کترے دہل کے بال اکھاڑے اور سے دیر بات روٹھے تو مجسین کترے اور جس مرد کی عادت ہو سر منڈا دے اور ہاون میں کنگھی کرے اور ہر گندگی دھو کرے۔ ت۔ البھر۔ قال اوس بن حذافہ بن اویس۔ تندرستی کے لکا کہ اور پہنچے دیکھ کرے جوئے بولی بار دھوئے ہو سکے ہوں۔ از اسناد رواہ



ازار اور رداؤ۔ ف۔ پس دو کپڑے سنت اور ایک جائز ہونا بہتر ہے۔ مع۔ لانه علیہ السلام اکثر زوار تھے عند  
 احرام۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے احوام کے وقت ازار پہنی اور رداؤ اور حی۔ ف۔ جیسا کہ بخاری کی حدیث  
 اپنی عباس بن رافع میں ہے۔ منع۔ سلا ہو اکبر اور مؤذہ آثار دے۔ قاضی خان۔ اور ازار ناف سے لیکر گھٹنے کے نیچے تک ہونا چاہیے  
 بیشوہ و دونوں کندھوں و سینہ پر ہونا اور ازار کوناف پر باندھے اور اگر ازار میں چادر کے دونوں کونے کھولیں لیے تو جائز ہے  
 اور اگر چادر کو کسے موٹی یا کاتے سے چمک لیا یا اپنے اوپر کسی رسی سے باندھا تو اُسے برا کیا لیکن اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ مع  
 ابھر۔ اور رداؤ کو دایمن بٹن کے نیچے سے نکال کر بائیں ہونٹ سے پر ڈالے اور دایان ہونڈھا کھلا رہے۔ خزائنہ المفتین۔  
 پس معلوم ہوا کہ ازار اور رداؤ سے ایک پاٹ کے بغیر ملے ہوئے مراد ہے اور اسکو پہننا بحیثیت مذکور سنت ہے۔ تو جواز ظاہر۔  
 ولانہ ممنوع عن لبس الخیاط۔ اور اس واسطے بھی جواز ہے کہ محرم کو ملے ہوئے کپڑے سے مانفت ہے۔ ولابد من شرا العورت  
 و رفع الحجاب والبرد۔ اور شرم کا بدن چھپانا اور گرمی و سردی دور کرنا ضروری ہے۔ ف۔ تو لامحالہ کسی کپڑے کی ضرورت ہے  
 و ذلک فیما عینا۔ اور یہ بات اسی صورت میں حاصل ہوگی جو ہم نے معین کی۔ ف۔ یعنی ازار و رداؤ میں۔ والجدید  
 افضل۔ اور بنا ہونا افضل ہے۔ کچھ اسوجہ سے نہیں کہ اس میں زینت ہو بلکہ۔ لانه اقرب الی الطہارۃ۔ اس واسطے  
 کہ یہ طہارت سے زیادہ قریب ہے۔ قال وس طیبان کان لہ۔ قدوری نے کہا اور خوشبو لگا دے اگر اسکے پاس میرے  
 ف۔ یعنی اسکے واسطے کچھ نکلت کر نا ضروری نہیں ہے اور یہ خوشبو مردانہ ہو اور عورت کو ہر طرح جائز ہے۔ م۔ اور جس قسم کا تیل  
 خوشبودار یا بغیر خوشبو جابے لگا دے۔ قاضی خان۔ اور اس میں مرد و عورت ہما بر میں اور یوں ہی عود اور صندل و انصاف  
 خوشبو کی دھونی یوے۔ ع۔ اور غلاد کا اجتماع ہے کہ احرام سے پہلے ایسی خوشبو لگانا جائز ہے جس کا جرم بعد احرام کے باقی نہیں  
 رہیگا اگرچہ خوشبو باقی رہ جائے اور یوں ہی ہمارے نزدیک جس کا جرم بھی نہ جادے وہ بھی بغیر کراہت جائز  
 ہے۔ یہی ظاہر الروایت میں مذکور ہے۔ القاضی خان۔ اور یہی صحیح ہے الجلط۔ اور یہ جسم میں ہے اور ہا کپڑے میں جس کا جرم باقی  
 رہے وہ بالاتفاق نہیں جائز ہے بنا بر ایک روایت صاحبین کے اور شائع نے اسی کو لیا ہے۔ ابھر۔ وعن محمد انہ لیکرہ  
 اذا طیب بما یبقی عینہ بعد الاحرام۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ بدن میں ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جس کا جرم بعد  
 احرام کے باقی رہیگا۔ ف۔ جیسے گاڑ حاطر غایہ وقتہ وغیرہ۔ و ہو قول مالک و الشافعی۔ اور یہی امام مالک  
 و شافعی کا قول ہے۔ لانه منفع بالطیب بعد الاحرام۔ کیونکہ وہ بعد احرام کے خوشبو سے انفع حاصل کر سکا  
 ہے۔ ف۔ حالانکہ بعد احرام کے خوشبو کا استعمال جرم ہے۔ اور حدیث بلی بن امیہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی  
 اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک مرد آیا جو خوشبو میں تھرا ہوا اور آپ نے نہا پس و من کیا کہ یا رسول اللہ آپ کیا حکم دیتے ہیں ایسے شخص کے  
 حق میں جس نے احرام باندھا مگر وہ ایک جہ میں بعد از انکہ خوشبو میں تھرا ہو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ خوشبو کہ تیرے  
 ساتھ لگی ہے اسکو تین مرتبہ دھو دے اور رہا جبہ تو اسکو اتار دے پھر اپنے عمرہ میں وہ افعال کر جو تو اپنے حج میں کرتا۔ رداؤ اور رداؤ  
 و سلم۔ یہی ہے بعض علماء نے کہا کہ خوشبو حلال ہونا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے خاص تھا کیونکہ آپ کے خود لگائی اور  
 اور غیر دن کو منع کیا۔ و وجہ المشہور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا قالت کنت اطیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و احرامہ  
 قبل ان یحرم۔ اور قول مشہور کی دلیل جو کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خوشبو لگانے وقت  
 احرام کے تیل اسکے احرام باندھتا تھا۔ ف۔ رداؤ بخاری و سلم۔ پھر اس سے یہ نہیں نکلتا کہ غالبہ و کافور جو بعد کو  
 باقی رہے وہ بھی استعمال ہوتا تھا تو جواب یہ کہ صحیحین کی ایک روایت حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ گویا میں دیکھ رہی ہوں  
 ایک عطر کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی انگلی میں حالانکہ آپ احرام باندھ چکے ہیں۔ اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ



گویا من در کمری چون چک شک کی آپ کی ملک میں حال کیا آپ تجھ کو کہتے ہیں۔ اور ایک روایت صحیحین میں ہے کہ حضرت  
ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب احرام کا قصد فرماتے تو سب سے بعتر و خوشبو دار ہاتھ  
اُس سے خوشبو لگاتے پھر میں بعد احرام کے خوشبو کی چک آپ کے سر و اڑھی میں دیکھتے تھے۔ افتح۔ واضح ہو کہ غالبہ  
دقت کا عطر کا حاسبید ہوتا ہے تو جب وہ ملا گیا تو اسکی چک عین جرم کے بعد کو جب تک ربے نظر آویں۔ اگر اسیں زعفران  
قال درجہ سے نوزردی آجاتی ہے اور وہ عورتوں کے واسطے مخصوص ہے۔ رہا جواب حدیث یحییٰ بن ابیہ رحمہ اللہ کا جس میں مرد  
مستمر کو منع فرمایا تو اسکی وجہ یہ تھی کہ اس شخص نے زعفران کا ملا جو عطر لگایا تھا چنانچہ صحیح مسلم کی ایک روایت میں مصرح ہے کہ  
وہ شخص زعفران لے ہوئے عطر سے اڑھی دوسرے سے زرد ہو رہا تھا۔ حالانکہ صحیحین میں حدیث انس رضی اللہ عنہ میں زعفران کے  
استعمال سے مرد کو مانع ہے۔ اور امام احمد کی روایت میں ہے کہ بٹایا جبہ انار دے اور یہ زعفران اپنے جسم سے دھو ڈال بلکہ  
خود صبح بخاری میں زعفرانی جبہ والے کو انار کے اور دھونے کا حکم نہ کر ہے۔ رہا یہ کہ جو ابو داؤد میں حدیث ہے کہ آنحضرت صلی  
قال سیتہ بنتے اور اپنی اڑھی کو درس و زعفران سے زرد کرتے۔ یہ معارض بحدیث صحیحین ہے تو صحیحین کی حدیث مقدم ہوگی  
علاوہ برین اس میں ایک علت یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ریش مبارک میں اسقدر مال سفید نہیں تھے جو زعفران  
کے خطاب سے زرد ہونے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ حدیث یحییٰ بن ابیہ نسخ ہے اس واسطے کہ وہ عمرہ کے سال میں ہر جو  
سند آٹھ ہجری میں واقع ہوا تھا اور حضرت ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سند دس جزو الادع میں ہے اس میں عباس بن ابیہ  
سے سر و اڑھی میں غالبہ مثل شیرو کے بعد احرام کے دیکھا گیا۔ سند یہی ہے کہ اسی قول پر اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور  
حازمی رحمہ اللہ نے نسخ نسخ میں کہا کہ وہ جو مالک کے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے معاویہ رضی اللہ عنہ سے احرام میں خوشبو پانی  
کو حکم دیا کہ اُس کو دھو ڈال۔ یہ اس وجہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تھا کہ حاجی وہ کہ پہاگندوبال ہو اور  
حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ جب سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہو گئی تو وہی حق بات ہے ہر  
منع۔ وہ ان المنوع عن تطیب بعد الاحرام۔ ہوا سوجہ ہے کہ جو منوع ہر وہ بعد احرام کے خوشبو لگانا منوع ہے۔ ادرج پہلے سے لگی ہو  
اُس سے منقطع ہونا منوع نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ اور جو کہ بعد احرام کے باقی رہے وہ گویا اس کے تابع ہے جو وجہ اس کے جسم سے  
منسل ہوئے۔ ونگو بانو شیوہ ابریل نا ہوا ہے۔ بخلاف الثوب لانه مبائن عنه۔ برخلاف کپڑے کے کیونکہ کپڑا اس کے جسم سے مبائن ہے  
فمنعنا اگر کپڑے میں موجود ہو تو وہ اماں اور حوا جاد سے (ذریعہ) محرم کو برسان دلا ب خوشبو دار پیل ہو گنا کر وہ ہے۔ الذی یمنوع۔ ع۔  
قال دہلی کہتے ہیں۔ نہ دہی نے کہا اندر رکعت ناز پڑھی۔ لما روی جابر بنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کفین عند احرامہ کیونکہ  
جابر بنہ ثابت کی کہ حضرت صلعم نے نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت در رکعت ناز پڑھی۔ ونگو صحیح مسلم میں حدیث جابر بنہ میں مطلقاً ناز پڑا اور در رکعت  
لا ذکر نہیں بلکہ صحیح مسلم میں حضرت ابن عمر کی حدیث میں در رکعت مذکور ہے۔ ہوا وہ کہنے میں جاسٹ کی حدیث روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج کو  
نکلے پس جب سجدہ کا طیفہ میں در رکعت ناز پڑھی تو اسی جھٹک میں درج واجب کیا۔ یعنی احرام باندرجہ۔ ورواہ الحاکم وصحیح۔ بھر  
ان دونوں رکعت کو وقت مکہ میں نہ پڑھے اور فریضہ ناز پڑھنا در رکعت احرام سے کافی جیسے تھوہ مسجد سے کافی ہے  
عد۔ اسدونوں رکعت میں اگر اول میں بعد الحمد کے قل یا ایہا الکافرون۔ اور دوم میں بعد الحمد کے قل ہو اللہ ربی  
بعد تبرک لعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تو۔ افضل ہے۔ المیط۔ قال وقال اللہم انی اريد الحج فسرہ لی وفضلہ  
منی۔ نہ دہی نے کہا اور یہ شخص کہے کہ اسی میں درج کا قصد کرتا ہوں پس وہ مجھے میسر کر دے اور مجھے قبول کرے۔  
فہ۔ یہ مع اس مقام پر قابل اہتمام ہے۔ لان ادارہ فی از منہ متفرقہ واما کن قبائتہ فلا یجوز عن المشقة عادة  
بہا انیسر کیونکہ درج ادا کرتا متفرق اوقات اور متعدد جگہوں میں ہونا ہے تو ادارہ عادت کے دشواری سے خالی نہیں

اور اللہ تعالیٰ سے اس کے آسانی حاصل ہو جانے کی درخواست کرے۔ ونفی الصلوۃ لم یذکر مثل ہذا اللہ عار۔ اور نماز فریضہ میں ایسی دعا کرنا مذکور نہیں۔ لان ہمتا بسیرۃ وادارہ عاۃ قیصر۔ کیونکہ نماز ادا ہونے کی مدت خفیف ہے اور ایسا ادا ہونا ازراہ عادت کے خود آسان ہے۔ فت۔ اور زمین نے نماز میں بھی ایسی دعا کو قائم کیا۔ شاید بنظر آنکہ قال تعالیٰ وانا کبیر ذالعلی الناصحین الایہ۔ یعنی نماز بہت بڑی ہے مگر ان لوگوں پر جو خشوع و سہلے ہیں۔ مترجم کتاب ہے کہ حق یہ کہ ادا سے افعال کی نظر سے تو صرف حج میں ہی نماز و سوزہ میں۔ اور ادا سے حق کی نظر سے نماز میں خشوع کی درخواست کرے کیونکہ نماز کے افعال جبکہ خشوع و خضوع سے خالی ہوں تو صرف سقوط فریضہ ہے اور مع خضوع نیت نفل کے نماز کا مکمل ہے اسی واسطے حدیث میں ہے کہ بندہ کے واسطے اس کی نماز میں سے کچھ نہیں مگر اسی قدر کہ اس نے نفل کیا یعنی شلا سورہ فاتحہ پڑھے تو آیات حمد پر بھیجے گا قصہ ہو اور آیات دعا پر مثلاً امرط المستقیم درخواست کرے نہ آنکہ خافل قلب سے صرف زبان پر رواں کرتا جاوے۔ فہم۔ م۔ قال ثم بی عقیب حلوۃ۔ تدوی نے کہا کہ بجز تلبیہ کے نماز سے کچھ نہیں ملتا ہوا۔ فت۔ یعنی بغیر اس کے کہ در بیان میں کوئی دوسرا کام کرے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام بی فی دبر صلوۃ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نماز کے پیچھے ہی تلبیہ کہا۔ وان لپی بعد استوت بہ راحلہ جائز و لکن الاول افضل لما روینا۔ اور اگر اس نے تلبیہ کہا بعد انا کہ اس کا راحلہ ٹھیک قائم ہوا تو جائز ہے لیکن اول افضل ہے بدلیل اس کے جو ہم نے روایت کر دی۔ فت۔ یعنی اگر نماز کے بعد راحلہ پر سوار ہوا اور راحلہ چاروں پاؤں پر سیدھا کھڑا ہو گیا تب اس نے حج کا تلبیہ کیا تو یہ بھی جائز ہے اور نماز کے متصل کتنا افضل ہے۔ مترجم کتاب ہے کہ تحقیق دامر اعظم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد ذوالخلفہ میں اول دو رکعت قصر سفر یا تہجد پڑھی اور رات گزاری اور تمام اطراف دنوح کے لوگ جمع ہو گئے پھر دوسرے روز دو رکعت احوام پڑھ کر اسی جلسہ میں حج کا تلبیہ کیا پس جب کہ نیت کے ساتھ حج کا یہ نفل لاحق ہوا تو احوام بندہ کیا پھر اس جلسہ کی تلبیہ کو جن صحابہ روزہ نے سنا انہوں نے جانا حالہ کا تمام میدان بہت دور تک آدمیوں سے بھرا ہوا تھا پھر جب راحلہ پر سوار ہوئے اور وہ ٹھیک کھڑا ہو گیا تو اس وقت بجز تلبیہ کا پس بہت لوگوں نے اس وقت سکر تلبیہ کہا پھر جب راحلہ نمودار ہو کر بندہ ہی پر پہنچا تو پھر تلبیہ کہا اس وقت سمیوں نے تلبیہ سکر کہا۔ چونکہ حج آپ نے بھی ایک حج اور ایک ایسا لہذا ہر ایک صحابی نے بسطیح سنا تھا روایت کیا ہے۔ جب یہ معلوم ہو گیا تو احادیث الباب میں ہر مسجد ار کو موافقت دینا آسان ہو جائیگا۔ شیخ ابن الہمام وغیرہ نے کہا کہ واضح ہو کہ حضرت صلعم کی تلبیہ کہنے میں روایات مختلفہ مروی ہیں اور راحلہ مستوی ہونے کے بعد تلبیہ کہنے کی روایات زیادہ تعداد اور زیادہ صحیح ہیں۔ چنانچہ صحیحین میں متعدد طرق سے عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے اور بخاری نے اس سے روایت کی کہ حضرت صلعم نے مدینہ میں چار رکعت پڑھیں اور ذی الخلفہ میں دو رکعت پڑھیں پھر اٹھ کھڑے تھے کہ صبح ہوئی پھر جب راحلہ پر سوار ہوئے اور راحلہ آپ کو لیکر ٹھیک کھڑا ہوا تو آپ نے تلبیہ کہا۔ یہی ظاہر حدیث جابرؓ میں ہے روایت مسلم ہے اور حدیث ابن عباسؓ میں ہے کہ پھر راحلہ پر سوار ہوئے کہ جب وہ بیدار ہو کر ٹھیک مستوی ہوا تو حج کا تلبیہ کہا۔ رواہ مسلم۔ مترجم کتاب ہے کہ بیدار ہو کر مستوی ہونے سے اگر یہ مراد ہے کہ جان سوار ہوئے وہاں ٹھیک کھڑا ہو گیا تو موافق حدیث ابن عمرؓ ہے اور شاید یہ مراد ہو کہ روانہ ہو کر جب بندی میدان پر آئے پھر تہذیب و نسائی نے عبد السلام بن حربؓ من خفیف النحر روایت کی کہ ابن عباسؓ نے بیان کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے پیچھے تلبیہ کہا۔ یہ حدیث حسن ہے۔ شیخ نقی الدین نے امامین کا کہ خفیف کی روایت جب ثقات کے موافق ہو تو قبول ہو درہ شروک ہو۔ ابن الہمام نے کہا کہ بیان تو فنی ممکن بلکہ واقع ہے چنانچہ ابو داؤد نے محمد بن اسحقؓ من خفیف من جبر من ابن عباسؓ روایت کی کہ سعید بن جبیرؓ نے ابن عباسؓ سے عرض کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ کہنے میں لوگوں کے اختلاف کرنے سے مجھے تعجب ہے تو فرمایا کہ میں اس سے خوب واقف ہوں چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ہی حج مانع ہوا اس جہت سے لوگوں نے اختلاف کیا پھر بیان فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

حج کو نکلے پس جب تک پہنچے مسجد ذوالحلیفہ میں اپنی دو رکعتیں پڑھیں اسی جلسہ میں حج کا اہتمام کیا یعنی احرام باندھا پس جب ہی دور رکعت سے فارغ ہوئے تو حج کا طہیہ کیا۔ اسکو کچھ لوگوں نے سنا پس اسکو آپ سے حنف کر لیا پھر آپ ناقہ پر سوار ہوئے تو جب ناقہ آپ کو بیکر سیدھا کھڑا ہو گیا تو آپ نے طہیہ کیا۔ اسکو کچھ لوگوں نے پایا ادا کی وجہ یہ تھی کہ لوگ گردا گردہ کر کے آئے تھے پس اسوقت سنا جب آپ کا نذر ٹھیک قائم ہو گیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے پس جب بلندی پیدا ہو کر چڑھ کر اوڑھان تلبیہ کیا۔ اسکو لوگوں نے پایا کہ کھنٹے آپ نے اسی وقت تلبیہ کیا۔ اور قسم ہر اسے تعالیٰ کی کہ آپ نے تو اپنی جانے نہ برا اہتمام کر لیا تھا اور تلبیہ اسوقت بھی کیا کہ جب ناقہ ٹھیک کھڑا ہو گیا اور اسوقت بھی کہ جب آپ بلندی پیدا ہو کر چڑھ کر اوڑھان تلبیہ کیا۔ اور شک نہیں کہ محمد بن اسحق کے حق میں صحیح یہ کہ وہ نقد ہر پس حق یہ کہ حدیث بدیعہ حسن ہر اور اس سے روایات مختلفہ میں توفیق ہو گئی اور اشکال دور ہو گیا۔ کذا فی الفتح۔ اور ناز کے پیچھے تلبیہ کتنا قول ملک داحمد و حدیم قول شافعی ہر حج۔ پھر عقل نہیں کہ ہر بلندی دہستی پر تکبیر تلبیہ کتنا مسنون ہر تو ناقہ کھڑا ہونے اور سیدھا کی بلندی پر چڑھنے میں باطل کیا پس شاید کہ وہ تکبیر جو یا تلبیہ ہو اس سے معلوم ہوا کہ ناز کے بعد کتنا بے تردد ہر اور تاخیر کرنے میں فوت سنت لازم ہر قائم م۔ وان کان مغرراً بالجمع نیوی تلبیہ الحج۔ اگر شخص اکلیل حج کرنے والا ہو یعنی بغیر عمرہ طائے ہوئے تو اپنی تلبیہ کے ساتھ حنف حج کی نیت کرے۔ ف۔ اور اگر قرآن چاہے تو بیک حج و عمرہ۔ دونوں کو طارے۔ باجلا نیت دل ضرور ہر۔ لانا جہاد و ہر الا اعمال بالنیات۔ کیونکہ حج ایک عبادت ہر اور اعمال کا عاریتات کے ساتھ ہر۔ ف۔ اور اگر اپنے نیت دل سکھانے زبان سے بھی احرام حج کو ذکر کیا تو اچھا ہر تاکہ زبان کے ساتھ دل مجتمع ہو جاد سے۔ اور قیاس نیت ناز کے یہ خوبی جب تک ہر کہ اسکا غم دلی مجتمع ہو اور اگر غم دلی مجتمع ہو تو زبان سے کتنا خوب نہیں ہر اور میں نہیں جانتا ہوں کہ بن رادیون نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کے ہر ایک عمل کو ایک ایک بیان کیا ہر امین سے کسی نے کہا جو کہ میں نے یہ سنا کہ حضرت مسلم نے ارمان سے کہا کہ میں نے حج با عمرہ کی نیت کی مفتح۔ ہی صحاب ہر تاکہ زبانی قول بر مدار ہو کر نیت دل گم ہونے سے محروم اپنے عمل کو منافع نہ کریں۔ فانم۔ والتبلیہ ان یقول۔ اور تلبیہ یہ کہ یون کہے۔ بیک اطم بیک بیک و شریک ملک بیک ان الحمد والنعمة ملک والملك لا شریک ملک۔ ف۔ یہ الفاظ تلبیہ ہیں۔ قوله ان الحمد کسر الالف۔ ان الحمد کتنا کسر الالف ہر۔ ف۔ یعنی ان کسر اول ہر۔ لا طعنھا۔ اور نعم اول کے ساتھ نہیں ہر۔ ف۔ یعنی نعم اگرچہ جائز ہر لیکن کسر و مختار ہر۔ ف۔ یکون ابتداء لہنار اذا لفظہ صفۃ الاولى۔ تاکہ بیان سے اجما سے تعریف ہونا ہر کی تعریف پر بناء ہو کیونکہ نعم و لفظہ سابقہ کی صفت مانع ہر۔ ف۔ اس سے جدید تعریف شروع کرنا بشر ہر۔ م۔ اور حضرت مسلم سے یہ جزم نہیں ہو سکا کہ آپ نے با کسر فرمایا ہر جیسا کہ بعد میں زعم کیا۔ مع۔ وہو احاطہ لدعا و التحلیل صلوات اللہ علیہ ما ہو المعروف فی القصة۔ اور یہ کلام تلبیہ کا حضرت خلیل اسرار اسم علی نبینا و علیہ السلام کے پکارنے کا جواب قبولیت کے ساتھ ہر جیسا کہ تھہ میں معروف ہر۔ ف۔ یعنی لہ بیک تو کسی کے پکارنے کے جواب میں ہونے بن جیسے اردو زبان میں کسی بزرگ نے پکارا تو جواب دینے میں کہ جی حاضر ہوں اسی طرح عربی میں کہتے ہیں بیک۔ پس حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اسر تعالیٰ کے حکم سے جب خانہ کعبہ کی عمارت بعد طوفان نوح علیہ السلام کے مع اسمیل علیہ السلام تعمیر کی تو جناب ہادی فرود سے ارشاد ہوا کہ ابراہیم تو ہمارے بندوں کو اسکے حج دعوات کے واسطے آواز دے۔ اور ہم نبیری امانہ تانہا ست پیدا ہوئے ہوں کو سنا دینے پس ابراہیم علیہ السلام نے اسر تعالیٰ کا حکم پکارا تو میں لوگوں نے قبولیت کا جواب دیا ہر عبادت ملک ہر ایک حج کا مقاصد ہو گا۔ چہ نکہ شرح تفسیر آثار کو قرآن مجید کے حوزہ مانع کی تفسیر میں مبدع ذکر کیا ہر بان تھیل کی حاجت نہیں ہر۔ م۔ ولا یغنی ان یصل لشی من مذہب الکلمات لانه ہوا المنقول باللفظ الطرواۃ اور میں چاہیے کہ ان کلمات میں سے

کچھ کم کرے کیونکہ یہ نوب راویوں کے اتفاق منقول ہیں۔ و۔ لیکن بخاری کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں اور نسائی کی حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ میں والی ایک لک۔ مذکور نہیں ہے تو معنی یہ کہ اکثر راوی متفق ہیں۔ خلاصہ مقصود عنہ۔ نو اس سے کم نہ کیا جاتا۔ و۔ راویہ کہ بعض نے تلبیہ میں زیادہ بھی کیا ہے۔ و۔ نو زیادہ نہیں جائز۔ اور اگر ان کلمات میں زیادہ کیا تو جائز ہے۔ خلاصہ لاشافی فی ردایہ الربیع عنہ۔ اس میں شافعی کے اختلاف کیا یعنی زیادہ کرنا نہیں جائز ہے اس قول میں جو ربیع نے شافعی سے روایت کیا۔ ہو اعتبار بالانسان والفتشہ من حیث انه ذکر منقوض۔ شافعی نے بنا براس روایت کے تلبیہ کو اذان و تشہد پر قیاس کیا اس راہ سے کہ تلبیہ بھی ذکر منقوض ہے۔ و۔ جیسے اذان و تشہد میں زیادہ کرنا جائز نہیں اسی طرح اس میں جائز نہیں ہے۔ پھر شافعیہ شاخ عراق نے کہا کہ زیادہ شافعی کے نزدیک مکروہ ہے اور غزالی وغیرہ کے نزدیک صحیح ہے کہ مکروہ نہیں اور نہ مستحب ہے اور یہی قول احمد ہے۔ مع۔ پھر اس صورت میں کچھ خلاف نہیں پھر ازیکہ ہمارے نزدیک ہر مکروہ نازل سے اس کا ثواب متعلق ہے۔ ولنا ان اجلاء الصحابة۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اجل مرتبہ کے صحابہ۔ و۔ جو فقہاء و سنت کے تابع تھے۔ کا بن مسعود و ابن عمر و ابی سبریرہ زناد و اعلیٰ الماثور۔ جیسے ابن مسعود و ابن عمر و ابی سبریرہ زناد و اعلیٰ الماثور نے پر زیادہ کیا ہے۔ و۔ ہیں اگر جائز نہ ہوتا تو زیادہ نہ کرتے۔ م۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے زیادہ کیا۔ بیک عدد و التراب۔ روایت اسحق۔ مزدلفہ کے صبح کو زیادہ کیا کہ بیک عدد اخصی و التراب۔ تو ایک نے کہا کہ یہ کون گنوا رہے لوگوں نے کہا کہ حضرت ابن مسعود میں پس وہ شرم سے لوگوں کی بیٹھ رہا تھا۔ روایت سعید بن منصور۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے زیادہ کیا۔ بیک و صد یک و ائیس۔ بیک و اربعمائیک و اعلیٰ۔ صحاح است۔ اور یہ زیادہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے۔ روایت سلم۔ ابی سبریرہ زناد نے حضرت علی اسیر علیہ وسلم کی تلبیہ میں زیادہ روایت کی بیک و ائیس و اعلیٰ۔ روایت انسائی و الحاکم و صحیح۔ اور حسن بن علی رضی اللہ عنہ نے زیادہ کیا۔ بیک و ائیس و اعلیٰ و الفضل الحسن۔ روایت ابن سعد۔ اور صحیح مسلم کی طویل حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ لوگوں نے بولنا علی اسیر علیہ وسلم کی تلبیہ پر کم و زیادہ کیا مگر آپ نے اس پر رو نہیں کیا۔ غیر ازیکہ اس سے کم کرنا بھی جائز نکلتا ہے مگر ہم احتیاطاً اسکو رد کرتے ہیں۔ اور ابوداؤد کی روایت جابر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ لوگ زیادہ کرتے بیک و ائیس و اعلیٰ۔ اور مانند اسکے پس حضرت علی اسیر علیہ وسلم نے انکار نہیں کیا۔ منع۔ ولان المقصود التناء و اظهار العبودیۃ فلا یمنع من الزیادۃ علیہ۔ اور اس دلیل سے تلبیہ کا مقصود توشنا و اتی دانی عبودیت کا اظہار ہے تو اثر پر زیادہ کرنے سے منع نہ ہوگا۔ قال واذابی فقد احرمت۔ قدوری نے کہا اور جب اسنے تلبیہ کہا تو احرام باندھ دیا۔ یعنی اذانومی۔ مراد یہ کہ جب نیت کر لی۔ و۔ پھر تلبیہ بھی کہا تو احرام ہو گیا اور یہ مراد نہیں کہ خالی تلبیہ سے بدون نیت کے احرام ہو جاتا ہے۔ لان العبادة لا تادی الا بالنیۃ۔ کیونکہ عبادت تو اور نہیں ہوتی مگر نیت کے ساتھ۔ و۔ تو بیان مع نیت تلبیہ کہنا مراد ہے۔ الا انہ لم یندکر یا تقدم الشاق الیہما فی قولہ اللہم انی ارید الحج۔ مگر قدوری نے بیان نیت کو ذکر نہیں کیا بوجہ اسکے کہ نیت کی طرف اشارہ سابق میں قولہ اللہم انی ارید الحج میں گذر چکا۔ و۔ اور ارادہ بھی نیت ہے۔ ولایصحیر شارعانی الا حرام بمجرد النیۃ ما لم یات بالعلیۃ۔ اور احرام میں شروع کرنے والا خالی نیت سے ہو جائیگا جب تک کہ تلبیہ نہ کہے۔ و۔ یعنی حج کے قصاص سے اس سے کوئی عمل نہ کرے اور نہ تلبیہ رسوق ہدی ہے۔ الا بصلاح مع۔ خلافا للشافعی۔ برخلاف شافعی رحمہ کے۔ و۔ کہ اسکے نزدیک خالی نیت سے محرم ہو جائیگا۔ خواہ تلبیہ کہا ہو یا نہیں اور یہی قول ایک صاحب کا ہے اور ابو حاتم رحمہ نے شافعی سے نقل ہمارے مذہب کے روایت کیا اور یہی علامہ شافعیہ میں سے شیخ ابن حنبل و زبیر و شیخ ابی ہریرہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے اختیار کیا ہے۔ مع۔ لانه عقد علی الادار۔ دلیل ہدی یہ کہ احرام ایک عقد ہے اور ہدی۔ و۔ یعنی ایسی عبادت کے ہونا پر جس میں ارکان مختلفہ ہیں اور وہ حج ہے۔ م۔ فلا بد من ذکر کافی تحریر الصلوۃ۔ تو کوئی ذکر ضروری ہے جیسے نازل کے تحریر

میں ہے۔ وفت کہ تکبیر تحریر مع نیت کے ضروری ہے۔ اسی طرح نیت احرام کے ساتھ بیک الخ وغیرہ ذکر ضروری ہے۔ ویسے شاربعا  
 نذر کر قصد بہ تعظیم سوی التلبیۃ۔ اور احرام میں شروع کرنے والا برائے ذکر کے ساتھ ہو جائیگا جس سے تعظیم مقصود  
 ہوتی ہے سوائے تلبیہ کے۔ وفت یعنی تلبیہ کی خصوصیت نہیں جیسے تحریر نماز میں اسراکبر کی خصوصیت نہیں بلکہ کوئی ذکر مقید  
 تعظیم کافی ہے۔ فارسیۃ کانت او عربیۃ۔ خواہ فارسی ہو یا عربی ہو۔ ہذا هو المشہور عن اصحابنا۔ ہی قول ہمارے اصحاب  
 ملتے سے مشہور روایت ہے۔ وفت۔ پس رکن احرام یہ کہ کوئی امر خصائص حج سے پایا جاوے اور وہ دو نوع ہے۔ نوع اول۔ قول  
 اور وہ بیک الخ۔ اور وہ ایک مرتبہ شرط ہے اور اس سے زیادہ کہنا اخیر حج تک تود سنت ہے حتی کہ اسکے ترک سے اسارت ناز  
 ہے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر بجائے تلبیہ کے سبحان اللہ یا الحمد للہ یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اکبر دانتہ اسکے اسد تعالیٰ کا تعظیمی ذکر کیا اور  
 اس سے احرام کی نیت کی تو احرام ہو جائیگا خواہ تلبیہ کہ سکتا ہو یا نہیں اس پر ہمارے اصحاب کا اتفاق ہے اور اگر سوائے عربی کے  
 فارسی وغیرہ کسی زبان میں کما تو بھی کافی ہے خواہ عربی میں کہ سکتا ہو یا نہیں۔ شرح الطحاوی۔ اور زبان عربی میں افضل ہے۔  
 انفاض خان۔ پس حج میں صاحبین نے بھی غیر زبان میں باوجود عربی پر حضرت کی جائز رکھا بھلافت ناز کے۔ والفرق بینہ  
 وبين الصلوۃ علیٰ اصلہما۔ اور صاحبین کے اہل پیچ نماز کے درمیان فرق یہ ہے کہ۔ ان باب الحج اوسع من باب  
 الصلوۃ۔ باب حج کا باب نماز سے زیادہ وسیع ہے۔ وفت یعنی باب حج میں گنجائش زیادہ ہے۔ حتیٰ یقام غیر الذکر مقام  
 الذکر۔ حتیٰ کہ حج میں توجہ اور ذکر نہیں ہر وہ قائم مقام ذکر کے ہو جاتا ہے۔ کتفید البدن۔ جیسے بدنہ کا تعظیم کرنا۔ وفت  
 یعنی نوع دوم جو رکن احرام ہے کہ کوئی فعل خصائص حج کا پایا جاوے جیسے قربانی کے بدنہ یعنی اونٹ یا گائے کے پیر ڈاکر  
 اسکے ساتھ توجہ ہو یا راہ حج کے اگرچہ زبان سے تلبیہ نہ کہا ہو تو محرم ہو جائیگا خواہ بدنہ نفل ہو یا نذر ہو یا جزا سے عید ہو یا  
 مانند ہوا یا اگر بدی نہ ہو کو کسی آدمی کے ہاتھ بھیجا اور خود اس کے ساتھ توجہ نہ ہو تو ابھی محرم نہ ہو یا تا تک خود جگر بدی سے  
 مل جاوے یا تلبیہ کہے تو محرم ہو جائیگا لیکن جو بدی کہ حج قرآن یا حج تمتع کے ہو تو اس میں توجہ ہونے سے محرم ہو جانا نہیں  
 اسکے کہ بدی سے جائے۔ اور تعظیم یعنی پیر ڈانے کے۔ یعنی میں کہ بدنہ کی گردن پر جوتی کا ٹکڑا یا فردہ مزادہ یا درخت کی  
 تل باندہ دے یعنی جس سے بدی کی شناخت ہوتی تھی۔ محیط السرخسی۔ اور اگر اونٹ یا گائے کی جھول ڈالی یا کبری کے  
 پیر ڈالا یا بدنہ کا کو ہان بھارت و یا تو با لاتفاق محرم نہ ہو گا اگرچہ بہ نیت احرام اور ساتھ توجہ ہو۔ المفہرات۔ بالجمہ اس سے  
 معلوم ہو گیا کہ یہ فعل تعظیم بدنہ کا مع توجہ کے احرام ہو جانا ہے اور بجائے ذکر تلبیہ کے قائم ہوتا ہے۔ فلکذا غیر التلبیۃ۔  
 پس یون ہی سوائے تلبیہ کے دوسرا ذکر۔ وفت۔ مانند سبحان اللہ وغیرہ کے۔ وغیر العربیۃ۔ اور سوائے عربی زبان  
 کے۔ وفت۔ فارسی وغیرہ میں ذکر ہونا بھی قائم مقام تلبیہ کے ہو جائیگا۔ کیونکہ یہ تو بہر حال قول شمل تلبیہ کے ہے تو جب  
 فعل تعظیم قائم مقام قول تلبیہ کے ہو تو قول ذکر ہی بدرجہ اولیٰ بجائے قول تلبیہ کے ہو گا۔ م۔ اس حاصل خالی نیت سے  
 احرام میں داخل ہو گا جب تک کہ توجہ تلبیہ یا اسکے قائم مقام ذکر زبان عربی یا فارسی وغیرہ بقصد تعظیم یا اسکے قائم مقام فعل تعظیم  
 بدنہ یا بدی چلانے کا لاوے۔ المفہرات۔ (فروع) جب تلبیہ کہ چکے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا مستحب ہے بدی  
 روایت ابو دارود و دارقطنی از قاسم بن محمد۔ مع۔ خاصہ روایت میں جانتک ہو سکے نازون کے چھپے تلبیہ کی کثرت کرے  
 اور طحاوی نے ادا سے فرائض کو خاص کیا ہے۔ شرح الطحاوی۔ اور جب کسی سوار سے ملے یا بدنہ پر چڑھے یا ترے یا سحر  
 کا وقت ہو یا جب جائے تو تلبیہ میں اکٹا کرے۔ محیط۔ بیان منوعات احرام۔ قال ویقی مانسی اللہ تعالیٰ عنہ من ان  
 والفسوق والجدال۔ کہا اور محرم بر بنیر کرے ایسے امر سے جس سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا از قسم زفت و فسوق و  
 جدال۔ والاصل فیہ قولہ تعالیٰ فلا زفت ولا فسوق ولا جدال فی الحج۔ اور اصل اس حکم میں اللہ تعالیٰ کا قول

کہ نہ رفت اٹھ۔ فس یعنی جب احرام باندھا تو نہیں رفت اور نہ فسق اور نہ جدال در میان حج کے نمونے سے یہ مراد کہ  
 ست کرو سجدات فی بصیغۃ النفی۔ پس بصیغۃ نفی کے ساتھ مراد نہیں ہے۔ فس کیونکہ یہ غلط ہے کہ حج میں رفت و فسق و  
 جدال جیسے جالوں سے پایا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ نہیں رفت اور نہ فسق۔ حج سے یہ غرض کہ ترک کرنا ہے نہیں یعنی ست کر۔ پھر  
 رفت کی تفسیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ وال رفت الجماع۔ اور رفت یا تو جماع ہے۔ فس بہ تفسیر ابن عباس وہاں عمر کو  
 چنانچہ رمضان میں فرمایا۔ واصل لکم بیلۃ الصیام رفت الی نساکم۔ یعنی صیام کی رات میں کو عورتوں کی جانب رفت حلال  
 کیا گیا یعنی جماع۔ او الکلام۔ یا رفت سے مراد کلام فاحش ہے۔ فس یعنی زبان سے فحش بات نکالنا۔ او ذکر الجماع بحقیقۃ  
 الفساق۔ یا عورتوں کی موجودگی میں جماع کا تذکرہ۔ فس پس قول دوم کے موافق زبان سے فحش بات نکالنا مطلقاً منع  
 ہے اور قول سوم پر عورتوں کے حضور میں منع ہے اور جماع کا تذکرہ مطلقاً منع ہے اور قول اول پر صرف جماع کرنا منع ہے۔ سہا بنی  
 جو رو کے سلسلے ذکر جماع مگر یہ فحش فعل سے ہونے نہ ہوگا۔ جو اخیرین پر منع ہے۔ اور ظاہر کلام محیط السخسی تقویت قول اول  
 ہے کہ اسی پر اقتصار کیا۔ م۔ و انفسون المعاصی۔ اور فسق سے مراد معاصی۔ فس یعنی ہر قسم کے گناہ منع ہیں اور یہ  
 ہر حال میں منع ہیں۔ و ہونی حال الاحرام اشد حرمتہ۔ اور وہ احرام کی حالت میں بہت سخت غرام ہیں۔ فس  
 لہذا خاصۃ ذکر فرمایا۔ و الجبدال ان یجادل رقیبہ۔ اور جدال یہ کہ اپنے سانھی سے جھگڑے۔ فس بلکہ مردہ کی طرح  
 ہانا گو ار کو نفیم کرے۔ و قبل مجادلۃ المشرکین فی تقدیم وقت الحج و تاخیرہ۔ اور کہا گیا کہ جدال نہ کرنے سے یہ مراد  
 کہ مشرکوں کے ساتھ حج کے عدم کرنے سے سو خر کرنے میں نہ جھگڑے۔ فس کیونکہ اسلام سے پہلے مشرکوں نے وقت کو  
 تغیر کر رکھا تھا اس طرح کہ دو سال ذیقعدہ میں اور دو سال ذی الحجہ میں حج کرتے ہیں کتاہون کہ امام مصنف رحمہ نے اس  
 قول کو ضعیف اس واسطے کیا کہ اگر یہ تفسیر صحت کو پہنچے تو لامحالہ یہ حکم منسوخ ہو گا کیونکہ اب تو ذی الحجہ میں قطعاً برقرار ہو گیا  
 اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف اعلان فرمایا قال تعالیٰ انما النسی زیادۃ فی الکفر الا یہ۔ پس قوی قول اول ہے۔ م۔  
 و لا یقتل صیداً۔ اور کسی شکار کو قتل نہ کرے۔ فس یعنی اسکی جان نہ مارے خواہ بطور فوج بر یا اور کسی طرح ہو بقولہ  
 تعالیٰ و لا تقتلوا الصید و انتم حرم۔ بدیل قول تعالیٰ و لا تقتلوا الحج یعنی شکار خشکی کو ست قتل کر دو درحالیکہ تم محرم ہو۔ فس  
 واضح ہو کہ منوعات احرام چند امور ہیں ساول جماع و اسکی جانب خواہش و لا یوالی جنزین۔ دوم بال اتارنا خواہ روندنے  
 و اکھاڑنے و کوزہ لگانے سے کسی طرح جو اور خواہ سر یا زیر یا نابل وغیرہ کہیں سے ہو۔ سوم سلا ہو اکیڑا پنہا جس طرح  
 اسکا دستور ہو سو اسے کھب کے۔ چہارم خوشبو لگانا۔ پنجم ناخن کرنا۔ ششم تیل لگانا۔ ہفتم خشکی کا شکار مارنا۔ ہفتم خشکی  
 کی قید اس واسطے بڑھائی کہ قول تعالیٰ احل لکم صید البحر میں دریائی شکار کی اجازت ہے۔ پس معلوم ہوا کہ مراد یہ کہ خشکی کا شکار  
 نہ کرے۔ م۔ و لا یبشر۔ اور شکار کی طرف اشارہ نہ کرے۔ فس تاکہ دوسرا شخص جو محرم نہیں اسکو شکار کرے۔ و لا یبدل  
 علیہ۔ اور شکار پر بدعت نہ کرے۔ فس مثلاً غیر محرم سے کہے کہ فلان مقام پر شکار ہے بلکہ بون بھی نہ کہے کہ آج تو پہچانہ  
 بھر کے فلان مقام پر جانا اور مقصود یہ کہ وہاں ہو چکر شکار کو دیکھ بیگا۔ م۔ لحدیث ابی قتادہ۔ بدیل حدیث ابی قتادہ  
 فس جو صحابہ اسلحہ میں مروی ہے کہ میں نے گو خر دیکھا تو اپنے گھوڑے پر سوار ہو کر تیرہ لیا اور اپنے ساتھیوں سے جوام  
 میں سے مدد مانگی جا ہی لیکن انھوں نے مدد سے انکار کیا پس میں نے اہلین سے بعض کا کوزہ۔ چک لیا اور گھوڑا تیر لیا  
 انہ صاحب ہمد و حش۔ ابو قتادہ نے گوز خر شکار کر لیا۔ و جو حلال و اصحابہ محرموں۔ درحالیکہ ابو قتادہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 حلال علیہ غیر احرام تھا اور اسکا ساتھی محرم میں سے۔ فس میں اسکا کوشے سجھون نے کھایا اور کچھ باقی رکھا  
 یہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پہنچ کر یہ واقعہ ذکر کیا۔ فقال النبی علیہ السلام و صحابہ بل اشد تم



بل ولتتم علیہم فقالوا لا۔ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بوتقارہ کے ساتھیوں سے فرمایا کہ بھلا تم نے بوتقارہ کو اشارہ کیا۔ بھلا تم نے رسکوارہ بتلائی تھی بھلا تم نے اسکی مدد کی تھی تو ساتھیوں نے عرض کیا کہ نہیں۔ فقال اذا فکلو۔ تو اشارہ فرمایا کہ جب ایسا ہو تو کھاؤ۔ و۔ یعنی باقی گوشت بھی کھاؤ۔ بالحد اشارہ ودالات واما نیت بھی منع ہوا اسی حدیث کی وجہ سے۔ ولانہ ازالہ الامن عن الصيد لانه آمن تبوحشہ وبعده عن الامن۔ اور اس قیاس سے کہ اس میں صید سے اسکا امن دور کرنا لازم آتا ہے کیونکہ صید بوجہ اپنی وحشی ہونے اور نظردن سے دور ہونے کے امن میں ہے۔ و۔ پس جسے جسطح اسکا امن توڑا اُسے جرم کیا۔ قال ولا یلبس قمیصاً ولا سراویل ولا عمامہ۔ اور فرمایا کہ محرم نہیں پہنے قمیص اور نہ پانجامہ اور نہ عمامہ۔ و۔ اور اس قسم کا سلا ہو اپنا جب ہی صنوع ہو کہ جسطح پہنے کی طریت ہو اسطرح پہنے حتی کہ اگر اسطرح نہیں پہنا چنانچہ اگر قمیص کی یا پانجامہ کی نگلی بنائی یا قباقا کو گاندھے پر ڈال یا باموندھے ڈالے اور دونوں ہاتھ نہیں ڈالے تو اس میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور صلیسان میں گھنڈی نہ یا کاشاں لگا کر نہیں جائز کیونکہ سلائی کے مشابہ ہے۔ افاضیجان۔ و۔ لا خفین۔ اور موزے نہ پہنے۔ و۔ یعنی جڑے وغیرہ کے۔ م۔ یون ہی جو میں نہ پہنے۔ البحر۔ الا ان لا یجد نعلین فیتقطعھا اسفل من الکعبین۔ لیکن اگر وہ جوتیان نہ پاوے تو جری موزوں کو کعبین سے نیچے قطع کر کے پہنے۔ و۔ اور کعب سے مراد ٹخنہ نہیں بلکہ وسط قدم کی ہڈی ہے۔ لاروسی ان النبی علیہ السلام نہی ان یلبس المحرم بذہ الاشیاء وقال فی آخرہ ولا خفین الا ان لا یجد نعلین فلیقطعھا اسفل من الکعبین۔ اسکی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے محرم کو ان چیزوں کے پہنے سے ممانعت فرمائی اور اس حدیث کے آخ میں فرمایا کہ اور نہ موزے مگر اگر جوتیان نہ پاوے تو موزوں کو کعبین سے نیچے قطع کر کے پہنے۔ و۔ اور فرمایا کہ مت پہنا ایسی چیز جسکو زعفران یا اور میں نے چھو ا ہو اور عورت احرام میں نقاب نہ ڈالے اور نہ دستا نہ پہنے۔ اور یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ میں ہے۔ والکعب ہنا لفصل الذی فی وسط القدم عند مفصل الشراک فیما روی ہشام عن محمد۔ اور ہشام نے جو امام محمد سے روایت کی اس میں کعب بیان وہ جو رند ہے جسکو باندھنے کی جگہ وسط قدم میں واقع ہے۔ و۔ جان انگلیوں کی ہڈیاں منع ہوتی ہیں۔ اور موزوں میں کعب سے مراد ٹخنہ ہے۔ واضح ہو کہ مشائخ نے اسی سے کعب پہنے کی اجازت نکالی لیکن مقتضائے دلیل یہ تھا کہ جب جوتیان میں نہ ہوں تو جائز ہو۔ و۔ ولا یغطي وجہہ ولا راسہ۔ اور مرد محرم اپنا سر نہ ڈھکے اور نہ چہرہ ڈھکے وقال الشافعی یجوز للرجل تغطیۃ الوجہ۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ مرد محرم کو چہرہ ڈھکنا جائز ہے۔ و۔ یہی قول مالک و مشور قول احمد ہے۔ و۔ نقولہ علیہ السلام احرام الرجل فی راسہ و احرام المرأة فی وجہہا۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مرد کا احرام اسکے سر میں ہے اور عورت کا احرام اسکے چہرہ میں ہے۔ و۔ وارتقی رہتی نے اسکو قول ابن عمر روایت کیا اور دارقطنی و مالک نے حضرت عثمان کا چہرہ ڈھکنا حالت احرام میں روایت کیا۔ و۔ میں کہتا ہوں کہ اگر اسکے یہ معنی ہیں کہ عورت چہرہ نہیں ڈھک سکتی مرد کو جائز ہے تو یہ قیاس سے خلاف معنی سمجھنا جب ہی جائز ہو گا کہ جمیع وجوہ سے یہی معنی مستنبط ہوں حالانکہ موافق قیاس نص صحیح موجود ہے چنانچہ مصنف رحمہ نے فرمایا۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا یحرم وجہہ ولا راسہ فانہ یحییٰ یوم القیامہ طبعاً۔ اور ہمارے واسطے محبت قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ تم اسکا چہرہ مت ڈھکو اور نہ اسکا سر کیونکہ یہ قیامت کے روز تبلیہ کتنا ہوا اٹھگا۔ قالہ فی محرم توفی۔ یہ حدیث آپ نے ایسے مرد کے حق میں فرمائی تھی جو مر گیا تھا۔ و۔ یعنی مائتہ سے گر کر انتقال کیا تھا۔ لہذا وہ اسلام و انسانی دامن ماجہ میں ابن عباس اور شافعی رحمہ نے اسی قصہ کو اپنی اسناد سے روایت کیا اور اس میں ہے کہ تم اسکا چہرہ ڈھکو اور سر مت ڈھکو۔ پس جب سارے ہوا تو ہم نے صحیح مسلم وغیرہ کی ثقات کو ترجیح دی۔ بجز حدیث آپ کے اس اعرابی کے حق میں خصوصیت دہی سے معلوم

کر کے فرائی کیونکہ وار قطنی نے باسناد جید ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ تم اپنے مردوں کے چہرہ سر کو ڈھکنا اور ہوسے  
 شامہ مت کرو۔ پس جب ناز سے گرنے والے کے حق میں جانا کہ محرم غیبہ کٹا ہوا اٹھکا اس جہت سے اس کا سر و چہرہ ڈھکنے کو  
 منع کیا تو معلوم ہوا کہ محرم کا سر و چہرہ نہیں ڈھکنا چاہیے۔ رہا حضرت عثمان سے چہرہ ڈھکنے کی روایت تو وہ محمول ہے کہ ناک پر ہاتھ  
 رکھا جسکو وہی نے چہرہ ڈھکنا روایت کیا۔ اور قاضی خان میں ہے کہ ناک پر ہاتھ رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے اور نہ دھوڑی نکال  
 نہ ڈھانکے۔ مع۔ ولان المرأة لا تقطعی وجهها مع ان فی الکشف ففتۃ فالرجل بالطریق الاولی۔ اور اس قباس سے  
 کہ عورت اپنا چہرہ نہیں ڈھکیگی باوجودیکہ کھولنے میں فتہ ہے تو مرد بطریق اولیٰ اپنا چہرہ نہیں ڈھکیگا۔ فت۔ کہ اس میں تو کوئی فتہ  
 بھی نہیں ہے۔ یہ وہم نہ کہ یہ قباس بتقابلہ نص کے ہے جواب یہ کہ نص صحیح مسلم نے ثابت کر دیا کہ نص کو جو تم ظاہر قباس معنی پر  
 بجانے ہو وہ سمجھ کا تصور ہے تو تھکلی حجت اپنے نص سے نہیں رہی پس قباس بغیر معارضہ باقی رہا۔ اب یہ کلام کہ پھر جو قول  
 ابن عمر رضی اللہ عنہما نے روایت کی اس کا کیا فائدہ ہے۔ جواب۔ وفائدہ مارواہ الفرق فی تعلیۃ الرائس۔ اور  
 فائدہ روایت شامی رحمہ اللہ سے کہ سر ڈھکنے میں فرق ظاہر کرنا ہوا۔ فت۔ یعنی عورت کا احرام اسکے سروں میں ہے بلکہ صرف چہرہ میں  
 ہے اور مرد البتہ سر نہ ڈھکے جیسے وہ چہرہ پر رجبہ اولیٰ نہیں ڈھکیگا سم مع۔ قال ولا یس طیباً۔ فرمایا کہ حالت احرام  
 میں خوشبو نہ چھوئے۔ فت۔ طیب وہ کہ جس میں پاکیزہ خوشبو ہو۔ نقولہ علیہ السلام الحاج الشعث التفل۔ کیونکہ  
 حضرت علی الصدیق علیہ السلام نے فرمایا کہ حاجی اگر دھوئے بغیر خوشبو کے بال والا ہے۔ فت۔ رواہ الترمذی راہن ماجہ من ابن عمر  
 اور اسکو بزار رحمہ اللہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا۔ منع۔ شعث جسکے بال سیکے و پراگندہ ہوں اور تفل بسکون فادر اصل  
 ناگواری جو بوجہ نااس سے صفت مشبہ تفل کہہ کر فارہ اور ادبہ کہ خوشبو کا استعمال نہ ہو مع۔ وکذا لا یدہن۔ اور یوں ہی  
 تیل کا استعمال نہ کرے۔ فت۔ اگرچہ بغیر خوشبو ہو۔ لما روینا۔ اسی حدیث سے جو بتے روایت کی۔ فت۔ کیونکہ شعث  
 تو پچاگندگی بغیر استعمال روغن و پرواخت کی ہے یعنی عرق میں ہی مقصود ہوتا ہے۔ ولا یخلق راسہ ولا شعر بدنہ۔ اور سر  
 نہیں موندے اور نہ اپنے بدن کے بال۔ فت۔ اگرچہ زیرات بال تفل کے بال ہوں۔ نقولہ تعالیٰ ولا تخلقوا رؤوسکم  
 الاتیہ۔ یعنی اس آیت سے جسکے معنی یہ ہیں کہ اپنے سروں کے بال مت موندو۔ فت۔ پس دھات نص سے معلوم ہوا کہ  
 جس طرح سر کے بالوں کو اس کے ساتھ بغیر اپنی زینت و صفت کے چھوڑنا پڑتا تو نام بدن کے بال بھی اسکے ساتھ لاحق ہیں۔  
 لہذا فرمایا۔ ولا یقص من لحيۃ اور اپنی داڑھی سے نہ کترادے۔ لانه فی معنی الخلق۔ اسلئے کہ یہ بھی موندنے کے معنی  
 میں ہے۔ ولان فیہ ازالۃ الشعث وقضار التفث۔ اور اسلئے کہ اس فعل میں شعث کو دور کرنا اور تفث کو ختم کرنا ہوتا  
 ہے۔ فت۔ تفث میل کھل۔ اور عینی نے لکھا یعنی تفث دور کرنے کو عمل میں لانا۔ ولا یلبس ثوباً مصبوغاً بوزرکس  
 ولا زعفران ولا عصف۔ اور نہیں پہنے ایسا کپڑا جو رنگا ہو ورمق سے اور نہ زعفران سے اور نہ کسم سے۔ فت۔ درس  
 ایک قسم کی گھاس زرد و خوشبودار جو میں سے آتی ہے مع۔ نقولہ علیہ السلام لا یلبس المحرم ثوباً من زعفران ولا درس  
 کیونکہ حدیث میں فرمایا کہ محرم ایسا کپڑا نہ پہنے جسکو سر کیا ہو زعفران نے اور نہ درس کے۔ فت۔ کہانی صحیح البخاری وغیرہ  
 اور دھات ہے کہ خوشبودار رنگ منع ہے۔ الا ان یکون غسیلاً لا ینقص۔ مگر آنکہ وہ کپڑا دھلا ہوا ہو کہ خوشبو نہ دے۔ فت۔  
 یعنی اگر زعفران درس وغیرہ سے رنگا ہو اور دھوا لایا اور ایسا ہو گیا کہ اس سے خوشبو نہیں آتی تو جائز ہے اگرچہ رنگ  
 باقی ہو۔ لان المنع للطیب لا للون۔ کیونکہ مانع ہوجہ خوشبو کے ہے نہ ہوجہ رنگ کے۔ فت۔ تم نہیں دیکھتے کہ  
 کیر سے رنگ ہوا جائز ہے کیونکہ خوشبو نہیں بلکہ صرف زینت ہے اور وہ منہج نہیں حتیٰ کہ خیار نے فرمایا کہ عورت محرم کو روا ہے  
 کہ اقسام دیو راہر کو پہنے۔ اور یہ خود حدیث ابو داؤد میں مصرع منصوص ہے۔ حدیث مالی عورت کو ہوجہ زینت کے نہیں۔

جائزہ ہے۔ منہ۔ پھر دیکھ جو کہ کسم سے ممانعت ایسی بنا کر کہ وہ بھی خوشبودار ہے۔ وقال الشافعی لا باس بالیس المصفر  
لانہ لون لا یطیب لہ۔ اور شافعی رحمہ نے کہا محرمہ کو کسم سے رنگا ہوا پہننے میں مضائقہ نہیں کیونکہ وہ رنگ ہے جس میں خوشبو  
نہیں ہے۔ منہ۔ یعنی بازار میں رنگ کے شمار میں بکتا ہے نہ عطر میں۔ ولنا ان لا راحة طیبہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اس میں  
بکتا ہے خوشبودار ہے۔ منہ۔ پھر زیادہ مقصود اس سے رنگ ہے در نہ خوشبو کہ بے عطر اس سے بڑھ کر ہوتا ہے حتیٰ کہ جب کسم کا عطر  
نکالا گیا تو وہ عطر میں فروخت ہوتا ہے۔ قال ولنا باس بان یغسل۔ کہا اور محرم کو نہانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ منہ۔  
ایونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انتقال فرمایا حالانکہ محرم تھے۔ کہا رواہ مسلم صحیح۔ اور بالاجماع غسل جنابت اسپر فرض ہے۔  
نع۔ ویدخل الحمام۔ اور حمام میں داخل ہونے میں مضائقہ نہیں۔ لان عمر رحمہ الغسل وہو محرم۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ  
غسل کیا حالانکہ محرم تھے۔ منہ۔ رواہ مالک فی الموطا فی طویل۔ نع۔ مستحب ہے کہ احرام وغیرہ ہر حالت میں کہ کے اندر داخل  
ہونے کے لیے غسل کرے۔ (مرفوع) جو ن سر یا بدن کی نہ مارے اور اگر آستانہ ماری تو ساکین کو طعام دے۔ محرم کو بغیر خوشبو  
اسرہ لگنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ٹوٹی ہڈی پر جبرہ وٹی باندھے۔ ڈاڑھ نکلا دے۔ ختنہ کرادے۔ انگوٹھی پہنے۔ سر میں بی  
باندھنا مکروہ ہے حتیٰ کہ اگر ایک رات دن تک باندھے تو اسپر صدقہ واجب ہے۔ سوائے سر کے دیگر بدن میں بعلت بی باندھنا  
جائز ہے اور بغیر علت مکروہ لیکن کچھ لازم نہوگا۔ منہ۔ قصد دیکھنے لگانا جائز ہے۔ ت۔ ولا باس بان یستظل بالیس  
در مضائقہ نہیں کہ سایہ لیوے کو ٹھہری کا۔ منہ۔ یعنی کسی جھت کے نیچے۔ اوا محل۔ یا محل کے نیچے۔ منہ۔ محل بڑا  
بودہ ہے۔ وقال مالک کرہ ان یستظل بالنسقاط واما شبرہ ذلک۔ اور مالک رحمہ نے کہا کہ مکروہ ہے کہ سایہ کیونکہ  
زے خیمہ اور اسکے مانند سے۔ منہ۔ جیسے محل وغیرہ۔ لانہ یشبہ تغطیۃ الراس۔ کیونکہ یہ سر ڈھانکنے کے مشابہ ہے۔ و  
سا ان عثمان رضی اللہ عنہ کان یضرب لہ فسطاوی احرامہ۔ اور ہماری جھت یہ کہ حضرت عثمان کے واسطے بڑا خیمہ نصب کیا جاتا  
صائیکے احرام کی حالت میں۔ منہ۔ رواہ ابن ابی شیبہ رحمہ بلکہ حدیث ام المصعبین میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے  
عالت جاری میں سایہ کیا جانا ثبوت ہے۔ فی صحیح مسلم صحیح۔ ولانہ لا ییس بدنہ فاشبہ البیت۔ اور اسوجہ سے کہ خیمہ بزرگ  
وغیرہ اسکے بدن سے مس نہیں کرتا تو کو ٹھہری کے مشابہ ہو گیا۔ منہ۔ یعنی اس سے سایہ بنا جیسے کو ٹھہری وغیرہ کی جھت  
لے نیچے سایہ لینا۔ حالانکہ جھت سے سایہ لینا بالاتفاق جائز ہے۔ بلکہ حدیث طویل جاہرہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے  
بھوئی خرگاہ کلی کی نصب ہونا مصرح ہے۔ فی صحیح مسلم۔ ولودخل تحت استار الکعبۃ حتی غطیۃ ان کان لا یطیب  
راسہ ولا وجہہ فلا باس۔ لانہ استظلال۔ اور اگر محرم کعبہ کے پردوں کے نیچے گھسا یا تنگ کہ پردوں نے آسکودھائی  
پس اگر پردہ اسکے سر کو نہیں چھوتا اور نہ چہرہ کو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ سایہ لینے میں ہے۔ منہ۔ اس سے افادہ ہوا کہ اگر  
سریا چہرہ کو چھوتا ہو تو مکروہ ہے۔ علی بن ارفقہ نے فرمایا کہ اگر سببی باطاق و بھری گون اپنے سر پر لادے تو مضائقہ نہیں بظاہر  
اسکے اگر سر پر کپڑوں کو لانا تو مکروہ ہے اسواسطے کہ کپڑوں سے سر ڈھکنے کی عادت ہے تو جرمانہ لازم ہوگا۔ منہ۔ ولا باس  
بان یشد فی وسطہ الہیمان۔ اور مضائقہ نہیں کہ اپنی کمر میں ہیمانی باندھے۔ منہ۔ اگرچہ اس میں غیر شخص کا خرچہ ہو۔  
قال مالک یکرہ اذا کان فیہ نفقہ غیرہ۔ اور امام مالک رحمہ نے کہا کہ مکروہ ہے جب کہ ہیمانی میں غیر کا نفقہ ہو۔ منہ۔  
یعنی اپنا نفقہ نہ۔ لانہ لا ضرورۃ۔ کیونکہ اسکے باندھنے میں کچھ ضرورت نہیں ہے۔ منہ۔ اور جب اپنا خرچہ ہو تو باندھنا  
ضرورت جائز ہے۔ ولنا انہ لیس فی معنی لبس المخیط۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہیمانی باندھنا سدا ہوا کپڑا پہننے کے  
معنی میں نہیں ہے۔ منہ۔ تو مطلقا جائز ہے نہ بضرورت۔ فاستوت فیہ الحال لئلا۔ تو اسکے حق میں دو زمانہ حاجتیں  
اگر ہوئیں۔ منہ۔ خواہ اپنا خرچہ ہو یا غیر کا ہو۔ اور منہ۔ سے فرمایا کہ اگرچہ ہیمانی باندھنا مکروہ ہے لیکن اگرچہ

نہیں ہر وہی ہما سوسے سر کے دوسری جگہ چھی باندھنا بوجہ فعل عبث کے مکروہ ہے۔ من۔ ولا یغسل راسہ ولا یغتسل بجمعی  
اور اپنے سر و اڑھی کو خطمی سے نہ دھو دے۔ لانه نوع طیب ولا یتقش ہوام الراس۔ اسلے کہ یہ ایک طرح کی  
خوشبو چھڑی اور اسلے کہ خطمی سر کے جون مار ڈالتی ہے۔ فت۔ اور دونوں باتوں کے جمع ہونے سے جرم کامل ہو کر امام  
ابو حنیفہ کے نزدیک قربانی واجب ہو اگر خطمی سے دھو دے۔ من۔ صابون و اشنان سے بالاتفاق جائز ہے اور جو ہر  
میں سر کی تہی سے بھی اجازت لکھی ہے۔ د۔ محرم کو سر کھلانا و بدن کھلانا جائز ہے لیکن جون مرنے یا بال گرنے کا ڈر ہونو  
آہستہ کھلاوے۔ ت۔ د۔ قال ویکثر من التلبیۃ عقیب الصلوات۔ کہا اور محرم تلبیہ کو بہت کہے نمازون کے پیچھے  
فت۔ خواہ فرائض ہوں یا نوافل ہوں۔ البدائع۔ اور ہوں یا قضاء ہوں۔ محیط السخسی۔ اور ظاہر الروایہ میں بھی  
کوئی تخصیص نہیں ہے جیسے نص آئندہ میں مطلق ہے لیکن امام طحاوی نے فرائض اور کو خاص کیا یعنی نوافل و قضاء  
کے بعد نہیں۔ من۔ پس اکثر بعد نمازون کے۔ و کما علا شرفا۔ اور ہر بار جب کسی بلندی پر چڑھے۔ فت۔ اگرچہ  
سواری پر چڑھے۔ او سیط و ادیا۔ یا کسی نجائی میں اترے۔ فت۔ اگرچہ جانور پر سے اترے۔ او نفی رکبانا۔ یا سوار  
سے لٹائی ہو۔ و بالاسحار۔ اور سحر کی اوقات میں۔ فت۔ ان سب مواقع پر تلبیہ میں اکثر کرے۔ لان اصحاب  
رسول الصری علیہ وسلم کانوا یلمون فی نذہ الاحوال۔ کیونکہ رسول الصری علیہ وسلم کے صحابہ  
ان حالتوں میں تلبیہ کہتے تھے۔ فت۔ شرح کتابہ گو یا ہر اونجائی و نجائی سے اونچے و نیچے کو مٹانے اور اسے  
غزل کی بزرگی و بڑائی کا اظہار کرنے اور دل میں لاتے اور یہ بلندی و بستی میں اسی کی حضور میں حاضر ہونے سے  
م۔ و التلبیۃ فی الاحرام علی مثال التلبیۃ فی الصلوۃ قبولی بہا عند الانتقال من حال الی حال۔ در  
احرام میں تلبیہ کہنا نماز میں تلبیہ کہنے کے مثال پر ہر وہ ایک حال سے دوسرے میں منتقل ہونے کے وقت تلبیہ کہنا واجب  
فت۔ جیسے نماز میں قنات سے رکوع جانے میں بھر رکوع سے سجدہ بھر سجدہ سے قیام و غیر ذلک حالات بدلتے پر تلبیہ کہنا  
قلب کو غفلت سے تلبیہ ہے اور اسے تعالیٰ کی بزرگی کہ وہ غیر حادث سے پاک بزرگ ہے۔ م۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیثنا  
ابو معاویہ عن الاعش من حیثہ قال کانوا یستحبون التلبیۃ عند ست الخ۔ یعنی ابن ابی شیبہ نے اس سند صحیح کے ساتھ  
حیثہ سے روایت کی کہ اصحاب رسول الصری علیہ وسلم محبوب رکھتے تھے تلبیہ کہنا حجہ باتوں کے وقت میں۔ اور ان  
کے پیچھے۔ ۲۔ اور جب آدمی کو اسکا راحلہ لیکر ٹھیک قائم ہو جاوے۔ ۳۔ اور جب وہ کسی بلندی پر چڑھے۔ م۔ یا کسی  
بستی میں اترے۔ ۵۔ اور جب باہم بعض سے بعض کی ملاقات ہو۔ ۶۔ اور سحر کی اوقات میں۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حال  
یہ کہ تلبیہ کہنا ایک مرتبہ تو شرط احرام ہے اور اس سے زیادہ کرنا سنت ہے۔ اور امام احمد نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت  
کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے دن گزارا اور حالیکہ وہ احرام میں تلبیہ کہنے والا ہے یا تنک کہ  
آفتاب غروب ہوا تو وہ اسکے گناہوں سمیت غروب ہو گیا پس یہ شخص ایسا ہو گیا جیسے اسکو اسکی مان جینی تھی۔ فت  
یعنی گناہوں سے پاک مثل روز پیدائش کے۔ سہل بن سعد نے سے مرفوع روایت کی کہ کوئی تلبیہ کہنے والا وہ تلبیہ  
نہیں کہتا مگر آنکہ جو اسکے دائیں ہر تلبیہ کہتا ہے اور جو اسکے بائیں ہر تلبیہ کہتا ہے۔ وقال المحاکم صحیح الاسناد۔ اس سے معلوم  
ہو کہ تلبیہ ایک بار فرض ہے اور زائد سنت ہے اور اسکی کثرت کرنا ہر وقت و خصوصاً حجہ موقع مذکورہ میں مستحب ہے۔ بھر جب تلبیہ  
کہے تو بہتر کہ من بار بار دہا دے اور کسی کلام سے قطع نہ کرے لیکن بیچ میں سلام کا جواب دینا جائز ہے اگرچہ تلبیہ کی حالت  
میں جسے اسکو سلام کیا اسپر کراہت ہے۔ اگر کوئی چیز اسکو پسند آئے تو کہے لبیک ان الیس فی عیش او خرة۔ یعنی لبیک  
بھنو زعلب بیشک عیش تو آخرت ہی کی زندگی ہے۔ من۔ و یرفع صوته بالتلبیۃ۔ اور اپنی آواز کو تلبیہ کے ساتھ بلند

کرے۔ فتنہ اور یہ سنت ہے۔ ف۔ تو کہ علیہ السلام افضل الحج والعمرة۔ جس حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ افضل الحج آواز بلند کرنا اور غلہ ہٹانا۔ فالج رفع الصوت بالتلبية۔ پس حج تلبیہ کے ساتھ آواز بلند کرنا۔ والفتح اساتر الدم۔ اور حج خون بہانا۔ ف۔ یعنی قربانی کرنا۔ اور مراد یہ کہ اعمال حج میں یہ دو کام بہتر قابل اہتمام ہیں۔ م۔ آواز بلند کرنے میں ایسا مبالغہ نہ کرے کہ اپنی جان کو مشقت میں ڈالے لیکن ابو حازم نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روحانک نہیں ہونے لگتے کہ تلبیہ سے اُنکے حلق کپڑ جاتے۔ لیکن یہ کثرت یا جذبہ شوق پر محمول ہے۔ اور یوں ہی حدیث مذکور میں حج خالی آواز بلند کرنا نہیں بلکہ شدت سے آواز بلند کرنا۔ اور اس حدیث کو ترمذی وابن ماجہ نے ابن عمرؓ سے اور حضرت ابو بکرؓ سے مرفوعاً روایت کی اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث ابو اساتر من ابی حنیفہ عن قیس بن مسلم عن طارق بن شهاب عن عبد الرحمن بن عوف عن سلم بن بلال۔ اور صحاح السنن میں مرفوع حدیث ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر مجھے حکم ہوتا تو میں اپنے اصحاب کو آواز جو میرے ساتھ میں حکم دوں کہ اپنی آوازوں کو اہل ہلال کے ساتھ یا لکھنا کہ تلبیہ کے ساتھ بلند کریں۔ اس حدیث کی حدیث میں ہے کہ اللہ میں نے صحابہؓ کو آواز بلند جینے کے ساتھ تلبیہ حج و عمرہ کو سنا۔ کما رواہ البخاری۔ اور حدیث مسلم میں موسیٰ بن طلحہ علیہما السلام کا داوی ازرق اور ثنیہ ہرشی۔ میں کان میں انگلی دیکر اللہ تعالیٰ کی طرف تلبیہ سے چلانے کا ذکر ہے۔ م۔ گویا اشارہ ہے کہ سب باتوں سے کان بند کر کے صرف اللہ تعالیٰ کا ذکر بوجہ و غرض تھا۔ م۔ جب تلبیہ سے فالج ہو تو مستحب ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ ف۔ قال فاذا دخل مكة ابتداءً بالمسجد۔ کما کہ بھر جب محرم کہ میں داخل ہوں تو مسجد سے شروع کرے۔ لکھنا کہ ان ابی علیہ السلام کا داخل مکہ دخل المسجد۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب ہی کہ میں داخل ہوں تو مسجد میں گئے۔ فتنہ یعنی مسجد اکرام میں۔ ولان المقصود زیارة البیت و موفیہ۔ اور اسلئے کہ مقصود بیت اللہ کی زیارت ہے اور بیت ہی مسجد میں ہے۔ ف۔ اول تو عام طریقہ مروی ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر سے آئے تو پہلے مسجد سے شروع کرتے پس اس میں دو رکعت ناز پڑھنے قبل اسکے کہ بیچیں پھر لوگوں کی زیارت کے لیے بیٹھتے۔ کما فی الصحیحین۔ اور حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ میں آئے تو پہلے جو بات شروع کی یہ کہ وضو کیا پھر خانہ کعبہ کا طواف کیا۔ کما فی الصحیحین۔ اسی سے مصنف رحمہ نے دلیل مذکور نکال لی۔ پھر مسجد میں جو ابان قدم پہلے داخل کرنا سنت ہے اور کہے کہ اللهم اغفر لی ذنوبی وافتح لی ابواب رحمتک۔ اور مستحب ہے کہ کہ میں داخل ہونے کے واسطے غسل کرے چنانچہ صحیحین میں ابن عمرؓ سے ہے کہ جب مکہ آئے تو ضرور ذی طوی میں رات کو رہنے یا تک کہ صبح کرنے اور غسل کرتے پھر کہ میں دن میں داخل ہونے اور بیان کرتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا تھا۔ پھر کہ میں ثنیہ کدا یعنی بلند کی طرف سے داخل ہونا سنت ہے اور جب کہ سے نکلے تو ثنیہ سفلی کی طرف سے نکلے۔ م۔ اور خانہ کعبہ میں داخل ہونا باب بنی شیبہ سے بالاجماع مستحب ہے۔ ولایغزو یلا دخلها او نهارا۔ اور اسکو مفر نہیں کہ رات میں داخل ہو یا دن میں۔ ف۔ کیونکہ رات کے داخلہ میں جو کچھ کا خوف ہے اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم رات میں پسند نہیں کرتے۔ ورنہ دو کون وقت برابر ہیں جیسا کہ حدیث نسائی میں ہے اور داخلہ کے وقت کلمات تضرع و عاجزی کے اور عذاب سے پناہ و ثواب کی درخواست کرے۔ کما فی الفتح۔ لائے دخول بلدة فلا یخص باحد ہما۔ کیونکہ یہ تو ایک شہر میں داخل ہوتا ہے تو کسی ایک وقت سے اسکی خصوصیت نہ ہوگی۔ و اذا عاین البیت کبر و مل۔ اور جب بیت اللہ کو سامنے کرے تو کبیر و تلیل کرے۔ ف۔ یعنی جب بیت اللہ آنکھوں سے نظر آوے تو اللہ اکبر اور لا الہ الا اللہ تین بار کہے اور جو اسوقت سوچے وہ دعا کرے اور عطار م سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسوقت میں کہتے کہ اعوذ برب البیت من الکفر و الفقر و من ضیق الصد و عذاب الجہنم۔ اور دونوں ہاتھ اٹھا دے۔ م۔ و کان ابن عمرؓ یقول اذا تقی البیت بسم اللہ واللہ اکبر۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما جب بیت سے طائف ہوتے تو کہتے

بسم اللہ و اللہ اکبر و اللہ۔ یہ روایت نہیں ملی۔ ہاں حجر اسود کو بوسہ دینے کے وقت ابنہ ابن عمرؓ سے یہ ذکر ہوتی ہے روایت کی ہے۔  
 ۱۔ و محمد رحمہ اللہ یمن فی الاصل لمشاہد الحج شیخا من الدعوات۔ اور امام محمدؓ نے اصل میں مشاہد حج کے واسطے کو  
 دعائیں یمن یمن یمن کہیں۔ فس۔ یعنی حج میں مقامات کے لیے کوئی خاص دعا مقرر نہیں کی۔ لان التوقیت بذہب بارتقاء  
 کیونکہ مقرر کرنا دل کی نرمی دور کرتا ہے۔ وان تبرک بالمنقول منها محسن۔ اور اگر منقول دعاؤں کے ساتھ اپنے تبرک یا  
 اچھا ہے۔ فس۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے دیدار کعبہ منظر کے وقت کہا۔ اللہم انت السلام و ملک السلام فیمنا ربنا بالسلام۔ کیونکہ یمنی نے  
 سعادت کیا۔ اسی طرح دیگر منقولات ہر مقام کے اگر تبرک یا پیرے مع تفرغ کے تو تبرک۔ قال ثم اتبدا بالحجر الاسود فاستقبلہ و کبر و طل  
 کہ کہ پھر حجر اسود سے شروع کرے پس اسکا استقبال کرے اور تکبیر و تسلیل کرے۔ لما روى ان ابی علیہ السلام طل الحجر  
 فابتدأ بالحجر فاستقبلہ و کبر و طل۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل ہوئے پس حجر اسود سے  
 شروع کیا پس اسکی طرف متوجہ ہوئے اور اللہ اکبر اور لا الہ الا اللہ کہا۔ فس۔ چنانچہ حجر اسود سے ابتدا کرنا مسلم کی حدیث  
 جابرؓ میں ہے اور تکبیر کرنا بخاری کی حدیث ابن عباسؓ میں اور تکبیر و تسلیل دونوں کرنا امام احمد کی حدیث عمرؓ میں ہے فقار نے  
 کہا کہ محرم ہو یا نہ مسجد میں داخل ہو کر ادا ل نماز نہیں پڑھے بلکہ طواف کرے۔ لیکن اگر ایسا وقت ہو کہ لوگ طواف سے منع ہوں  
 یا اسپر فتنائے فتن نماز ہو یا ادا سے وقتی فرض یا ذریعہ سنت یا جماعت فرض جانے رہنے کا خوف ہو تو ہر ایک کو طواف پر  
 مقدم کرے پھر اگر یہ شخص بغیر حوام ہو تو طواف تہجد اور اگر محرم ہو تو طواف اقدوم کرے اور طواف قدم بھی در حقیقت طواف  
 تہجد ہے۔ یہ اسوقت کہ یوم النحر پہلے داخل ہوا۔ اور اگر یوم النحر کو داخل ہوا تو اس کے حق میں طواف اقدوم سنون نہیں ہیں وہ  
 طواف الفرض ادا کرے۔ مف۔ صورت یہ کہ ایک شخص نوین کو سیدہ جعفرات میں پہنچ کر قیام کیا اور ہوتا ہوا سوین کو کہہ دیا  
 تو اس داخلہ پر پہلے فرض طواف ادا کرے۔ اور طواف قدم ساقط ہو گیا۔ م۔ اور منجملہ دعائے مانور کے حجر اسود کے سامنے یہ کہ اللہ  
 ربنا ایک و اللہ یفاکتنا ایک و وفاء بعدک رہا تھا عاصمتہ نبیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم لا الہ الا اللہ اللہ اکبر اللہ ایک سبقت یہ دعا  
 و فیما عندک عظمت رعیتی فاقبل دعوتی و اقلنی عشق و ارحم لعمری و جدلی بمنفرتک داعذنی من مضلات الفتن۔ ن۔ قال  
 و یرفع ید یہ۔ قدری نے کہا اور اپنے دونوں ہاتھ بلند کرے۔ فس۔ یعنی وقت تکبیر کے اور صحیح قول میں بیان ہاتھوں  
 کا نہ ہون تک اٹھا دے۔ ع۔ لقولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن و ذکر من جلتها استسلام الحج  
 بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہاتھ نہیں اٹھائے جاوین گرسات موانع پر الخ۔ اور منجملہ ان موانع کے حجر اسود کو پانچ  
 وقت۔ فس۔ یہ دوایت کتاب الصلوۃ میں گزرجی لیکن اس میں استلام حجر اسود کا ذکر مروی نہیں ہوا اور ممکن ہے کہ قیاس اشہر  
 کے ساتھ الحاق کریں۔ پھر ہاتھوں کا اندرونی رخ حجر اسود کی طرف رکھا جاوے۔ اور واضح ہو کہ جب حجر اسود کا استلام نہ ہوا ہو تو  
 ہر چیزے میں ہی کرے۔ الفتح۔ واستلمہ ان استطاع من غیر ان یؤذی مسلما۔ اور حجر اسود کو استلام کرے اگر جو کے بغیر  
 کے کہ کسی سلمان کو ایذا دے۔ فس۔ یعنی افتتاح کے ہاتھ اٹھانے و تکبیر و تسلیل کے بعد حجر اسود کو استلام کرے اور اسکی  
 کیفیت یہ کہ حجر اسود پر اپنا ہاتھ رکھ کر اپنے ہاتھ کو جو م لے۔ الفتح۔ یہ اسوقت کہ منہ سے بوسہ ناممکن ہو کیونکہ مصنفؒ نے فرمایا  
 لما روى ان ابی علیہ السلام قبل الحجر الاسود و وضع شقیبہ علیہ۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے حجر اسود کو بوسہ دیا اور اپنے دونوں لب مبارک اسپر رکھے۔ فس۔ رواہ ابن ماجہ۔ واضح ہو کہ حجر اسود کو بوسہ دینے پر اجماع  
 ہے اور وہ بخاری کی حدیث ابن عمرؓ اور صحیح المسلمہ کی حدیث عمرؓ وغیرہ میں ثابت ہے۔ رہا اسبر لب مبارک رکھ کر دنا اور وہ  
 ابن ماجہ میں ہے اور محمد بن عون الرادی کی جہت سے ضعف اسناد ہے۔ مع۔ پھر اس بوسہ میں کچھ آواز نہوگی۔ ن۔ اور حضرت  
 عمرؓ حجر اسود کی طرف آئے اور اسکو بوسہ دیا اور کہا کہ میں خوب جانتا ہوں کہ تو ایک پتھر ہے نہ فریب پنا دے اور نہ نفع دے



اور اگر نہ ہوتا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آنحضرت نے مجھے بوسہ دیا تو میں مجھے بوسہ نہ دیتا۔ رواہ البخاری و مسلم  
اس سے جا بون دبت پرستون کا وہم دور کیا کہ کوئی اسکو کچھ نافع و ضار شل بت پرست کے اعتقاد کرے ورنہ اس میں اسرار الہی  
و دلیت ہیں۔ م۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ نے خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسا قول جبر اسود کو کنا اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ  
سے شل قول عمر رضی اللہ عنہ کے مروی ہے۔ م۔ م۔ بھر بوسہ دینا اور لب رکھنا اسوقت کہ بغیر ایذا ممکن ہو۔ وقال عمر بن الخطاب  
ایذا تودی الضعیف۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ تود تودی ہر ضعیف کو ایذا دینا۔ م۔ م۔  
بلکہ سند احمد بن عمارت حدیث یون ہے کہ (ایک رجل تودی)۔ تود تودی ہے۔ لا تنوہا لحم الناس علی الجحر۔ جحر اسود پر لوگوں  
سے مزاحم نہ ہو جو۔ م۔ یعنی از دحام کو مت ہٹاؤ۔ (فتودی الضعیف) تاکہ مجھے ایذا پہنچے کمزور کو۔ ولکن ان وجد  
فرجہ فاستلم۔ ولکن اگر تو گنجائش پاوے تو جحر اسود کو استلام کیجو۔ م۔ یعنی بسا سے یا ہاتھ سے چھونا۔ والا فان مستقبلہ  
اور اگر گنجائش نہ پاوے تو جحر اسود کا سامنا کر لیجو۔ و مل و کبر۔ اور لا الہ الا اللہ اور اللہ اکبر کہنا۔ م۔ و قدر وہ ابو یعلیٰ و  
اسحق و شافعی۔ م۔ حاصل جحر اسود کے سامنے ہاتھ اٹھا کر تکبیر و تسبیح تو ضرور ہے۔ م۔ اسکو جو ناب یا ہاتھ سے توجہ ہے کہ از دحام  
میں راہل جادے بغیر کسی کو ڈھکیل کر ٹہانے وغیرہ کے ورنہ نہیں۔ بوجہ حدیث مذکور کے۔ ولان الاستلام سنتہ و انحر  
عن اذی المسلم واجب۔ اور بوجہ اسکے کہ جحر اسود کو پانا بوسہ یا ہاتھ سے ایک سنت ہے اور مسلمان کو ایذا دینے سے بچنا واجب  
ہے۔ م۔ پس شرح اجازت نہیں دیتے کہ جو اپنے سنت کی ہر اسکے پیچھے واجب کو ترک کرے۔ م۔ وان امكنہ ان یس  
الجحر بشی فی یدہ۔ اور اگر اس شخص سے ہو سکے کہ جحر کو کسی ایسی چیز سے چھو لے جو اسکے ہاتھ میں ہے۔ کا لخرجون وغیرہ۔  
جیسے شاخ فرما وغیرہ۔ م۔ یعنی پاک نجی وغیرہ سے۔ ثم قبل ذلک فعلہ۔ پھر اس ہاتھ کی چیز کو بوسہ لے تو وہ ایسا کرے۔  
لما روی انہ علیہ السلام طاف علی راحلہ و استلم الارکان بحجن۔ کہو کہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سواری  
پر طواف کیا اور ارکان کو ایک محجن یعنی چھری سے استلام فرمایا۔ م۔ پھر محجن کو بوسہ دیا۔ کافی روایت البخاری و مسلم والیہ و ابوداؤد  
اور خطیب و ساری پر طواف ایک مرتبہ بوجہ جاری کے تھا جیسا کہ امام محمد نے آثار میں روایت کیا اور بار دیگر اس واسطے تھا کہ لوگ  
آپ کو دیکھ سکیں اور جو چاہیں دریافت کرنے جادیں جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے۔ پھر یہ بھی طواف فرض میں نہیں  
تھا تاکہ دوسری احادیث سے تعارض ہو اور مقام کو شیخ ابن الہمام رحمہ نے مبسوط مخفی کیا ہے۔ م۔ حاصل جب لب یا ہاتھ سے  
استلام نہ ہو سکے بوجہ از دحام کے لیکن یہ ممکن ہو کہ کسی چیز کو چھو کر اسی کو بوسہ دیدے تو یہی کرے۔ وان لم یقطع شیاً من  
ذلک استقبلہ۔ اور اگر ان امور میں سے کسی بات پر قادر نہ ہو تو جحر اسود کا استقبال کرے۔ م۔ یہ مستحب ہے۔ انہایہ۔ و کبر  
اور اللہ اکبر کہے۔ و مل۔ اور لا الہ الا اللہ کہے۔ و حمد اللہ تعالیٰ۔ اور اللہ تعالیٰ کی حمد کرے۔ م۔ الحمد للہ رب العالمین  
و انند اسکے۔ و صلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ م۔ اور ہر پھرے میں  
جحر اسود کے پاس ہی کرے جو اہل کیا ہے۔ م۔ رہا یہ کہ جب جحر اسود پر بوسہ نہ ہو سکے تو کیا اس پر اللہ تعالیٰ کے واسطے  
سجدہ کرنا مستحب ہے تو ابن المنذر دہلی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ بوسہ دینے کے بعد اس پر سجدہ کیا اور کہا کہ میں نے  
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح دیکھا۔ اور حاکم و دارقطنی نے ابن عباس سے مرفوعاً روایت کی۔ پس جہور اہل العلم کے نزدیک  
مستحب ہے اور شیخ فرالدین بن عبد السلام نے ابو حنیفہ و صاحبین سے بھی استحباب نقل کیا اور مالک رحمہما اسکو بہت کثرت  
میں شیخ نوام الدین، لکائی نے کہا کہ ہمارے نزدیک اولیٰ یہ کہ سجدہ نہ کرے اسلئے کہ مشہور روایات میں ہیں ہے۔ م۔ منع۔  
م۔ حاصل کہ جو پھر بے سجدہ میں جادے اور سجدہ میں پہلے طواف کرے اور طواف میں پہلے جحر اسود کو جادے اور اسکو دیکھ کر  
ہاتھ اٹھا کر تکبیر و تسبیح و حمد و صلوة اور جگہ پاوے بلا مزاحمت تو اسکو لب سے بوسہ دیکر چاہے اس پر سجدہ کرے ورنہ ہاتھ سے

بوسہ دینا مستحب ہے

چھو کر درہ کسی چیز سے چھو کر اسی کو بوسہ دے درہ سامنے ہو کر کبیرہ طویل وغیرہ کافی ہے۔ وقال ثم اخذ عن يمينه كفاً من ابياب۔ اور کہا کہ پھر اپنے دائیں طرف جہان سے متصل دروازہ پر شروع کرے۔ **فـ** یعنی طواف و پھر نئے کے لیے اس مقام سے بڑھ کر کیونکہ اگر بائیں طرف سے لیا تو طواف اٹکا ہو گا اور وہ امام ماکہ و شافعی و احمد کے نزدیک شمار میں نہیں ہے اور مبسوط شیخ الاسلام میں لکھا کہ بعض مشائخ کے نزدیک نہیں جائز اور بعض کے نزدیک جائز ہے۔ لیکن بالاتفاق اسکو ایسا کرنا حلال نہیں ہے اور محبتہ البیان میں مذکور کیا کہ ہمارے نزدیک بھی شمار میں نہیں ہے اور یہ خلاف مذہب ہے۔ **فـ** چنانچہ اوندھے طواف کا حکم ہمارے نزدیک یہ کہ جب تک کہ میں ہڑا کو اٹھا کر سے اور اگر واپس آیا تو اسپر ایک قربانی واجب ہے۔ الذخیرہ مع۔ پس علوم ہوا کہ حیث ہوا سو دوسرے شروع کرنا واجب ہے اسی طرح دائیں جانب سے طواف کرنا واجب ہے۔ اور یہ صحیح مسلم کی طویل حدیث جابر بن عبد اللہ کے بیان سے ہے کہ جب اسے حجرا سود کے دائیں طرف چلے۔ **فـ** وقد اضطلع رداؤہ۔ یعنی وقد اضطلع برواء۔ **نـ** درحالیہ میں جابر کے ساتھ اضطلع کر چکا ہے۔ **فـ** یعنی بعد استلام حجر اسود کے اضطلاع کر کے دائیں طرف سے طواف شروع کرے۔ **نـ** طواف بالعبیث سبعة اشواط۔ پس خانہ کعبہ کے گرد سات پھر گوسے۔ لما روى انه عليه السلام۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے۔ **فـ** کہ پونچھ کر پہلے حجر اسود سے انبار کی یعنی۔ استلم الحجر۔ حجر اسود کو استلام کیا۔ ثم اخذ عن يمينه كفاً من ابياب لطاف سبعة اشواط۔ پھر لیا اپنے دائیں سے جہان کہ باب سے متصل ہے۔ پس سات پھر طواف کیا۔ **تـ** میں میں رمل کیا اور جابر میں قدم چلے۔ رداؤہ مسلم عن جابر۔ **و** الا اضطلع۔ اور اضطلع۔ **فـ** دراصل اضطلع باب افعال مانوہ از ضیع یعنی بازو ہوا در بیان مراد۔ ان يجعل رداؤہ تحت البطة الایمن و یلقیہ علی کفہ الایسر۔ یہ کہ اپنی چادر کو اپنے دائیں نعل کے نیچے سے نکال کر اسکو بائیں کندھے پر ڈالے۔ **فـ** جیسا کہ عمرہ جبرائیل میں صحابہ رحمہم اللہ کا اسی طرح کرنا ابوداؤد نے اسناد حسن روایت کیا۔ **و** موسے۔ اور اضطلع سنت ہے۔ وقد نقل ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم۔ اور اضطلع کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوا ہے۔ **فـ** چنانچہ ابوداؤد و الترمذی و ابن ماجہ نے حدیث علی بن ابی اسیم سے روایت کیا۔ قال و جعل حوافه من وراة الحطيم۔ کہا کہ اور یہ شخص اپنے طواف کو حطیم کے گرد سے کرے۔ **فـ** یعنی طواف میں حطیم کو داخل کرنے حطیم کو حجر بھی کہتے ہیں۔ یہ اسواسطے کہا کہ عمارت بنانے میں حطیم کو باہر کر دیا ہے۔ **و** موسے موضع فیه المیزاب۔ اور حطیم ایک جگہ کا نام ہے جس میں میزاب الرحمۃ واقع ہے۔ یہی بہ لانہ حطیم من البیت اسی کسر۔ اسکا نام حطیم اسواسطے ہوا کہ وہ بیت میں سے حطیم یعنی توڑا گیا ہے۔ **فـ** یعنی زمانہ جاہلیت کے کافروں نے جب خانہ کعبہ کی عمارت بنائی تو حج نہ کرنے سے اسکو بیت الاسرین سے الگ کر دیا اور کان توڑ دیا تھا۔ وہی حجر الالہ حجر منہ اسے منع۔ اور اسکا نام حجر بھی ہوا کیونکہ وہ بیت اسر سے مجور یعنی منوع کیا گیا۔ **فـ** یعنی کافر بنائے والوں نے اپنا ہاتھ اسکو داخل کرنے سے روک لیا کیونکہ اس کے پاس زیادہ عروج نہیں تھا۔ **و** موسے البیت۔ حالانکہ حطیم مذکور بیت الاسرین سے ہے۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث عائشہ رحمہا فان الخطیم من البیت۔ کیونکہ حضرت عائشہ رحمہا کی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان خود ہے کہ حطیم بیت الاسرین سے ہے۔ **فـ** اور فرمایا کہ اگر تیری قوم کا زمانہ کفران سے نزدیک نہوتا تو میں خانہ کعبہ کو بنائے ابراہیم پر بنانا کہ حطیم کو اس میں داخل کرتا اور اسکا دروازہ زمین سے برابر کرتا۔ کافی تصحیح وغیرہ۔ اور جب عبد اللہ بن زبیر نے کی خلافت کا زمانہ ہوا تو عبد اللہ بن الزبیر نے موافق حدیث ام المومنین عائشہ رحمہا کے خانہ کعبہ کو بنائے ابراہیم علیہ السلام پر کر دیا پھر جب عبد الملک بادشاہ شام کی طرف سے حجاج ثقفی خاتم نے فتح پائی تو عبد الملک کے حکم سے حجر اسکو زمانہ جاہلیت کی قطع پر کر دیا حالانکہ پیچھے اسکو حدیث پہنچی تو ادم ہوا۔ پھر خلفائے عباسیہ کا زمانہ آیا تو ہارون الرشید نے اسکو موافق بنائے ابراہیم چاہا لیکن امام ماکہ و غیرہ نے اسکو متنبہ کیا کہ اس میں یہ خوف ہے کہ آئندہ بادشاہوں میں یہ بری

پیدا ہوا دوسرے کہ خانہ کعبہ کو توڑ کر اپنی خواہش پر نبویا کریں یعنی شتانو بصورتی عمارات ہی میں نام ہو لہذا مارون سے  
 ہاتھ روکا اور تمام تحقیق مترجم کی تفسیر جلیل میں ہے۔ پھر وضع ہو کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ثبوت ہوا کہ حجۃ ذی الحجۃ  
 سے بیت میں سے ہر اور زیادہ نہیں بالحد حکم عظیم جب کہ بیت اس سے ٹھہرا اور طواف بیت اس کا فرض ہے۔ فلہذا جعل الطواف  
 من وراء۔ لہذا طواف کو کہ حکم عظیم سے کیا جاتا ہو حتیٰ لود حل الفرخۃ النبی بنہ و بین البیت لایجوز۔ حتیٰ کہ اگر طواف کرنا  
 اس کشادگی میں داخل ہوا جو عظیم بیت کے درمیان ہو تو جائز نہیں۔ و۔ یعنی ایسا کرنا حلال نہیں ہو تو کل گناہ و اعادہ واجب  
 ہوا اور اگر اپنے کل اعادہ نہ کیا بلکہ اسی کشادگی سے حکم کا کر لیا تو ہوگا۔ صحت۔ اگر کما جاد سے کہ پھر نماز میں حکم کا استقبال کافی  
 ہو گا جب کہ اس کا بیت سے ہونا ثبوت ہوا۔ جواب یہ کہ جعفر ریت بنا ہوا طواف نو با یقین بخیر مذاکرہ ہو تو اس کا استقبال قطعاً  
 بیت کا استقبال ہو اور حکم عظیم سے ثبوت ہوا۔ الا انہ اذا استقبال الحکیم وعدہ لایجوز فی الصلوۃ۔ گمراہ تافرن  
 کہ اگر نادی نے تنہا حکم کا استقبال کیا تو اس کی ناز جائز ہوگی۔ لان فرضیتہ التوجہ بہت بنص الکتاب۔ کیونکہ قید کا  
 استقبال فرض ہونا تو نص قرآن سے ثبوت ہوا۔ و۔ یعنی قطعی۔ اور حکم کا بیت سے ہونا بخیر واحد ثابت ہوا۔  
 فلا یتاوی باہت بخیر الواحد احتیاطاً۔ تو یہ استقبال فرض نہیں ادا ہوگا ایسی چیز سے جو خبر واحد سے ثبوت ہوئے  
 بطریق احتیاط۔ و۔ یعنی احتیاطی کہ ہم کہیں جو خبر واحد سے ثبوت ہوئی اس سے قطعی ثبوت ادا ہو۔ والا احتیاط  
 فی الطواف ان یكون وداوہ۔ اور طواف میں احتیاط ہی کہ حکم کے گرد سے ہو۔ و۔ تاکہ قطعاً بیت اس کا طواف  
 ہو جاوے۔ اور بیان بعض مذہبات میں جو عربی شرح کے ہائے بن۔ نم۔ الحاصل حکم بیت سات پھر طواف کرے۔  
 ہر پھر کو ایک شرط کہتے ہیں۔ قال ویرتل فی الثلث الاول من الاشواط۔ کہا کہ اور سات پھر میں سے اول کے  
 تین پھر میں رمل کرے۔ والرمل ان یزنی شیه الکتفین کالبازر فیختر من العقبین۔ اور رمل یہ جال ہے کہ اپنی رفتار  
 میں اپنے دونوں کندھوں کو خیش دے جیسے رنے والا دونوں صفوں کے درمیان کرنا ہوا چلتا ہے۔ وذلک مع اضطباع  
 اور یہ بات اضطباع کے ساتھ حاصل ہوگی۔ و۔ اسی واسطے پہلے اضطباع سے باز دھوٹنے کا حکم مذکور ہوا۔ وکان سببہ  
 اظہار الجملۃ لشرکین عین قالوا افضا ہم حمی شرب۔ اور رمل کا سبب تو مشرکوں کے واسطے دلیرانہ قوت کا اظہار  
 نہما جب انھوں نے کہا تھا کہ ان مسلمانوں کو مدینہ کے بخار نے نبی کریم کو ڈالا۔ و۔ چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے روت  
 کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واپس کے صحابہ رضی اللہ عنہم کو بن آئے دینی بعد صلح کے عمرہ قضاء ادا کرنے کو اور  
 حال یہ تھا کہ آپ کے اصحاب کو مدینہ کے بخار نے شست کر دیا تھا (یعنی کہ سے جو لوگ آپ کے ساتھ ہجرت کر کے مدینہ  
 گئے تھے وہ ضعیف ہو گئے تھے)۔ تو مشرکوں نے آپس میں کہا کہ کل تمہارے بھان ایسی قوم آویگی جنکو بخار نے شست  
 کر دیا ہو اور بخار کی وجہ سے انھوں نے سختی اٹھائی ہو (انگلیا یا تو قوت خدا ادا کی خبر نہیں تھی)۔ پس مشرکین کہ حکم سے متصل  
 بیٹھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحاب رضہ کو حکم دیا کہ میں پیردن میں رمل کریں اور دونوں رکن کے درمیان  
 قدم چلیں تاکہ مشرکین انکی دلیرانہ قوت دیکھیں جب مشرکوں نے یہ دیکھا تو کہنے لگے کہ یہ لوگ جکونہے گمان کیا تھا  
 کہ بخار نے شست کر دیا ہے تو ہرن سے زیادہ پھر فی واسے دلیر ہیں۔ ا۔ صحیحین وغیرہ۔ اور دونوں رکن سے مراد  
 رکن یانی اور حجر اسود میں۔ پھر علامہ رحم نے اختلاف کیا۔ بعض نے کہا کہ اس کا سبب تو مشرکوں پر اطمینان بلاوت تھا  
 اور جب مشرکین نہیں رہے تو اظہار جلالت کی حاجت نہیں رہی رمل بھی نہیں رہا۔ اور ثبوت کے نزدیک رمل کیا جاوے  
 کہ جہتہا کی سبب ہی تھا ابتدا امام صنف رحم نے فرمایا۔ ثم لقی الحکم بعد زوال السبب فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
 پھر سبب مذکور ناکل ہو جاوے کے بعد بھی حکم یعنی رمل کرنا باقی رہا تا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی۔ و۔ جیسا کہ

صحیح مسلم کی حدیث جابر بن عبد اللہ سے روایت ہے۔ و بعد۔ اور بعد زمانہ حضرت علیؓ علیہ السلام کے بھی۔ حضرت  
 چنانچہ حضرات خلفائے راشدین و صحابہ رضی اللہ عنہم جنہیں وغیرہم سب نے رمل کیا ہے۔ چنانچہ بخاری وغیرہ نے حضرت عمرؓ  
 سے اسکی تصریح روایت کی ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ اب بھی رمل کے تین پھیر میں رمل کرے۔ دیشی فی الباقی علیٰ ریتہ۔ اور  
 بانی چار پھیروں میں اپنے سکون و وقار پر چلے۔ و۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے حضور میں تواضع اور خضوع کے ساتھ چلے۔ علیٰ ذلک  
 الحق رواۃ نسک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسی طریقہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال معززہ  
 کرنے والوں نے اتفاق کیا ہے۔ و۔ یعنی سب راوی اسی طریقہ پر متفق ہیں۔ والرمل من البحر الی البحر۔ المتقول  
 من رمل النبی علیہ السلام۔ اور رمل کرتا ہجر اسود سے ہجر اسود تک ہی حضرت علیؓ علیہ السلام کے رمل سے مذکور ہے  
 و۔ یعنی پورا پھیر ان مرتبہ جیسا کہ صحیح مسلم والی دائرہ نسلی و ابن ماجہ میں ابن عمرؓ سے اور صحیح مسلم و ترمذی میں جابرؓ  
 سے اور سند احمد میں ابوالطفیل سے مروی ہے۔ پس انکی احادیث کو ابن عباسؓ رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکورہ پر تقدیم دی گئی جس میں  
 دونوں رکون کے درمیان قدمی رفتار مذکور ہے۔ بلکہ لازم ہے کہ تادل سے اسکی یہی معنی ہے جادین اور اصل یہ ہے کہ جب وہ  
 صحیح میں سے ایک بن نفی اور دوسرے میں ثبوت نکلتا ہو ثبوت عدم ہوتا ہے۔ پھر رمل کی جو تفسیر مصنف رحمہ نے کہی  
 یہی مبسوط میں مذکور ہے اور بعض نے کہا کہ رمل یہ ہے کہ چھوٹے قدموں کے ساتھ تیز چال جو یعنی بطور دلی کے سوز و غم ہو کہ اگر  
 ایک پھیر چالیس طواف کے باقی تو صرف دو پھیروں میں رمل کرے اور اگر تین پھیرے کے بعد یاد کیا تو پھر رمل نہیں  
 کرے گا۔ و۔ فان زحمہ الناس فی الرمل۔ پھر اگر رمل میں لوگ اس پر ازوحام کریں۔ و۔ حتیٰ کہ رمل کی راہ  
 نہ پادے۔ و۔ تمام قافلاً و جہ مسلکاً رمل۔ تو کھڑا رہ جادے پھر جب راہ پادے تو رمل کرے۔ و۔ لانه لا بدل فی حق  
 حتیٰ فیمہ علی وجہ السنۃ۔ کیونکہ رمل کا کوئی بدل نہیں ہے۔ تو ٹھہر جاوے تاکہ اسکو سنت طور پر ٹھیک کرے۔ و۔ خلاف  
 الاستسلام لان الاستقبال بدل لہ۔ بر خلاف ہجر اسود کو استسلام کرنے کے کہ وہاں جو ہم میں ٹھہرے نہیں کیونکہ اسکی  
 طرف حوجہ ہو جاتا ہے استسلام کا بدل ہے۔ قال وبتلم البحر کلما امان استطاع۔ کہا اور ہجر اسود کو استسلام کرے ہر جب  
 گندے بغیر طہارت ہو۔ و۔ یعنی بغیر کسی کوٹھانے و ایداد بے اسکو بوسہ دے سکے۔ لان اشواط الطواف ان کرکات  
 الصلوۃ۔ اسواسطہ کہ طواف کے پھیرے ہند رکعات نماز کے ہیں۔ و۔ اور ہجر کو بوسہ دینا نیز تکبیر کے۔ فلما یفتتح  
 کل رکعۃ بالتکبیر یفتتح کل شوط باستسلام البحر۔ نو جیسے ہر رکعت کو تکبیر سے شروع کیا جاتا ہے یونہی ہر پھیر کو ہجر  
 کے استسلام سے شروع کیا جائیگا۔ و۔ پس موقع پاوے تو بوسہ دے اور نہ سکے تو ہاتھ سے مس کرے ہاتھ کو  
 جو مہلے اور یہ بھی نہ سکے تو ہاتھ کی چھتری وغیرہ سے چھو کر چھتری کو بوسہ دے۔ م۔ وان لم یستطع الاستسلام اتقبل۔ اور  
 اگر اسکو حقیقی استسلام کی قدرت نہ ہو اسکا بدل یعنی استقبال کرے۔ و۔ یعنی ہجر اسود کی طرف منوج ہو جاوے۔ و۔  
 کبر و طلل۔ اور تکبیر و طلل کرے۔ علیٰ ما ذکرنا۔ بنا ہر ایک ہم ذکر کر چکے ہیں۔ و۔ مصنف نے ہر پھیر پر استسلام ہجر اسود  
 کے واسطے دلیل بناس ذکر فرمائی ہر بنا سے تو علیہ السلام الطواف بالیت صلوۃ۔ یعنی خانہ کعبہ کا طواف کرنا لازمی ہے۔ چونکہ حقیقی  
 نماز نہیں تو نماز ماہرہ است اسی معنی میں ہے کیونکہ شرط شلا طارت جو نماز میں ہے طواف میں شرط نہیں ہے۔ م۔ اور دلیل فقہ قول ابن  
 حدیث مضمون ہے کہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے اونٹ پر طواف کیا اور ہر بار جب رکن پر آئے یعنی ہجر اسود پر تو اسکی طرف  
 اشارہ کیا ایک چیز سے جا آپ کے ہاتھ میں تھی اور تکبیر کہی۔ کما رواہ البخاری وغیرہ۔ پھر امام مصنف وغیرہ بہت مشاغ  
 نے یہ ذکر نہیں کیا کہ ہر بار ہاتھ اٹھاوے یا نہیں۔ پس اگر ہم عدم حدیث جس سے ہاتھ اٹھانا ثبوت کیا گیا ہے لہذا ذکرین  
 تو ہر بار ہاتھ اٹھانا چاہیے اور اگر ہم یہ دیکھیں کہ اس حدیث میں ہاتھ اٹھانا استسلام ہجر اسود کے وقت مذکور نہیں اور



قدوری نے کہا کہ پھر - فن۔ یعنی سات پھر طواف بردہ مذکور ختم کر کے۔ یانی المقام۔ مقام میں آدے۔ - فن۔ یعنی تمام  
 ابراہیم میں اور مراد وہ پھر جبرائیل علیہ السلام نے بلے کعبہ کے وقت قیام کیا تھا اور اس میں آپ کے قدم کا نشان لگیا  
 پس وہ جہان ہر دہان آدے - مع۔ فیصلی عندہ رکعتیں۔ پس اسکے پاس دو رکعتیں پڑھے۔ اور حیث تیسرے میں مسجد  
 باسود الحرام میں جہان بسر آدے پڑھ لے۔ - فن۔ اور ابو حنیفہ و شافعی و احمد مع اس کے اصحاب کے متفق ہیں کہ یہ دونوں  
 رکعتیں اگر وہان بھی میسر ہوں تو جہان پاوے حتی کہ بعد دایب ج کے راہ یادطن میں پڑھے اور متفق ہیں کہ یہ دونوں رکعت کچھ  
 طواف صحیح ہونے کی شرط نہیں ہیں۔ غیر از ایک ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک واجب ہیں اور شافعی و احمد کے نزدیک سنت مؤکدہ  
 ہیں جو کہ ہمارے نزدیک واجب کے سنی ہیں۔ مع۔ وہی واجبہ عندہ۔ اور یہ دو گانہ ہمارے نزدیک واجب ہے۔ وقال  
 الشافعی سنتہ لا تعدام دلیل الوجوب۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ سنت ہیں بوجہ دلیل وجوب منعدم ہونے کے۔ ولنا  
 قولہ علیہ السلام ویصل الطائف لکل سبع رکعتیں۔ ہاری دلیل یہ قول ہے کہ طواف کرنے والا ہر سات پھر سے  
 کے لیے دو گانہ پڑھے۔ - فن۔ یعنی امر حکم دیا۔ والا امر للوجوب۔ اور صیغہ امر کا وجوب کے لیے ہوتا ہے۔ - فن۔ تو جواب  
 ہونے کی دلیل مل گئی۔ یہ استدلال اس طرح رد کیا گیا کہ یہ حدیث بے اصل ہے۔ پس استدلال یہ کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر  
 میں گذر کہ جب آپ مقام ابراہیم میں آئے تو آپ نے پڑھا تو اتالی و اتخدا میں مقام ابراہیم مصلی۔ یعنی مقام ابراہیم  
 سے مصلی بناو۔ مراد یہ کہ وہاں نماز پڑھو کیونکہ نفس مصلی بنانا ہمارے اوپر و توت نہیں ہے پس ایک سے اشارہ فرمایا کہ کیا  
 نماز پڑھنا اسی حکم امر کی فرمانبرداری ہے اور امر واسطے وجوب کے ہے۔ پھر چونکہ استنباط کیا گیا تو فرض کا درجہ نہیں بلکہ واجب  
 کا درجہ ہوا۔ صحیح بخاری میں تعلیقا قول زمیری ہے کہ حضرت مصلی الصریح و سلم نے کبھی طواف سات پھر نہیں کیا اگر دو رکعت  
 نماز پڑھی۔ عبد الزقاق نے اسکو موصول اسناد سے عطا ہے مرسل روایت کیا۔ چونکہ یہ نفل دائمی موافقت کا ہے تو قیید وجوب  
 ہے۔ پھر طواف خواہ نفل ہو یا واجب ہو دو گانہ واجب ہے یہی صحیح ہے۔ اگر غفل کو ساتھ لیکر طواف کیا تو اسکی طرف سے دو گانہ  
 نہیں پڑھنا۔ بعد دو گانہ کے اس دعا سے قدم علیہ السلام کی فضیلت مذکور ہے۔ اللهم انک تعلم سری و علانی فاقبل منہ رستے  
 و علم حاجتی فاعطنی سوالی اللهم انی اسالک انما یا شریطی و یقینا ما و قاعنی اعلم انہ لیس فی الاما کتبت علی رضا باقتت لی  
 اسکی فضیلت فتح اعد برین موطی۔ مع۔ تم بعد الی الحج لیستل۔ پھر حجر اسود کی طرف لوٹے پس اسکو ستنام کرے۔  
 لما ردی ان البنی علیہ السلام لما صلی رکعتیں حاد الی الحج۔ کیونکہ مردی ہوا کہ حضرت مصلی الصریح و سلم نے جب دو گانہ  
 پڑھا تو حجر کی طرف واپس آئے۔ - فن۔ جیسا کہ حدیث جابر بن عبد اللہ میں گذرا۔ والا اصل ان کل طواف بعد سعی یعود  
 الی الحج ان الطواف لما کان یفتح بالاستسلام فکذا سعی یفتح بہ بخلاف ما اذا لم یکن بعد سعی۔ واصل کلی  
 برٹھری ہے کہ ہر طواف جبکہ بعد سعی مناسد مردہ ہو اس میں حجر اسود کی طرف عود کرنا کیونکہ جب طواف کا شرح کرنا استقام  
 حجر اسود کے ساتھ تھا تو سعی بھی استقام کے ساتھ شروع کرے بخلاف اسکے جبکہ ایسا طواف ہو کہ اسکے بعد سعی نہیں ہے  
 - فن۔ تو اس میں حجر اسود کی طرف پھر باخوگاسادہ بہ قاعدہ کلیہ حضرت مصلی الصریح و سلم کے نفل سے لگا لایا ہے۔ - فن۔  
 قال و ہذا الطواف طواف القدر و لیس طواف التیمتہ۔ اور قدوری نے فرمایا کہ یہ طواف یعنی جو تہجد اسے غلہ  
 پر ہے طواف القدر ہے اور اسی کو طواف التیمتہ بھی کہتے ہیں۔ - فن۔ جیسے اول تلاوت یہ آدمی سلام کرتا ہے۔ و پھر  
 اور یہ طواف سنت ہے۔ - فن۔ اور یہی قول شافعی و احمد و حرم دینی آقائی کے واسطے جو سفر کر کے کہ میں داخل ہو چکا  
 سنت کا قطع عبارات تہا میں ایسے نفل کو بھی کہتے ہیں جیسا کہ شرح ہونا سنت سے معلوم ہوا اگرچہ وہ واجب ہو۔  
 حالانکہ بیان مراد مقابل واجب ہو لہذا تصریح کی۔ - الیس لواجب۔ اور یہ طواف واجب نہیں ہے۔ وقال مالک رحم



انہ واجب بقولہ علیہ السلام من آتی البیت فلیحجہ بالطواف۔ اور مالک نے کہا کہ یہ طواف واجب ہے جب تک کہ وہ صحت  
 علیہ السلام کے جو بیت اس کو آدے سے پہنچے کہ طواف سے اس کا نیکہ ادا کرے۔ سن۔ جیسے من سے طواف کا نیکہ سلام  
 کے ساتھ ہے۔ مگر اس وقت واجب نہیں کہ ادا سے اس کا نیکہ ادا کی جلدی ہو۔ کافی الجلیت۔ مع۔ بالجواب اس حدیث میں صیغہ امر و درجہ وہ  
 واجب کی دلیل ہے۔ اس میں اعتراض اولیٰ یہ کہ یہ حدیث ثبوت نہیں ہوئی۔ ولنا ان الامر تعالیٰ امر بالطواف سند جاری  
 دلیل یہ کہ امر تعالیٰ نے طواف کا حکم صیغہ امر دیا ہے۔ سن۔ یعنی قولہ تعالیٰ ولھو فوا بالبیت اذین۔ والا امر المطلق۔ اور  
 صحت جو کہ قرینہ کما یرامح کما سے خالی ہو۔ لایقتضی التکرار۔ وہ امور یہ کہ کر کرنے کو مقتضی نہیں ہوتا۔ سن۔ بلکہ جب  
 ایک مرتبہ نہیں کر دی تو حکم کی فراہم داری ہو گئی اگرچہ کر نہ کرے۔ وقد نصین طواف الزیارة بالاجماع۔ اور باوجود  
 طواف الزیارة ادا کرنا نہیں ہو گیا۔ سن۔ تو یہی طواف بتقتضائے حکم فرض ہو کر تعمیل ہو جائیگی پھر دوسرا کوئی طواف واجب  
 نہ ہو گا ورنہ کر۔ واجب ہونا لازم آدیا۔ اعتراض جو کہ قرآن مجید کے حکم سے یہ طواف الزیارة بطور رکن فرض ہے اور طواف  
 بقدم فرض نہیں بلکہ حدیث مذکور سے واجب ہے۔ جواب اولیٰ یہ کہ حدیث ثابت نہیں اور ثابت ہے کہ وجوب نہ ہو گا اور  
 اسی طرف امام مہنف نے اشارہ کیا جب کہ حدیث کے صیغہ امر سے وجوب نہیں کیا۔ و فیما رواہ۔ اور اس حدیث میں  
 جو روایت کی۔ سن۔ برفہ بر ثبوت کے یہ جواب ہے کہ۔ سماہ تہیہ۔ اس طواف کو نیکہ کیا ہے۔ وہو دلیل الاستحباب  
 اور نیکہ ہونا استحباب کی دلیل ہے۔ سن۔ تو حدیث کا صیغہ امر مطلق نہیں رہا بلکہ اس میں قرینہ مستحب ہونے کا لفظ نیکہ سے  
 موجود ہے۔ اگر وہم ہو کہ قولہ تعالیٰ اذین فلیحجہ فلیحجہ با حسن منہا لایہ۔ یعنی جس نیکہ سلام کے جواب میں وجوب ناکہ گیا حالانکہ نیکہ  
 بلفظ نیکہ ہے تو کیا استحباب ہے۔ جواب یہ کہ بیان ابتدائی سلام واجب نہیں بلکہ فرض سلام کے جواب سلام واجب ہے پس  
 غلط نیکہ میں قرینہ نہیں بلکہ بطریق نور ہذا سیئۃ سبۃ شلما۔ ہے۔ فافہم۔ مع۔ ویس علی اہل کہ طواف بقدم  
 اور اہل کہ بر طواف بقدم نہیں ہے۔ لافہم بقدم فی حقہم۔ کیونکہ قدم ان کے حق میں عدم ہے۔ سن۔ کیونکہ قدم  
 تو کہیں سے آنا حالانکہ اہل ان کے رہنے کے موطن میں۔ (رحمہم اللہ) مستحب ہے کہ بعد فراغت طواف دو رکعت کے پہلے قدم بیک  
 رہائی پہلے خوب چمک کر اہل ان کو کہیں میں شاد ہے اور کہ اہل ان کے اس ملک رننا و اسعاد علی انفا و سفار من کل دار  
 بھر فخرم کو آدے۔ اور کہا گیا کہ ترتیب ان کے کہ پہلے فخرم سے پہلے جادے پھر جا کر دو رکعت طواف نیکہ پھر فخرم  
 پر آدے پھر روٹ کر حجر اسود کو دو رکعت سے فخرم سے پہلے نیکہ اپنا سیدہ و بہت اور دایان گل اسیر کے اور اپنے وہ دن  
 ہاتھ کھڑے ہوئے دیوار پر رکھے۔ مع۔ وہ حجر اسود کے احکام کے سہی جن الصفاد المرود کا قصد کرے۔ قال تمہ خرج  
 الی الصفاء۔ کہا کہ پھر وہ صفاء کی طرف نکلے۔ سن۔ اور مسجد سے نکلنے سے ہا یا ان ہا لون آگے کرے کتا ہو کہ  
 بسم اللہ علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اھم افغری ذنوبی و انفع لی ابواب رحمتک و ادخلنی فیہا و اغدنی  
 من الشیطان الرجیم رفع۔ فیصد علیہ۔ پس مفاہر ہے۔ سن۔ بقدر کہ بیت اس کو دیکھے۔ اور بہ سنت ہے اور ترک  
 کردہ لیکن اس پر لازم نہ ہو گا۔ ابدان۔ ولستقبل البیت و کبر و سئل و یصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم و یرفع  
 یدہ و یدعو اللہ لھاجتہ۔ اور جابے کہ بیت اس کی طرف نہ کرے اندکیر کے اند سئل کے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 پر دو رکعت سے اور دون ہاتھ اٹھا دے یعنی دعا کے لیے اور اللہ تعالیٰ سے اپنی مراد مانگے۔ لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
 صعد الصفاء حتی اذا نظر الی البیت قام مستقبل القبۃ یدعو اللہ۔ کیونکہ مروی ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو صفاء  
 پر چڑھے بانٹک کہ جب بیت اس کو دیکھا تو قبلہ رخ کھڑے ہو کر اللہ تعالیٰ سے دعا کی۔ سن۔ چنانچہ صحیح مسلم کی حدیث جابر  
 بن کنندہ کہ صفاء سے شروع کیا پس اس پر چڑھے بانٹک کہ جب بیت اس کو دیکھا تو قبلہ کی طرف متوجہ ہوئے پس اللہ تعالیٰ کی

توحید بیان کی اور مالکی تکبیر کی اور کہا کہ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک والحمد و مولیٰ کل شیء قدیر لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ  
وعدہ و نصر عبیدہ و اعزہ و غفرہ و ہزم اعداء و خرب و جدہ۔ پھر اسکے درمیان دعا کی اور اسکو تین مرتبہ کہا۔ اور دعا سے آثار میں ہر کچھ  
لا الہ الا اللہ ولا یعبدا الاہ الاہ مخلصین لہ الدین و لو کرہ الکافرون اور دونوں ہاتھ اٹھا دے اُنکے اندر دینی رخ کو آسمان کی طرف  
کرے جیسے دعا میں کرتے ہیں۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھ کر دعا کرے۔ ف۔ ولان القضا و الصلوۃ  
یقمان علی الدعا تقریباً الی الاجابۃ کما فی غیرہ من الدعوات۔ اور اس وجہ سے کہ شاراکی و درود شریف و دونوں  
دعا پر مقدم کیے جاویں گے اسکو قبولیت سے نزدیک کرنے کے لیے جیسے دوسری دعاؤں میں ہوتا ہے۔ و ارفع منۃ الدعاء  
اور دونوں ہاتھ اٹھا دعا کی سنت ہے۔ ف۔ یعنی دعا میں طریقہ سلوک یہی کہ ہاتھ نضر و عاجزی کے طور پر اٹھا دے۔  
چنانچہ ابو داؤد و ترمذی میں احادیث ہیں اور ابو داؤد نے ایک حدیث کی طرق کو دہرایا کہ ہر درتہ شیخ نووی رحم نے کہا کہ  
میں نے شیخ السدب میں قریب بیس احادیث کے دار کین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دعا میں ہاتھ اٹھا اثبوت میں  
را کوہ صفا پر چڑھنا تو وہ سنت ہے۔ کما فی البدائع۔ و انما یصعد الصفا بقدر ما یصل الی البیت لمرآۃ منہ لان الاستقبال  
ہو المقصود بالصعود۔ اور صفا پر چڑھنا اسی قدر کہ بیت اسرا کی نگاہ رو بہ ہو جاوے اس واسطے کہ استقبال ہی اسکا مقصد  
ہے۔ ف۔ اور استقبال جائز مگر یہ کہ نظر سے رو بہ نہ ہو۔ رہا باب الصفا سے نکلنا تو مستحب ہے چنانچہ منہ باب  
و یخرج الی الصفا من اسی باب شام۔ اور صفا کی طرف جس دروازہ سے جاوے نکلے۔ ف۔ بان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
ابنہ باب الصفا سے نکلے جیسا کہ طبرانی رحم نے حضرت جابر و ابن عمر رحم سے اور ابن ابی شیبہ نے مرسل عطاء سے روایت کیا  
لیکن یہ نکلنا بطور سنت نہیں تھا۔ و انما خرج النبی علیہ السلام من باب نبی مخزوم و ہوا الذی یسمی باب الصفا لانه  
کان اقرب الابواب الی الصفا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باب نبی مخزوم سے جاکو باب الصفا کہتے ہیں صرف اسی وجہ  
نکلے کہ جملہ ابواب میں سے یہ باب کوہ صفا سے بہت نزدیک ہے۔ ف۔ تو اسی کی اتباع کرنا جو مستحب ٹھہرا۔ یہی صحیح قول ہے  
ع۔ لا ائسنتہ۔ نہ آنکہ ایسا کرنا ہم پر سنت ہے۔ ف۔ جیسا کہ شافعی رحم نے خیال کیا۔ قال من یخط نحو المروۃ۔ حدیث  
نے کہا کہ بھر اترے جانب مروہ کے۔ ف۔ یہ پڑھتا ہوا کہ اللهم استعینی بستمہ نیک و تو منی علی ملتہ و اعدائی من مضلات الفتن  
برحمتک یا ارحم الراحمین۔ ف۔ و ہمیشی علی بینتہ۔ اور چلے اپنی وقار کی چال پر۔ ف۔ یعنی بد دن تیزی و سستی کے اچھی  
معمولی چال پر۔ فاذا بلغ بطن الوادی۔ پھر جب بطن وادی میں پہنچے۔ ف۔ یعنی آنجائی سے بالکل اتر کر کچھ دور  
اپنی چال چلے یا تک کہ وادی کے بطن میں پہنچے یعنی بیچ میں لیکن اس زمانہ میں بطن الوادی بسبب بل روان کے شہنا  
عام فہین رہا تھا اسلئے بطن الوادی کو دوسل کے درمیان کر دیا جن میں ایک شہر و دوسرا زردی لہذا مصنف رحم نے کیا معنی میں ابن  
الاحقرین سبھا۔ تو دونوں شہر بیلین کے درمیان دڑے ایک معمولی دڑتا۔ ف۔ یہ کہتا ہوا کہ اللهم اغفر وارحم و جاوز عما تعلم انی الاعز  
الاکرم۔ ف۔ یہ دونوں بیل اس امر کے علامت ہیں کہ اُنکے درمیان بطن وادی جو حسین دڑتا واجب ہے۔ جب بطن وادی کی حد یعنی  
بیل سے نکل جاوے تو کوہ مروہ تک چلے چنانچہ فرمایا۔ ثم مشی علی بینتہ حتی یاتی المروۃ۔ پھر اپنے وقار کی چال چلے یا تک کہ  
مروہ تک آوے۔ ویصعد علیہا۔ اور مروہ پر چڑھے۔ ف۔ بطریق سنت حتی کہ بیت امر کو دیکھے۔ و یفعل کما فعل علی الصفا  
اور کرے جیسے صفا پر کیا تھا۔ ف۔ یعنی قبل رخ ہو کر تکبیر و حمد و ثناء و دعا و درود پڑھنا۔ لما روی ان النبی علیہ السلام  
نزل من الصفا و جعل مشی نحو المروۃ۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کوہ صفا سے اترے اور مروہ کی طرف  
چلتے رہے۔ ف۔ حتی کہ بطن وادی تک پہنچے۔ و سعی فی بطن الوادی۔ اور بطن وادی میں سعی کی۔ ف۔ یعنی  
دڑ کر چلے۔ پس علی بن ابی طالب کی دوسری جانب تک۔ حتی اذا خرج من بطن الوادی مشی۔ یا تک کہ جب بطن وادی

سے باہر ہوئے تو چال چلے۔ فت۔ حتی کہ مرد تک پہنچے۔ حتی صعد المروۃ۔ یا تک کہ مردہ پر چڑھے۔ فت۔ پھر آخر مفا  
 کی طرف اسی طرح کیا۔ وطاف بینہما سبعة اشواط۔ اور مفاد مردہ کے درمیان سات پھیرے طاف کیا۔ فت۔ یہ حدیث  
 بخاری و مسلم نے ابن عمر سے روایت کی اور جابر بن عبد اللہ کی حدیث طویل اور پر گزری۔ الحاصل مفاد مردہ تک اس طرح آدھے  
 کہ دونوں بیلین کے درمیان دوڑے اور پانی دونوں طرف اپنی چال چلے۔ و ہذا شوط واحد۔ اور یہ ایک پھیر ہے۔ فت  
 اسی طرح مردہ سے مفا تک دوسرا پھیر ہے۔ فیطوف سبعة اشواط۔ پس سات پھیر طاف کرے۔ یہ ہمارا بالصفا و ختم  
 بالمروۃ ویسعی فی بطن الوادی فی کل شوط۔ شروع کرے مفاد سے اور ختم کرے مردہ پر آمد ہر پھیر میں بطن الوادی یعنی  
 دونوں بیل کے بیچ میں دوڑے۔ لماروینا۔ بدیل حدیث کے جو ہم ابھی روایت کر چکے۔ فت۔ اور طوافی خفی و میرنی  
 شافعی ماہن جبر سے لگا کہ مفاد سے مردہ تک جا کر وہاں سے پھر مفا کو آنا ایک پھیر ہے۔ اور ظاہر المذہب قول کتاب ہے اور وہی  
 جابر بن ابی ہاشم و جہور علماء کا قول ہے۔ کما فی البیانی۔ و انما یبدأ بالصفا لقوله علیہ السلام فیہ ابدوا بما بدأ اللہ تعالیٰ بہ۔  
 اور مفاد سے شروع اسی وجہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم شروع کرو جس سے اللہ تعالیٰ نے شروع فرمایا۔ فت۔  
 جنی افعالی حج اور کرنا شروع کرو جس سے اللہ تعالیٰ نے بیان شروع کیا بقوله تعالیٰ ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ الخ۔ بہذات  
 نسائی و دارقطنی و بیہقی ہی بافظ ابدوا۔ یعنی تم شروع کرو۔ اور صحیح مسلم و ابوداؤد و ابن ماجہ و مالک کی روایت میں بنداً۔ یعنی ہم  
 شروع کرتے ہیں۔ فرق یہ کہ اول صیغہ امر ہے اور دوم خبر ہے اور مذہب یہ کہ ابتدا بالصفا واجب ہے۔ اور واضح ہو کہ مفاد مردہ کے  
 درمیان طواف بالاعتاق ضرور ہے۔ اس طواف میں بطن الوادی کے درمیان سعی ہے۔ ثم السعی بین الصفا والمروۃ واجب  
 و یسیر برکن۔ پھر مفاد مردہ کے درمیان سعی کرنا واجب ہے اور رکن نہیں ہے۔ فت۔ یہی قول مالک و روایت از احمد  
 ہے۔ وقال الشافعی انہ رکن لقوله علیہ السلام ان اللہ یتب علیکم السعی فاسعوا۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ یہ سعی رکن  
 ہے بدیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر سعی کرنا لکھا ہے پس تم سعی کرو۔ فت۔ پس کھدینا فرض میں  
 مشتمل اور سعی کرو بصیغہ امر ہے تو رکن جو احیٰ کہ ترک کرے تو طواف فاسد ہوگا۔ یہی حدیث تو اسکو شافعی ماہن ابی شیبہ  
 و دارقطنی نے باسناد صحیح روایت کیا۔ جیسا کہ شیخ محقق نے تحقیق کی۔ و لنا قولہ تعالیٰ فلا جناح علیہما یعطوف بہما۔  
 اور ہماری دلیل تو اللہ تعالیٰ فلا جناح الخ یعنی کچھ گناہ نہیں کریں یا عمرہ کرنے والا مفاد مردہ کا طواف کرے۔ و شکہ لستعمل للاباحۃ  
 اور اسکے مثل کلام واسطے اباحت کے مستعمل ہوتا ہے۔ فقیہی الرکنیۃ والایجاب۔ تو رکن ہونا اور واجب ہونا دونوں جانتے  
 رہے۔ الا انما عد لنا عنہ فی الایجاب للاجماع بالنجس۔ مگر ہم نے ایجاب میں اس سے مدد لی کیا پوجہ و جماع کے  
 بدیل حدیث مذکور کے۔ فت۔ یعنی قطعی ہونا فرض یا رکن کا نواہی قرآنی سے ثبوت ہونا حالانکہ آیت سے خود طواف ہی  
 فرض بلکہ واجب ہونا بھی ثابت نہیں ہوتا۔ تو رکن نہ ہوا لیکن حدیث مذکور کی وجہ سے ہم نے تقفائے آیت سے مدد لی کیا  
 اور کہا کہ ایسا صیغہ اگرچہ اباحت کے لیے ہے لیکن بیان بدیل حدیث کے معلوم ہوا کہ مباح نہیں بلکہ واجب ہے۔ ولان الرکنیۃ  
 لا ثبت الا بدلیل مقطوع بہ۔ اور اس دلیل سے کہ رکن ہونا ثبوت نہیں ہوتا مگر ایسی دلیل سے جسکے ساتھ قطعی غما  
 ہو۔ فت۔ اور وہ آیت قرآنی مفید قطع با حدیث متواترہ مشہور ہے۔ و لم یوجد۔ حالانکہ ایسی دلیل پائی نہیں گئی۔ فت۔  
 یہ حدیث میں کتب یعنی تم پر لکھی گئی۔ یعنی فرض آتا ہے جیسے کتب علیکم الصیام۔ تم پر روزے لکھے گئے۔ تو فرمایا۔ تم صلی  
 لماروے۔ پھر معنی اس حدیث کے جو شافعی نے روایت کی۔ فت۔ کتب علیکم السعی۔ تم پر سعی لکھی ہے۔ کتب  
 استجابا۔ یہ کہ مستحب ہونا سعی کا تم پر لکھا ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت الا یہ۔ جیسے اللہ  
 نے اس آیت کتب علیکم اذا حضر احدکم میں کتب مبنی استجابا فرمایا ہے۔ فت۔ کیونکہ وصیت قبل موت کے با انفاق

مستحب ہر نہ فرض۔ حق یہ کہ اس تاویل کی کچھ حاجت نہیں اس واسطے کہ حدیث امام شافعی رحمہ نے روایت کی اسی حدیث  
 استدلال ہے۔ اختلاف صرف یہ کہ آیا حدیث مذکور سے رکن جوتا ثبوت ہوتا ہے یا نہیں تو امام شافعی کے نزدیک ہاں جیسے فارغ  
 میں سورہ فاتحہ ہر شخص کو پڑھنا رکن ہے حتیٰ کہ نہ پڑھے تو نماز باطل ہو اور ہر بار سے نزدیک نہیں کیونکہ دلیل قطعی نہیں ہے جیسے  
 سورہ فاتحہ حتیٰ کہ نہ پڑھے تو باطل نہیں مگر اس پر قضا واجب ہے اسی طرح یہ سب رکن نہیں ہے۔ مہم۔ وضع ہو لای  
 صرف ایک بار مشروع ہے لہذا مشروع کرنے والے کو افضل یہ کہ اول طواف قدم کے بعد سعی نہ کرے بلکہ تاخیر دے۔ اور طواف  
 یوم النحر فرض کے پیچھے سعی کرے۔ بدائع میں ہے کہ سعی جائز ہونے کے واسطے شرط یہ کہ طواف کے سات پھرے پورے باز  
 ہو چکے ہوں۔ جب سعی سے فارغ ہو تو مستحب ہے کہ رکن اسود کے محاذی دو رکعت نماز پڑھے جیسا کہ حضرت علی امیر علیہ وسلم  
 سے حدیث ابن ماجہ و احمد و ابن جابر بن ثابت ہے۔ مہم۔ وضع ہر کچھ میں دعائیں قبول ہونے کے موافق ہیں بیدار کعبہ  
 کے وقت۔ کعبہ میں۔ طواف میں۔ اور ہر اسود و رکن بانی و میزاب و حجر و منبر کے نزدیک و منبر و مقام ابراہیم و سعی میں۔  
 مفاد مردہ پر۔ موقوف غزوہ و موقوف غزوہ میں سری النہار کے وقت میں۔ کمانی الطغ۔ الحاصل کہ مسئلہ میں داخل ہو کر طواف  
 قدم ادا کرے جیسے مذکور ہو۔ ثم یقیم بکعبہ حراما۔ پھر کہ میں بحالت احرام ٹھہرا ہے۔ لہذا محرم باج۔ کیونکہ یہ شخص نہ  
 حج کا احرام باندھنے والا ہے۔ فلا یصل قبل الاثبات بانعائہ۔ تو افعال حج ادا کرنے سے پہلے وہ حلال ہونے کا کام میں  
 کر لیا۔ یعنی ایسی بات نہیں کرے جس سے احرام سے باہر ہو جائے۔ یہ طواف ایسے اگر عمرہ کا احرام باندھے تو طواف  
 سعی کے بعد سرخشا کر یا نہ کر طواف ہو جاوے۔ اور حج کا احرام بھی نہیں کھل سکتا حتیٰ کہ طواف حج ادا کرے۔ ویلک  
 بالیت کلماء آکہ۔ اور طواف کرتا رہے خانہ کعبہ کا ہر جانب اسلامی چاہے۔ لہذا یثبہ الصلوۃ۔ کیونکہ طواف مشابہ  
 نماز ہے۔ قال علیہ السلام الطواف بالیت صلوۃ۔ حضرت علی امیر علیہ وسلم نے فرمایا کہ خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز  
 ہے۔ مگر اسے تعالیٰ نے اس میں بات کرنا حلال کر دیا ہے پس جو کوئی طواف میں بات کرے تو نہ بولے مگر بھی بات۔ سلاما کرم  
 و ابن جابر و الحاکم و ابو حواری و الطبرانی۔ مہم۔ والصلوۃ غیر موقوفہ۔ اور نماز ایک نیکی دفع کی گئی ہے۔ ف۔ یعنی  
 رکعتی گئی ہے کہ جو وقت جس جگہ چاہے اسکو حاصل کرے۔ فکذا الطواف۔ تو اسی طرح طواف بھی غیر موقوف ہے۔ ف۔  
 اور نفل طواف ادا کرنا اتنے طواف قدم و غیرہ کے مشروع ہے۔ الا انہ لا یسعی عقبہ ہذہ الا طوفۃ فی بندہ المدة۔ مگر  
 یہ شخص اس مدت میں ان نفل طوافوں کے پیچھے سعی مفاد مردہ نہیں کرے۔ لان السعی لا یجب فیہ الا مرة۔ ابن دہل  
 سے کہ سعی توجع میں نہیں واجب ہوتی مگر ایک مرتبہ۔ والتمس بال سعی غیر مشروع۔ اور نفل طور پر ادا کرنا سعی میں مشروع  
 نہیں ہے۔ ف۔ تو صرف ایک ہی مرتبہ سعی رکھتی۔ اور چونکہ سعی کا عبارت جو تمارت نفس سے بدن داخل قیاس کے معلوم  
 ہوا ہے تو صرف سعی حد تک رہے جان جس وارد ہو اور بندہ قیاس کے اسکے طواف میں ثابت کر سکتے ہیں۔ اور طواف کعبہ  
 نفس نفل کی موجود ہے جیسے ہر طواف کے بعد دو گانہ نماز کی نفس تو علیہ السلام یصلی الطواف کل اسبوع رکعتیں۔ یعنی طواف  
 کرنے والا ہر سات پھرے کے واسطے دو گانہ نماز پڑھے لہذا فرمایا۔ ویصلی کل اسبوع رکعتیں۔ اور یہ نفل طواف کرنا  
 ہر سات پھرے طواف کے واسطے دو گانہ نماز پڑھے۔ وہی رکعتا الطواف علی ما جہا۔ اور یہ دو گانہ طواف کا دو گانہ ہر بار  
 ایک ہر گئے جان کر دی۔ یعنی حدیث مذکورہ۔ قال فافوا کان قبل یوم الترویۃ یوم۔ قدری دم نے فرمایا  
 کہ پھر جب یوم الترویۃ سے ایک روز پہلے کا وقت ہو۔ ف۔ یعنی آٹھویں ذی الحجہ سے ایک روز پہلے یعنی ساتویں تاریخ  
 ہو تو ادا ہے حج کا اہتمام شروع ہو اس طرح کہ۔ خطب الامام خلیفہ یصلی فیما الناس الخرج الی منی۔ ہم ایک نعت پڑھے  
 پسین لوگوں کو (پہلے سے) سکھادے۔ ۱۔ منی کی طرف جانا۔ ف۔ وہاں سات گوبسر کر کے وفات کو جانا۔ والصلوۃ

عرفات - ۲۔ عرفات میں نادر چرنا۔ فتنہ خمر و صریح کرنا۔ والوقوف۔ ۳۔ عرفات میں وقوف۔ فتنہ یعنی کھڑا ہونا  
 غروب تک۔ والا فاقہ۔ ۴۔ وہاں سے روانہ ہونا۔ فتنہ بدو، اداسے ناز مغرب کے۔ حتیٰ کہ مزدلفہ میں مغرب و عشاء  
 جمع کریں۔ والاصل ان فی الحج ثلث خطب۔ اور حاصل یہ کہ حج میں تین خطبات ہیں۔ اولاً یا ماذکرنا۔ اول خطبہ  
 جو ہم نے ذکر کیا۔ فتنہ یعنی ساتویں تاریخ کو۔ والثانیۃ عرفات یوم عرفة۔ اور دوم خطبہ عرفات میں عرفہ کے روز فتنہ  
 یعنی نویں ذی الحجہ کو۔ والثالثۃ یعنی فی الیوم الحادی عشر۔ اور سوم خطبہ مقام منیٰ میں گیارہویں تاریخ کو فی فصل  
 بین خطبتین یوم۔ پس ہر دو خطبہ کے درمیان ایک روز کا فصل کر۔ ۵۔ فتنہ اور یہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہیکل  
 علی رضی اللہ عنہما سے برحمتہ ابن النذر و غیرہ مروی ہے۔ وقال زفر یخطب فی ثلثۃ ایام متوالیۃ اولہا یوم الترویۃ  
 ثانیہا یوم الموسم وجمع النحل۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ پورے تین روز خطبہ پڑھے جن میں اول روز یوم الترویۃ یعنی آٹھویں ذی الحجہ  
 جو اس وقت کہ یہ ایام خاص نکات ہے۔ کے اور حاجیوں کے جمع ہونے کے ہیں۔ فتنہ لیکن یہ قیاس برخطت سنت ہے۔ وفتنہ  
 من المقصود منا التعلیم۔ اور ہماری دلیل قیاس یہ کہ مقصود ان خطبوں سے تعلیم افعال ہے۔ و یوم الترویۃ و یوم النحر یوم شتغال  
 الدائمون اور دسواں دن اداسے افعال میں مشغول ہونے کے دن ہیں۔ فتنہ اور نویں تاریخ عرفات میں البتہ وقت  
 وقت میں لوگوں کو شننے کی فرصت ہے۔ فکان ماذکرناہ النفع۔ پس ثبوت ہوا کہ جو ہم نے ذکر کیا وہ زیادہ نافع۔ و فی الغلاب  
 النسخ ۱۲ دون میں زیادہ موثر ہے۔ فتنہ اور یہی موافق بفعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دالی کبر رہا ہو۔ لہذا ساتویں کو اول  
 خطبہ سنا دے۔ فاذا صلی الفجر یوم الترویۃ بکنہ۔ پھر جب آٹھویں روز جب کو یوم الترویۃ کہتے ہیں ناز فجر کو کہ میں پھر چلے  
 خراج الی منیٰ۔ تو منیٰ کو نکلے۔ فتنہ یعنی بعد طلوع آفتاب کے۔ فیقیم بہا حتیٰ یصلی الفجر من یوم عرفة۔ پس علیٰ من  
 یتقیم رہے یا تنک کہ رقد عرفہ یعنی نویں کی فجر کی ناز پڑھے۔ فتنہ یہی طریقہ سنت ہے۔ لما روی ان ابی علیہ السلام  
 صلی الفجر یوم الترویۃ بکنہ فلما طلعت الشمس راح الی منیٰ فصلیٰ منیٰ الظهر و العصر و المغرب و العشاء و الفجر  
 ثم راح الی عرفات۔ کیونکہ رعایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم الترویۃ کو کہ میں فجر کی ناز پڑھی پھر جب آفتاب  
 طلوع ہوا تو منیٰ کی طرف روانہ ہوئے پس منیٰ میں ظہر و عصر و مغرب و عشاء و فجر کی ناز پڑھیں یعنی دین رہے فجر تک حتیٰ کہ  
 ناز فجر پڑھی پھر عرفات کو روانہ ہوئے۔ فتنہ کمانی صحیح مسلم عن جابر بن عبد اللہ راضی ہو کہ منیٰ میں جو کہ عرفات جانا اصل مقصود  
 ہے لہذا فرمایا۔ ولوبات بکنہ لیل عرفة و صلی بہا الفجر ثم خدا الی عرفات و رہی اجزاء۔ اور اگر حاجی نے عرفہ کی رات  
 کہ میں نذر آری یعنی آٹھویں کو منیٰ نہ گیا اور کہ میں فجر کی ناز پڑھ کر علی الصبح عرفات کو روانہ ہوا اور کہ منیٰ سے گزر گیا  
 تو اسکو کمانی ہو گیا۔ لانه لا یعلق بمنیٰ فی ہذا الیوم اقامۃ نسک۔ کیونکہ اس روز منیٰ میں کوئی نسک اور کرنا متعلق نہیں ہے  
 لکنہ اسادہ کہ اقتدار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ لیکن اسنے بڑا کیا وجہ ترک کر کے اقتدار ہے۔ ۱۔  
 علیہ وسلم کے۔ فتنہ کیونکہ ظاہر اگرچہ ہم بھی دیکھتے ہیں کہ اس دن منیٰ میں صرف ناز پڑھیں کو۔ ۲۔  
 لیکن شاید باطنی کوئی امر جو جس سے ہم اسوقت مطلع نہیں ہیں پس موافقت سنت بہرہ۔ ۳۔  
 پھر عرفات کی طرف توجہ ہو پس عرفات میں یتیم ہو۔ لہذا فرمایا۔ بڑا اس کے جو حدیث ہے۔ ۴۔  
 طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہو۔ و ہذا بیان الاولیۃ۔ اور یہ اولی ہونے کا۔ ۵۔  
 پسنا المقام حکم۔ رہا اگر قبل طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہو تو جائز ہے کہ۔ ۶۔  
 فی الاصل و نیز فی بہامع الخامس۔ امام محمد نے بسوط میں کہ۔ ۷۔  
 یہ مبارک دو معنوں کو متعلیٰ ہر ایک یہ کہ لوگوں سے الگ نہ۔ ۸۔  
 اور عرفات میں لوگوں کے ساتھ آئے۔ ۹۔  
 ۱۰۔ ان لا یبناذ جبر و الحال حال نضر و لا جابرہ۔ ۱۱۔

ارجی۔ کیونکہ اکیلا چٹکتا تکبر چاہے کہ حالت تو عافری و فروغی کی ہر اور قبول ہوتا جماعت کے اندر زیادہ امید کیا گیا ہے۔ و  
 کیونکہ اس نے تعالیٰ غنی جید جس بندہ عاجز کی دعا قبول فرماوے اسی کے ساتھ میں سب کی قبول ہوگی۔ و قیل مرادہ ان کا نزل  
 علی الطریق کیلا یفسق علی المارۃ۔ اور کیا گیا کہ امام محمد کی یہ مراد کہ رہند پر نہ اترے تاکہ سادہ چلنے والوں پر ہتھ نہ پڑے  
 قال واذ انزلت الشمس یصلی الامام بالناس الظهر والعصر۔ تدوری نے کہا اور جب (عرفات میں) آفتاب دھلے گا  
 تو اہم لوگوں کو ظہر عصر کی نماز پڑھاوے۔ و۔ یعنی عمر کے وقت میں اول ظہر پڑھنے کے ساتھ عصر جمع کرے لیکن ہمارے نزدیک  
 خطبہ مقدم ہے چنانچہ فرمایا۔ فیبتدئ بالخطبۃ فیخطب خطبۃ یعلم فیہا الناس الاوقات بعزقہ والمزددقہ ورمی البحار  
 والنحر والخلق وطواف الزیارة یخطب خطبتین فیصل فیہما بجلستہ کما فی الحجۃ۔ پس امام السلین یا اسکا نائب  
 شروع کرے خطبہ پس خطبہ پڑھے جس میں لوگوں کو سکھلاوے وقت عزقہ اور وقت مزددقہ اور رمی البحار اور قربانی کرنا اور شفا  
 (یا کترانا) اور طواف زیارت کرنا۔ دو خطبہ پڑھے جنکے درمیان میں جلسہ سے نکل کرے جیسے جمعہ میں ہے۔ کہنا محل رسول  
 علیہ السلام۔ ایسا ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا۔ و۔ چنانچہ ابن عمر رحمہ کی حدیث ہو داؤد میں اول وقت  
 شروع کرنا مذکور ہے اور بخاری و نسائی کی حدیث میں ہے کہ سالم بن عبد اللہ نے حجاج سے کہا کہ اگر تو سنت پر عمل چاہتا ہو تو خطبہ پڑھا  
 پڑہ اور نماز میں جلدی کر پس سالم کے باپ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ اسے سچ کہا۔ اذ تقی من حدیث جابر بن عبد اللہ  
 کہ حضرت علی اللہ علیہ وسلم نے وقت میں جا کر اول خطبہ پڑھا پس بلال رحمہ نے اذان دی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
 دوسرے خطبہ سے مرافقت کی اور بلال کے اذان سے فراغت کی پھر بلال نے اقامت کہی تو آپ نے ظہر پڑھائی پھر اقامت  
 کہی تو عصر پڑھائی۔ روادہ الثانی۔ اس حدیث میں دو خطبہ مذکور ہیں اور دو قبل نماز کے ہیں اور صحیح مسلم میں حدیث جابر  
 میں نہ خطبہ پڑھنا مذکور ہے اور دو خطبہ کی تصریح نہیں لیکن ہمارے پہلے پڑھنا صحیح ہے۔ ابن القطان رحمہ نے کہا کہ یہی مشورہ  
 اسی پر امامون کا عمل رہا ہے۔ و۔ وقال مالک یخطب بعد الصلوۃ لانیہا خطبۃ وعط ویکیر فاشبہ خطبۃ العید۔  
 اور امام مالک رحمہ نے کہا کہ بعد نماز کے خطبہ پڑھے کیونکہ یہ خطبہ عطف و نصیحت ہے تو خطبہ عید کے مشابہ ہو گیا۔ و۔ تہذیبی ابو داؤد  
 و احمد کی حدیث ابن عمر رحمہ میں مذکور ہے۔ ابن القطان نے کہا کہ اسکی اسناد میں محمد بن اسحق یا یحییٰ ضعیف ہے۔ و۔ یعنی اسکو  
 وہم ہوا اگرچہ وہ فقہ رحمہ۔ ولنا ما روینا۔ اور بخاری دلیل وہ جو ہم نے روایت کی ہے یعنی فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 جو کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رحمہ اور مستدرک کی حدیث عبد اللہ بن الزبیر وغیرہ میں مذکور ہے۔ ولان المقصود ہنا تعلیم  
 الناسک وایجمع بہنا۔ اور خطبہ مقدم کرنا اسوجہ سے کہ مقصود خطبہ سے الناسک حج سکھانا ہے اور دونوں نمازوں کا جمع کرنا  
 بھی الناسک میں سے ہے۔ و۔ تو نماز سے پہلے خطبہ میں سکھلاوے۔ و فی ظاہر المذہب اذا صعد الامام المنبر  
 فیمسک اذن الموزنون کما فی الحجۃ۔ اور ظاہر المذہب میں جب امام منبر پر چڑھ کر شیخے تو موزنون لوگ اذان دینے  
 جمعہ میں ہے۔ و۔ یہی ہمارے امامون سے ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف انہ یؤذن قبل خروج الامام۔ اور نوادر  
 میں ابو یوسف سے روایت ہے کہ امام کے لگنے سے پہلے اذان دے۔ وعنہ انہ یؤذن بعد الخطبۃ۔ اور ابو یوسف سے بھی  
 روایت ہے کہ بعد خطبہ کے اذان دے۔ و۔ یعنی ظاہر الروایۃ۔ لان ابی علیہ السلام  
 بہت ہے۔ النبیہ۔ مع۔ و الصحیح ما ذکرنا۔ اور صحیح وہی جو ہم نے ذکر کیا۔ و۔ یعنی ظاہر الروایۃ۔ لان ابی علیہ السلام  
 لما خرج واستوی علی ناقۃ اذن الموزنون میں یہ ہے۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب جمعہ سے ہٹا ہو کر ناقہ پر  
 تجلس تو موزنون نے آپ کے رو بہ اذان دی۔ و۔ یہ روایت غریب ہے اور ابو داؤد و مسلم نے حدیث  
 جابر رحمہ میں ہی روایت کیا کہ جب اذان





موقع کے سوا سہر طرح محافظت لازم ہے حتیٰ کہ جماعت نہو امام المسلمین یا اسکا نائب نہو تو جمع نہیں بلکہ تنہا ہر جن - سنت -  
 و التقدیم تصیباتہ الجماعۃ لانه یعسر علیہم الاجتماع بعد ما تفرقوا فی الموقف - اور ضرور مقدم کر لینا ہر جن حفاظت  
 جماعت کے ہے کیونکہ جب موقف میں لوگ متفرق ہو گئے تو انہیں جمع ہونا عسر کے لیے دشوار ہوگا - لہذا ذکر اہ - نہ ابو جہ  
 و صاحبین نے ذکر کی - وفت - کہ عصر کو مقدم کرنا بضرورت و دلائی و قوت ہے - اولاً منافات - کیونکہ کچھ منافات نہیں ہے  
 یعنی دنوں و راتوں میں لازماً ہر جناسانی نہیں جیسے کھانا پینا منافی نہیں ہے - نہ حاجت و قوت سے تقدیم نہیں بلکہ جماعت کے لیے  
 ہے - غرضی نہیں کہ محض ہر سہ کے عودا پر لکھا وندا قدم العصر علی وقتہ - یعنی تحصیل و قوت کے لیے عصر کو اپنے وقت پر مقدم  
 کیا گیا - جواب ہے کہ یہ بھی بقول صاحبین ہے - دیگر غرضی نہیں کہ نماز اپنے وقت پر فرض ہے اور جماعت سنت ہو کہ وہ تو  
 اسکے لیے کیونکہ فرض ترک ہوا - جواب ہو سکتا ہے کہ یہ تو معلوم کہ عصر اپنے وقت سے مقدم کی گئی ہے اسکو جماعت سنت ہو کہ وہ  
 ہر سہ واجب کے لیے قرار دینا بہتر ہے - وفت - ثم عند الی حنیفہ رحم الامام شرط فی الصلاۃ بین جمیعاً - پھر امام ابو حنیفہ رحم  
 کے نزدیک دونوں ناندان میں امام شرط ہے - وفت - یعنی خلیفہ اعظم یا اسکا نائب ہو - وقال زفر فی العصر خاصۃً لانه ہو اہم  
 عن وقتہ - اور زفر رحم نے کہا کہ نا مکر عصر میں شرط ہے کیونکہ وہی اپنے وقت سے بدلی گئی ہے - وفت - اور صاحبین نے کہا کہ  
 امام کسی میں شرط نہیں ہے - و علی ہذا الخلاف الاحرام بالکح - اور اسی اختلاف پر حج کے ساتھ احرام ہے - وفت - امام  
 ابو حنیفہ رحم کے نزدیک دونوں نازین میں کرنے کے لیے احرام حج شرط ہے حتیٰ کہ ادا سے ظہر پر احرام ضرور ہے - اور دوسری روایت  
 میں امام رحم سے آیا کہ اگر ادا سے عصر کے وقت احرام باندہ لیا تو جمع جائز ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے - بروایت اول مشائخ نے  
 کہا کہ اگر ادا سے ظہر کے وقت احرام عمرہ ہو تو عصر جمع کرنا جائز نہیں ہے - کائناتی تافہان - ولابی حنیفہ ان التقدیم علی خلاف  
 التیاس عرف شرعیۃ فیما اذا کان العصر مرتبہ علی ظہر سودی بالجماعۃ مع الامام فی حالۃ الاحرام بالکح یتقدم علیہ  
 اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ عصر کو مقدم کرنا برخلاف تیاس کے ایسی محدث میں مشروع ہونا معلوم ہوا کہ جب ظہر پر عصر ترتیب ہو  
 امام کے ساتھ جماعت ادا کی گئی ہو حج کے احرام کی حالت میں ہو - ثم لا بد من الاحرام بالکح قبل الزوال فی روایت  
 تقدیم یا لا احرام علی وقت الجمع - پھر ایک روایت میں احرام حج کا قبل زوال کے ہونا ضرور ہے تاکہ جمع کے وقت پر احرام  
 قدم ہو - و فی آخری کتبی بالتقدیم علی الصلوۃ لان المقصود هو الصلوۃ - اور دوسری روایت میں ناز پر مقدم  
 ہونا کالی ہے کیونکہ مقصود ناز ہے - وفت - صاحبین کے نزدیک جمع عصر صحیح ہونے کے لیے کوئی شرط نہیں سوائے احرام کے  
 اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے اسی ظہر - البرہان - و - قال ثم توجہ الی الموقف یقف بقرب الجبل  
 و القوم معہ عقیب انصرافہم من الصلوۃ - کہ کہ پھر موقف کی طرف توجہ ہو پس پاڑ کے قرب کھڑا ہو اس حال سے کہ  
 سب لوگ اسکے ساتھ ہوں ناز سے پھرنے ہی کے پیچھے - وفت - یعنی جیسے ناز سے فانی ہو تو م کو ساتھ لیے قرب جبل کے  
 موقف میں کھڑا ہو - لان النبی علیہ السلام راح الی الموقف عقیب الصلوۃ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ناز  
 کے بعد ہی موقف کو روانہ ہوئے - وفت - جیسا کہ جابر بن عبد اللہ کی حدیث میں ہے - و الجبل سیمی جبل الرحمۃ - اور اس  
 پاڑ کا نام جبل الرحمہ ہے - و الموقف الموقف الاعظم - اور موقف کا نام موقف اعظم ہے - وفت - اور حضرت مسلم کا  
 موقف غالباً وہ مجوہ اونچا چمکے دابین و پیچھے ایک پھر اس پاڑ کے پھرون سے متصل ہے اور دابین وہ عمارت جسکو بیخ آدم  
 کہتے ہیں - النک افارسی - و - قال و عرفات کلھا موقف الا بطن عرۃ - کہ اور عرفات چارہ موقف ہے سوائے  
 بطن عرۃ کے - وفت - یعنی بطن عرۃ میں کھڑا نہ جاتی سب کھڑے ہو گئے کی جگہ ہے - یہی عامہ علماء کا قول ہے سوائے امام مالک کے  
 بقولہ علیہ السلام عرفات کلھا موقف و انفعوا عن بطن عرۃ - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ عرفات

یہ موقوفہ ہوا اور اپنے رب و ملین عزت سے - فتنع رنہ - یعنی اس نچائی میں کھڑے مت ہو - و الحمد للہ کھلمونق و ارفع  
عن وادی محسر - اور مزدللہ سب موقوفہ ہوا اور اٹھتے رہو وادی محسر سے - فتنع م ح س س - اس حدیث کو ابن جبان نے  
صحیح میں اور احمد نے مسند میں اور ترمذی و بنزار و بیہقی و حاکم و ابن ماجہ و ابن عدی نے مختلف صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا  
اور بعض میں زیادہ ہے کہ منی کا ہر سال ذبح کرنے کی جگہ ہے - یہ زیادہ ثابت ہے لیکن دوسری زیادت یہ کہ کل ایام تشریق ذبح کرنے کی  
اوقات ہیں - اسکے ثبوت میں کلام ہے - منفع - قال و منی للامام ان یقف بعرفۃ علی راحلہ - کہا اور امام کو چاہیے کہ عرفہ  
میں اذیت پر سوار کھڑا ہو - لان ابی علیہ السلام وقف علی ناقۃ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ناقہ تصور پر  
کھڑے ہوئے تھے - فتنع کما فی حدیث جابر بن عبد اللہ سلم - منفع - وان وقف علی قدمیہ جاز - اور اگر اپنے قدموں  
پر کھڑا ہوا تو جائز ہے - والاول افضل لما یثاب - اولیٰ طہرت افضل ہے بدیل اسکے جو عہدے بیان کر دی - فتنع اور  
بہایہ و بدیع و غیرہ سے معلوم ہے کہ دیگر لوگوں کے لیے ساری نہیں ہے تاکہ و لیکن امام کی دعا کے ساتھ دعا کرین لیکن یسقی  
کے تین میں ہے کہ دوسرے لوگوں کا امام سے قریب سوار ہونا افضل ہے - مثل - اولیٰ معلوم - اولیٰ ہے - فتنع ان یقف  
مستقبل القبۃ - اور چاہیے کہ قبلہ رخ ہو کر کھڑا ہو - لان ابی علیہ السلام وقف کذا لک - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم یوں ہی کھڑے ہوئے - فتنع جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں ہے - وقال ابی علیہ السلام  
خیر المواقف ما استقبلت بہ القبۃ - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاں میں ہنرہ کہ جسکے ساتھ قبلہ کا  
استقبال کیا جاوے - فتنع مواقف کی جگہ مجاس یعنی میٹھکون کا کھڑا حکم مابوعلی - ہرانی و ابو نعیم کی روایات میں آیا -  
منفع - و بعد عود یلم الناس الناسک - اور امام معاذ مانگے اور لوگوں کو حج کے اعمال سکھادے - فتنع انک آئندہ ادا  
کرنے میں آسانی ہو - لما روی ان ابی علیہ السلام کان یدعو یوم عرفۃ ما وایہ - کا استعظم السکین - کیونکہ مروی  
ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمز عرفہ اپنے دونوں ہاتھ پھیلائے مانند سکین کھانا مانگنے والے کے دعا کرتے تھے - فتنع  
ہاتھ آپ کے سینہ تک تھے - رواہ ابیہقی و بنزار عن ابن عباس رضی اللہ عنہما - ویدعو باشارہ - اور جو چاہے دعا کرے - فتنع  
کوئی دعا اس موقع کے واسطے مخصوص واجب نہیں ہے - وان ورد الاثار بعض الدعوات - اگرچہ ہزار بیچنے دعاؤں کے  
ساتھ وارد ہوئے ہیں - فتنع نواسوہ سے یہ دعائیں افضل و ادلیٰ ہوتی ہیں - وقد اور ونا تفصیل کما فی کتابنا المستوفی  
بعده الناسک فی عدۃ من الناسک توفیق اللہ تعالیٰ - اور ہم نے ان دعاؤں کی تفصیل اپنی کتاب سہمی  
بعده الناسک فی عدۃ من الناسک میں توفیق الہی عزوجل واروی ہے - فتنع امام احمد و ترمذی کی حدیث میں حضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا ربم عرفہ یہ ہے - لا الہ الا انت وحدہ لا شریک لک لا ملک و لا تحدیحی و بیت یدہ و الخیر و جو علی کل فنی  
قدیر - اہل عینہ نے کہا کہ یہ ثنائے الہی عزوجل اس واسطے دعا ہوئی کہ کریم رحیم بندہ کی آرزو رکھتا ہے - ابن جبان نے صحیح  
میں روایت کی کہ کوئی مسلمان جو بعد زوال کے عرفہ میں سوجہ قبلہ ہو کر کہے لا الہ الا انت وحدہ لا شریک لک لا ملک و لا تحد  
و جو علی کل فنی قدیر - دومرتبہ پھر پھر سے قل جو اسراحدیث - سومرتبہ پھر کہے - اہم صلی علی محمد و آل محمد کا صلیت علی ابراہیم  
و آل ابراہیم ایک عید مجیدہ و عیدنا سہم - سومرتبہ تو اللہ تعالیٰ کا لکھ سے فرماتا ہے کہ تم گواہ رہو میں نے اسکو بخشہ یا اور اسکی  
شفاعت خود اسکے حق میں قبول فرمائی اور اگر میرا یہ بندہ مجھ سے درخواست کرتا تو میں سب اہل موقوفہ کے حق میں اسکی شفاعت  
قبول کرتا - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ مامی عرفہ میں وقوف کرتا ہے تو رب تبارک و تعالیٰ آسمان  
دنیا پر نمودن فرماتا ہے یعنی رست خاص الہی پس فرماتا ہے کہ دیکھو میرے بندوں کو پریشان باں گرو آئندہ میں تم شاہد رہو کہ  
میں نے اپنے گناہ سب بخش دیے اگرچہ ہارش کی بوندوں در یک روان کے برابر ہوں اور جب بندہ نے رسی ابھار کیساتھ

کسی بندہ نے نہ جانا کہ اسے کیا پایا یا نہ شک کہ وہ مرے (یعنی یہ عظیم ثواب اسی وقت نظر آویگا جب وفات پاوے) اور میں  
 اپنے آخر طواف پورا کیا تو گناہوں سے ایسا نکل گیا جیسے اسی کے پیٹ سے پیدا ہونے کا دن تھا۔ و قد رواہ ابن الزبیر ما یضاه  
 اور عبد بن حماد میں ہے کہ آج وہ دن ہے کہ جو اپنے کان و آنکھ و زبان کو اپنے قابو میں رکھے وہ بخشا گیا۔ رواہ احمد و ترمذی  
 اس روز تلبیہ کے ساتھ ہر طرح کے دین و دنیا کی بھلائیوں کی دعا کرنے میں اپنے واسطے بلکہ مع والدین و اولاد و اقارب  
 و احباب و برادر بیوں کی کوتاہی نہ کرے اور قبولیت پر دل کو مضبوط رکھے و اللہ تعالیٰ الغنی و علی کل شیء قہر و الحمد للہ  
 رب العالمین۔ منع۔ قال و یغنی للناس ان یقفوا بقرب الامام۔ کہا اور لوگوں کو چاہیے کہ امام کے نزدیک کھڑے  
 ہوں۔ سنن۔ یعنی جہانک نزدیک جگہ ممکن ہو و آوارہ نہ ہوں۔ لانه یدعو و یعلم۔ کیونکہ امام دعا کرے اور سکھاتا دیکھا  
 یتبعوا و یتبعوا۔ تو فقط کریں و کان لکما کر سنیں۔ و یغنی ان یقفوا و راہ الامام۔ اور چاہیے حاجی کو کہ امام کے پیچھے  
 کھڑا ہو۔ لیکن مستقبل القبلة۔ تاکہ قبلہ کی طرف رخ ہو۔ و نہ بیان الانفسیۃ۔ اور یہ افضل ہونے کا بیان ہے نہ  
 حتی کہ امام کے پیچھے کھڑا ہونا واجب نہیں۔ لان عرفات کما موقف علی ما ذکرنا۔ کیونکہ عرفات تو کل کھڑے ہونے کا مقام  
 ہے چنانچہ ہم ذکر کر چکے۔ و فی حدیث ع۔ قال و یتحب ان یغسل قبل الوقوف بعرفۃ و یجتمعی الدعا و  
 کہا اور مستحب ہے کہ عرفات سے پہلے غسل کرے اور دعا کرنے میں دل سے کوشش کرے۔ و نہ جب قیام کی حالت میں  
 دعا کرے۔ اور امام قدوری نے مستحب کا اطلاق واجب کے مقابل کیا اگرچہ کبھی واجب پر ہوتا جاتا ہو لہذا امام مصنف رحم  
 نے کہا۔ اما لا یغسل فہو مستحب و لیس بواجب۔ رہا غسل کر لینا تو سنت ہے اور واجب نہیں ہے۔ و لو اکتفی بالوقوف  
 جاز کما فی الحجۃ و العیدین و عند الاحرام۔ اور اگر اسے وضو پر اکتفا کیا تو جائز ہے جیسے جمعہ و عیدین اور وقت حرام  
 ہے۔ و اما الاجتناب فلا نہ علیہ السلام اجتمعی الدعا فی ہذا الموقف لانه فاستحب لہ الامام فی الدعا و النظام  
 اور۔ ہا کوشش سے دعا کرنا تو ایسے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقف یعنی عرفہ میں اپنی امت کے واسطے دعا  
 کرنے میں بڑی کوشش کی تو آپ کی دعا سب قبول فرمائی گئی سوائے نولون و نظام کے۔ و نہ خون سے مراد قتل  
 واقع ہے۔ اور نظام جمع منظر۔ وہ ظلم جو حق الہاد سے متعلق جو ہے۔ اور حدیث کو ابن ماجہ نے عباس بن مرداس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا  
 کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد زوال کے عرفہ میں اپنی امت کے واسطے دعا فرمائی تو حکم ہوا کہ میں نے (کو بخشد یا سوائے  
 نظام کے کہ میں ظالم سے مظلوم کے لیے مواخذہ لوں گا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرض کیا کہ اے رب اگر تو چاہے تو مظلوم کو  
 جنت دیدے اور ظالم کو جہنم سے پس جواب قبول نہیں ملا۔ پھر جب آپ نے مزدلفہ میں صبح کی تو اپنی دعا کو دوبارہ عرض کیا  
 پس آپ کی درخواست منظور ہوئی پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہند بے باکہ کہ آپ نے بسم فرمایا۔ تو ابو بکر رضی اللہ عنہ  
 نے عرض کیا کہ میرے ان باب آپ پر فدا ہوں آپ اس ساعت تو بخشنے نہیں گے اللہ تعالیٰ آپ کو ہفتا سب کچھ چیزیں آپ  
 بخشنے۔ آپ نے فرمایا کہ جب دشمن خدا سے الہیس لے جاتا کہ اللہ تعالیٰ نے میری دعا قبول کی اور میری امت کو بخشے یا تو وہ  
 شی لیکر اپنے سر پر جھونکتا تھا اور داسے دلا کر کے چلاتا تھا یہ دیکھ کر مجھے ہنسی آگئی۔ و رواہ ابن عساکر و ابی یوسف۔ لیکن ابی یوسف  
 و ابن جان نے اسکو بوجہ راوی کثرت یا اس کے بیٹے کے ضعیف کیا۔ مگر سنی رحم نے کہا کہ میں نے اس حدیث کے شواہد کثرت  
 کتاب شعب الایمان میں ذکر کیے ہیں اور مظالم کا مغفور ہونا اگر اس حدیث سے ہو نہ وہ شرک نہیں تو حکم اتنی غرض حل و نظر  
 مار و ن ذمک من یشار اذیہ۔ یہ مظالم مغفور ہیں۔ ابن العمام نے بخاری سے اسکی شاہد حدیث انس رضی اللہ عنہ اور امام محمد کے آثار  
 سے حدیث ابو ذر و اسکی ہر شاہد نوی حدیث انس رضی اللہ عنہ و ابی یوسف نے سند سے سورۃ انفال کی تفسیر میں ذکر کیا ہے۔ و  
 ابی یوسف فی موقفہ سافۃ بعد ساعۃ۔ اور اپنے موقف میں ساعت بساعت براہ تلبیہ کہتا رہے و فی حدیث کثیر تلبیل و ذرا و ذرا کے

یعنی وہاں ہاگ قطع التلبیہ کا بقیہ بعرفۃ۔ اور مالک نے کہا کہ جیسے عرفہ میں کھڑا ہو تلبیہ قطع کر دے۔ فسب یعنی متوقف کر دے۔ لان الا جابہ باللسان قبل الاشتغال بالارکان۔ کیونکہ زبان سے حضور کا جواب دینا تو ارکان مار کرنے میں مشغول ہونے سے پہلے ہے۔ ولنا ما روی ان النبی علیہ السلام مازال یلبی حتی رمی جمرۃ العقبتہ۔ اور ہماری حجت یہ کہ حدیث کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم با تلبیہ کہتے رہے یا تک کہ جمرۃ العقبتہ پر ٹکری پھینکی۔ فسب یعنی بعد عرفات کے مزدلفہ میں آکر وقوف کر کے وہاں سے جمرۃ العقبتہ پر اگر رمی کی۔ یہ حدیث صحیح السنۃ میں فضل بن عباس سے مروی ہے۔ اور یہی ابن مسعود رحمہ سے مروی ہے۔ منع۔ ولان التلبیۃ فیہ کالتکبیر فی الصلوۃ فیما لی بہا الی آخر جزء من الاحرام۔ اور اس دلیل قیاسی سے کہ حج میں تلبیہ کہنا جیسے نماز میں تکبیر کہنا تو احرام کے آخر جزء تک تلبیہ لازم ہے۔ اور وہ رمی جمرۃ العقبتہ کیونکہ طواف تو گویا تھیلی سلام ہے۔ مخرج ہو کہ عرفہ میں کھڑا ہونا اور نیت کرنا کچھ شرط بار جب نہیں بلکہ اس مقام میں ہونا کسی طرح ہو شرط ہے حتی کہ اگر بیٹھ گیا یا دھان سے ہوتا ہوا خواہ بھاگنے میں یا فریاد کی تلاش میں یا سونا ہوا یا لٹے میں گذرنا قبیح ہو گیا۔ ت۔ و۔ اگرچہ بعض حرکات مکروہ ہیں۔ م۔ بالجملہ وقوف عرفہ برابر غروب تک رہے۔ مثال و اذا غربت الشمس افاض الامام والناس معہ علی منکبہم۔ کہا اور جب آفتاب غروب ہو جاوے تو بدھن لازم غروب ہرے۔ امام لوٹے اور لوگ اسکے ساتھ ہوں اپنی دکان پر۔ فسب یعنی آہستگی و بھرم کی جال پر بدھن منبری وغیرہ کے۔ حتی یا تو المزدلفۃ۔ یا تک کہ مزدلفہ میں آدین۔ لان النبی علیہ السلام وقع بعد غروب الشمس۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد غروب آفتاب کے زمانہ ہوئے تھے۔ فسب اور اپنی روایت میں اسامہ بن زید کو سوار کر لیا اور لوگ دائیں بائیں تیز رفتاری کرتے تو ہاتھ سے اشارہ فرماتے کہ اے لوگو سکون دو تاکہ سے چلو آخر حدیث تک۔ رواہ ابو داؤد والترمذی وصح۔ ولان فیہ اظہار مخالفتہ المشرکین۔ اور ایسے کہ ایسا کرنے میں مشرکین کی مخالفت کا اظہار ہے۔ فسب جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو خود بیان فرمایا۔ کہا رواہ الحاکم علی شرط الشیخین۔ سف۔ وکان النبی علیہ السلام یمشی علی راحلتہ فی الطريق علی حیثہ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھم اپنی سواہی قصوا پر رہتے میں سکون کی تلاش کرتے تھے۔ فسب جیسا کہ حدیث جابر اور حدیث فضل میں بیہایت مسلم ثابت ہے۔ حم۔ فان خاف الزحام فذفع قبل الامام ولم یجاوز حد و عرفۃ اجزاء۔ پس اگر حاجی نے ازدحام کا خوف کیا پس امام سے پہلے چل دیا اور حد و عرفہ سے باہر نہیں ہوا تو جائز ہو گیا۔ لانه لم یفرض من عرفۃ۔ کیونکہ وہ ہنوز عرفہ سے نہیں گیا بھر بھی یہ خلاف اولی ہے۔ والاکل ان یقف فی مقامہ کیلا یكون اخذ اونی الاداء قبل وقتها۔ اور انفضل یہ کہ اپنے مقام پر ٹھہرا رہے تاکہ ادا کر قبل اسکے وقت کے شروع کرنے والا ہو جاوے۔ فسب یعنی چلتا شروع کرنا قبل از وقت نوع۔ اور اگر حد و عرفہ سے باہر ہو گیا تو دیکھا جاوے کہ اگر غروب آفتاب کے بعد باہر ہوا تو برا کیا مگر اسپر کچھ لازم نہیں ہے اور اگر غروب سے پہلے باہر ہوا تو اسپر ایک نرانی واجب ہوئی لیکن اگر غروب سے پہلے پھر عرفہ میں لوٹ آیا اور امام کے ساتھ بعد غروب خارج ہوا تو نرانی ساقط ہو گئی اور اگر بعد غروب کے واپس آیا تو بالاجماع نرانی ساقط نہیں۔ ن۔ ت۔ ع۔ اور اگر بعد غروب کے امام نے دنگ کیا تو لوگ زمانہ ہو سکتے ہیں کیونکہ وقت آگیا اور چلتے وقت اللہ تعالیٰ کا ذکر و استغفار بہت کرے۔ کما فی النص۔ سف۔ فلو کث قیلا بعد غروب الشمس و افاضت الامام نحو الزحام فلا بأس به۔ اور اگر حاجی نے غروب آفتاب اور امام کے زمانہ ہونے کے بعد حضور کی دیر کی وجہ خوف ازدحام کے تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ لما روے ان عائشہ رحمہ بعد افاضت الامام دعت بشراب فافطرت ثم افاضت۔ کیونکہ روایت ہے کہ ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے بعد روانگی امام کے پانی مانگا پس روزہ اظہار کیا پھر زمانہ ہوئیں۔ فسب اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے

بسنہ صحیح روایت کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سوائے خوف اور حجام کے کوئی غرض صحیح ہو تو بھی مضائقہ نہیں ہر مہر  
 میں پہلے آتا اور غسل کر کے داخل ہوتا مستحب ہے۔ سنت۔ قال واذا دانی مزدلفۃ فاستحب ان یقف بقرب  
 البجیل الذی علیہ المیقۃ ۱۰ یقال کہ تفرج۔ کہا اور جب مزدلفہ میں آ جاوے تو مستحب یہ ہے کہ وقوف اس پائے کے قریب  
 میں کرے جس پر آفتابان ہو جسکو تفرج کہتے ہیں۔ سنت۔ اس پائے میں بقیہ و تھاجیں زمانہ جاہلیت و استیلاگ روشن  
 کیا کرتے تھے۔ لان النبی علیہ السلام وقف عند البجیل۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی پائے کے  
 نزدیک ٹھہرے۔ و کذا عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ۔ سنت۔ اپنے زمانہ خلافت میں ان کا فعل  
 مروی ہوا ہے۔ الحاصل مزدلفہ پہنچ کر اس مقام پر ٹھہرے۔ و تفرج فی النزول عن الطريق کیلئے لیسر بالمارة۔ اور  
 اترنے میں رہنے سے بچاؤ کرے تاکہ چٹنے والوں کو ضرر نہ ہو بخاؤ سے۔ فتنزل عن ہینہ او یسارہ۔ پس راستہ سے  
 بائیں اترے۔ سنت۔ اور حدیث میں ہے کہ پھر مزدلفہ میں آئے پس لوگوں کو دونوں نازین ایک ساتھ پرجائیں پھر جب صبح  
 ہوئی تو تفرج پرا کے ارد و بان وقوف کیا۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و صحیح۔ یعنی لوگوں کے ساتھ وقوف کیا۔ و یستحب  
 ان یقف و راء الامام لما بینانی الوتوف بعرقہ۔ اور حاجی کو مستحب ہے کہ امام کے پیچھے کھڑا ہو بوجہ اس کے جو ہم نے  
 وقوف عرفہ میں بیان کی۔ سنت۔ یعنی تاکہ قبلہ رخ واقع ہو اور یہ افضل ہر درہ مزدلفہ کل وقت ہر سوائے بطن محشر کے  
 کما سیاتی ہم۔ قال و یصلی الامام بالناس المغرب والعشاء باذان و اقامۃ واحدہ۔ کہا اور امام لوگوں کو  
 نماز مغرب و عشاء کو ایک اذان و ایک آقامت کے ساتھ پڑھاوے۔ سنت۔ یعنی یہ سنت ہے ورنہ دو آقامت بھی  
 جائز ہیں ہم۔ و قال زفر باذان و اقامتین اعتباراً بالجمع بعرقہ۔ اور زفر مع نے کہا کہ ایک اذان و دو آقامت  
 کے ساتھ پڑھاوے بقیاس عرفہ کے عمر و عصر جمع کر کے۔ سنت۔ کہ وہ دو آقامت ہے۔ اسی کو امام طحاوی نے اختیار  
 کیا اور بھی ایستحل شافعی ہے۔ مع۔ اور اسی کو شیخ ابن التمام نے ترجیح دی کیونکہ یہ صحیح مسلم کی حدیث جابر بن عبد  
 اللہ بن جابر کی حدیث ابن عمر و صحیح کی حدیث اسامہ بن زید صحیح ہے اور اگر اصل کی طرف رجوع کریں تو بھی آقامت  
 دو جائز ہے جیسے قضاء نازوں میں ہر جگہ بیان ادار میں بدرجہ اولیٰ چاہیے۔ اور مصنف مع نے کہا کہ۔ ولنا رواۃ جابر  
 ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جمع بینہما باذان و اقامۃ واحدہ۔ اور جاری دلیل ایک آقامت کی روایت جابر بن  
 عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ و سلم نے مغرب و عشاء کو ایک اذان و ایک آقامت کے ساتھ جمع کیا۔ سنت۔ یہ روایت ابن ابی شیبہ  
 میں غریب ہے اور صحیح مسلم کی روایت جابر بن عبد اللہ میں دو آقامت ہیں اور معلوم کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک جمع کیا  
 ہے۔ ولان العشاء ذی وقتہ فلا یفر بالاقامۃ اطلاقاً۔ اور اس دلیل سے کہ عشاء اپنے وقت میں ہر نو آگاہ کرنے کو  
 آقامت علیہ نہیں کہنا چاہی۔ بخلاف العصر بعرقہ لانه مقدم علی وقتہ فاقر وہا لزیادۃ الاطلاق۔ برخلاف عرفہ  
 میں عصر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم ہوئی تو آگاہی نہ ہا کر کے واسطے اس کے لیے آقامت علیہ کی گئی۔ سنت۔ اور  
 صحیح مسلم میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی آقامت سے دونوں نازین پڑھیں سو قدر رواہ  
 ابو داؤد۔ اگر کہا جاوے کہ صحیحین کی روایت اسامہ بن زید مقدم ہوگی تھا مسلم کی روایت ہے۔ جواب دیا گیا کہ ہمارے نزدیک  
 صحت اسناد سے عارضہ قائم ہو گا پس دونوں ساقط ہونگی۔ رہا یہ کہ پھر جب اصل کی طرف رجوع ہو تو بدرجہ اولیٰ دو آقامت  
 لازم ہیں جب کہ قضاء میں دو آقامت ہوتی ہیں۔ اسکا جواب یہی مع میں یہ مذکور ہے قضاء ہر طرح سے بخلاف ان دونوں  
 نمازوں کے کہ یہ ہرگز واحدہ میں قائم ہم۔ ولا یطوع بینہما۔ اور دونوں کے بیچ میں نفل نہیں پڑھا۔ سنت۔ یعنی سوائے  
 مرض کے سنت۔ نفل نہیں پڑھے۔ لانه یصل یا جمع۔ کیونکہ وہ جمع میں نفل ہو گی۔ ولو طلع او شافل ریشی کا والافا



توجع الفصل - اور اگر امام نے نفل پڑھی یا کسی کام میں مشغول رہا تو اقامت کا اعادہ کرے جو جہاں مانتے ہوئے کے  
 مکان یعنی ان یعد الاذان کما فی الجمع الاول - اور چاہیے تو یہ تھا کہ اذان کا بھی اعادہ کرے جیسے اول جمع میں -  
 فسنہ - یعنی عرفہ کے قدر و قدر میں مذکور ہوا کہ دربیانی نفل یا کام سے اذان اعادہ کرے - الا انما اکتفینا باعادة الاقامة  
 لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب بمزدلفة ثم تعشى ثم افرد الاقامة لعشاء - ثم من من مات  
 اعادہ کرنے پر اکتفا کیا ہو اس کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں مغرب پڑھی پھر کھانا تناول فرمایا پھر مشاعر کے واسطے  
 اقامت طلب کی - فسنہ - یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ثبوت نہیں بلکہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا نفل جمع بخاری میں  
 آیا بلکہ ابن ابی شیبہ میں اعادہ اذان و اقامت مروی ہے - اور مخفی نہیں کہ اول مصنف رحمہ اللہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 سے ایک ہی اقامت سے پھر حنا رعایت کیا اب کیونکہ اس روایت سے حجت لینے میں حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے من ایک ہی کیا ہے تو آپ سے دونوں نفل کیونکر ممکن سمجھے - من - ولا تشترط اجماعه لهذا الجمع عند الی حقیقہ -  
 اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مزدلفہ کی جمع صلوئین کے واسطے جماعت شرط نہیں ہے - ان المغرب مؤخرۃ عن وقتها  
 بخلاف الجمع بعرفة لان العصر مقدم علی وقتہ - کیونکہ نماز مغرب اپنے وقت سے تاخیر دی گئی ہے برخلاف عشاء کے جمع  
 قدر و قدر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم کی گئی ہے - فسنہ - حاصل یہ کہ جب مغرب اپنے وقت سے مؤخر ہو جائے تو جزیئاً  
 کے ہے جس قیاس سے صافقت ہے برخلاف عصر مقدم کے کہ وہ ان قیاس کو دخل نہیں ہیں میں امور کے ساتھ نص وارد  
 ہوا سب محفوظ رکھے جاویں گے - ن - لیکن جماعت اول ہے - الا یضاح مع - ومن صلی المغرب فی الطريق - اور میں  
 حاجی کے نماز مغرب ماہ میں پڑھ لی - فسنہ - یعنی مزدلفہ پہنچنے سے پہلے - لم یجزہ - تو اسکو کافی نہیں ہے - عند الی حنیفہ  
 و محمد و علیہ افاضتہما ما لم یطلع الفجر - یہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے اور اس پر اعادہ نماز واجب ہے جب تک کہ فجر  
 طلوع نہ ہو - فسنہ - اولیٰ یہ کہ کیا جادے کہ کچھ کافی ہے مگر اعادہ واجب ہے نہ طلوع فجر تک خصوصیت نہ دی - من - احدی  
 زکریا بن زباد کا قول ہے مع - وقال ابو یوسف یجزیہ وقد اساء - اور ابو یوسف نے کہا کہ اسکو کافی ہے مگر اسے  
 سبایا کیا - فسنہ - جو مخالفت سنت کے - حاصل اختلاف صرف اسی قدر ہے کہ ابو یوسف داکم و شافعی و احمد کے نزدیک  
 مغرب جائز ہے لیکن اسارت ہے اور ابو حنیفہ و طبرہم کے نزدیک اعادہ واجب ہے تا طلوع فجر - و علیٰ ہذا الخلاف اذا صلی  
 بعرفات - اور اسی اختلاف پر ہے جب اسنے عرفات میں مغرب پڑھ لی - فسنہ - تو امام رحمہ اللہ کے نزدیک واجب ہے اعادہ  
 تا طلوع فجر اور دوسروں کے نزدیک جائز مگر برائے - لابی یوسف انہ ادا ہائی وقتاً فلا یجب اعادتها کما بعد  
 طلوع الفجر الا ان التاخير من السنة فیصیر مسیئاً تبرک - ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اسنے مغرب کو اپنے وقت  
 میں ادا کیا تو اسکا اعادہ واجب نہ ہوگا جیسے اس صورت میں کہ بعد طلوع فجر پڑھی مگر تاخیر کرنا سنت ہے و ترک سخت  
 و سارت کرنے والا ہوا - ولما روى انه عليه السلام قال لا سائمة فی طریق المزدلفة الصلوة الماکم -  
 اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل وہ کہ جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آسامہ بن زید سے مزدلفہ کی ماہ میں  
 فرمایا کہ نماز پیرے آگے ہے - فسنہ - یعنی صحیحین کی حدیث میں ہے کہ آسامہ رحمہ اللہ نے راہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے  
 عرض کیا کہ یا رسول اللہ نماز مغربہ ارشاد فرمایا کہ نماز پیرے آگے ہے - معناه وقت الصلوة - معنی یہ کہ وقت نماز پیرے آگے  
 ہے - فسنہ - یعنی مزدلفہ میں - ولما اشارہ الی ان التاخير واجب - اور اشارہ ہے کہ تاخیر کرنا واجب ہے - فسنہ  
 پس رہنے وقت و جگہ سے تمہید ہو گئی - یعنی نماز مغرب زمانہ یلتا الفجر میں وقت فشاء کے مزدلفہ میں ادا ہوا کی حتی کہ اگر  
 عشاء کا وقت چھوٹے چلے مزدلفہ پہنچ جاوے تو ادا نہ کرے حتی کہ وقت عشاء ہو جاوے - و انما واجب لیکن

الجمع بین الصلواتین بالمزدلفۃ۔ اور تاخیر ازی وجہ سے واجب ہوئی تاکہ مزدلفہ میں دونوں نمازیں جمع کرنا ممکن ہو۔ مکان  
 علیہ الاغافۃ تاکہ مطلع الفجر یفسر جامعاً بینہما۔ پس جب تک نہ فجر طلوع نہ کرے اس پر مغرب اعادة کرنا واجب ہوتا کہ مغرب  
 ریشاء کا جمع کرنے والا جادو سے۔ واذ اطلع الفجر لا یکنہ الجمع فسقطت الا حادۃ۔ اور جب فجر طلوع ہو گئی تو جمع کرنا  
 نہ ہو گا پس اعادة ساقط ہو گیا۔ فسد اور حکم دیا گیا کہ جو مغرب عرفہ یا راہ میں پڑھی تھی ہو گئی۔ اسی صل مزدلفہ میں پڑھی  
 جل فوج کے قریب اترے اور دونوں نمازیں جمع کرے اور اوقات کو نماز و اوقات ذکر و تضرع سے گذارے یہ رات بہت  
 بزرگ ہے۔ مہ۔ نہرا خالق کے مہوت نے فتویٰ دیا کہ یہ رات شب قدر سے بڑھ کر ہر اور قسطلانی وغیرہ نے ذی الحجہ میں  
 دن کو رمضان کے اخیر عشرہ سے بزرگ سمجھا۔ و تحقیق نہیں کہ دونوں قول بغیر دلیل نص ہیں۔ و اصل لکالی اعلم ہم۔ قال  
 و اذا اطلع الفجر یصلی الامام بالناس الفجر بغلس۔ کہا اور جب فجر طلوع ہو یعنی رسول ذی الحجہ کی فجر طلوع ہو تو امام  
 نماز فجر کو لوگوں کے ساتھ تاریکی میں پڑھے۔ لروایۃ ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہللا یومئذ بغلس۔ دلیل  
 روایت ابن مسعود رحمہ کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر اس روز تاریکی میں پڑھی۔ ف۔ یعنی معمولی وقت سے پہلے  
 تاریکی میں پڑھی۔ کہانی صحیحہ ہیں۔ اسی سے نکالا گیا ہے علی غایت نماز فجر میں اسفار بھی۔ مہ۔ اور حق یہ کہ بعد طلوع فجر  
 کے تاریکی کے مراتب ہیں حتیٰ کہ آفتاب نکل آوے پس یہ قطعاً ثبوت ہو کہ بعد طلوع کے اول وقت معمولی نہ تھا۔ فاحفظ  
 م۔ ولان فی التغلیس دفع حایقہ الوقوف فہو زکفہیم العصر بعرفۃ۔ اور اس دلیل سے کہ غلس میں پڑھنے میں  
 وقوف منوط کی حاجت پوری ہوتی ہو تو جائز ہے جیسے عرفہ میں عصر کو تقدم کرنا جائز ہو۔ ف۔ جواز میں کچھ کلام نہیں  
 لہذا اولیٰ یہ کہ یوں کہا جادے کہ بعد طلوع کے تا زوال وقت سے تاخیر کر کے اسفار میں لانا سخت تھا اور یہاں وقوف کی  
 ضرورت تقدم ہو کر تغلیس سخت ہوئی ہے۔ ہم۔ ثم وقت۔ پھر اہم وقوف کرے۔ ف۔ یعنی وقوف مزدلفہ جل فوج کے  
 پاس اور وہ مقام مشعر الحرام ہے۔ م۔ ووقف معہ الناس فدیعا۔ اور اسکے ساتھ سب لوگ وقوف کریں پس دعا کرے  
 لان النبی علیہ السلام وقف فی ہذا الموضع بدعو حتیٰ روی فی حدیث کنا معہ بن عباس فاستجب عادۃ  
 لامتہ حتیٰ الدعاء وانما ظالم۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر وقوف کیا اس حالت سے کہ دعا کرتے  
 سمیعے حتیٰ کہ کنا بن عباس کی حدیث میں وارد ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا آپ کے امت کے حق میں قبول ہوئی  
 حتیٰ کہ خون و ظلمہ بھی مغفور ہوئے۔ ف۔ چنانچہ حدیث اور محقق ہو چکی۔ بعض نسخ میں فقط ابن عباس وارد ہو اور  
 وہ مطلقاً عبد اللہ بن عباس بن عبد المطلب کے واسطے آتا ہے حالانکہ مراد یہاں کنا بن عباس بن مرداس ہے۔ ظاہر  
 کسی کاتب نے ابن عباس لکھا اور واضح ہو کہ وقوف مزدلفہ سے مراد وہاں موجود ہونا۔ م۔ ثم ہذا الوقوف واجب  
 عندنا ولیس بمرکب۔ پھر یہ وقوف مزدلفہ ہمارے نزدیک واجب ہے اور رکن نہیں ہے۔ حتیٰ لو شرکہ۔ حتیٰ کہ اگر حاجی نے  
 اسکو ترک کیا۔ ف۔ پس اگر اثر دھام کے خوف سے ہو یا دوسرا عذر ہو تو اس پر کچھ لازم نہیں البتہ۔ اور اگر اسکو ترک  
 کیا۔ بغیر عذر بلزومہ الدم۔ بغیر عذر کے تو اس پر ایک قربانی لازم ہے۔ ف۔ اور حج ہو گیا برخلات وقوف عرفہ کے  
 کہ عرفہ میں موجود ہونا کسی صورت سے ہو رکن ہے۔ م۔ وقال الشافعی انہ رکن لقولہ تعالیٰ فاذا کرمہ اللہ عندہ  
 الحرام۔ اور شافعی نے کہا کہ وقوف مزدلفہ رکن ہے بدلیل قولہ تعالیٰ فاذا کرمہ اللہ عندہ۔ یعنی جب تم عرفات سے پھر دو  
 مشعر الحرام کے پاس اللہ تعالیٰ کا ذکر کرو۔ وبشکلی ثبت الرکیۃ۔ اور ایسے حکم سے رکن ہونا ثبوت ہو جاتا ہے۔ ولنا  
 ما روی انہ علیہ السلام قدم صغفۃ الہی باللیل۔ اور ہماری دلیل یہ کہ جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے اپنے دل میں سے صغفون کو رات میں پہلے سجد کیا۔ ف۔ اور حکم کیا کہ ری جبرہ عقبہ نہ کریں بانشک کہ انشا

طلوع ہو جاوے۔ رواد اصحاب السنن عن ابن عباس۔ اور یہی فعل ابن عمرؓ کا بخاری میں مروی ہے۔ و لو کان رکنا لافعل  
 ذلک۔ اور اگر وقت مزدلفہ رکن ہوتا تو ایسا نہ کرتے۔ و فیہ اندھنیون سے عزیمت و بچہ مراد ہیں۔ الحاصل رکن ایسے  
 عذر سے ساقط نہیں ہوتا تو رکن نہ ہوا۔ والمذکور فیما تکرر الذکر وہو یس برکن بالاجماع۔ اور جو آیت تلاوت کی کہ  
 تو ذکر نہ کرے یعنی ذکر کا حکم ہے اور ذکر باجماع رکن نہیں ہے۔ و فیہ تو وقت کیونکر رکن ہوگا۔ لہذا امام شافعی نے کہا کہ  
 وقت مزدلفہ صرف سنت ہے اور یہ جو کتاب میں گذرا کہ شافعی نے کہا کہ وقت مزدلفہ رکن ہے۔ یہ کسی گائب کی غلطی ہے یہ وہ  
 بن یثرب بن سعد کا اور اسرار میں ملکہ کا نام لکھا ہے۔ اور جو قاضی خان نے امام مالک کا نام لکھا ہے بھی سو ہے۔ منع۔ رہا یہ کہ  
 بچہ تم وقت مزدلفہ کو واجب کہاں سے کہتے ہو۔ جواب دیا۔ وانا عرفنا الوجوب لقولہ علیہ السلام من وقت  
 مغنا جب الوقت وحرکان افاض قبل ذلک من عرفات نفدت حجہ۔ اور ہم نے واجب ہونا وقت مزدلفہ کا  
 کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے پہچانا کہ جو شخص ہمارے ساتھ اس وقت میں کھڑا حالانکہ اس سے پہلے عرفات  
 سے ہوا یا ہوگا حج پورا ہو گیا۔ و فیہ روایت عروہ بن مفرس رضی اللہ عنہ کی باین عبارت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ  
 وسلم نے فرمایا کہ جو شخص ہمارے اس نماز میں حاضر ہوا (یعنی نماز صبح مزدلفہ) اور قبل اسکے وہ رات یا دن میں عزم میں ہوتا  
 کہ حج کرے تو اس کا حج پورا ہو گیا۔ رواد اصحاب السنن الاربعہ۔ حاکم نے کہا کہ تمام اہل حدیث کی شرط پر یہ حدیث صحیح ہے  
 اور بحکوحاصل ہو گیا کہ عروہ بن مفرس رضی اللہ عنہ سے عروہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ نے یہ روایت کی تو بخاری و مسلم  
 کی شرط بھی پائی گئی۔ مع۔ علق بہ تمام الحج۔ وقت مزدلفہ کے ساتھ حج کا پورا ہونا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
 معلق کیا۔ و بعد ایصلح امارۃ لوجوب۔ اور یہ واجب ہونے کی علامت ہونے کے لائق ہے۔ و فیہ پس ہم نے  
 واجب جانا خیر انہ اذا ترک بعد ربان یكون به ضعف او علة او كانت امرأة تخاف الزحام لاشی علیہ  
 لما روینا۔ اسے اس کے جب حاجی نے اس کو عذر کے ساتھ چھوڑا باین طور کہ اس میں ضعف ہو یا کوئی مرض ہو یا وہ  
 صورت ہو کہ ازحام سے ٹھنڈی ہو تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا بوجہ اس دلیل کے جو ہم روایت کر چکے۔ و فیہ یعنی حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل سے ضعیف کو پہلے روانہ کر دیا۔ اور ان کو ارشاد کر دیا کہ مشرک حرام میں جو کچھ ہو سکے اس کو  
 کا ذکر و دعا کر لینا اور جبرۃ العقبہ پر کنگری مارنے میں تو وقت کن جی کہ آفتاب نکل آوے۔ مع۔ م۔ بالجلد بے عذر کے  
 وقت مزدلفہ واجب ہے۔ والمردفۃ کلھا موقف الا وادی محسہ لما روینا من قبل۔ اور مزدلفہ پورا موقف ہے  
 (جہاں جا ہے ٹھہرے) سو اسے وادی محسر کے بدلیل اسکے جو پہلے روایت کر چکے۔ و فیہ یعنی وقت عزم کی دلیل میں  
 قال فاذا طلعت الشمس افاض الامام والناس مع ضی یا تو انہی۔ نہا بھر جب آفتاب طلوع کرے تو امام  
 روانہ ہو اور لوگ اسکے ساتھ ہوں یا شک کہ منی میں آوے۔ و فیہ تکبیر و تہلیل و تہلیل کتا جوا۔ د۔ قال العبد  
 الضعیف عصمہ اللہ تعالیٰ بکذا وقع فی نسخ المختصر۔ یہ بندہ ضعیف اس کو اللہ تعالیٰ خطا سے بچا دے کہنا ہے کہ  
 مختصر قدوری کے نسخہ میں یون واقع ہوا۔ و فیہ کہ بعد طلوع کے روانہ ہو۔ و فیہ اغلط۔ حالانکہ یہ غلط ہے۔ و  
 الصبح اذا اسفر افاض الامام والناس۔ اور صبح یہ کہ جب خوب روشنی ہو جاوے۔ تو امام و لوگ روانہ ہوں۔  
 و فیہ یہی قدوری کے ایک نسخہ سمیعہ میں موجود ہے تو پہلے عبارت کسی گائب کی غلطی ہے۔ ع۔ لان النبی علیہ السلام  
 دفع قبل طلوع الشمس۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل طلوع آفتاب کے روانہ ہوئے تھے۔ و فیہ چنانچہ  
 صحاح میں موجود ہے اور مسلم کی حدیث جابر بن عبد اللہ (فرمے) مزدلفہ میں رات بسر کرنا سنت ہے۔ اول وقت وقت  
 بعد طلوع کے اور آخر طلوع آفتاب۔ بدائع میں ہے کہ وقت بطن مصر یا عزم کے بطن عزم میں بکرا بیت جائز ہے۔ اور

کلام ابن الہمام مفید ہے کہ مانند بطن ورنہ کے احتیاط لازم ہے۔ یہی ارفق ہے۔ نیت و نوافل اندر عرفہ کے شرط نہیں ہے۔ اگر بعد طلوع فجر کے مزدلفہ سے گذرنا تو کافی ہے۔ امام کے ساتھ نماز صبح پڑھنا اور سفار تک و نوافل کرنا سنت ہے اگر ترک کیا تو بڑا کیا مگر کچھ لازم نہیں۔ معنی۔ الحاصل روانہ ہو کر وادی محسر سے کچھ تیزی کے ساتھ گذر جاوے حتیٰ کہ جمرہ عقبہ پر آئے۔ قال فی تبدی بجرۃ العقبة۔ تدوری نے کہا پھر جمرہ عقبہ سے شروع کرے۔ غیر مہامن بطن الوادی سے بسیج حصیات مثل حصی الخذف۔ پس اسکو پھینک مارے وادی کے نچاؤ سے سات کنکریوں کے ساتھ جو مثل حصی الخذف ہوں۔ ف۔ یعنی پورے سے پھینکنے کی ہوتی ہیں اور شافعی رحم نے بیان فرمایا کہ حصی الخذف ایک پورے بدل و عرض میں کم ہوتی ہیں۔ مع۔ ان کنکریوں کو مزدلفہ سے لیتا آوے۔ ابدال مع الخذف۔ یہی سنت ہے۔ اگر مائی۔ بارہا میں سے لے۔ محیطہ سب میں ہر طرح گنجائش ہے۔ مع۔ لان النبی علیہ السلام لما اتی منی لم یخرج علی شیء حتی رمی جمرۃ العقبة۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب منی میں آئے تو کسی چیز پر نوافل نہیں کیا حتیٰ کہ جمرہ عقبہ کو رمی فرمایا۔ ف۔ جیسا کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم میں ہے پس معلوم ہوا کہ جمرہ عقبہ سے شروع کرے۔ رہا بطن الوادی سے حدیث ابو داؤد میں مذکور ہے جیسے صحیح میں حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ۔ وقال علیہ السلام علیکم بحصی الخذف لا یؤذی بعضکم بعضا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لازم ہے پورے سے پھینکنے کی کنکریاں بچھنے میں سے بعض کو ایذا نہ دین۔ ف۔ رواہ الطبرانی۔ اور حصی الخذف صحیح مسلم کی حدیث جابر ذمیرہ میں مذکور ہے۔ مع۔ اور پھینکنے وقت منی کو دائیں اور کبیرہ کو بائیں کر کے کھڑا ہو۔ محیطہ۔ بعد فراغت کے نوافل ذکر ہے۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سواری کی حالت میں رمی فرمائی۔ کہانی حدیث ابی داؤد۔ اور سات کی تعداد صحیح میں صحیح ہے۔ مع۔ دوسری با کبر منہ جائز حصول الرمی۔ اور اگر حاجی نے حصی الخذف سے بڑی پھینکی تو جائز ہے جو جرمی حاصل ہو جائیگا۔ ف۔ یعنی اگر کچھ جرمی ہو تو روا ہے کیونکہ اصلی مقصود رمی ہے وہ حاصل ہو گیا۔ غیر انہ لایرمی بالکبیر من الاحجار کیسلا۔ بتاؤ بی بن خیرہ۔ لیکن اتنی بات ہے کہ جمرہ عقبہ پھینکنے کا غیر کو ایذا نہ پہنچاوے۔ ف۔ پس اگر جرمی حاصل ہو لیکن حدیث کی صریح مانعت بخلاف ایذا ہر وہ مکروہ تحریمی ہے۔ مع۔ و لوسا ہامن فوق العقبة اجزاء۔ اور اگر عقبہ کے اوپر سے رمی کی تو کافی ہوگئی۔ ف۔ یعنی نچائی کچھ لازم نہیں ہے نچائی سے بھی جائز ہے۔ لان ما حولہا موضع الشک کیونکہ جمرہ کے گرد شک کا مظہر ہے۔ ف۔ جان ادنجان یا نچائی سے پھینک مارے روا ہے۔ والا فضل ان یکن من بطن الوادی لما روینا۔ اور افضل یہ کہ بطن الوادی یعنی نچائی سے مارے جو روایت سابق کے۔ ف۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بطن وادی سے رمی کی۔ لیکن چونکہ آپ نے اسکو ایسے پسند فرمایا کہ نیچے والوں کو ایذا نہ ہو تو معلوم ہوا کہ سنت تبدی نہیں لہذا اوپر سے رمی کرنا خلاف اولیٰ ہے۔ مع۔ و کبیر مع کل حصاة۔ اور ہر کنکری مارنے کے ساتھ کبیر کہے۔ ف۔ اسرا کبر۔ گذاروی ابن مسعود۔ ایسا ہی رعایت کیا ابن مسعود نے۔ ف۔ کہانی لا یصحین و ابن عمر۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ نے۔ ف۔ کہانی البخاری۔ و لوسج مکان الکبیر اجزاء۔ اور اگر جیسے کبیر کے تسبیح کی تو اسکو کافی ہے۔ ف۔ یعنی سبحان اللہ کہانی ہوا۔ حصول الذکر۔ جو ذکر حاصل ہو جائے۔ و چونکہ ادب الرمی۔ اور ذکر کرنا رمی کے آداب سے ہے۔ و لا یقف عندہا۔ اور جمرہ عقبہ کے نزدیک نوافل نہ کوے۔ لان اقبی علیہ السلام لم یقف عندہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکے پاس نوافل نہیں کیا۔ ف۔ چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ آپ نے جمرہ وادی یعنی جمرہ عقبہ کو سات کنکریوں سے رمی فرمائی۔ و چونکہ آپ ہر کنکری کے ساتھ کبیر کہتے تھے پھر اسکے آگے جاکر تلبیح جو کہ دونوں ہاتھ اٹھانے و تبارک و تعالیٰ ہے۔ یہی صحیح ہے۔

ان کی

کمانی البخاری۔ اور یہی جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم میں ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس جگہ کے پاس نہ ٹھہرے حالانکہ  
دوسرے جہڑوں کے پاس آج کے سواے ٹھہر کر دعا فرمائی تو شاید اس جگہ سے حجۃ البقرہ کے پاس ٹھہرنے میں راستہ بند ہوا  
جاتا ہو یا کوئی بھید خفی ہو اور اللہ تعالیٰ اعلم۔ سنت۔ و یقطع التلبیۃ مع اول حصاة۔ اور تلبیۃ یعنی بیک کو پہلے کنکری کے  
ساتھ ہی قطع کر دے۔ لما روينا عن ابن مسعود۔ بدیل اس حدیث کے جو ہم کو ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہو چکی  
ہے۔ فت۔ وقد رواه ابو داود۔ اور یہی صحاح السنۃ کی حدیث فضل بن عباس میں ہے جیسا کہ وفوف عرفہ میں گذری ہے۔  
اور وہی جابر ان البنی صلی اللہ علیہ وسلم قطع التلبیۃ عند اول حصاة رمی بها حجۃ البقرۃ۔ اور جابر رضی اللہ عنہ  
نے بھی یہی روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تلبیۃ موقوف کر دیا پہلے کنکری پر جس سے حجۃ البقرہ کو سی کیا۔  
ثم کیفیتہ الرمی ان یضع الحصاة علی ظہر اہامہ الیمنی ویستعین بالمسبحة۔ پھر کنکری پھینک مارنے کی کیفیت یہ ہے  
کہ کنکری کو اپنی داہن انگوٹھے کی پشت پر رکھے اور گلہ کی انگلی سے مدد لے۔ فت۔ اور کہا گیا کہ انگوٹھے اور گلہ کی  
انگلی کے سر دن سے پکڑے اور یہی اصح ہے۔ فت۔ و مقدار الرمی ان یکون بین الرامی و بین موضع السقوط خمسة  
الذراع کذا روی الحسن عن ابی خنیفة لان ما دون ذلک یکون طرعا۔ اور پھینک کی مقدار یہ کہ پھینکنے والے  
اور گلے کی جگہ کے درمیان پانچ ہاتھ کا فاصلہ ہو یعنی کمتر فاصلہ۔ ایسا ہی حسن نے ابو خنیفہ رحم سے روایت کیا کیونکہ اس سے  
کم تو ڈال دینا ہو گا۔ فت۔ اور اگر اسے پھینکا گھرہ کسی آدمی یا اونٹ پر گری پس اگر جہڑ سے فریب ہو تو جائز ورنہ نہیں  
اور فریب یہ کہ زمین ہاتھ سے کم ہو ورنہ دور ہے۔ کمانی ابو ہریرہ۔ ولو طرعا طرعا اجزاء۔ اور اگر اسے کنکری کو عمدہ ڈال یا  
تو بھی کافی ہے۔ لانه رمی الی قدیمہ الا انہ مسی لمخالفتہ السنۃ۔ کیونکہ اسے اپنے قدموں کی طرف پھینکی گئی شخص  
بڑا کرنے والا بوجہ مخالفت سنت کے ہوا۔ فت۔ اس سے معلوم ہوا کہ پھینکنا سنت ہے۔ ولو وضعها وضعا لم یخزه۔  
اور اگر اسے کنکری کو رکھ دیا تو کافی نہیں ہے۔ لانه یس برمی۔ کیونکہ یہ کسی طرح رمی نہیں ہے۔ ولو رمایا فوقع قریبا  
من الحجرة یکیفہ۔ اور اگر اسے کنکری پھینکی پس وہ جہڑ سے نزدیک گری تو اسکو کافی ہے۔ لان ہذا القدر ملاہن  
الا حتر از عنہ۔ کیونکہ اسقدر سے احتراز ممکن نہیں ہے۔ ولو وقعت بعید انہا لا یخزہ۔ اور اگر جہڑ سے دور گری تو ٹھیک  
کافی نہیں۔ لانه لم یعرف قریۃ الا فی مکان مخصوص۔ کیونکہ اسکا قرب عبادت ہونا نہیں پہچانا گیا مگر ایک خاص جگہ میں  
فت۔ وجب اس جگہ کے سوا سے دوسری جگہ گری تو وہ قربت نہیں جانی گئی۔ اسکا حاصل جہڑ پر کنکری کا عبادت ہونا  
صرف حکم شرع سے معلوم ہوا اس میں ما سے و قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے۔ م۔ ولو رمی بسبع حصیات جملۃ واحدة ففقد وجہۃ  
اور اگر اسے ساتوں کنکریاں یکساں گ مار دیں تو ایک کنکری قرا پا رہی۔ لان المنصوص علیہ تفرق الاعمال۔ کیونکہ ہر ایک  
علیہ توجہ واحد افضل کرا ہے۔ فت۔ پس بغیر قیاس و ما سے کے اسی طرح یکساں کر کے پھینکے۔ و یاخذ الحصى من اسے  
موضع شاة الامن عند الحجرة فان ذلک یکبرہ۔ اور کنکریاں جس جگہ سے چاہے یوے سواے جہڑ کے پاس کے کہ  
مکروہ ہے۔ لان ما عندہا من الحصى مردود بکنہا جانی الا شرفہا شام یہ۔ کیونکہ جہڑ کے پاس جو کنکریاں ہیں مگر گری  
گئی ہیں یوں ہی ان میں مردود ہوا ہے پس اس کے لینے میں شومی و نحوست شمار ہوتی۔ فت۔ یعنی جس بندہ کا حج قبول نہیں  
جاتا اسکی کنکریاں انہی رد کر دی جاتی ہیں تو انکو لینا سنوس ہے چنانچہ ابو نعیم نے وہاں انبوتہ میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت  
کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس بندہ کا حج قبول ہوا ضرور اسکی کنکریاں اٹھالی گئیں۔ اسحق بن راہویہ نے  
ابن عباس کا قول روایت کیا کہ جس کا حج قبول ہوا اسکی کنکریاں اٹھالی گئیں ورنہ چھوڑی گئیں۔ و ماہ ابن ابی شیبہ  
نحوہ۔ حاکم و دارقطنی نے ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کیا اور حاکم نے اسکو صحیح الاسناد کا اور نیز ابن شہین

کی توفیق کی لیکن شیخ نقی الدین نے امام بن اویس صاحب تنقیح نے اسی راوی کی جہ سے اس حدیث کو ضعیف کہا اور ابن ابی شیبہ نے اسکو بوسیدہ زکا قول روایت کیا۔ مع۔ بالجملہ یہ ضرور عجائب و لائق نبوت سے ہے کہ حضرت ابراہیم خلیل علیہ السلام کے وقت سے رہی ہمارا جاری ہے پس اگر عجائب قدرت الہی سے نہ تو انکے وہاں بہت بڑا پھاڑ قائم ہوتا۔ م۔ مع۔ بذاتہ فعل اور باوجود اسکے اگر اسنے کیا۔ ف۔ یعنی جبرہ کے پاس سے لینا کر وہ ہونے کے باوجود اگر اسنے وہیں سے کھراں بیکراں اجزاء وجود فعل ارمی۔ تو کافی ہو گیا کیونکہ چیلنے کا فعل پایا گیا۔ ف۔ اور مقصود یہی فعل ہے کہ کسی نص میں کنکریوں کے واسطے کسی خاص جگہ سے لینا مقصود نہیں ہوا۔ رہا یہ کہ کنکری سے کیا مراد ہے تو فرمایا۔ و یحوز ارمی بکل ما کان من اجزاء الارض عندنا۔ اور جو چیز کہ اجزاء زمین یعنی خاک سے ہو اسکو رخی کرنا ہمارے نزدیک جائز ہے۔ ف۔ خواہ وہ جیلا ہو یا گوند ہی مٹی خواہ خشک ہو یا نہیں حتی کہ خاک کی مٹی رواجی اور مردی رحم نے کھا کہ گیر واد چونا و ہر تال و نہر اور پھاڑی تک و سرہ و زبرجد و بلور و عقیق و غیر ذہ سب جائز ہیں۔ بخلاف گھاس و غیر و موتی و سنا و چاندی کے کہ یہ نہیں جائز ہیں اور مثل ہمارے سفیان ثوری کا قول ہے۔ مع۔ اور نہایت بن نفیس فعل جو اسے عدم جواد کھا کیونکہ اسی چیز سے جس سے امانت ہو اور یہی اصح و مختار ہے۔ م۔ خلافاً للشافعی۔ برخلاف قول شافعی رحم کے۔ ف۔ کہ انکے نزدیک حرم تھوڑے جائز ہے اگرچہ غیر ذہ و یا قوت و عقیق و بلور و زبرجد ہو اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک تھوڑے کی خصوصیت نہیں ہے۔ لان المقصود فعل ارمی و زکک بحصل بالظہن کا بحصل بالجہر۔ کیونکہ اصل مقصود نو چیلنے کا فعل ہے اور یہ جیسے تھوڑے حاصل ہوتا ہے اسی طرح مٹی سے حاصل ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذ ارمی بالذہب و النفقۃ لانیسی نثر الارسیا۔ بخلاف اسکے جب کہ سونے و چاندی سے رمی کی تو جائز نہیں کیونکہ اسکے نثار کھانا ہے نہ پینک مارنا۔ ف۔ اسی جہ سے یا قوت و فعل و غیرہ نفیس تھوڑے سے بھی عدم ہوا ہے اور اولی و احوط یہ کہ تھوڑے تھوڑے پر جو نص میں وارد ہیں انکے کیا ہمارے۔ کا حقیقہ فی الفیغ ہم۔ قال ثم ینزع ان احب۔ کہا کہ بھرا سکا جی چاہے تو ذبح کرے۔ ف۔ یعنی قربانی کرے حسین ہریاں کے عوض ایک بکری ہے۔ مگر اس پر واجب نہیں۔ ثم یخلق او یقصر۔ پھر سر کو مونڈے یا کترے۔ ف۔ خواہ خود یا حجام سے۔ لما روى عن رسول الله عليه السلام انه قال ان اول نسکنا فی یومنا لہ ان نرمی ثم ینزع ثم یخلق۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مردی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ آج کے دن پہلا نسک ہمارا یہ کہ ہم رمی کریں پھر قربانی کریں پھر سر منڈاویں۔ ف۔ لیکن یہ روایت غریب ہے اور صحیح حدیث اس رضی اللہ عنہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سنابن آئے تو جبرہ بڑا کر اسکو رمی کیا پھر اپنے سر پر ہر بن تشریف لا کر قربانی کی پھر مونڈنے والے کو فرمایا کہ لے اور اپنے سر کے دائیں جانب اشارہ فرمایا پھر بائیں جانب پھر پسے ہمارے کو گون کو مٹا کرنے شروع کیے۔ کانی الصبیحین وغیرہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ سر کا دایاں و چپے کا مونڈنے والے کا اگرچہ مذہب میں یہی مذکور ہے لیکن صحیح وہ کہ حدیث میں ثبوت ہوا۔ کذا فی الفیغ۔ حاصل آجکا فعل محبت ہے اور وہ رمی پھر ذبح پھر حق کی ترتیب سے ہے۔ ولان المخلق من اسباب التحلل۔ اور اس دلیل سے کہ سر منڈانا احرام سے نکلنے کے اسباب سے ہے۔ و کذا الذبح۔ اور چون ہی قربانی کرنا بھی۔ ف۔ احرام سے نکلنے کا سبب ہو جاتا ہے۔ حتی تحلل بہ المحصر۔ چنانچہ جو شخص احرام باندھا کہ اسے مع سے روکا گیا ہے وہ قربانی سے محال ہو جاتا ہے۔ ف۔ چنانچہ بیان آویگا انشاء اللہ تعالیٰ اور رمی الحجۃ افعال حج میں سے احرام کے ساتھ ہے۔ فیقدم ارمی علیہما۔ نہ ہی کرنا قربانی و خلق پر مقدم کر لیا دگی۔ ف۔ تاکہ احرام میں رافع ہو۔ رہی ترتیب قربانی و حقین۔ ثم المخلق من محظورات الاحرام۔ پھر خلق کرنا احرام کی ممنوعات سے ہے۔ ف۔ حتی کہ محرم کو مال مندا



جائز نہیں ہر اور قربانی کرنا منوعات احرام سے نہیں۔ مقدم علیہ الذبح۔ تو حلق پر قربانی کرنا مقدم کجا بھی۔ فتنہ کہ  
قربانی بھی احرام میں ادا ہو جاوے۔ وانا علق الذبح بالمحذ۔ اور قربانی کو چاہنے کے ساتھ اسے اپنے حلق کی۔ فتنہ  
چنانچہ کہا کہ قربانی کرے اگر چاہے۔ لان الدم الذی یاتی بہ المفرد تطوع۔ کہ قربانی نہ تنہا حج والا کرتا ہے وہ نفل ہے۔ والکلام  
فی المفرد۔ اور یہ بیان اسی شخص کے حق بن جو رہا ہے جو فقط حج ادا کرنا ہے۔ فتنہ۔ اور ہم شخص کہ ان ایام میں حج و عمرہ  
مکرمہ ادا کرنے جسکو قرآن کہتے ہیں یا الگ الگ ادا کرے جسکو منع کہتے ہیں تو اسپر ایک قربانی واجب ہے۔ اسکا حاصل افراد  
خارج رننے والا توفیق کے بعد چاہے قربانی کرے پھر سرمنڈا دے یا کتراوے۔ والخلق فضل۔ اور سرمنڈا نا افضل ہے  
فقولہ علیہ السلام رحمہ اللہ الخلفین قالوا مثلاً الحدیث ظاہراً بالرحم علیہم بدیل قوں اشھرت صلوٰۃ کے کہ اس نے حلق کرنا یون پر جھڑپا  
اسکو تین مرتبہ کیا آؤ حدیث تک پس اس پر رحمت بھیجی۔ فتنہ یعنی فرمایا کہ اسے تعالیٰ حلق کرنا یون پر رحم کرے تو صحابہ نے عرض  
کیا اور کترنے مالون برہمی پس فرمایا کہ اس نے حلق کرنا یون پر رحم کرے تو صحابہ نے عرض کیا کہ اور کتر نیالون پر بھی پھر فرمایا کہ کتر  
حلق کرنا یون پر رحم کرے تو صحابہ نے رضی عنہما کیا کہ اور کتر نیالون پر بھی پس فرمایا کہ اور کترنے مالون پر بھی۔ کہا سنے  
اصحیحین۔ پس تین مرتبہ کمر حلق کرنے والون پر رحمت بھیجی اور چوتھی مرتبہ الجبار کترنے والون پر نو منڈا نامہ چند فضل  
ہے۔ یہ تو نفس مانی ہے۔ رہا قیاس ظاہری تو فرمایا۔ ولان الحلق اکمل فی قضاء التفت و هو المقصود۔ اور اس دلیل  
سے کہ منڈا نامہ شمرائی حاصل کرنے میں خوب گال ہر اور شمرائی حاصل کرنا ہی مقصود ہے۔ وفی التفصیر بعض انتفیز  
اور کترانے میں کچھ نقص ہے۔ فاشبه الاغتسال مع الوضوء۔ تو اسکی مشابہت ہو گئی غسل کرنے اور وضو کرنے کے  
ساتھ۔ فتنہ۔ تو جیسے غسل کرنا وضو سے افضل ہے یون ہی منڈا نامہ کترلے سے۔ (فروع) جسکے سر پر بال نمونہ ہیں  
ہر کہ سر پہ اسنو بھراوے اور نقطہ مستحب ہے اور اگر نورہ سے باجلانے یا اکھاڑنے سے دور کیے یا کسی نے لڑائی میں  
توج ڈالے تو کافی ہو گیا۔ اگر منڈا نامہ مندر ہو تو کترانا نہیں ہے جیسے برعکس۔ اگر دونوں معتد رہوں تو حلال ہو گیا اور  
مستحب ہے کہ آخر ایام التحریک تاخیر کرے۔ اگر ایسی جگہ جہ گیا کہ اوزار نہیں یا منڈا منہ والا باکترنے والا نہیں تو سو اسے  
منڈا لے یا کترنے کے چارہ نہیں ہے۔ حق۔ ولیفتی فی الحلق برسبع الراس۔ اور منڈا آنے میں جو نہائی سر کے  
ساتھ انگلیا جاوے۔ اعتباراً بالمسح۔ برقیاس سج کے۔ فتنہ یعنی جیسے وضو میں جو نہائی سر کا مسح کافی ہے  
وحلق الکمل اولی۔ اور پورا سر منڈا نا پختہ ہے۔ افتاد ہر رسول الصبر علی الصبر وسلم۔ باتند اسے رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم۔ فتنہ جیسا کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں گذرا۔ کہ مانی نے کہ اگر نصف سے کم منڈا پایا  
تفریا تو کافی ہوا اور اسنے اسارت کی یعنی ترک سخت کی وجہ سے بُرا کیا اور سو اسے سو کے کوئی دوسرے بال نہ لے اور نہ حاجت  
کاٹے اور اگر ایسا کیا تو کچھ مضربین کیونکہ یہ وقت حلال ہونے کا ہے اور یہ بھی قضاء التقطیع میں سے ہے۔ کذا فی المسعودی  
اور محیط میں ہے کہ اگر حلق سے پہلے خلی سے سرد ہو یا یا ناخن کترے تو بقایہ احرام سے اسپر ایک قربانی لازم ہوگی اور  
محادی رحم نے کہا کہ صاحبین نے نزدیک نہیں کیونکہ اسکو حلال ہونا باسع ہو گیا۔ پھر واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ و مالک  
وشافعی سب متفق ہیں کہ سرمنڈا آنے میں استعد رکافی ہے جب قدر سے وضو میں مسح کافی ہے لیکن یہ بطریق قیاس ہی وضو  
نہیں ہو سکتا کیونکہ وجہ قیاس عدم ہے۔ اور شیخ محقق نے توضیح تمام اسکو بیان کرنے اور اجتہادی دلائل پر بحث  
بیان کرنے کے بعد کہا کہ سرمنڈا آنے میں تقضا سے دلیل یہی کہ پورا سر منڈا نا واجب ہے جیسا کہ قول مالک رحمہما اور  
یہی میرزا ہے۔ واسر سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ کما فی الفتح۔ اور اسی پر افتاد اولی ہے مگر آنکہ کسی اہل نظر کو طریق اجتہاد میں  
اسکے سوائے ظاہر ہو رہے ہو ام معتد در ٹوٹنے واسطے کتاب میں مذکور ہوا کہ جو نہائی سر کافی ہو کل افضل ہے یہ حلق

یعنی سرنڈنے کے معنی ظاہر ہیں۔ و التفسیر ان یاخذ من رؤوس شعرة مقدار الاونکہ۔ اور سرنڈنے کے یہ معنی کہ بالکل سرون سے بقدر ایک انگل کے تراش دے۔ فت۔ یہ اندازہ حضرت عمر و ابن عمر رضی عنہما سے مروی ہے اور اسی پر مست کا اجماع ہے اور اس میں مرد و عورت برابر ہیں۔ مع۔ ان عورت کو سرنڈنا جائز نہیں ہے۔ م۔ الحاصل حاجی حلق یا قصر کر چلا و قد حل لکل شئی الا النساء۔ اور حالت یہ پہنچی کہ اسکو ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں کے۔ فت۔ یعنی خوشبو یا باس وغیرہ سب حلال ہو گیا مگر عورتوں سے جماع و اسکی دعاغی نہیں حلال ہوئی۔ وقال مالک والا الطیب یغسل لانه من دعاغی الجماع۔ اور امام مالک رحمہ اللہ نے کہا اور سوائے خوشبو کے بھی کیونکہ وہ جماع کے دعاغی میں سے ہے۔ فت۔ تو عورتوں کی طرح خوشبو لگانا بھی حلال نہیں ہوا۔ ولنا قولہ علیہ السلام فیہ حل لکل شئی الا النساء۔ اور ہماری دلیل تو یہ ہے السلام اس بارہ میں کہ اُسکے لیے سوائے عورتوں کے ہر چیز حلال ہو گئی۔ فت۔ اگرچہ اسی قدر عبارت ذکر کرنے میں یہ شبہ رہتا ہے کہ عورتوں کے استثناء میں دعاغی بالاتفاق مستثنیٰ ہیں تو طیب بھی ان میں داخل ہے لیکن تمام روایت سے یہ شبہ دور ہو جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو معنی رحمہ اللہ نے شرح الآثار سے نقل کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم نے رمی کی اور حلق کیا تو تمہارے لیے خوشبو و کپڑے و ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں کے۔ و ہو مقدم علی انقیاس۔ اور یہ نص صریح قیاس پر مقدم ہے۔ فت۔ تو مالک رحمہ اللہ کا قیاس رد ہو گیا لیکن معارف میں جبہ احمد بن الزبیر کی روایت ہو کہ حج کی سنت سے ہے کہ جب حرمۃ الکبریٰ کو رمی کیا تو اُسکو ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں و خوشبو کے بیشک کہ عادت زیارت ادا کرے۔ رواہ الحاکم کا کلاطی بشرط الشیخین۔ اور یہی عمر رضی اللہ عنہ سے ہمساز مستفیع مروی ہے۔ کہانی الامام۔ اور جواب یہ ہے کہ صحیحین میں قاسم نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو احرام کے واسطے قبل اسکے کہ آپ احرام باندھیں اور یوم النحر کو قبل اسکے کہ آپ طہات کریں اسی خوشبو سے مسح کیا جس میں مشک تھا۔ اور صحیح مسلم میں عمرہ کے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی۔ نسائی و ابن ماجہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ جب تم نے رمی الکبرہ کی تو تمہارے واسطے ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں کے پس ایک نے کہا کہ اور خوشبو تو ابن عباس نے فرمایا کہ میں نے تو بیشک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ کے سر مبارک سے مشک کی خوشبو اُڑتی تھی پس کیا مشک خوشبو ہے کہ نہیں ہے۔ م۔ مع۔ اب ظاہر ہے کہ یہ روایات بہ نسبت روایت حاکم کے اصح و ارجح ہیں تو کوئی معارضہ قائم نہیں ہو سکتا ہے۔ پس مرت عورت ابھی اُسکو حلال نہیں ہے۔ م۔ ولای کحل لہ اجماع فیما دون الفرج عندنا۔ اور عورت سے ماسوائے فرج کے بھی جماع کرنا ہمارے نزدیک اُسکو حلال نہیں ہے۔ خلاف لشافعی۔ بخلاف قول شافعی کے۔ فت۔ کہ اُنکے دو قول میں سے ایک قول کے موافق عورت کو پٹنا اور اسکی ران ہائیٹ سے مساس و خواہش پوری کرنا جائز ہے مگر ہم اسکو جائز نہیں جانتے۔ لانه قضاء الشهوة بالنساء۔ کیونکہ یہ بھی عورت کے ساتھ نہوت پوری کرتا ہے۔ فیو خرائی تمام الا حلال۔ تو پورے حلال ہونے تک تاخیر کیا جائیگا۔ فت۔ اور وہ بعد طواف فرضی کے ہوگا۔ رہا یہ مسئلہ کہ رمی الجمار بھی احرام سے نکلنے کے سبب سے ہے یا نہیں۔ تو فرمایا۔ کم الرمی بحسب من اسباب التحلل عندنا۔ بھر رمی الجمار ہمارے نزدیک احرام سے نکلنے کے سبب میں سے نہیں ہے۔ خلافا لشافعی۔ بخلاف قول شافعی رحمہ اللہ کے۔ ہو یقول انه یوقت یوم النحر کا لعلق فیکون بمنزلة فی التحلیل شافعی فرماتے ہیں کہ رمی بھی مانند سرنڈنے کے یوم النحر کے ساتھ صرف ہے تو حلال کرنے میں بھی بمنزلة حلق کے ہوگی۔ فت۔ کیونکہ جو چیز یوم النحر سے موقت ہے یعنی وسوین ذی الحجہ اسکا وقت مقرر کر دیا گیا ہے تو وہ حلال کرنے والی ہے۔ اور متقی نہیں کہ دو وقت مزدلفہ بھی یوم النحر میں واقع ہے۔ و قال ان مایکون مطلقا کیونکہ جناتہ فی غیر امانہ کا لعلق۔ اور ہدی دلیل

یہ کہ جو چیز احرام سے حلال کر کے والی بدوہ حلال ہونے کے وقت سے پہلے جرم ہوئی ہے جیسے سر کا مونڈنا۔ فس کہ وہ احرام میں جرم ہے۔ والرمی میس بجنایہ۔ امرئی البکار جرم نہیں ہے۔ فس۔ یعنی اگر حالت احرام میں کوئی شخص جا کر رمی البکار کرے تو کوئی جرم نہیں جو منوع احرام ہو۔ بخلاف الطواف۔ بخلاف طواف کے۔ فس کہ طواف کا اعتراض نہ ہوگا کہ عورتوں کا جماع حلال ہونا طواف پر موقوف ہے حالانکہ وہ احرام میں منوع نہیں کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ طواف محل بھی نہیں ہے۔ لکن التحلل بالخلق السابق لایہ۔ کیونکہ احرام سے حلال ہونا جوہر۔ سوئد نے کے ہے جو پہلے ہو چکا وہ جوہر طواف کے۔ فس۔ مان اسقہ۔ یہ کہ اسی حالت سابق پر جہاں احرام میں سے طواف ادا کر لینا چاہیے قبل اس کے کہ عورت سے شہوت پوری کرے لہذا شریعہ نے جماع منوع کر دیا۔ ہم مع۔ اسی واسطے سوئدنا ہمارے نزدیک واجب ہے کیونکہ حلال ہونا جو واجب ہے بدوہ اس کے ہوگا اور ابن عمر رحمہ سے تفسیر نور تعالیٰ ثم یقفوا تقسم۔ مروی ہے کہ تھکے تھکے وہ خلق و لباس ہے۔ یہی مفسرین کا قول ہے گردیل غنی سے وجوب ثابت ہوا۔ لہذا ابو حنیفہ کے قول پر علی الاصح اگر بعد رمی کے قبل خلق کے غلطی سے سر پہ پانا تو آج قربانی واجب ہے۔ فس۔ الحاصل منی میں سر سوئدنا یا کنزنا تام کر کے۔ قال ثم بانی من یومہ ولک مکہ۔ قد وئی نے کہا پھر کہ میں آؤں اسی دن۔ فس۔ یعنی دسویں تاریخ یوم النحر کو۔ اومن الغد۔ یا دوسرے دن۔ فس۔ گیارہویں کو۔ اومن بعد الغد۔ یا پرسون۔ فس۔ یعنی بارہویں کو کہ یہی یام قربانی کے ہیں پس ان سے تاخیر نہ کرے عیطوف بالبيت طواف الزبارة سبعة اشواط۔ پس خانہ کعبہ کا طواف کرے طواف الزبارة سات بھرے فس۔ اور اگر طواف قدوم کے بعد سعی سفاد مردہ نہ کی ہو تو آج بعد طواف کے سعی بھی کرے اور نہ کو رہ چکا کہ سعی کو آج کے واسطے تاخیر کرنا افضل ہے۔ جیسے طواف الزبارة کو دسویں تاریخ ادا کرنا افضل ہے کیونکہ سنت ہے۔ سم۔ لما روى ان ابی علیہ السلام لما خلق افاض الی کف طواف بالبيت ثم عاد انی منی وھلی النظر بمنی۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب سر سوئدنا یا تو کہ کو تشریف لائے پس خانہ کعبہ کا طواف کیا پھر منی کو واپس آئے اور منی میں ظہر کی نماز پڑھی۔ فس۔ حدیث صحیح مسلم میں ابن عمر رحمہ سے مروی ہے لیکن صحیح مسلم و سنن کی حدیث جامعہ رحمہ میں اور ابو داؤد اور ابن حبان و حاکم کی حدیث عائشہ رحمہ میں ہے کہ ظہر کہ منی پڑھی۔ ابو الفتح ایسری وابن حزم نے کہا کہ لا محالہ دونوں روایوں میں سے ایک کے کسی راوی کو دھم ہوا۔ ابن حزم نے کہا کہ غالباً کہ منی پڑھی۔ مع۔ اور کہ منی پڑھنا اولی ہے۔ فس۔ باجمہ دونوں روایتیں مفید ہیں کہ طواف الزبارة دسویں کو ادا کیا تو سعی افضل ہے۔ سم۔ ووقتہ یام النحر۔ اور طواف الزبارة کا وقت قربانی کے ایام میں فس۔ دسویں و گیارہویں و بارہویں تک۔ لان امر تعالیٰ عطف الطواف علی الذبح۔ کیونکہ امر تعالیٰ نے قربانی پر طواف کو عطف فرمایا۔ قال فکذا منہا۔ یعنی کھا نکلوا منہا۔ فس۔ پس قربانیوں سے کھاؤ۔ سم قال ویطوفوا۔ پھر قربانیاں ویطوفوا۔ فس۔ یعنی اور طواف کرو۔ فکان وقتھا واحدا۔ تو قربانیوں و طواف کا وقت ایک ٹھہرا۔ واول وقتہ بعد طلوع الفجر من یوم النحر۔ اور جب اس وقت طواف الزبارة کا دسویں کی فجر طلوع ہونے سے ہے۔ فس۔ آخر یام قربانی تک۔ لان ما قبلہ من اللیل وقت التوف بعرۃ۔ کیونکہ طلوع فجر سے پہلے رات کا وقت تو توفت عرۃ کا وقت ہے۔ و الطواف مرتب علیہ۔ اور طواف اس توفت پر مرتب ہے۔ فس۔ یعنی بعد وقت و توفت کے طواف ہے تو لا محالہ طلوع فجر سے ٹھہرا۔ الحاصل توین۔ کے دن سے لیکر بات تا م تک و توفت دوہا وقت ہے کہ جہن سے کسی جزو میں بدوہ و سکے اور تاریخی معلوم اور پرنہ کو رہ چکا کہ بعد زوال کے غروب تک یام کے ساتھ ٹھہرا یام بعد غروب کے روانہ ہو کر مزدلفہ میں رات بسر کرے اور بعد طلوع فجر کے جو طواف طر زبارة کا وقت شروع ہوا ہے اس میں پہلے وقت مزدلفہ پھر اگر بعد طلوع شمس کے رہی ہے پھر مستحب قربانی پر طواف یا تھریہ یا زبارة کرے۔ سم۔ و الفصل فیہ الا یام او سا کما فی التشریح۔ اور ان ایام و

میں سے پہلا روز طواف کے لیے افضل ہے جیسے انھیں ایام قربانی میں سے پہلا روز قربانی کے لیے افضل ہے۔ وفی الحدیث  
 افضلھا اولھا۔ اور حدیث میں ہے ان ایام میں افضل پہلا دن ہے۔ سنت یہ حدیث ثوابت نہیں ہوئی پس بتدریج کہنا جاوے گا  
 کہ اسی پر اجماع ہے۔ رہا اس طواف میں رمل ہو یا نہیں تو فرمایا کہ۔ فان کان سعی بین الصفا والمروة عقیب طواف  
 القدم ولم یزل فی ذلک الطواف ولا سعی علیہ۔ اگر وہ طواف القدم کے بعد صفا و مروہ کے درمیان سعی کر چکا ہو تو اس طواف  
 الزیارتہ میں رمل نہیں کریگا اور سپر سعی و صفا و مروہ بھی نہیں ہے۔ وان کان لم یقوم السعی۔ اور اگر سعی صفا و مروہ کو مقدم نہیں  
 کر چکا۔ **ف**۔ بلکہ اس وقت تک تاخیر کی ہے۔ اور یہی افضل ہے۔ رمل فی ہذہ الطواف سعی بعدہ۔ تو اس طواف میں  
 رمل کرے اور اس کے بعد سعی کرے۔ لان السعی لم یشرع الا مرة۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ سعی صفا و مروہ دو مشنوع نہیں ہے اگر ایک بار  
 یعنی ایک بار واجب ہو کسی طواف کے بعد جو سچ نہیں جائز ہے۔ یہ کتاب میں ہے کہ چاہے طواف القدم جو کہ سنت ہے اس کے بعد  
 یہ سعی اور اگر دوسرے۔ وارمل ما شرع الا مرة فی طواف بعدہ سعی۔ اور رمل کرنا نہیں مشنوع ہے اگر ایک بار ایسے طواف میں  
 جس کے بعد سعی ہو۔ **ف**۔ تو رمل کا مدار سعی پر ہو گیا حتیٰ کہ اگر مقدم ہو چکی ہو تو اب رمل نہیں درہ رمل کرے۔ صفا و اسکا یہ ہے  
 جو اگر طواف قدیم میں رمل کیا اور اس کے بعد سعی صفا و مروہ کی تو رمل شمار نہ ہو اور طواف الزیارتہ میں سعی کرے۔ اگر طواف  
 قدیم میں رمل نہ کیا اور اس کے بعد سعی کی تو رمل ساقط ہو اور صرف طواف الزیارتہ سات پیچ سے ہو کر ہے۔ بھر سات پیچ سے  
 بڑھ کر کابل میں ورنہ رکن نوجا رہے اور باقی میں واجب ہیں۔ کما فی علیہ ان ہم محمد و اسیمین شیخ کی تحقیق تھی کہ انشاء اللہ تعالیٰ  
 م۔ و یصلی کعتین بعد ذلک الطواف۔ اور اس طواف زیارت کے بعد دو گانہ نماز پڑھے۔ لان ختم کل طواف بر کعتین  
 فرضا کان الطواف او نقلا علی ما یثاب۔ کیونکہ ختم ہر طواف کا دو رکعت کے ساتھ ہے خواہ طواف فرض ہو یا نفل ہو یا براۓ کو  
 ہم بیان کر چکے۔ **ف**۔ حدیث کہ طواف کنندہ ہر سات پیچ کے واسطے دو رکعت پڑھے چنانچہ طواف قدیم کی ذیل میں  
 مذکور ہے۔ م۔ (فروع) متعلق طواف۔ واضح ہو کہ طواف کا مقام داخل مسجد ہے۔ اگر شیوخ و بازرگان کے دربار طواف کیا  
 تو کافی ہے اور اگر دربار مسجد کی تو نہیں۔ اور اعادہ واجب ہے۔ جیسے کہ کے گرد طواف کرنے سے کچھ نہیں ہو گا۔ مسجد میں داخل  
 ہونے والے اول طواف کرے خود و حرم سے ہو یا خود کوئی اس پر کوئی نماز قضا ہو یا وقتی قضا ہوئی جاتی ہو یا وتر یا سنت  
 ہو یا جو عت جاتی ہو تو اس نماز کو مقدم کرے۔ عمرہ والے کے واسطے طواف قدیم سنت نہیں ہے عورت کو مستحب ہے کہ  
 طواف کے کنارہ سے اور مرد کو بیت سے قریب ہونا بغیر کسی کی ایذا کے۔ اگر طواف یا سعی میں نہ فریضہ کی اقامت کہی گئی یا  
 نماز کی یا ضرورت ہوئی تو طواف سے نکل کر جاوے پھر فراغت کے بعد اگر جہان سے چھوڑا تھا اس پر بنا کر لے  
 جائے اور قات میں نماز کروہ ہے ان میں طواف مکروہ نہیں گردو گانہ طواف میں تاخیر کرے۔ جو اپنے طواف میں مضائقہ نہیں  
 بشرطیکہ پاک ہوں۔ طواف میں اشعار پڑھنا اگرچہ حمد و ثناء جو ظاہر الروایہ۔ اور باتیں کرنا بغیر ضرورت اور عریض و فروخت  
 کرنا مکروہ ہے مگر طواف فاسد نہ ہو گا۔ طواف میں سلف سے ذکر الہی شواہد و اسیر اجماع ہے تو یہی افضل ہے قرأت قرآن سے  
 کما فی انجیس مختلف۔ اما مستحبات فرات میں مضائقہ نہیں۔ کما فی الکافی لمحم۔ طواف میں تقویٰ دینا اور بھروسہ بانی میں  
 جائز ہے اور تلجیہ اسوات نہ کہے۔ اگر سواری پر یا آدمی پر لے کر طواف یا سعی کی تو بعد از جائز ہے اور بغیر غنہ نہیں پس جب تک کھم  
 میں ہر عادیہ کرے اور چلا آیا تو اس پر قربانی واجب ہے کیونکہ یہ بدل طواف کرنا ہلکے نزدیک واجب ہے۔ کما فی علیہ محمد مشایخ  
 دوسرے کو لا کر طواف کرنا تو لارنے والے کا طواف بھی ادا ہو گیا لیکن اگر فقط لارنے کا قصد ہو تو نہیں اسی واسطے اگر  
 اس سے بھاگے یا زخمی ہو کر لارنے میں سات پیچ گھوم گیا تو طواف نہیں ہوا بخلاف ذوق عزم کے کہ وہ ہو گیا خانہ کعبہ  
 میں یا اس میں سے کسی کو ایذا نہ ہو۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے داخل ہو کر نماز پڑھی۔ لہذا آپ کے

مقام نماز کا قصد کرے۔ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ عجب ہے کہ مرد مسلمان جب داخل ہوتا تو کیونکہ حیثیت کی طرف نگاہ اٹھا دیتا۔ یعنی جلال عظمت اتنی غزوہ کے واسطے ادب نگاہ رکھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نظریہ مبارک نے مسجد کی جگہ سے نہیں ہٹی تھی حتیٰ کہ پھر شریف لائے۔ الحاصل خاصہ وہاں میں جہانگیر مکن ہوا وہ لحاظ رکھے۔ عوام جسکو عروۃ الثقلین کہتے ہیں محض بے اصل بدعت ہے جیسے درمیانی سمار کونان دینا کہتے اور اسپر نات رکھتے ہیں یہ بے عقلی کا کام ہے۔ کمانی الفتح۔ الحاصل جب طواف زیارت سے فارغ ہوا تو ارکان پورے ہو چکے۔ قال وقد حل لہ النساء۔ قدوری نے کہا اور حالت یہ ہو چکی کہ حاجی کے واسطے عورتیں حلال ہو گئیں۔ وفت۔ اور اس میں طواف کو داخل نہیں لیکن بالخلق السابق۔ لیکن بوجہ خلق یعنی سر موند نے (یا کترانے کے) جو طواف سے پہلے ہو چکا۔ اذ ہو الحلال کیونکہ وہی حلال کرنے والا۔ وفت۔ یعنی احلام سے نکلنے والا ہے۔ تو اسی کی وجہ سے عورتیں بھی حلال ہوئیں۔ لا بالظہر۔ بوجہ طواف کے۔ الا انہ اخر مطلق فی حق النساء۔ مگر اتنی بات ہے کہ خلق کا اثر عورتوں کی حلت میں خاصہ ہونا خواہ کر دیا گیا ہے۔ وفت۔ بمانک کہ طواف کرے۔ نیز یہ کہ کسی نے جاکر چتر خریدی تو اس چیز کو کام میں لانا اجازت ہے موقوف ہے لیکن اجازت سے حلت نہیں بلکہ اصلی خرید سے قبل ہے۔ م۔ قال و هذا الطواف هو المفروض فی الحج و هو رکن ذیہ۔ قدوری نے کہا کہ اسی طواف حج میں فرض کیا گیا اور یہ اس میں۔ کن ہے۔ اذ ہو الما مور بہ فی تولد نعم و یطوفوا بالبيت العتیق۔ کیونکہ اسی طواف کا حکم دیا گیا ہے قول اتنی عزوجل ویطوفوا الخ من۔ وفت۔ یعنی اور یہ بند سے بیت العتیق کا طواف کریں اور اسی پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔ نفع۔ و یسبی طواف الافاقۃ و طواف یوم النحر۔ اور اسی طواف کا دوسرا نام طواف الافاقۃ اور تیسرا نام طواف یوم النحر ہے۔ ویکرہ تاخیرہ عن نذرہ الا یام دوران ایام سے اس طواف کو تاخیر کرنا مکروہ ہے۔ وفت۔ یعنی مکروہ محوی ہے۔ د۔ لما بینا انہ موقت بہا۔ کیونکہ یہ بیان کر چکے کہ یہ طواف انھیں ایام کے ساتھ موقت ہے۔ وفت۔ یعنی یہی اسکا وقت مقرر ہے۔ وان اخرہ عثمانیہ۔ و عند الی حنیفۃ رحمہ و سنیۃ فی باب البجایات ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اگر حاجی نے طواف زیارت کو ان ایام سے تاخیر کیا تو اس پر امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک قربانی جرماً لازم ہوگی اور ہم عنقریب اسکو جرموں کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ قال ثم یعود الی منی فیمکما۔ قدوری نے کہا پھر بعد طواف کے منی کو واپس جاوے پس وہاں مقیم ہو۔ لان النبی علیہ السلام رجع الیہا لکما ردیناہ۔ اسلئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منی کو واپس گئے تھے جیسا کہ ہم روایت کر چکے۔ وفت۔ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما صحیح مسلم۔ ولانہ بقی علیہ الرمی و موضعہ منی۔ اور اسلئے کہ اس پر رمی ابھار بھی بانی ہے اور اسکا ٹھکانا منی میں ہے۔ وفت۔ لیکن اس دلیل سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسی روز جاوے جو کہ حدیث سے ثابت ہوا۔ م۔ الحاصل یوم النحر کو واپس جا کر منی میں رہے۔ فاذا زالت الشمس من الیوم الثانی من ایام النحر۔ پھر قربانی کے ایام میں سے دوسرے دن جب آفتاب دھل جاوے۔ وفت۔ یعنی گیارہویں تاریخ بعد وصال کے۔ رمی ابھار الثلث۔ تینوں جہرات کو رمی کرے۔ فبعد او بالنی تلی مسجد النبیف۔ پس اس جہرہ سے شروع کرے جو مسجد النبیف سے متصل واقع ہے۔ فیرمی بالبیع حصیات یکبر مع کل حصاة۔ پس اسکو ستار کنکر بون سے رمی کرے کہ ہر کنکری کے ساتھ کبیر کہے۔ وفت۔ پس اسکی رپی پوری ہو گئی۔ و یقف عندہا۔ اور اسکے پاس بچھ تو تفت کرے۔ وفت۔ یعنی قبلہ رخ پھر کر بقدر بیس دعاؤں کے۔ ثم یرمی انتی تلبہا من ذلک۔ پھر اس دوسرے جہرہ کو رمی کرے جو چارمین سے پہلے جہرہ سے متصل ہے۔ وفت۔ یعنی اول کے بعد چارے جہرہ کو سات کنکر بون سے مع کبیر دن کے۔ و یقف عندہا۔ اور اس دوسرے جہرہ کے پاس بھی توقف کرے۔ ثم یرمی





بعد جمرہ اٹھنے سے کرے کے وقت نہیں کرتا ہے۔ قال واذا كان من الغد۔ قدری رحلے کہا اللہ جب دوسرا دن ہے  
 فتنہ یعنی بارہویں تا یح جو کہ ایام النحر کا تیسرا دن و خاتمہ ہے جسکو یوم النفر الاول کہتے ہیں۔ رمی الجمار الثالث بعد  
 زوال الشمس گذرگاہ۔ تو تینوں جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے اسی طرح۔ فتنہ یعنی جسطرح گیا رحویں کی  
 جمار کا ذکر مفصل ہو چکا۔ فان اراد ان یعمل النفر الثانی کہہ۔ پس اگر چاہے کہ جانے میں جلدی کرے تو کہ کو چلا جاوے  
 فتنہ کچھ گناہ نہیں ہے۔ وان اراد ان یتیم رمی الجمار الثالث فی الیوم الرابع بعد زوال الشمس۔ اور اگر  
 ٹھہرنا چاہے تو چاہے۔ و زبھی فینون جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے۔ بقولہ تعالیٰ فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیہ  
 و من تأخر فلا اثم علیہ من اتقى۔ بدلیل تو یہ تعالیٰ فمن تعجل النعم یعنی پھر جو شخص جلدی کرے دو دن میں تو اس پر کچھ گناہ  
 نہیں اور جو تاخیر کرے تو اس پر بھی گناہ نہیں اس کے واسطے جو تقویٰ کرے۔ فتنہ زمرہ شری نے نقل کیا کہ اسلام سے پہلے  
 و زمانہ جاہلیت میں بے جلدی کو گناہ اور شیعہ نے خیر کو گناہ جنت، نوامہ تعالیٰ نے امر حق سے بوجہ مطلع کر دیا۔ مع۔ پس  
 بارہویں کو چلا جانا جائز ہے۔ و ان فضل ان یتیم۔ اور ان فضل یہ کہ ٹھہرے۔ فتنہ تیرہویں تک جو آخری روز مشرق ہے  
 نماز وی ان انبی صلی اللہ علیہ وسلم صبر جنی رمی الجمار الثالث فی الیوم الرابع۔ کیونکہ یہ مضمون مری جو  
 حضرت صلوات اللہ علیہ وسلم سے ہے بیان تک کہ جو سے دن ہنوں حیات کو رمی کیا۔ فتنہ چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے کہ طواف  
 و بارت کیا آخر روز جبکہ ظہر پڑھی اپنی بہن انکو کو بھر سی کو دایس ہوسے پس وہاں ایام مشرق کی راتیں ٹھہرے کہ رمی الجمار فرماتے  
 تھے جب آفتاب داخل جانا لگا۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ و ترمذی رحمہ اللہ نے مختصر الحسن میں کہا کہ حدیث حسن ہے۔ بقولہ  
 لہذا زیادت عبادت اور تبلیغ سنت فضل ہا اور بارہویں کو چلا جانا جائز ہے جب تک کہ تیرہویں شروع نہ ہو چنانچہ فرمایا۔ و لم ان یفر  
 فی تم طلع النجوم الیوم الرابع فاذا طلع النجوم لم یکن دن غیر۔ اور حاجی کو چلے جائیگا جو از حاصل ہے جب تک کہ جو تھے روز یعنی  
 تیرہویں کی فجر طلوع نہ ہوئی پھر جب فجر طلوع ہو گئی تو اسکو چلے جائیگا اختیار نہ ہوگا۔ فتنہ جب تک کہ جو تھے مذکور کی رمی نہ کرے۔  
 اللہ حوں وقت الرمی۔ بوجہ وقت رمی آجانے کے۔ فتنہ بغیر اسکی بعد اذان کے مسجد سے نکلنا بغیر اذان کر دہ ہے۔ و فیہ خلاف  
 الشافعی۔ اور اس میں شافعی مع کا خلاف ہے۔ فتنہ کیونکہ شافعی رح کے نزدیک جو سے دن کی رات ہی شروع  
 ہونے سے جو از میں رہتا یعنی جب بارہویں کا آفتاب غروب ہوا تو اب جانا جائز نہیں ہے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے  
 مروی اور نول مالک و احمدی اور ہمارے نزدیک طوات میں جانا بھی جائز ہے کیونکہ وہ رمی کا وقت ہیں یہ بیان تک کہ  
 فجر طلوع ہو تب نہیں جائز ہے۔ مع۔ وان قدیم الرمی فی ہذا الیوم یعنی الیوم الرابع۔ قبل الزوال بعد طلوع  
 النجوم جائز عند ابی حنیفہ۔ اور اگر حاجی نے اس دن یعنی جو سے دن میں رمی کو طلوع فجر کے زوال آفتاب سے  
 پہلے کر لیا تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے۔ و ہذا استحسان۔ اور یہ بدلیل استحسان حکم ہے۔ و قال لا یجوز۔  
 و مع جمیع نے کہا کہ زوال سے مقدم کرنا نہیں جائز ہے۔ فتنہ یہی قول مالک و شافعی و احمدی رح۔ اعتباراً بآیات  
 الایام۔ برقیاس و دیگر ایام کے۔ فتنہ بنی ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶۔ ۱۷۔ ۱۸۔ ۱۹۔ ۲۰۔ ۲۱۔ ۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۶۔ ۲۷۔ ۲۸۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳۔ ۳۴۔ ۳۵۔ ۳۶۔ ۳۷۔ ۳۸۔ ۳۹۔ ۴۰۔ ۴۱۔ ۴۲۔ ۴۳۔ ۴۴۔ ۴۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔ ۱۰۱۔ ۱۰۲۔ ۱۰۳۔ ۱۰۴۔ ۱۰۵۔ ۱۰۶۔ ۱۰۷۔ ۱۰۸۔ ۱۰۹۔ ۱۱۰۔ ۱۱۱۔ ۱۱۲۔ ۱۱۳۔ ۱۱۴۔ ۱۱۵۔ ۱۱۶۔ ۱۱۷۔ ۱۱۸۔ ۱۱۹۔ ۱۲۰۔ ۱۲۱۔ ۱۲۲۔ ۱۲۳۔ ۱۲۴۔ ۱۲۵۔ ۱۲۶۔ ۱۲۷۔ ۱۲۸۔ ۱۲۹۔ ۱۳۰۔ ۱۳۱۔ ۱۳۲۔ ۱۳۳۔ ۱۳۴۔ ۱۳۵۔ ۱۳۶۔ ۱۳۷۔ ۱۳۸۔ ۱۳۹۔ ۱۴۰۔ ۱۴۱۔ ۱۴۲۔ ۱۴۳۔ ۱۴۴۔ ۱۴۵۔ ۱۴۶۔ ۱۴۷۔ ۱۴۸۔ ۱۴۹۔ ۱۵۰۔ ۱۵۱۔ ۱۵۲۔ ۱۵۳۔ ۱۵۴۔ ۱۵۵۔ ۱۵۶۔ ۱۵۷۔ ۱۵۸۔ ۱۵۹۔ ۱۶۰۔ ۱۶۱۔ ۱۶۲۔ ۱۶۳۔ ۱۶۴۔ ۱۶۵۔ ۱۶۶۔ ۱۶۷۔ ۱۶۸۔ ۱۶۹۔ ۱۷۰۔ ۱۷۱۔ ۱۷۲۔ ۱۷۳۔ ۱۷۴۔ ۱۷۵۔ ۱۷۶۔ ۱۷۷۔ ۱۷۸۔ ۱۷۹۔ ۱۸۰۔ ۱۸۱۔ ۱۸۲۔ ۱۸۳۔ ۱۸۴۔ ۱۸۵۔ ۱۸۶۔ ۱۸۷۔ ۱۸۸۔ ۱۸۹۔ ۱۹۰۔ ۱۹۱۔ ۱۹۲۔ ۱۹۳۔ ۱۹۴۔ ۱۹۵۔ ۱۹۶۔ ۱۹۷۔ ۱۹۸۔ ۱۹۹۔ ۲۰۰۔ ۲۰۱۔ ۲۰۲۔ ۲۰۳۔ ۲۰۴۔ ۲۰۵۔ ۲۰۶۔ ۲۰۷۔ ۲۰۸۔ ۲۰۹۔ ۲۱۰۔ ۲۱۱۔ ۲۱۲۔ ۲۱۳۔ ۲۱۴۔ ۲۱۵۔ ۲۱۶۔ ۲۱۷۔ ۲۱۸۔ ۲۱۹۔ ۲۲۰۔ ۲۲۱۔ ۲۲۲۔ ۲۲۳۔ ۲۲۴۔ ۲۲۵۔ ۲۲۶۔ ۲۲۷۔ ۲۲۸۔ ۲۲۹۔ ۲۳۰۔ ۲۳۱۔ ۲۳۲۔ ۲۳۳۔ ۲۳۴۔ ۲۳۵۔ ۲۳۶۔ ۲۳۷۔ ۲۳۸۔ ۲۳۹۔ ۲۴۰۔ ۲۴۱۔ ۲۴۲۔ ۲۴۳۔ ۲۴۴۔ ۲۴۵۔ ۲۴۶۔ ۲۴۷۔ ۲۴۸۔ ۲۴۹۔ ۲۵۰۔ ۲۵۱۔ ۲۵۲۔ ۲۵۳۔ ۲۵۴۔ ۲۵۵۔ ۲۵۶۔ ۲۵۷۔ ۲۵۸۔ ۲۵۹۔ ۲۶۰۔ ۲۶۱۔ ۲۶۲۔ ۲۶۳۔ ۲۶۴۔ ۲۶۵۔ ۲۶۶۔ ۲۶۷۔ ۲۶۸۔ ۲۶۹۔ ۲۷۰۔ ۲۷۱۔ ۲۷۲۔ ۲۷۳۔ ۲۷۴۔ ۲۷۵۔ ۲۷۶۔ ۲۷۷۔ ۲۷۸۔ ۲۷۹۔ ۲۸۰۔ ۲۸۱۔ ۲۸۲۔ ۲۸۳۔ ۲۸۴۔ ۲۸۵۔ ۲۸۶۔ ۲۸۷۔ ۲۸۸۔ ۲۸۹۔ ۲۹۰۔ ۲۹۱۔ ۲۹۲۔ ۲۹۳۔ ۲۹۴۔ ۲۹۵۔ ۲۹۶۔ ۲۹۷۔ ۲۹۸۔ ۲۹۹۔ ۳۰۰۔ ۳۰۱۔ ۳۰۲۔ ۳۰۳۔ ۳۰۴۔ ۳۰۵۔ ۳۰۶۔ ۳۰۷۔ ۳۰۸۔ ۳۰۹۔ ۳۱۰۔ ۳۱۱۔ ۳۱۲۔ ۳۱۳۔ ۳۱۴۔ ۳۱۵۔ ۳۱۶۔ ۳۱۷۔ ۳۱۸۔ ۳۱۹۔ ۳۲۰۔ ۳۲۱۔ ۳۲۲۔ ۳۲۳۔ ۳۲۴۔ ۳۲۵۔ ۳۲۶۔ ۳۲۷۔ ۳۲۸۔ ۳۲۹۔ ۳۳۰۔ ۳۳۱۔ ۳۳۲۔ ۳۳۳۔ ۳۳۴۔ ۳۳۵۔ ۳۳۶۔ ۳۳۷۔ ۳۳۸۔ ۳۳۹۔ ۳۴۰۔ ۳۴۱۔ ۳۴۲۔ ۳۴۳۔ ۳۴۴۔ ۳۴۵۔ ۳۴۶۔ ۳۴۷۔ ۳۴۸۔ ۳۴۹۔ ۳۵۰۔ ۳۵۱۔ ۳۵۲۔ ۳۵۳۔ ۳۵۴۔ ۳۵۵۔ ۳۵۶۔ ۳۵۷۔ ۳۵۸۔ ۳۵۹۔ ۳۶۰۔ ۳۶۱۔ ۳۶۲۔ ۳۶۳۔ ۳۶۴۔ ۳۶۵۔ ۳۶۶۔ ۳۶۷۔ ۳۶۸۔ ۳۶۹۔ ۳۷۰۔ ۳۷۱۔ ۳۷۲۔ ۳۷۳۔ ۳۷۴۔ ۳۷۵۔ ۳۷۶۔ ۳۷۷۔ ۳۷۸۔ ۳۷۹۔ ۳۸۰۔ ۳۸۱۔ ۳۸۲۔ ۳۸۳۔ ۳۸۴۔ ۳۸۵۔ ۳۸۶۔ ۳۸۷۔ ۳۸۸۔ ۳۸۹۔ ۳۹۰۔ ۳۹۱۔ ۳۹۲۔ ۳۹۳۔ ۳۹۴۔ ۳۹۵۔ ۳۹۶۔ ۳۹۷۔ ۳۹۸۔ ۳۹۹۔ ۴۰۰۔ ۴۰۱۔ ۴۰۲۔ ۴۰۳۔ ۴۰۴۔ ۴۰۵۔ ۴۰۶۔ ۴۰۷۔ ۴۰۸۔ ۴۰۹۔ ۴۱۰۔ ۴۱۱۔ ۴۱۲۔ ۴۱۳۔ ۴۱۴۔ ۴۱۵۔ ۴۱۶۔ ۴۱۷۔ ۴۱۸۔ ۴۱۹۔ ۴۲۰۔ ۴۲۱۔ ۴۲۲۔ ۴۲۳۔ ۴۲۴۔ ۴۲۵۔ ۴۲۶۔ ۴۲۷۔ ۴۲۸۔ ۴۲۹۔ ۴۳۰۔ ۴۳۱۔ ۴۳۲۔ ۴۳۳۔ ۴۳۴۔ ۴۳۵۔ ۴۳۶۔ ۴۳۷۔ ۴۳۸۔ ۴۳۹۔ ۴۴۰۔ ۴۴۱۔ ۴۴۲۔ ۴۴۳۔ ۴۴۴۔ ۴۴۵۔ ۴۴۶۔ ۴۴۷۔ ۴۴۸۔ ۴۴۹۔ ۴۵۰۔ ۴۵۱۔ ۴۵۲۔ ۴۵۳۔ ۴۵۴۔ ۴۵۵۔ ۴۵۶۔ ۴۵۷۔ ۴۵۸۔ ۴۵۹۔ ۴۶۰۔ ۴۶۱۔ ۴۶۲۔ ۴۶۳۔ ۴۶۴۔ ۴۶۵۔ ۴۶۶۔ ۴۶۷۔ ۴۶۸۔ ۴۶۹۔ ۴۷۰۔ ۴۷۱۔ ۴۷۲۔ ۴۷۳۔ ۴۷۴۔ ۴۷۵۔ ۴۷۶۔ ۴۷۷۔ ۴۷۸۔ ۴۷۹۔ ۴۸۰۔ ۴۸۱۔ ۴۸۲۔ ۴۸۳۔ ۴۸۴۔ ۴۸۵۔ ۴۸۶۔ ۴۸۷۔ ۴۸۸۔ ۴۸۹۔ ۴۹۰۔ ۴۹۱۔ ۴۹۲۔ ۴۹۳۔ ۴۹۴۔ ۴۹۵۔ ۴۹۶۔ ۴۹۷۔ ۴۹۸۔ ۴۹۹۔ ۵۰۰۔ ۵۰۱۔ ۵۰۲۔ ۵۰۳۔ ۵۰۴۔ ۵۰۵۔ ۵۰۶۔ ۵۰۷۔ ۵۰۸۔ ۵۰۹۔ ۵۱۰۔ ۵۱۱۔ ۵۱۲۔ ۵۱۳۔ ۵۱۴۔ ۵۱۵۔ ۵۱۶۔ ۵۱۷۔ ۵۱۸۔ ۵۱۹۔ ۵۲۰۔ ۵۲۱۔ ۵۲۲۔ ۵۲۳۔ ۵۲۴۔ ۵۲۵۔ ۵۲۶۔ ۵۲۷۔ ۵۲۸۔ ۵۲۹۔ ۵۳۰۔ ۵۳۱۔ ۵۳۲۔ ۵۳۳۔ ۵۳۴۔ ۵۳۵۔ ۵۳۶۔ ۵۳۷۔ ۵۳۸۔ ۵۳۹۔ ۵۴۰۔ ۵۴۱۔ ۵۴۲۔ ۵۴۳۔ ۵۴۴۔ ۵۴۵۔ ۵۴۶۔ ۵۴۷۔ ۵۴۸۔ ۵۴۹۔ ۵۵۰۔ ۵۵۱۔ ۵۵۲۔ ۵۵۳۔ ۵۵۴۔ ۵۵۵۔ ۵۵۶۔ ۵۵۷۔ ۵۵۸۔ ۵۵۹۔ ۵۶۰۔ ۵۶۱۔ ۵۶۲۔ ۵۶۳۔ ۵۶۴۔ ۵۶۵۔ ۵۶۶۔ ۵۶۷۔ ۵۶۸۔ ۵۶۹۔ ۵۷۰۔ ۵۷۱۔ ۵۷۲۔ ۵۷۳۔ ۵۷۴۔ ۵۷۵۔ ۵۷۶۔ ۵۷۷۔ ۵۷۸۔ ۵۷۹۔ ۵۸۰۔ ۵۸۱۔ ۵۸۲۔ ۵۸۳۔ ۵۸۴۔ ۵۸۵۔ ۵۸۶۔ ۵۸۷۔ ۵۸۸۔ ۵۸۹۔ ۵۹۰۔ ۵۹۱۔ ۵۹۲۔ ۵۹۳۔ ۵۹۴۔ ۵۹۵۔ ۵۹۶۔ ۵۹۷۔ ۵۹۸۔ ۵۹۹۔ ۶۰۰۔ ۶۰۱۔ ۶۰۲۔ ۶۰۳۔ ۶۰۴۔ ۶۰۵۔ ۶۰۶۔ ۶۰۷۔ ۶۰۸۔ ۶۰۹۔ ۶۱۰۔ ۶۱۱۔ ۶۱۲۔ ۶۱۳۔ ۶۱۴۔ ۶۱۵۔ ۶۱۶۔ ۶۱۷۔ ۶۱۸۔ ۶۱۹۔ ۶۲۰۔ ۶۲۱۔ ۶۲۲۔ ۶۲۳۔ ۶۲۴۔ ۶۲۵۔ ۶۲۶۔ ۶۲۷۔ ۶۲۸۔ ۶۲۹۔ ۶۳۰۔ ۶۳۱۔ ۶۳۲۔ ۶۳۳۔ ۶۳۴۔ ۶۳۵۔ ۶۳۶۔ ۶۳۷۔ ۶۳۸۔ ۶۳۹۔ ۶۴۰۔ ۶۴۱۔ ۶۴۲۔ ۶۴۳۔ ۶۴۴۔ ۶۴۵۔ ۶۴۶۔ ۶۴۷۔ ۶۴۸۔ ۶۴۹۔ ۶۵۰۔ ۶۵۱۔ ۶۵۲۔ ۶۵۳۔ ۶۵۴۔ ۶۵۵۔ ۶۵۶۔ ۶۵۷۔ ۶۵۸۔ ۶۵۹۔ ۶۶۰۔ ۶۶۱۔ ۶۶۲۔ ۶۶۳۔ ۶۶۴۔ ۶۶۵۔ ۶۶۶۔ ۶۶۷۔ ۶۶۸۔ ۶۶۹۔ ۶۷۰۔ ۶۷۱۔ ۶۷۲۔ ۶۷۳۔ ۶۷۴۔ ۶۷۵۔ ۶۷۶۔ ۶۷۷۔ ۶۷۸۔ ۶۷۹۔ ۶۸۰۔ ۶۸۱۔ ۶۸۲۔ ۶۸۳۔ ۶۸۴۔ ۶۸۵۔ ۶۸۶۔ ۶۸۷۔ ۶۸۸۔ ۶۸۹۔ ۶۹۰۔ ۶۹۱۔ ۶۹۲۔ ۶۹۳۔ ۶۹۴۔ ۶۹۵۔ ۶۹۶۔ ۶۹۷۔ ۶۹۸۔ ۶۹۹۔ ۷۰۰۔ ۷۰۱۔ ۷۰۲۔ ۷۰۳۔ ۷۰۴۔ ۷۰۵۔ ۷۰۶۔ ۷۰۷۔ ۷۰۸۔ ۷۰۹۔ ۷۱۰۔ ۷۱۱۔ ۷۱۲۔ ۷۱۳۔ ۷۱۴۔ ۷۱۵۔ ۷۱۶۔ ۷۱۷۔ ۷۱۸۔ ۷۱۹۔ ۷۲۰۔ ۷۲۱۔ ۷۲۲۔ ۷۲۳۔ ۷۲۴۔ ۷۲۵۔ ۷۲۶۔ ۷۲۷۔ ۷۲۸۔ ۷۲۹۔ ۷۳۰۔ ۷۳۱۔ ۷۳۲۔ ۷۳۳۔ ۷۳۴۔ ۷۳۵۔ ۷۳۶۔ ۷۳۷۔ ۷۳۸۔ ۷۳۹۔ ۷۴۰۔ ۷۴۱۔ ۷۴۲۔ ۷۴۳۔ ۷۴۴۔ ۷۴۵۔ ۷۴۶۔ ۷۴۷۔ ۷۴۸۔ ۷۴۹۔ ۷۵۰۔ ۷۵۱۔ ۷۵۲۔ ۷۵۳۔ ۷۵۴۔ ۷۵۵۔ ۷۵۶۔ ۷۵۷۔ ۷۵۸۔ ۷۵۹۔ ۷۶۰۔ ۷۶۱۔ ۷۶۲۔ ۷۶۳۔ ۷۶۴۔ ۷۶۵۔ ۷۶۶۔ ۷۶۷۔ ۷۶۸۔ ۷۶۹۔ ۷۷۰۔ ۷۷۱۔ ۷۷۲۔ ۷۷۳۔ ۷۷۴۔ ۷۷۵۔ ۷۷۶۔ ۷۷۷۔ ۷۷۸۔ ۷۷۹۔ ۷۸۰۔ ۷۸۱۔ ۷۸۲۔ ۷۸۳۔ ۷۸۴۔ ۷۸۵۔ ۷۸۶۔ ۷۸۷۔ ۷۸۸۔ ۷۸۹۔ ۷۹۰۔ ۷۹۱۔ ۷۹۲۔ ۷۹۳۔ ۷۹۴۔ ۷۹۵۔ ۷۹۶۔ ۷۹۷۔ ۷۹۸۔ ۷۹۹۔ ۸۰۰۔ ۸۰۱۔ ۸۰۲۔ ۸۰۳۔ ۸۰۴۔ ۸۰۵۔ ۸۰۶۔ ۸۰۷۔ ۸۰۸۔ ۸۰۹۔ ۸۱۰۔ ۸۱۱۔ ۸۱۲۔ ۸۱۳۔ ۸۱۴۔ ۸۱۵۔ ۸۱۶۔ ۸۱۷۔ ۸۱۸۔ ۸۱۹۔ ۸۲۰۔ ۸۲۱۔ ۸۲۲۔ ۸۲۳۔ ۸۲۴۔ ۸۲۵۔ ۸۲۶۔ ۸۲۷۔ ۸۲۸۔ ۸۲۹۔ ۸۳۰۔ ۸۳۱۔ ۸۳۲۔ ۸۳۳۔ ۸۳۴۔ ۸۳۵۔ ۸۳۶۔ ۸۳۷۔ ۸۳۸۔ ۸۳۹۔ ۸۴۰۔ ۸۴۱۔ ۸۴۲۔ ۸۴۳۔ ۸۴۴۔ ۸۴۵۔ ۸۴۶۔ ۸۴۷۔ ۸۴۸۔ ۸۴۹۔ ۸۵۰۔ ۸۵۱۔ ۸۵۲۔ ۸۵۳۔ ۸۵۴۔ ۸۵۵۔ ۸۵۶۔ ۸۵۷۔ ۸۵۸۔ ۸۵۹۔ ۸۶۰۔ ۸۶۱۔ ۸۶۲۔ ۸۶۳۔ ۸۶۴۔ ۸۶۵۔ ۸۶۶۔ ۸۶۷۔ ۸۶۸۔ ۸۶۹۔ ۸۷۰۔ ۸۷۱۔ ۸۷۲۔ ۸۷۳۔ ۸۷۴۔ ۸۷۵۔ ۸۷۶۔ ۸۷۷۔ ۸۷۸۔ ۸۷۹۔ ۸۸۰۔ ۸۸۱۔ ۸۸۲۔ ۸۸۳۔ ۸۸۴۔ ۸۸۵۔ ۸۸۶۔ ۸۸۷۔ ۸۸۸۔ ۸۸۹۔ ۸۹۰۔ ۸۹۱۔ ۸۹۲۔ ۸۹۳۔ ۸۹۴۔ ۸۹۵۔ ۸۹۶۔ ۸۹۷۔ ۸۹۸۔ ۸۹۹۔ ۹۰۰۔ ۹۰۱۔ ۹۰۲۔ ۹۰۳۔ ۹۰۴۔ ۹۰۵۔ ۹۰۶۔ ۹۰۷۔ ۹۰۸۔ ۹۰۹۔ ۹۱۰۔ ۹۱۱۔ ۹۱۲۔ ۹۱۳۔ ۹۱۴۔ ۹۱۵۔ ۹۱۶۔ ۹۱۷۔ ۹۱۸۔ ۹۱۹۔ ۹۲۰۔ ۹۲۱۔ ۹۲۲۔ ۹۲۳۔ ۹۲۴۔ ۹۲۵۔ ۹۲۶۔ ۹۲۷۔ ۹۲۸۔ ۹۲۹۔ ۹۳۰۔ ۹۳۱۔ ۹۳۲۔ ۹۳۳۔ ۹۳۴۔ ۹۳۵۔ ۹۳۶۔ ۹۳۷۔ ۹۳۸۔ ۹۳۹۔ ۹۴۰۔ ۹۴۱۔ ۹۴۲۔ ۹۴۳۔ ۹۴۴۔ ۹۴۵۔ ۹۴۶۔ ۹۴۷۔ ۹۴۸۔ ۹۴۹۔ ۹۵۰۔ ۹۵۱۔ ۹۵۲۔ ۹۵۳۔ ۹۵۴۔ ۹۵۵۔ ۹۵۶۔ ۹۵۷۔ ۹۵۸۔ ۹۵۹۔ ۹۶۰۔ ۹۶۱۔ ۹۶۲۔ ۹۶۳۔ ۹۶۴۔ ۹۶۵۔ ۹۶۶۔ ۹۶۷۔ ۹۶۸۔ ۹۶۹۔ ۹۷۰۔ ۹۷۱۔ ۹۷۲۔ ۹۷۳۔ ۹۷۴۔ ۹۷۵۔ ۹۷۶۔ ۹۷۷۔ ۹۷۸۔ ۹۷۹۔ ۹۸۰۔ ۹۸۱۔ ۹۸۲۔ ۹۸۳۔ ۹۸۴۔ ۹۸۵۔ ۹۸۶۔ ۹۸۷۔ ۹۸۸۔ ۹۸۹۔ ۹۹۰۔ ۹۹۱۔ ۹۹۲۔ ۹۹۳۔ ۹۹۴۔ ۹۹۵۔ ۹۹۶۔ ۹۹۷۔ ۹۹۸۔ ۹۹۹۔ ۱۰۰۰۔ ۱۰۰۱۔ ۱۰۰۲۔ ۱۰۰۳۔ ۱۰۰۴۔ ۱۰۰۵۔ ۱۰۰۶۔ ۱۰۰۷۔ ۱۰۰۸۔ ۱۰۰۹۔ ۱۰۱۰۔ ۱۰۱۱۔ ۱۰۱۲۔ ۱۰۱۳۔ ۱۰۱۴۔ ۱۰۱۵۔ ۱۰۱۶۔ ۱۰۱۷۔ ۱۰۱۸۔ ۱۰۱۹۔ ۱۰۲۰۔ ۱۰۲۱۔ ۱۰۲۲۔ ۱۰۲۳۔ ۱۰۲۴۔ ۱۰۲۵۔ ۱۰۲۶۔ ۱۰۲۷۔ ۱۰۲۸۔ ۱۰۲۹۔ ۱۰۳۰۔ ۱۰۳۱۔ ۱۰۳۲۔ ۱۰۳۳۔ ۱۰۳۴۔ ۱۰۳۵۔ ۱۰۳۶۔ ۱۰۳۷۔ ۱۰۳۸۔ ۱۰۳۹۔ ۱۰۴۰۔ ۱۰۴۱۔ ۱۰۴۲۔ ۱۰۴۳۔ ۱۰۴۴۔ ۱۰۴۵۔ ۱۰۴۶۔ ۱۰۴۷۔ ۱۰۴۸۔ ۱۰۴۹۔ ۱۰۵۰۔ ۱۰۵۱۔ ۱۰۵۲۔ ۱۰۵۳۔ ۱۰۵۴۔ ۱۰۵۵۔ ۱۰۵۶۔ ۱۰۵۷۔ ۱۰۵۸۔ ۱۰۵۹۔ ۱۰۶۰۔ ۱۰۶۱۔ ۱۰۶۲۔ ۱۰۶۳۔ ۱۰۶۴۔ ۱۰۶۵۔ ۱۰۶۶۔ ۱۰۶۷۔ ۱۰۶۸۔ ۱۰۶۹۔ ۱۰۷۰۔ ۱۰۷۱۔ ۱۰۷۲۔ ۱۰۷۳۔ ۱۰۷۴۔ ۱۰۷۵۔ ۱۰۷۶۔ ۱۰۷۷۔ ۱۰۷۸۔ ۱۰۷۹۔ ۱۰۸۰۔ ۱۰۸۱۔ ۱۰۸۲۔ ۱۰۸۳۔ ۱۰۸۴۔ ۱۰۸۵۔ ۱۰۸۶۔ ۱۰۸۷۔ ۱۰۸۸۔ ۱۰۸۹۔ ۱۰۹۰۔ ۱۰۹۱۔ ۱۰۹۲۔ ۱۰۹۳۔ ۱۰۹۴۔ ۱۰۹۵۔ ۱۰۹۶۔ ۱۰۹۷۔ ۱۰۹۸۔ ۱۰۹۹۔ ۱۱۰۰۔ ۱۱۰۱۔ ۱۱۰۲۔ ۱۱۰۳۔ ۱۱۰۴۔ ۱۱۰۵۔ ۱۱۰۶۔ ۱۱۰۷۔ ۱۱۰۸۔ ۱۱۰۹۔ ۱۱۱۰۔ ۱۱۱۱۔ ۱۱۱۲۔ ۱۱۱۳۔ ۱۱۱۴۔ ۱۱۱۵۔ ۱۱۱۶۔ ۱۱۱۷۔ ۱۱۱۸۔ ۱۱۱۹۔ ۱۱۲۰۔ ۱۱۲۱۔ ۱۱۲۲۔ ۱۱۲۳۔ ۱۱۲۴۔ ۱۱۲۵۔ ۱۱۲۶۔ ۱۱۲۷۔ ۱۱۲۸۔ ۱۱۲۹۔ ۱۱۳۰۔ ۱۱۳۱۔ ۱۱۳۲۔ ۱۱۳۳۔ ۱۱۳۴۔ ۱۱۳۵۔ ۱۱۳۶۔ ۱۱۳۷۔ ۱۱۳۸۔ ۱۱۳۹۔ ۱۱۴۰۔ ۱۱۴۱۔ ۱۱۴۲۔ ۱۱۴۳۔ ۱۱۴۴۔ ۱۱۴۵۔ ۱۱۴۶۔ ۱۱۴۷۔ ۱۱۴۸۔ ۱۱۴۹۔ ۱۱۵۰۔ ۱۱۵۱۔ ۱۱۵۲۔ ۱۱۵۳۔ ۱۱۵۴۔ ۱۱۵۵۔ ۱۱۵۶۔ ۱۱۵۷۔ ۱۱۵۸۔ ۱۱۵۹۔ ۱۱۶۰۔ ۱۱۶۱۔ ۱۱۶۲۔ ۱۱۶۳۔ ۱۱۶۴۔ ۱۱۶۵۔ ۱۱۶۶۔ ۱۱۶۷۔ ۱۱۶۸۔ ۱۱۶۹۔ ۱۱۷۰۔ ۱۱۷۱۔ ۱۱۷۲۔ ۱۱۷۳۔ ۱۱۷۴۔ ۱۱۷۵۔ ۱۱۷۶۔ ۱۱۷۷۔ ۱۱۷۸۔ ۱۱۷۹۔ ۱۱۸۰۔ ۱۱۸۱۔ ۱۱۸۲۔ ۱۱۸۳۔ ۱۱۸۴۔ ۱۱۸۵۔ ۱۱۸۶۔ ۱۱۸۷۔ ۱۱۸۸۔ ۱۱۸۹۔ ۱۱۹۰۔ ۱۱۹۱۔ ۱۱۹۲۔ ۱۱۹۳۔ ۱۱۹۴۔ ۱۱۹۵۔ ۱۱۹۶۔ ۱۱۹۷۔ ۱۱۹۸۔ ۱۱۹۹۔ ۱۲۰۰۔ ۱۲۰۱۔ ۱۲۰۲۔ ۱۲۰۳۔ ۱۲۰۴۔ ۱۲۰۵۔ ۱۲۰۶۔ ۱۲۰۷۔ ۱۲۰۸۔ ۱۲۰۹۔ ۱۲۱۰۔ ۱۲۱۱۔ ۱۲۱۲۔ ۱۲۱۳۔ ۱۲۱۴۔ ۱۲۱۵۔ ۱۲۱۶۔ ۱۲۱۷۔ ۱۲۱۸۔ ۱۲۱۹۔ ۱۲۲۰۔ ۱۲۲۱۔ ۱۲۲۲۔ ۱۲۲۳۔ ۱۲۲۴۔ ۱۲۲۵۔ ۱۲۲۶۔ ۱۲۲۷۔ ۱۲۲۸۔ ۱۲۲۹۔ ۱۲۳۰۔ ۱۲۳۱۔ ۱۲۳۲۔ ۱۲۳۳۔ ۱۲۳۴۔ ۱۲۳۵۔ ۱۲۳۶۔ ۱۲۳۷۔ ۱۲۳۸۔ ۱۲۳۹۔ ۱۲۴۰۔ ۱۲۴۱۔ ۱۲۴۲۔ ۱۲۴۳۔ ۱۲۴۴۔ ۱۲۴۵۔ ۱۲۴۶۔ ۱۲۴۷۔ ۱۲۴۸۔ ۱۲۴۹۔ ۱۲۵۰۔ ۱۲۵۱۔ ۱۲۵۲۔ ۱۲۵۳۔ ۱۲۵۴۔ ۱۲۵۵۔ ۱۲۵۶۔ ۱۲۵۷۔ ۱۲۵۸۔ ۱۲۵۹۔ ۱۲۶۰۔ ۱۲۶۱۔ ۱۲۶۲۔ ۱۲۶۳۔ ۱۲۶۴۔ ۱۲۶۵۔ ۱۲۶۶۔ ۱۲۶۷۔ ۱۲۶۸۔ ۱۲۶۹۔ ۱۲۷۰۔ ۱۲۷۱۔ ۱۲۷۲۔ ۱۲۷۳۔ ۱۲۷۴۔ ۱۲۷۵۔ ۱۲۷۶۔ ۱۲۷۷۔ ۱۲۷۸۔ ۱۲۷۹۔ ۱۲۸۰۔ ۱۲۸۱۔ ۱۲۸۲۔ ۱۲۸۳۔ ۱۲۸۴۔ ۱۲۸۵۔ ۱۲۸۶۔ ۱۲۸۷۔ ۱۲۸۸۔ ۱۲۸۹۔ ۱۲۹۰۔ ۱۲۹۱۔ ۱۲۹۲۔ ۱۲۹۳۔ ۱۲۹۴۔ ۱۲۹۵۔ ۱۲۹۶۔ ۱۲۹۷۔ ۱۲۹۸۔ ۱۲۹۹۔ ۱۳۰۰۔ ۱۳۰۱۔ ۱۳۰۲۔ ۱۳۰۳۔ ۱۳۰۴۔ ۱۳۰۵۔ ۱۳۰۶۔ ۱۳۰۷۔ ۱۳۰۸۔ ۱۳۰۹۔ ۱۳۱۰۔ ۱۳۱۱۔ ۱۳۱۲۔ ۱۳۱۳۔ ۱۳۱۴۔ ۱۳۱۵۔ ۱۳۱۶۔ ۱۳۱۷۔ ۱۳۱۸۔ ۱۳۱۹۔ ۱۳۲۰۔ ۱۳۲۱۔ ۱۳۲۲۔ ۱۳۲۳۔ ۱۳۲۴۔ ۱۳۲۵۔ ۱۳۲۶۔

بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ **ف** کہ جب یوم النفر کو آفتاب بلند ہو تو رمی الجمار و صدر جائز ہے۔ رواہ ابی ہریرہ  
یعنی جب تبرجین کو آفتاب اوٹھا ہو جاوے تو رمی کر کے روانہ ہونا جائز ہے۔ اور قول صحابی ایسی صورت میں حجت ہرم  
و نہ لما ظہر اثر التخیف فی نداء الیوم فی حق الترمک فلان یظہر فی جازہ فی الاوقات کلھا اولی۔ اور  
اس قیاس استحضار سے کہ جب اس روز بالکل رمی چھوڑنے کے اجازت میں تخیف کا اثر ظاہر ہو گیا تو بدرجہ اولیٰ سے  
اس روز تمام دنوں میں رمی جائز ہونے میں اثر تخیف ظاہر ہونا چاہیے۔ بخلاف الیوم الاول والثانی۔ بزرگان  
رد الاول و دوم کے۔ **ف** کہ ان میں یہ اجازت نہیں کہ چاہو چلے جاؤ تو تخیف نہیں جتنا اثر وقت کے بارہ میں ہوتا  
ان میں ہم وقت کو معین رکھتے ہیں۔ حیث لا یجوز الرمی فیھا الا بعد الزوال فی المشور من الروایہ۔ چنانچہ  
مشور روایت میں ان دونوں دن میں رمی نہیں جائز ہے مگر بعد زوال آفتاب کے۔ لہذا لا یجوز ترک فیہما نفعی علی الاطلاق  
المروی۔ کیونکہ ان دونوں دن میں رمی کو ترک کرنے کا جواز نہیں ہوتا اسی اصل پر رمی رہی جو روایت کی گئی ہے۔  
**ف** یعنی بعد زوال کے اور معلوم ہو چکا کہ یہ اصل در حقیقت حضرت ام المومنین عائشہ و ابن عمر کی حدیث سے مروی ہے  
مروی ہے نہ جابر سے نہ سے ہم۔ فاما یوم النحر فاول وقت الرمی فیہ من وقت طلوع النفر۔ تا یوم النحر یعنی دسویں کو  
بعد دہائی عرفات زمزدلفہ کے تو اس دن میں اول وقت رمی کا طلوع فجر سے ہے۔ **ف** لیکن طلوع آفتاب تک غیر عذر  
کے اسات پر نفل رات کی رمی کے سن۔ و قال الشافعی اولہ بعد نصف اللیل۔ اور شافعی نے کہا کہ اول وقت  
بعد از صبح رات کے ہے۔ **ف** یہی قول احمد ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام رخص للرجال ان یرموا لیلہ۔  
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جودا ہون کو رخصت دی کہ رات میں رمی کریں۔ **ف** رواہ ابن ابی شیبہ عن ابن  
عباس و مرسل عن عمار بن۔ و رواہ الطبرانی مع۔ اور داؤد قطنی نے زیادہ کیا اور جس وقت چاہیں رات یا دن میں۔ لیکن  
اسناد ضعیف ہے۔ نفع۔ اور نیز و لیل حدیث عائشہ رحمہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سلمہ کو روانہ فرمایا تو ہم سلمہ نے قبل فجر  
کے رمی دیکھ کر کیا پھر روانہ ہوئیں حتیٰ کہ طواف افاضہ کیا اور یہ وہ دن تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس دن ہم سلمہ کے پاس  
ہوئے و رواہ ابو داؤد (یعنی باری کا دن تھا پس اشارہ کیا کہ یہ روز اگی با جازت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہوگی۔ اور ابو داؤد  
نے عمار سے روایت کی کہ مجھے ایک نے خبر دی اس حدیث ابی بکر سے الحدیث یہی ہے کہ ہم تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد  
میں بھی کرتے تھے یعنی رات میں رمی الحجۃ۔ مع۔ اور مخفی نہیں کہ حدیث عائشہ میں اسارزم کا نفل صحیح اجازت سے ظاہر  
نہیں ہے اور بخاری کی حدیث میں ثبوت ہے کہ بعض صحابہ نے حلق کے بعد رمی کی اور بعض نے قربانی کے بعد غرض کہ ترتیب ملحوظ  
نہیں رہی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کچھ حج نہیں تو اس سے مستحب ہے کہ مردوں۔ سے اپنی راسے کے خیال  
سز و جو گئے تو کچھ بھی عبید نہیں کہ خود حضرت ام سلمہ کا نفل ہو اور دوسری روایت میں نادی بھول ہو باوجود اسکے متصل کہ  
عورتوں نے خود رانی سے کیا ہو اور بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو انکو مرتب ایک حج میں حاصل ہوا اور یہی احتمال صحیح  
ہے بدلیل اسکے جو مصنف رحمہ نے ذکر کیا۔ م۔ و لنا قولہ علیہ السلام لا ترموا حجۃ العقبۃ الا بصحبتین۔ اور بخاری و لیل  
قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ حجۃ العقبۃ کو تم رمی مت کرنا مگر صبح میں داخل ہو کر۔ **ف** رواہ الطحاوی و ابی داؤد  
و ابن حبان فی الصحیح عن عبد اللہ بن عباس۔ نفع۔ یہ ان عورتوں وغیرہ کو فرمایا جنکو پیشتر روا کر دیا تھا۔ و یہ رمی  
حتیٰ تطلع الشمس۔ اور روایت کیا جاتا ہے یا تک کہ آفتاب طلوع کرے۔ **ف** یعنی ابو بکر البزازیہ کی حدیث نفل  
بن عباس میں ہے کہ حجۃ العقبۃ کو رمی مت کرنا یا تک کہ آفتاب طلوع ہو جاوے۔ نفع۔ اور دوسری اجادیت سے  
معلوم ہے کہ آپ کا نفل بھی یوں ہی تھا۔ اور اصول میں نبوت ہوا کہ دونوں حدیثیں بمنزلہ روایت کے ہیں۔ فیہما

اصل الوقت بالادل والفضلینہ بالثانی۔ پس ثابت ہوگا اصل وقت بدیل حدیث اول اور افضل وقت بدیل حدیث دوم۔ **ف**۔ اور اصل وقت اس حدیث سے نہیں ثابت کیا جائیگا جو شافعی نے روایت کی بلکہ اسکی تاویل کیجاوے۔  
 و تاویل ماروسی السیلة الثانیة والثالثة۔ اور تاویل روایت شافعی کے یہ کہ رات دوم اور سوم ہر دو ہر۔ **ف**۔ یعنی جو دواہون کو اجازت دی کہ گیا۔ حوین و بار حوین رات میں رمی کرہیں۔ کیونکہ یہ بات معلوم ہوئی کہ رمی میں زمین اپنے اگلے دن کے تابع ہیں حتی کہ جب شلا گیا حوین کو رمی کا وقت شروع ہوتا تو دن غروب ہو کر آخر رات تک رہتا ہے۔ **ف**۔ پس جو دواہون کو بوجہ عذر کے رخصت دی کہ مثلاً۔ ۱۱۔ یا۔ ۱۲۔ کے دن کی رمی کو رات میں ادا کرتے ہیں۔ اور یہ ہم نے اس واسطے کیا کہ عبدالصبر بن عباس اور فضل بن عباس کی حدیثوں ضعیفہ ہیں اور جو دواہون کی حدیث ابن عباس میں توفیق ہو جاوے۔ ولان یؤتی النحر وقت الوقوف۔ اور اس واسطے کہ دسویں کی رات تو وقوف غزہ کا وقت ہے۔ **ف**۔ جیسا کہ حدیث عرفہ میں گذری۔ تو وہ رمی الحجہ کا وقت نہوگا۔ والرمی یرتب علیہ فیکون وقته بعدہ ضرورۃ۔ اور رمی ترتیب کے ساتھ وقوف غزہ کے بعد ہے تو وہ صحاح رمی کا وقت بعد وقت وقوف کے ہوگا۔ **ف**۔ تو رات گذر کر شروع صبح سے ہوگا اور اگر ہم مان لیں کہ جو دواہون کو اسے دسویں رات میں رمی حجہ العقبہ کی اجازت دی ہے تو بھی لازم نہیں آتا کہ رمی کا وقت رات سے ہر شخص کے واسطے ہوا کیلئے کہ رمی کا ثبوت خلاف قیاس ہے اور جب ضعیفہ ہوتوں ہوں اور جو دواہون کو رخصت دی تو یہ انھیں تک رہیگی دوسروں کے حق میں نہوگی کیونکہ قیاس کو مدلل نہیں۔ باوجودیکہ لازم آتا ہے کہ حدیث فضل بن عباس و عبد الصبر بن عباس و بارہ ضعیفہ کے جو اسناد میں انوی بن مرجع منہرک کر کے حدیث دربارہ جو دواہون کا غور ہو اور یہ نہیں جائز ہے۔ م۔ ثم عند الی حنیفۃ یمتد بہذا الوقت الی غروب الشمس۔ بھر دافع ہو کہ ابو حنیفہ رحم کے نزدیک یہ وقت دراز ہوتا ہے آفتاب ڈوبنے تک۔ **ف**۔ یعنی طلوع فجرت تا غروب رہتا ہے۔ لقولہ علیہ السلام ان اول نسکنا فی ہذا الیوم الرمی۔ بدیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اس دن میں ہمارا اول نسک یہ کہ رمی کرین **ف**۔ اسکا ذکر طعن کے بیان میں گذرا۔ جعل الیوم وقتا۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمی کا وقت یوم قرار دیا۔ **ف**۔ بنا بر آکہ دن میں کتنا اور یہ دن کتنا برابر ہیں۔ و ذہابہ لغروب الشمس۔ اور آفتاب ڈوبنے سے دن جاتا ہے۔ **ف**۔ کیونکہ دن اسی تک کہتے ہیں تو ثبوت ہوا کہ غروب تک وقت رہیگا۔ وعن الی یوسف ابن یسند الی وقت الزوال۔ اور ابو یوسف سے آہا کہ یہ وقت زوال تک دراز ہوتا ہے۔ **ف**۔ بعد زوال کے نہیں رہتا ہو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل الزوال رمی کر لی ہے۔ والیجہ علیہ ماروینا۔ اور ابو یوسف پر حجت وہ حدیث جو ہم روایت کر چکے۔ **ف**۔ ان اول نسکنا فی ہذا الیوم الخ۔ اور چونکہ اسکا ثبوت نہیں ہوتا تو حجت قائم نہ ہوگی کما لا یخفی۔ وان اخر الی اللیل رماہ ولاشی علیہ۔ اور اگر حاجی نے رمی حجہ العقبہ کو تاخیر دی رات تک تو رمی کرے اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ لحدیث الرعار۔ بدیل جو دواہون کے حدیث کے۔ **ف**۔ بلکہ اسلئے کہ رات بھی دن کے تابع ہو جاتی ہے۔ لیکن مبسوط خواہر زادہ میں ہے کہ فجر سے طلع تک جائز ہے اسارت ہے اور طلوع سے زوال تک وقت مستحسن ہے اور زوال سے غروب تک جائز بغیر اسارت ہے اور رات میں جائز مع اسارت ہے۔ **ف**۔ اور مخفی نہیں کہ رات ذخیرہ میں جانی اسارت ذکر کی وہ بغیر عذر ہے در نہ ضعیفہ و جو دواہون کو اسارت نہیں کرے۔ وان اخرہ اے القدر رماہ۔ اور اگر اس رمی کو دوسرے روز تک تاخیر کیا تو رمی کرے۔ لانه وقت جنس الرمی۔ کیونکہ یہ وقت بھی جنس رمی کا ہے۔ **ف**۔ اگرچہ خاص اس رمی کا نہ۔ لہذا رمی کرے۔ و علیہ دم۔ اور اس پر ایک قربانی لازم آئی۔ عند الی حنیفۃ تاخیرہ عن وقته کما ہونہ ہے۔ ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہر تاخیر کرنے کی مذکور کے اپنے وقت یعنی دسویں سے

جیسا کہ ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ فتنہ یہ کہ جب کسی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر کر دے تو قربانی لازم آتی ہے۔ پھر یہ اس  
 بنا پر کہ رمی مذکور ہے۔ سے نزدیک فعل واجب ہے۔ جب ہی مذہب ہے۔ قال فان ساء ما را کبیا اجزاء۔ قدوری نے کہا پھر  
 اگر رمی الجمار کو سوارہ ادا کیا تو اسکو کافی ہے۔ لمحصل فعل رمی۔ بوجہ فعل رمی حاصل ہو جانے کے۔ فتنہ بکہ فانی  
 میں کہا کہ یہی ابو حنیفہ و محمد رحمہما کے نزدیک کل فعل رمی بنی افضل ہے اسکی دلیل یہ کہ حضرت علیؓ علیہ وسلم سے یوں ہی  
 ثبوت ہوا۔ معنی۔ کہانی الصحیح وغیرہ۔ اور ابو یوسف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سوار ہونا اس غرض سے سمجھا  
 کہ لوگ آپ کو دیکھیں اور پوچھیں چنانچہ فرمایا کہ تم لوگ مجھے اپنے سنا سکے حاصل کرو کیا معلوم شاید میں اس سال کے  
 بعد حج نہ کرونگا۔ کہانی الصحیح۔ اور بغیر سوار ہی بھی آپ کا سنا کرنا اور فعل ابن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ ثبوت ہے لہذا ابو یوسف  
 نے یہ حکم قرار دیا کہ۔ وکل رمی بعدہ رمی قال افضل ان یرید ما شیا والا فیرید را کبیا۔ ہر رمی جسکے بعد رمی  
 تو افضل یہ کہ اسکو پیادہ رمی کرے ورنہ اسکو سوارہ رمی کرے۔ فتنہ پس دسویں کی رمی حجرۃ العقبہ سوارہ ہے اور یہی  
 حدیث سے ثابت ہے اور دیگر ابامہین حجرۃ اولی و وسطی کے بعد رمی ہو تو پیادہ کرے اور حجرۃ سوم کو سوارہ کرے۔ لان  
 الاول بعدہ وقوف ودعاء علی ما ذکرنا۔ اسواسطے کہ اول یعنی جسکے بعد رمی باقی ہو تو اسکے بعد ٹھہرنا دعاء ہے  
 بنا برآئکہ ہم مذکور کر چکے۔ فیرمى ما شیا۔ تو اسکو پیادہ رمی کرے۔ فتنہ تاکہ آسانی ہو اور۔ لیکن اقرب  
 الی التفریح۔ تاکہ تفریح سے اقرب ہو۔ فتنہ اور دوم یعنی جسکے بعد رمی نہیں تو سوارہ بہتر تاکہ جلد بہت جاوے  
 و بیان ان افضل مردی عن ابی یوسف۔ اور یہ بیان افضل کا ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ وقت موت  
 کے یہ مسئلہ ابراہیم سے بیان فرمایا حتی کہ حرص علم برحیب کیا۔ امداد رحمہ نے کہا کہ وہ وقت طرد الشیطان کا ہے اور  
 یہی رمی الجمار کے معنی تو موت مناسب تھا۔ اور نتیجہ لغیر میں ہے کہ بغیر یہ میں مطلقاً پیدل کو مستحب کیا اور یہی اول  
 ہے۔ معنی۔ لیکن مستحب میرے نزدیک ساقط فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس سے ابو حنیفہ و محمد نے استنباط  
 کیا۔ ان سوار رمی میں هجوم سے خطر ہو تو پیدل اس جہت سے مستحب ہے۔ م۔ ویکرہ ان للعبیۃ یعنی لیالی الرمی  
 اور کہ وہ کہ رمی کی راتوں میں رات کو منی میں نہ رہے۔ لان انبی علیہ السلام بات بہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی  
 علیہ وسلم رات کو رہے۔ فتنہ چنانچہ بوداؤد و ابن جان کی حدیث فائشہ زہد میں گذرا۔ اور اس سے مراد سنت  
 جو ثابت ہوتا ہے۔ و عمر رضی اللہ عنہ کان یوذب علی ترک المقام بہا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ منی میں تمام  
 ترک کرنے پر ادب دیتے تھے۔ فتنہ ظاہر یہ مراد کہ زبان سے تہیہ کرنے اٹھے چنانچہ منع کرنے کہ کوئی شخص عقبہ کے  
 باہر رات گزارے اور حکم کرنے لوگوں کو کہ منی کے اندر داخل ہوں۔ یہی ابن عباس سے مروی ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ  
 ان راتوں کو میں سونا کمرہ رکھتے۔ بنون اثر ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ منع۔ و لو بات فی غیر ما شیا  
 لایزیمہ شئی عندنا۔ اور اگر کوئی حاجی عداشی کے سواے کہیں رات میں رہا تو ہمارے نزدیک اسپر کچھ لازم نہ ہوگا  
 خلافاً للشافعی۔ برخلاف قول شافعی رحمہ کے۔ فتنہ کیونکہ اسکے نزدیک یہ بات واجب ہے اور ہمارے نزدیک  
 نہیں۔ لانہ وجب لیسہل علیہ الرمی فی ایامہ۔ ہمارے دلیل یہ کہ یہ پیام واجب ہوا یعنی ثابت ہوا بطور سنت  
 اس مقصد سے کہ حاجی پر رمی کرنا یا رمی میں آسان ہو۔ ظم کیمن من افعال الحج فترکہ لا یوجب الجاہر۔ تو  
 یہ فعل کچھ افعال حج سے نہوا تو اسکے ترک سے نقصان ہوا کر کے والا واجب نہیں ہوگا۔ فتنہ کیا نہیں دیکھتے  
 کہ عباس بن عبد المطلب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حابون کو پانی پلانے کی غرض سے کہ میں رہنے کی اجازت  
 دی پس اگر منی میں رات بسر کرنا واجب ہوتی تو غایہ کے لئے اجازت نہ دیتے کیونکہ غایہ باہ اتفاق واجب نہیں ہے

کافی کافی۔ ابن الجوزی کے سامنے کیا کہ وہ جب نہ جوتا تو عباس رضی اللہ عنہ اجازت کیوں لیتے۔ ابن العمام نے یہ  
 کیا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم تو ترک سلت سے اجتناب کرتے۔ خصوصاً جب کہ سب لوگ سنی میں تھے۔ معنی۔ قال ویکبرہ  
 ان یقدم الرجل ثقلہ الی مکہ ولیم حتی یرمی متحدہ درمی نے کہا اور کردہ ترک حاجی اپنا بوجہ یعنی سامان کہ کو روئے نہ کر دے  
 اور خود تھک رہے ہوں تک کہ رمی کرے۔ مار وی ان عمر رضی اللہ عنہ کان یمنع منہ ویوذب علیہ۔ کیونکہ مری  
 ہو کہ عمر رضی اللہ عنہ اس حرکت سے منع کرتے اور اس پر ادب دیتے تھے۔ فتنہ یعنی کہنے کہ اسکا حج نہیں ہے جیسا کہ ابن ابی  
 شیبہ نے روایت کیا۔ ابن العمام نے کہا کہ یعنی حج میں کمال نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تفسیر محل نال ہے کیونکہ یہ واجب  
 تھک رہا۔ م۔ ولانہ وجب شغل قلبہ۔ اور اس دلیل سے کہ وہ کہ ایسا کرنا اسکے دل کو اسباب میں مشغول رکھتا۔ فتنہ  
 محل ہذا اگر کہ میں ایسی جگہ رکھا ہوں کہ اسکو اطمینان ہو تو کراہت نہ ہوگی۔ کافی اللہ ربہ تنبیہ اسی سے کہا گیا کہ نازین بویان  
 وغیرہ ایسی جگہ نہ رکھے کہ دل نگار ہے بلکہ پیش نظر جاسیے۔ و۔ واذ انقر الی مکہ نزل بالمحصب۔ اور جب کہ کو روانہ  
 ہو تو محصب میں اترے۔ و ہو الابلح۔ اور یہی ابلح ہے۔ فتنہ جو کہ سے سنی کو جانے ہوئے دونوں جہاز کے درمیان  
 متصل بقابر اور مقام ہائیں جانب ہر آمدہ مناسک سے ہر اور بغیرہ اس میں شامل نہیں ہے۔ معنی۔ و ہو اسم موضع  
 قد نزل بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور یہ ایک مقام کا نام ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اترے  
 تھے۔ فتنہ رواہ مسلم وغیرہ اس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سلت پر عمل کرے تو عشا تک نازین ہر جگہ کچھ دیر سوجا  
 بھر یہ ارہو کر کہ میں داخل ہو۔ معنی۔ و کان نزولہ قصدا۔ اور محصب میں آپ کا اترنا قصدا تھا۔ فتنہ اس  
 مسئلہ میں شمار کے دو قول ہیں اول یہ کہ قصدا نہیں اترے جیسا کہ ابوسامع کی حدیث مسلم سے ظاہر ہے یا قصدا اترے مگر  
 مقصود یہ تھا کہ مدینہ کو روانگی میں آسانی ہو پس جو جابہ بیان اترے یا نہ اترے جیسا کہ محل السنہ کی حدیث میں ناشر رہ  
 کا قول صحیح ہے۔ قول دوم یہ کہ آپ وہاں قصدا بطریق جہاد اترے۔ اسی کو مصنف ہم نے اختیار کیا۔ جو الاصح حتی  
 کیونکہ النزول بہ سنۃ۔ میں اصح ہے کہ محصب میں اترنا سنت ہو گیا۔ فتنہ جب کہ آپ قصدا اترے۔ فتنہ  
 مار وی انہ علیہ السلام قال لا صحابہ انا نازون عندہ خیف خیف بنی کنا نہ حیث تقاسم المشرکون  
 فیہ علی شرمکم۔ بنا ہمارے حور ثابت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے (سنی میں) اپنے اصحاب کو آگاہ فرمایا کہ  
 ہم کل کے روز خیف میں اتریں گے خیف بنی کنا نہ میں جان مشرکوں نے اپنے شرک پر باہم تسبیح کھائی تھیں۔ یشیر الی  
 جہم علی جو ان بنی ہاشم۔ آپ اس کلام سے اشارہ فرماتے تھے مشرکوں کی کمال کو شمش بر بنو ہاشم کے چہرے  
 میں۔ فتنہ رواہ بخاری السنۃ عن ہاشم بن۔ دلی اصحیح عن ابی ہریرہ رحمہ۔ اور محض قصہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے بیت پرستی پر زہد کے سب کچھ اُس ذیقت محصب میں جمع ہوئے اور سب نے باہم قسم دے کر  
 ہر بنو ہاشم کو بالکل ترک کرین کسی طرح کا کھانا پینا خرید نہ فرخت بانی روانہ اُنکے ساتھ کچھ نہ کیا جاوے۔ آخر ابو طالب کو  
 بیکر باڑ میں چلے گئے اور مشرکوں نے عینا کہہ میں رکھا۔ تین سال گزرے اور بنو ہاشم کو سخت تکلیفیں ہوئیں۔ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی اتی سے آگاہ فرمایا کہ اس کفر کے عہد نامہ کو کثرت سے سب میٹ دیا صرف نام اتی باقی ہے۔  
 ابو طالب نے لا فرحت کو آگاہ کیا۔ انھوں نے قصہ ہو کر کہا کہ اگر ایسا ہو تو ہم تم سے میل کر لیں۔ ابو طالب نے اشارہ  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیا کہ اگر تم تو ہم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو تمھارے سپرد کر دین۔ آخر سر غنہ جمع ہوئے اور دروازہ  
 کھولا گیا اور داخل ہو کر عینا کہ محفوظ کو کھول کر نکالا تو حضرت صادق معہ حق صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان حرت بورت  
 صحیح تھا لیکن سو سے حرت نام اتی کے کچھ نہیں تھا۔ مشرکوں کو سخت حیرت ہوئی لیکن عہد پورا کیا اور بنو ہاشم سے

میل ہو گیا۔ اس حاصل حدیث اسامہ رضی اللہ عنہ میں اسی طرف اشارہ ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ میں نے اپنے شوهر کو اپنے شوهر کے ساتھ لایا۔ تو ہم نے جان لیا کہ آپ مصعب بن اُمیر کے مشرکوں کو وہ طیف صفت لکھی رکھلانے کو جو آپ کے ساتھ کی گئی تھی کہ کہ نیک کر دیا اور تمام لوگوں کو آپ کے سایہ اطاعت میں فرمانبردار کر دیا۔ فقہار سنہ کار فی الطواف۔  
 تو یہ اُترنا سنت ہو گیا جیسے طواف میں رمل کرنا۔ فقہ غایت یہ کہ رمل اول میل نیک کر کے عمرہ میں کیا تھا اور اس وقت کہ میں مشرکین موجود تھے اور نزول مصعب بعد نیک کے حجرہ اوداع میں کیا جس وقت کہ میں کوئی مشرک نہ تھا تو میرا مصعب ہم کی یہ بجا دے کہ ان لوگوں کو جو خیف کنانہ میں مقیم ہوئے تھے اگر یہ اس وقت مشرک نہیں یا اطلاق کہ کو جگہ دل میں بیان خوب جمانہ تھا۔ م م م۔ اسی جہت سے خلفائے راشدین کے مصعب بن نزول کیا چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دابو بکر و عمر ابلیح میں اُترا کرتے تھے۔ رواہ مسلم۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ مصعب بن اُترنا سنت جانتے اور منی سے روانگی کے دن مصعب میں فرماتے تھے۔ نافع نے کہا کہ مصعب بن اُترنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آپ کے بعد خلفائے راشدین نے کیا۔ رواہ مسلم۔ میں کہتا ہوں کہ مصعب بن فرماتے تھے اس جو پر کہ رملی البجائیل نزول کرتے ہوں یا عمر میں تاخیر وقت آفرین کرتے ہوں۔ نافع م م۔ غرض کہ مصعب میں بعد نماز عشاء کے کچھ سو جاوے۔ قال ثم دخل مکة۔ تدوری کے کہا کہ پھر کہ میں داخل ہو۔ فطاف بالبيت سبعة اشواط ثم رمل فيها۔ پس طواف کرے خانہ کعبہ کا سات پھر سے خمین رمل نہیں کریگا۔ فقہ غایت ترکیب مفید ہے کہ بعد داخل ہونے کے فوراً طواف کرے تو یہ من واقع ہو گا۔ اور یہی ظاہر حدیث انس رضی اللہ عنہ البخاری رحمہ ہے۔ وذا طواف الصدر وسمی طواف الوداع۔ اور یہ طواف الصدر یعنی روانگی اور تمام رکھا جاتا ہے طواف الوداع۔ و طواف آخر عہد بالبيت۔ اور طواف آخری عہد بخانہ کعبہ۔ لاناہ یودع البیت ویصدر بہ۔ کیونکہ اس طواف کے ساتھ وہ بیت کو وداع کرتا اور روانہ ہوتا ہے۔ فقہ ہیو استحب یہ کہ جب روانگی پر ہو یہ طواف کرے اگرچہ حاکم نے کافی میں لکھا کہ مضائقہ نہیں کہ اسکے بعد کہ میں ٹھہرے۔ م م۔ و جو واجب عندنا۔ اور یہ طواف ہمارے نزدیک واجب ہے۔ فقہ حق کہ اگر غیر طواف روانہ ہو گیا تو جب تک مراقبت نہیں نکلا ہے اس پر واجب کہ بغیر جدید احرام کے لوٹ کر ادا کرے اور اگر نکل گیا تو مختار ہے کہ چاہے چلا جاوے اور اس پر ایک قرانی واجب ہے اور چاہے نیا احرام باندھ کر لوٹ کر پہلے عمرہ طواف و سعی سے ادا کرے پھر طواف الصدر اور اس پر کچھ اور واجب نہیں۔ لیکن فقہاء نے کہا کہ قرآنی و بنا جہر ہے۔ م م۔ پس اس بنا پر کہ واجب ہے اور یہی قول احمد جرج۔ حشفا فاشفاقی۔ بر طواف نمل شافعی۔ فقہ مالک کے۔ نقولہ علیہ السلام من حج ہذا البیت فلیکن آخر عہدہ بالبيت الطواف۔ ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو شخص اس خانہ کا حج کرے تو اسکا آخری عہد اس بیت کے ساتھ طواف ہو۔ فقہ رواہ البخاری و مسلم۔ یعنی بعید امر حکم دیا اور وہ وجوب کے واسطے ہے اور اس حدیث میں یہ مضمون بھی وارد ہے۔ وخص النساء المحض۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عائشہ عورتوں کو رخصت دی۔ غرض یعنی جائز کیا کہ بدون طواف روانہ ہو جاوے جیسے نفاس و ایوان۔ و عمرہ ادا کرنے والا۔ السردجی مع۔ الدیوکیل دلیل رہے کہ سوائے عائشہ کے کسی کو رخصت نہیں دی۔ اگر وہ ہم ہو کہ پھر عائشہ قرآنی دے تو جواب یہ کہ یہ طواف داخل حج نہیں ہے بلکہ بر وقت رخصت واجب ہے اور چونکہ عائشہ اس وقت لائق طواف نہ تھیں تو اسکو رخصت حاصل ہوئی۔ ولی حدیث مسلم۔ لا یغفر من احد حتی یکون آخر عہدہ بالبيت۔ ہرگز کوئی و من نہ لائے یہاں تک کہ اسکا آخری عہد بخانہ کعبہ ہو یعنی طواف۔ پس حاصل یہ نکلا کہ عائشہ کے سوائے سب پر واجب ہے۔ الا علی اہل مکہ۔ سوائے اہل مکہ کے۔ فقہ باجو لوگ داخل بیعات میں۔ مع۔ لانہم لا یصدعون ولا یودعون۔ کیونکہ یہ لوگ روانہ نہیں ہوتے اور نہ ووداع



کرتے ہیں۔ و اور مل فیہ لما بینا انہ شرع مرۃ واحدة۔ اور مل اس طواف میں اس واسطے نہیں جو ہم بیان کر چکے کہ مل مرتبہ ایک مرتبہ مشروع ہے۔ و یصلی رکعتی الطواف بعد لما قد منا۔ اور دو رکعت طواف اُس کے بعد پڑھے جو اس حدیث کے جو ہم پہلے بیان کر چکے۔ الفتح میں ہے کہ بعد طواف کے جو رکعت کو ہوسدسے اور متمزم سے پڑھے۔ پھر مصنف نے لکھا۔ و یاتی زمزم و یشرّب من ما تھا۔ اور زمزم پر اُدسے اور اسکا پانی پیے۔ و من ابن ابی ہاشم نے لکھا کہ باقی ذول اپنے ابن پر باؤسے اور کئے الطعمانی اساک رزقا و اسعاد علما و افاد شفا من کل دار۔ ہر عایت ابن عباس زمزم سے اور مصنف نے یہ حدیث لکھی کہ۔ لما روی ان ابی علیہ السلام استقی و لو انقبض فشرّب منه ثم افرغ باقی الدلو فی البئر۔ نیز کہ مروی ہے کہ حضرت علیؓ نے بذات خود ایک ٹول بھر اس اُس سے پیا پھر باقی ٹول کو کنوین میں ڈال دیا۔ و من خود بھرنا ابن سعد کی روایت طبقات میں عطار رح سے مرسل ہے اور حدیث جابر زمزم عند مسلم اور حدیث ابن عباس عند احمد و الطبرانی میں لوگوں کا بھر کر آپ کو دینا پھر ڈال دینا مروی ہے اور شاید کہ یہ بعد طواف افاغہ ہو اور جو مصنف نے لکھا بعد طواف و داح ہو لیکن بخاری کی ظاہر حدیث اس زمزم دلت کرتی ہے کہ آپ نے طواف و داح رات میں کیا ہے۔ ہاں و رزقی نے تاریخ کہ میں رات ہی کو طواف از دوج مطہرات اور زمزم پر آنا ذکر کیا۔ فاسر تعالیٰ اعلم۔ و من و منحب ان یاتی الباب۔ اور منحب ہے کہ باب کعبہ پر اُدسے۔ و یقبل القبلة۔ اور جو رکعت جوئے۔ و یاتی الملتزم۔ اور زمزم پر اُدسے۔ و یوما بین البحر الی الباب۔ اور وہ حجر اسود سے باب کعبہ تک ہے۔ و من رواہ عبد الرزاق عن ابن عباس زمزم فینقع صدرہ و وجهہ علیہ۔ پس ہنسپر اپنا سینہ و جہہ رکھے۔ و یثبت ہا لاستبار ساعۃ۔ اور ہر دہائے کعبہ سے ایک ساعت بٹار ہے۔ ثم یعود الی الہ۔ پھر اپنے اہل کے پاس واپس اُدسے۔ کذا روی ان ابی علیہ السلام فعل بالملتزم۔ یون ہی مروی ہے کہ آنحضرت علیؓ نے غمرہ کے ساتھ آیا کیا۔ و من رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ و عبد الرزاق و اسحق و الدارقطنی و البیہقی۔ تے۔ قالوا و یفعل ان یمصرف و یمشی و راہ و وجہ الی البیت تبایکما متحررا علی فراق البیت حتی یمخرج من المسجد۔ شاخ نے کہا اور چاہیے کہ لوٹے اس سیات سے کہ چھپے ہو چلتا ہو ادب اسکا منہ بیت اس کی طرف ہو و نامہ احسرت کرتا ہوا بیت اس کے فراق پر بیاٹک کہ مسجد سے باہر آجائے۔ و من ابیان تمام الحج۔ پس یہ پوری حج کا بیان ہے۔ و من جملہ مرد و اکرے اور شیخ ابن اللہام نے بیان فعل طویل حد باب آب زمزم لکھی جسکا منتخب خلاصہ بت مختص ہے۔ ابن عباس سے مرفوع روایت ہے کہ سدسے زمین پر سب سے خبر پانی آب زمزم ہے کہ حسین طعام کی سیری و ہمار کی شفا ہے اور سب سے بہ تر پانی حنفہ موت کی دادی ہر موت کا ہے۔ و من رواہ ابن جہان و الطبرانی باسناد ثقات۔ آب زمزم کی مدح میں مانند ذکر رکے حضرت ابو ذر کی حدیث مرفوع ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ و ابن ماجہ و ابن عباس سے مرفوع دارد ہر کراؤنے آب زمزم کو پیاس کے لیے پیا تو اسر تعالیٰ مجھے شفا دے گا و رہا و مد اگر سیری طعام کے لیے پیا تو اسر تعالیٰ سیر کرے گا و اگر پیاس دور ہونے کو تو اسر تعالیٰ دور کرے گا۔ الدارقطنی۔ اور اگر تو نے اسکو اسر تعالیٰ سے پناہ مانگے ہو سے پیا تو اسر تعالیٰ مجھے اپنی پناہ دے گا۔ اور جب ابن عباس نے پئے تو کھنے کے الطعمانی اساک طعمانا و رزقا و اسعاد شفا من کل دار۔ یعنی اسی میں مجھے علم نافع اور رزق واسع اور ہر بیماری سے شفا مانگتا ہوں۔ و من و من۔ رواہ ابن ماجہ و احمد۔ اور حافظ منذری نے کہا کہ اسناد حسن ہے۔ اور ایک جماعت طہار سے وارد ہے کہ انھوں نے اپنے اپنے مقاصد کے لیے آب زمزم پیا اور حاصل کیا چنانچہ ابن مینہ کہ شاگرد نے سو حدیث کے لیے اور شافعی نے تبراندازی میں ٹھیک نشانہ کے لیے اور حاکم نے خوبی تصنیف کے لیے۔ حتی کہ ہمارے شیخ قاضی شہاب الدین مستقلانی ابن حجر رحمہ نے فرمایا کہ جن ائمہ نے پیا ہر آنکی تعداد شمار سے باہر ہے اور کہا کہ میں نے اسکو ہر ایت طلب الحدیث و مرتبہ

امام ذہبی کی مراد سے پیا اور بعد دس برس کے قریب زمانہ کے بن منہج کیا تو مجھے یاد آیا تو میں اپنی مراد سے بڑھ کر باتھا اور مجھے امید ہو کہ وہ بھی اللہ تعالیٰ مجھے نصیب کرے۔ انتہی۔ اور میں اُس کے بیٹے میں اللہ تعالیٰ سے دین میں استغاثت اور خفیست اسلام پر وفات جانتا ہوں۔ یخص الطبع۔ اور منہج ضعیف کو استغاثت دین اور خفیست اسلام پر مع استغاثت کے وفات اور ہرسم کے دین باطل سے نہات کی امید ماری ہر اور اللہ تعالیٰ سبب عیسیٰ زید اللہ تعالیٰ العظیم ہرسم۔

فصل۔ یہ فصل چند امور فارسی کے بیان میں ہر جمع مفردہ کر کے قواعد میں۔ صف۔ وان لم یصل الختم مکہ۔ اور اگر احوام باندھنے والا کہ میں داخل نہ ہوا۔ فس۔ یعنی بیعتات سے احوام باندھ کر جلا تو مکہ میں پہنچا نہ آیا۔ مثلاً اسوجہ سے کہ دنت بتائے نہ تھا۔ وتوجه الی عرفات ووقت فیما۔ اور عرفات کی طرف گیا اور وہاں رتوت کیا۔ علی ما بینا۔ اسی طرف ہر رتوت کیا جو ہم بیان کر چکے۔ سقط عنہ طواف اقدوم۔ تو اس شخص سے صحت اقدوم ساقط ہو گیا۔ لانه شرع فی ابتدا الحج علی وجہ تیرتب علیہ سائر الافعال۔ کیونکہ اس حوالہ سنت کا شروع ہونا ابتدا سے حج میں اس حوالہ پر ہو کہ تمام اعمال حج کے تیرتب ہوں۔ فس۔ یعنی پہلے طواف اقدوم تا سیر تمام اعمال حج ہوں۔ اور اس شخص سے یہ نہیں ہوا۔ فلا یكون الا تیان بہ علی غیر ذلک اوجہ سنہ۔ نو سو سے اس صورت کے دوسری صورت پر حوالہ تو یہ کو لانا سنت نہیں ہوگا۔ فس۔ ہر جیکہ یہ حوالہ سنت ہی تھا تو ادا نہیں ہو سکتا لہذا ساقط ہوا۔ سولاشی علیہ تبرکہ۔ اور اس حوالہ اقدوم کے ترک سے اس پر کچھ لازم نہ تھا۔ لانه سنہ و تیرک السنہ لا یجب الیہا ہر۔ کیونکہ یہ حوالہ سنت ہر اور سنت ترک کرنے سے نقصان پورا کرنے والا واجب نہیں ہوتا ہر۔ فس۔ یعنی از قسم قربانی وغیرہ۔ ومن ادرك الوقوف بعرفة ما بین اول الشمس من یومها الی طلوع النجم من یوم الفرقہ اورک الحج۔ اور جس شخص نے رتوت عرفہ کو در بیان زوال وقت پر رتوت عرفہ کے یوم النحر کے طلوع فجر تک کے بیچ میں پایا تو اُس نے حج پایا۔ فس۔ اور جس سے زوال سے طلوع فجر تک کے بیچ میں رتوت عرفہ یعنی عرفات میں ہر کسی لمحہ پر نہیں پایا گیا تو حج جاتا تھا۔ فاول وقت الوقوف بعد الزوال عندنا۔ پس اول وقت رتوت عرفہ کا بعد زوال آفتاب کے ہر لمحہ سے نزدیک۔ فس۔ اور یہی امام مالک و شافعی رائے کے اصحاب کا قول ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام وقف بعد الزوال۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد زوال کے رتوت مردی ہے۔ فس۔ چنانچہ صحیح مسلم کی حدیث جابر وغیرہ میں ہے۔ و یأمر بان اول الوقت۔ اور یہ فصل اول وقت کا بیان ہے۔ فس۔ یعنی قرآن میں مکمل رتوت عرفہ مذکور ہے ہر بدن رتوت کے اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد زوال کے رتوت کیا تو معلوم ہوا کہ اگر اول سے جائز ہوتا تو بیان فرماتے پس بعد زوال ہی کے اول وقت شروع ہوا۔ وقال علیہ السلام من اورک عرقہ بلیل فقد اورک الحج۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے عرفہ کو رات میں پایا تو اُس نے حج پایا۔ فس۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و دارقطنی۔ و من فاته عرقہ بلیل فقد فاته الحج۔ اور جب کورات میں بھی عرفہ نہیں ملا تو اُس کا حج جاتا تھا۔ فس۔ رواہ اللہ اعظمی و غیرہ بیان آخر الوقت۔ پس یہ آخر وقت کا بیان ہے۔ فس۔ اور رات طلوع فجر تک رہتی ہے۔ و مالک ان کان یقول ان اول وقتہ بعد طلوع النجم و بعد طلوع الشمس فهو صحیح علیہ بار وینا۔ اور مالک ہم کہتے ہوں کہ اول وقت رتوت عرفہ کا بعد طلوع فجر یا بعد طلوع آفتاب ہر مالک پر اسی حدیث سے حجت قائم ہے جو ہم روایت کر چکے۔ فس۔ لیکن صحیح یہ کہ مالک رائے کے اصحاب میں کہتے ہیں بلکہ یہ امام احمد کا قول ہے جس سے اُس کے بعض شاگرد بھی مخالفت میں اور کوئی مجتہد موافق نہیں ہے۔ مع۔ تم ادا وقت بعد الزوال و الفاضل من ساعۃ اجزاء عندنا۔ بھر جب بعد زوال کے حاجی نے رتوت عرفہ کیا اور اسی ساعت چلا گیا تو ہمارے نزدیک اُس کو کافی ہو گیا۔ فس۔ یعنی رکن ادا ہونے کو کافی ہو گیا اگر

مخافت سنت لازم بلکہ قربانی واجب ہے اگر حدود عرفہ سے نکل گیا سم۔ لانه علیہ السلام ذکر بکلمۃ او۔ کیونکہ حضرت صلوات  
 نے ظہر اور ذکر فرمایا۔ فانه قال الحج عرفۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حج عرفہ ہے۔ سن۔ رواہ الدیلمی۔ ت۔  
 فمن وقعت بعرقۃ ساعۃ من یل او نهار فقد تم حجه۔ پس جو کوئی کہ عرفہ میں ایک ساعت نواہ رات یا دن سے واقف  
 ہوا تو اس کا حج پورا ہو گیا۔ سن۔ رواہ الطحاوی و سنن الاربعہ لیکن ساعت کا لفظ نہ کو رنیں اگرچہ معنی میں صحیح ہے۔ منع۔  
 الحاصل آپ نے من یل او نهار یعنی رات میں یا دن میں۔ بلفظ او۔ ترجمہ یا۔ بیان فرمایا۔ وہی کلمۃ التخییر۔ اور یہ ظہر یا  
 ہے کا ہے۔ یعنی چاہے دن کی ساعت میں یا رات کی ساعت میں۔ اس کو اختیار ہے۔ اور یہ معلوم کہ تمام رات مشلاً  
 شرط نہیں ہے اور نہ رات مع دن۔ ورنہ حجت اواد ہوتا۔ وقال مالک لا تجزئ الا ان یقف فی الیوم وجزء من اللیل  
 اور مالک نے کہا کہ نہیں کافی ہے گریہ کہ دونوں کر سے دن میں اور رات کے ایک جزء میں۔ سن۔ اگرچہ بہت خفیف  
 بعد غروب ہو۔ تو محصل یہ کہ دن مع رات دونوں ہوں لیکن سرحدی رح نے کہا کہ یہ مالک رحمہما کی بات نہیں ہے۔ مردکی  
 نے بیان کیا کہ مالک کے نزدیک صرف رات معبر ہے۔ مع۔ ولکن النجاشی علیہ مار ویناہ۔ لیکن حجت امام مالک بدر حدیث  
 ہے جو ہم روایت کر چکے۔ سن۔ یعنی مجموعہ روایت دہلی و طحاوی و سنن الاربعہ۔ ومن اجتاز بعرقۃ ناکما و نغمی علیہ  
 او لا یعلم انما عرفات جاز عن الوقوف۔ اور جو شخص عرفہ میں جو کر تاجانڈ کر گیا حالہ کہ سوتا گیا یا انعام سے بیہوش تھا  
 یا جانتا نہیں تھا کہ یہ عرفات ہے تو یہ گزرنا وقوف سے جائز ہے۔ لان ما ہوا لکن قد وجد ہوا الوقوف۔ کیونکہ جو رکن  
 ہے وہ پایا گیا اور رکن وقوف ہے۔ سن۔ کیونکہ ان صورتوں میں گزرنا جلال و شہر او سے خالی نہیں۔ ولا تمنع ذلک  
 بالانعام والنوم۔ اور اس کا امتناع بوجہ انعام و خواب کے نہیں ہو گا۔ کرکن الصوم۔ جسے رفقہ کا رکن۔ سن۔ یعنی  
 اساک کہ دن بھر انعام یا خواب میں پڑے رہنے سے ادا ہو جا تا ہے۔ جب کہ نیت ہو۔ اور صوم میں نیت کی ضرورت ہے۔ بجلد  
 الصلوۃ لانہا لا یبقی مع الانعام۔ برخلاف ناز کے کیونکہ ناز تو انعام کے ساتھ باقی نہیں رہتی ہے۔ وابل تحمل نخل بالینتہ  
 وہی یست بشرط نکل رکن۔ اور نہ جانائیت میں خلل کرتا ہے اور نیت ہر رکن کے لیے شرط نہیں۔ سن۔ یعنی اگر وہم  
 ہو کہ جب گزرے والا عرفات سے اسطرح گزرا کہ اس کو یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ عرفات ہے تو اس کا قصد و نیت نہ اور ہے پھر کیونکر  
 ادا ہوا تو جواب دیدیا کہ ان نجانے سے نیت نہوگی لیکن ہر رکن کے ادا کر کے میں نیت شرط نہیں ہے۔ بعض ارکان میں  
 شرط اور بعض میں نہیں چنانچہ وقوف عرفہ کے لیے بھی نیت شرط نہیں ہے کیونکہ وقوف عرفہ رکن عبادت تصور نہیں ہے  
 اسی واسطے نفل وقوف عرفہ نہیں ہوتا بخلات طواف یا قرأت ناز کے سم مع۔ ہی حال وقوف مزدلفہ کا ہے کہ مزدلفین ہونا  
 شرط ہے اگرچہ گزر جاوے سوتا ہو یا خواہ بیہوش اگرچہ نجانے کہ مزدلفہ ہے۔ منع۔ مسکنہ متعلق احرام۔ ومن اغمی علیہ قابل  
 عنہ رفقاً و جاز۔ اور چہرہ انعام کی بیہوشی طاری ہوئی پس اس کی طرف سے اس کے ساتھیوں کے (بلکہ علی الامم کسی نے) ع  
 علیہ کہ لیا تو جائز ہے۔ عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ سن۔ پس رفیقوں کا احرام اپنے  
 واسطے اصل ہے اور بیہوش کے واسطے بطور نیابت حتی کہ اگر رفیق سے جرم سزد ہو تو اسے ایک ہی جرمانہ لازم ہو گا۔ دونوں  
 احرام آپس میں داخل ہو جائیں گے جیسے باب کے اپنی بستر یا بالغ کی طرف سے احرام باندھا ہے۔ وقال لا یجوز۔ اور  
 صاحبین نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ سن۔ یعنی بیہوش کی طرف سے غیر کا احرام اگرچہ رفیق ہو جائز نہیں ہے اور یہی عامہ فقہاء  
 کا قول ہے۔ یہ اس وقت کہ رفیق یا غیر کو حکم نہ کیا ہو۔ ولو امر النساء بان یحرم عنہ اذا اغمی علیہ او امام فاحرم المأمور  
 عنہ صح بالاجماع۔ اور اگر اپنے کسی آدمی کو حکم کیا تھا کہ اس کی طرف سے احرام باندھ لوے جب کہ اسے بیہوشی طاری ہو  
 یا سوزا سے پس جس کو حکم دیا تھا اسے (اس حالت میں) اس کی طرف سے احرام باندھ دیا تو بالاجماع صحیح ہے۔ سن۔ اور

اُنہ بائین کے نزدیک نہیں جائز ہیں مراد یہ کہ ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک ہا لاتفاق احرام صحیح برع- حتیٰ اذ اتفاق  
 اور استیظا واتی ہا فعال الحج جائز- حتیٰ کہ جب حکم دینے والے کو اتفاق ہو رہا جاگا اور اُس نے اتفاق حج ادا کیے بعد وہ  
 احرام جدید کے توجائز ہے۔ و نہ اسکا حاصل اگر پہلے سے حکم دیدیا ہو تو ہا لاتفاق نائب کا احرام اسکی طرف سے جائز ہے ورنہ  
 اخلاص امام و صاحبین ہے۔ لہذا نہ حکم بحکم بنفسہ ولا اذن بغيرہ ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ اُس نے خود احرام نہیں باندھا  
 اور نہ کسی بھکر کا احرام باندھ لینے کی اجازت دی۔ و نہ یعنی بطور نیابت۔ و نہ لانا نہ حکم لصریح بالاذن۔ اور یہ یعنی اجازت  
 نہ دینا اسکا ہے کہ اُس نے صریح اجازت دی نہیں۔ و نہ یعنی اجازت یا تو مرچا ہوگی یا دلالت ہوگی اور میری کوئی صحت  
 نہیں ہیں مرچا تو مفقود ہے۔ والد لانا تعق علی العلم۔ اور ولاتی اجازت موتوں بعلم ہے۔ و نہ یعنی پہلے جاننے  
 کہ احرام کے لیے اجازت دینے سے احرام ہو جاتا ہے۔ وجواز الاذن بہ لا یعرفہ کثیر من الفقہاء۔ اور احرام کی اجازت  
 جائز ہونا بتیرے فقہاء نہیں جانتے ہیں۔ فکیف بلوہ العوام۔ تو اُسکو عوام کیسے جانیگے۔ و نہ اور جب وہ شخص  
 یہ جانتا ہی نہیں کہ غیر سے بطور نیابت کے احرام ہو جاتا ہے تو ہم کیونکر جانیں کہ وہ دل سے یہ بات جانتا تھا کہ بیہوشی وغیرہ  
 میں کوئی میری طرف سے احرام کرے تو اجازت کی رالت کہ ان سے معلوم ہو۔ بخلاف ما اذا فرغیرہ بند لک مرچا۔  
 بخلاف اس کے جب اُس نے غیر کو سرچ اسکا حکم دیا ہے۔ و نہ تو اس میں معلوم ہو گیا کہ اول تو وہ جانتا تھا اور نہیں تو اجازت تو موجود  
 ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ اگر غیر کے احرام باندھا پھر اُس نے بیدار یا ہوش میں ہو کر بیان کیا کہ میں جانتا تھا تو اب صحیح ہونا چاہیے  
 و لہذا لہما عقد ہم عقد الرقعة فقد استعان بکل واحد منهم فیما یعجز عن مباشرتہ بنفسہ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل  
 یہ ہے کہ اُس شخص نے جب رقیقون سے رفات کا عقد باندھا تو رقیقون میں سے ہر ایک سے استعانت چاہی ہر ایک  
 کام میں جسکو بذات خود کرنے سے عاجز ہو۔ و نہ حتیٰ کہ حفاظت متاع وغیرہ۔ والا احرام ہوا المقصود بہذا السفر۔  
 اور احرام تو اس سفر سے خاص مقصود ہے۔ و نہ تو اس میں استعانت بدرجہ اولیٰ قرار دی۔ فان الاذن بربا  
 دلالتہ۔ تو احرام کے ساتھ اجازت بطور ولایت ثابت ٹھہرا۔ و نہ رہا جو علم ہونے کو کہتے ہو تو جواب دیا کہ۔ والعلی  
 ثابت نظر الی الدلیل۔ اور علم بنظر دلیل حاصل ہے۔ و نہ یعنی استعانت ہر امر میں۔ والعلیٰ کہ یہ احرام کا  
 بعد دلیل ہے۔ قال والمرأة فی جمیع ذلک کالرجل۔ کہا اور عورت ان جمیع امور میں مثل مرد کے ہے۔ لانا مخاطبہ  
 کالرجل۔ کیونکہ عورت بھی مثل مرد کے خطاب کی گئی ہے۔ و نہ۔ یعنی جیسے قرآن پاک میں مردوں کو ایمان دادا ہے  
 صورہ صلوٰۃ و غیرہ کا حکم ہے ویسے ہی۔ و نہ کہ عورتوں کو ہے۔ غیر انہا لا تکشف راسہا۔ صریحاً ہی باتوں  
 میں فرق ہے کہ عورت اپنا سر نہیں کھولتی۔ لانا عورت۔ کیونکہ اسکا سر پردہ کا جسم ہے۔ و تکشف وجہہا۔ اندر وہ اپنا  
 چہرہ کھولتی۔ لقولہ علیہ السلام احرام المرأة فی وجہہا۔ کیونکہ حضرت علیؑ و سلمؐ کی حدیث میں ہے کہ عورت  
 کا احرام اس کے چہرہ میں ہے۔ و نہ رواہ البیہقی و الطبرانی و الدارقطنی۔ اور حدیث اوپر گند چکی ہے۔ ولو سدت شیئا  
 علی وجہہا و خافیتہ عنہ جائز۔ اور اگر عورت نے کوئی چیز اپنے چہرہ پر لٹکائی اور چہرہ سے اٹک رکھے تو جائز ہے۔ کہہ اردو  
 عن عائشہ رحمہ۔ ایسا ہی حضرت ام المومنین سدیدہ رحمہا نقل مروی ہے۔ و نہ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ۔ ولانا بمنزلہ  
 الاستظلال بالحمل۔ اور اسلئے کہ یہ بمنزلہ حمل سے سایہ لینے کے ہے۔ ولا ترفع صوتہا بالتلبیۃ۔ اور عورت اپنی آواز  
 کو تلبیہ کے ساتھ بند نہیں کریگی۔ لما فیہ من الفتنة۔ کیونکہ اس میں فتنہ ہے۔ و نہ کیونکہ مرد اسکی آواز نازک سنکر سچان  
 میں پڑینگے۔ ابن عبد البر رحمہ نے کہا کہ علماء نے اجماع کیا کہ عورت کے حق میں یہی سنت ہے۔ اور بعد بن منصور نے اسکو  
 عطاء رسیدان بن یسار سے روایت کیا کہ تلبیہ سے آواز بلند نہ کرے بلکہ غوٹے۔ پھر ہمارے نزدیک آواز اگرچہ علیٰ الوجہ

عورت یعنی پردہ کی چیزیں تاہم وہ محل نقہ ہر اور شاید کہ آواز کی اجازت عورت کو خرید و فروخت وغیرہ معاملات میں بحد نہ ہو۔  
 ہر۔ قانم۔ ولا تمل ولا تسعی بین المیلین۔ اور عورت رمل نہیں کریگی اور عورت میل سبز و زرد کے درمیان دوڑ  
 نہیں کریگی۔ لانه نخل لبشر العورة۔ کیونکہ دوڑنا اسکے پردہ گاہ کے چھانے میں نخل مائلے والا ہے۔ ولا تخلق ولكن  
 تقصر۔ اور عورت سر نہ ہونڈے لیکن قصر کرے۔ و۔ یعنی ایک انگل جوئی کترے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام  
 نہی النساء عن الخلق وامرہن بالتقصیر۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات روایت کی گئی ہے کہ آپ نے  
 عورتوں کو سر ہونڈنے سے منع کیا اور انکو بال کترنے کا حکم دیا۔ و۔ چنانچہ ہونڈنے سے مانست حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث  
 عمر بنی و نسائی میں ہے اور رادی ثقات میں اور اس باب میں حدیث عائشہ و عثمان ہے اور ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ  
 نے ابن عباس سے حدیث روایت کی کہ عورتوں پر خلق نہیں بلکہ صرف کتر ہے۔ و۔ و ابی میں ہے کہ جو نہائی سے بقدر ایک  
 نخل کترے۔ مع۔ و لان خلق الشعر فی حقها مثله لخلق اللحية فی حق الرجال۔ اور اسوجہ سے کہ عورت کے حق  
 میں سر ہونڈنا مثله ہے جیسے مو کے حق میں دائرہ منڈانا۔ و۔ مثلاً ایسی سیات بگاڑنا جو ممنوع ہے خواہ جسمی غیر سے یا جو  
 کا کرنے وغیرہ سے۔ و تلبس من الخیط ما بد الہا۔ اور عورت سلا ہو جو کپڑا چاہے پہنے۔ و۔ لیکن زعفران دوسر  
 کا رنگا ہوا نہ ہو۔ مع۔ اور موزے و زبور پہنے۔ ت۔ و۔ لان فی لبس غیر الخیط کشف العورة۔ کیونکہ غیر سلا ہو پہننے  
 میں اسل پر پردہ کھلتا ہوگا۔ قالوا ولا تستلم الحجر اذا کان ہناک جمع۔ شاہین مشائخ نے کہا کہ عورت حجر اسود کو نہ  
 نہ کرے جب کہ وہاں ازدحام ہو۔ لانه ممنوعہ عن ماس الرجال۔ کیونکہ عورت نو مردوں کے ساتھ بدن گرد  
 سے منع کی گئی ہے۔ الا ان تجد الموضع خالیاً۔ مگر آنکہ عورت جب کو خالی پادے۔ و۔ یعنی مردوں کے اتصال  
 سے خالی ہو تو حجر اسود کو بوسہ دے و نہ در سے کبیر و اشارہ کرے۔ و۔ دفع ہو کہ بیان چند امور دیگر میں فرق ہے۔ عورت  
 بر عذر حیض و نفاس سے تاخیر طواف افاضہ اور ترک طواف و دایع میں کفارہ نہیں۔ سفر میں اسکے لیے محرم شرط ہے۔ احرام  
 میں موزے دوستانہ و زبور پہنے۔ و۔ دفع ہو کہ جو غشی ہو یعنی مرد و عورت دونوں کا بدن رکھنا ہو۔ و۔ احتیاطاً مثل عورت کے  
 ہے۔ اب بیان ایک مسئلہ نفل سے احرام ہو جانے کا بیان کیا۔ قال ومن تقلد بدنتہ تطیعاً و نذراً و جزاء صید۔  
 امام محمد کے جامع منیر میں کہا کہ جس شخص نے تقلید کیا کوئی بدن خواہ بغور نفل کے یا نذر کے یا جزا کے شکار کے۔ و۔  
 باین طور کہ اسنے احرام میں حرم کا شکار کیا تھا اور اسپر جرمانہ واجب ہوا وہ وطن آیا اور بیان سے جرمانہ میں بدن خرید کر  
 اسکو تقلید کیا اور کہہ کر دنا کیا۔ و۔ او شیا من الاشیا یا اور کسی چیز کی اشیا میں سے۔ و۔ یعنی سو  
 جرم کے اور کسی وجہ کا بدن تھا مثلاً اسنے حج و عمرہ دونوں پائے اسکے شکر کا بدن واجب تھا اسکو تقلید کر کے کہ کو چلایا  
 اسی صل ایک تو اسکو تقلید کیا۔ و توجہ تھا۔ اور بدن کے ساتھ خود توجہ ہوا۔ و۔ یعنی دوم ہے کہ آپ بھی ساتھ چلا  
 اور سوم ہے۔ یرید الحج۔ اس حال سے وہ حج کا ارادہ کرتا تھا۔ و۔ یعنی بہ نیت حج۔ فقد احرم۔ تو اس شخص کا  
 احرام ہو گیا۔ لقولہ علیہ السلام من تقلد بدنتہ فقد احرم۔ اسلئے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے بدن  
 تقلید کیا تو اسنے احرام کر لیا۔ و۔ یہ حدیث غریب ہے لیکن قول ابن عمر رضی اللہ عنہما ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا کہ جس نے  
 تقلید کیا بامحول ڈالی یا اشار کیا تو احرام کر لیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ بالثقات۔ مع۔ میں کتابوں میں کہ لیکن محمول و اشیا  
 سے نہ سب میں احرام نہیں ہوتا چنانچہ آتا ہے۔ م۔ و لان سوق الہدی فی معنی التلبس فی اطہار الا جابہ۔ اور اسلئے  
 کہ قبولیت کا جواب دینے میں بدی چلانا تلبس کے معنی رکھتا ہے۔ لانه لا یفعل الا من یرید الحج او العمرة۔ کیونکہ بدی کی تقلید  
 کوئی نہیں کرتا سہا سے اسکے جرج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو۔ و۔ اگر وہم ہو کہ جواب دینا تو قول ہے اور یہ نفل ہے تو جواب

دیا کہ۔ واطہار الاجاہ قد کیون بالفعل کما کیون بالقول۔ اور قبولیت کا اظہار کرنا بھی فعل سے ہوتا ہے جیسے قول سے ہو کر تاجر۔ **ف**۔ حتی کہ آٹانے خادم کو کسی کام کے لیے کہا پس خادم نے زبان سے نہیں بلکہ کام کرنے لگا تو یہی قبولیت کا جواب ہو گیا۔ یوں ہی حج کے واسطے بکار نے کا تعلیم بدنہ سے جواب ہے۔ فیصیر بمعہ لا اتصال الینہ لفعل ہو من جہا نص الا حرام۔ تو تعلیم سے محرم ہو جائیگا کیونکہ نیت ایسے فعل سے متصل ہوتی جو احرام کے خصائص سے ہے۔ **ف**۔ مذاق اعدہ کلیہ یہ کہ جب نیت حج یا عمرہ ایسے فعل کے ساتھ پائی جاوے جس کی خصوصیات سے ہر تو احرام بندہ جاتا ہے۔ اور تعلیم سے اس میں تلافی نہ ہوتی یعنی پہلے گردن میں ڈالنا۔ وھفۃ التعلیم۔ اور تعلیم کی صورت۔ **ف**۔ اس مقام پر۔ ان پر یہ حل عتیق بد نہ قطعہ فعل او عروۃ مزارۃ اولھا شجرۃ۔ یہ کہ اپنے بدنہ کی گردن پر جونی کا گڑا (یا نسہ عربی جونی کا رخ) یا مسطرہ کا دستہ یا درخت کی چھال باندھ دے۔ **ف**۔ تاکہ شناخت ہو کہ یہ بدی ہے۔ بدنہ کا بیان آتا ہے۔ م۔ فان قلنا وبعثہا۔ اور اگر اسے بدنہ تعلیم کیا اور اسکو بھیجا۔ ولم یستقہا۔ اور اسکو نہیں چلایا تو محرم نہ ہو جائیگا۔ لہذا روی عن عائشہ رضی اللہ عنہا قالت کنت اقبل تلامذہ ہدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبعث بہا و اقام فی الیہ حللا لانا۔ کیونکہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ فرمایا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدی کی گردن بند ٹہنی تھی پھر آپ نے ہدی کو بھیج دیا اور خود اپنے اہل میں حلال ٹھہرے۔ **ف**۔ رواہ المائتہ فی الصحاح۔ فان توجہ بعد ذلک لم یسر محررا حتی یلحقہا۔ پھر اگر اسکے بعد خود بھی متوجہ ہوا تو ابھی محرم نہ ہو جائیگا یا نہ کہ بدنہ سے جا کر لجاوے۔ **ف**۔ پس قبل ملنے کے محرم نہیں۔ لان عند التوجہ اذالم کین من بدیہ بدی یسوقہ۔ کیونکہ بدیہ توجہ کے یعنی خود روانہ ہونے کے جب کہ اسکے رد و رد کوئی بدی نہیں رہا اسکو چلاوے۔ لم یوجد منہ الا مجرد الینہ۔ تو نہیں پائی گئی اسکی طرف سے گری خالی نیت۔ و مجرد الینہ لا یصیر محررا۔ اور خالی نیت سے محرم نہیں ہو جاتا۔ فاذا ادرکھا و اساقھا۔ پھر جب جا کر بدی کو پایا اور اسکو چلایا۔ او ادرکھا۔ یا بدی کو نقد پایا۔ نقد اقترن نیت بفعل ہو من خصائص الاحرام فیصیر محررا۔ تو اب اسکی نیت ایسے فعل سے لگتی جو احرام کی خصوصیات سے ہو تو محرم ہو جائیگا۔ کما لو ساقھا فی الاجتہاد جیسے جب کہ اجتہاد میں بدی کو چلایا۔ **ف**۔ اقول اگر نیت ہو تو بھی احرام نہ ہونا چاہیے۔ الحاصل بدنہ سے احرام ہونا تین باتوں میں ہے بدنہ کو تعلیم کرے اور اسکے ساتھ متوجہ ہو اور نیت نسک ہو۔ اور اگر انہیں سے کوئی بات ہو تو محرم ہوگا حال الا فی بد نہ المتعہ فانہ محرم حین توجہ۔ کہا اگر بد نہ المتعہ میں کہ وہ محرم ہوگا جب متوجہ ہوا۔ **ف**۔ یعنی سوائے بدنہ متعہ کے کہ اگر اسکو پہلے بھیج دیا اور خود بھی متوجہ نہیں گری جب خود بھی متوجہ ہوا تو فوراً محرم ہو گیا اگرچہ ہنوز جا کر بدنہ سے ملا نہ ہو۔ معاشا اذ انوسی الاحرام۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ جب احرام کی نیت ہو۔ **ف**۔ یعنی نیت اس میں بھی ضرور ہے و ہذا استحسان۔ اہ بدنہ متعہ کے حق میں یہ حکم بدیل استحسان ہے۔ **ف**۔ اور تباہا کچھ فرق نہیں۔ وجہ اقیاس فیہ ماذکرناہ۔ اس میں قیاس کی وجہ یہی جو ہم ذکر کر چکے۔ **ف**۔ یعنی متوجہ ہونے وقت اسکے سامنے کوئی بدی نہیں جسکو چلاوے تو محرم نہ ہونا چاہیے۔ وجہ الاستحسان ان ہذا الہدی مشروع علی الاجتہاد و نسک من مناسک الحج و ضعا۔ وجہ استحسان یہ کہ بدی متعہ نہ ہونے اور ایک نسک نہیں مناسک حج کے موضع شرعی مشروع ہے۔ **ف**۔ یعنی شرع نے اسکو مناسک و افعال حج میں سے ایک فعل قرار دیکر مشروع کیا تو یہ مشروع سے حج کا ایک فعل ہو۔ لہذا ینتخص بکے۔ کیونکہ یہ بدی منتخص بکے ہے۔ و یجیب شکر الجمع بین ادار التکسین۔ اور واجب ہوتے ہی شکر کے طور پر دونوں نسک یعنی حج و عمرہ کے جمع کے تو نیت سے ثابت ہوا۔ **ف**۔ نہ کہ کمال بدی متعہ تو گندے سال کے حج و عمرہ صلی کرے یا ایک فعل کو بدی یا ایسے جاتا ہے۔ وغیرہ تو یجیب بالجماعۃ۔ اور سوائے بدی متعہ کے کسی وجہ سے



جرم کے واجب ہوتی ہے۔ **ف** مثلاً کذب سال احرام میں کوئی شکار مارنا تھا۔ وان لم یصل الی مکہ۔ اگرچہ دوسرے  
بدی کہ کو نہ پہنچے۔ **ف** تو کچھ خصوصیات مکہ سے نہیں ہے۔ **ا** حاصل بدی متعہ کو خصوصیت ہے کہ وہ ابتداء میں شرعی منع  
کرنے سے حج کا ایک فعل ہے بخلاف بدی نذر وغیرہ کے کہ وہ بعد نذر وغیرہ سبب کے بدی ہو جاتی ہے اور بدی متعہ مخصوص مکہ  
ہے کہ وہین ذبح کجاوے اور جو کوئی بدی لیجاوے وہ عمرہ کر کے حلال نہیں ہو سکتا بلکہ احرام باقی رہتا ہے تو جب اسکو یہ  
خصوصیات بقول احرام میں تو ہم نے ابتدا سے احرام میں بھی اسی خصوصیت رکھی ہے نسبت دیگر بدی کے۔ **ف**۔  
**ف** لہذا اکتفی فیہ بالتوجہ۔ پس اسی واسطے بدی متعہ میں خالی متوجہ ہونے پر کفایت کی گئی۔ **ف** یعنی بدی متعہ بھی کجاوے  
روز بعد خود متوجہ ہوا بہ نیت احرام تو بدی تک پہنچنے سے پہلے ابھی محرم ہو گیا۔ **و** فی غیرہ توفیت علی حقیقۃ الفعل  
اور بدی متعہ کے ماسوا سے ہوا یا میں محرم ہونا درحقیقت فعل پائے جانے پر موقوف ہے۔ **ف** یعنی حقیقت میں  
سوق بدی ہوا اور وہ بدی تک پہنچ کر حلالا یا پہنچ جانا۔ **م**۔ اور واضح ہو کہ بدی متعہ میں بھی کجاوے نیت احرام متوجہ ہوتے ہی  
محرم ہونا اسوقت ہے کہ بھیجنا اور متوجہ ہونا و ذن ابام حج میں پائے جاوے اور اگر ابام حج نہ ہو تو بدی متعہ دیگر بدی یا  
حکم برابر ہے کیونکہ ابام حج سے پہلے فعل متعہ کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ **ف**۔ اگر تلبیہ کہا اور نیت نہ کی تو محرم نہ ہو گا یہی ظاہر  
اور روایت ہے۔ الفاضل خان فی شرح الجامع۔ شیخ ابو البشر نے کہا کہ بدی القرآن مثل بدی متعہ کے ہونا واجب ہے یعنی  
و اسی پر عینی نے جزم کیا۔ **م**۔ فان جلل بدنتہ۔ اور اگر کسی نے بدی پر جھول ماری۔ اور اشعر ہا۔ یا اسکو اشار کیا۔  
**ف** یعنی کوبان چیر دیا کہ خون نکل آیا۔ او قلہ شاة۔ یا بکری کو تقلید کیا۔ **ف** یعنی بدی نہ کو نہیں بلکہ بکری کو تقلید  
کیا۔ **ل**م یکن محرما۔ تودہ محرم نہ ہوگا۔ **ف** اگرچہ نیت ہو۔ لان التجلیل لدفع المحر والبرد والذبان۔ کیونکہ جھول  
ذات واسطے روز کر کے گرمی اور سردی اور کھیون کے ہوتا ہے۔ فلم یکن من خصائص الحج۔ تو بدی فعل کچھ خصائص حج  
سے نہ ہوا۔ **ف** تو نیت کسی مخصوص فعل کے ساتھ متصل ہوئی پس محرم نہ ہوگا۔ والا شعار مکروہ۔ اور اشعار  
مکروہ ہے۔ **ف** یعنی باختلاف۔ چنانچہ کہا۔ عند ابی حنیفہ رحمہ۔ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ فلا یكون من نسک  
فی شئ۔ تودہ کچھ نسک ہی میں سے نہ ہوا۔ **ف** تو مختص نسک کمان سے جو کا تو اس سے محرم بھی نہ ہوگا۔ اور صاحبین  
و جہور کے نزدیک مکروہ نہیں بلکہ اچھا ہے تو صاحبین کے قول پر نسک جو ابس جواب دیا۔ وغند ہما ان کان حسنا۔ اور  
صاحبین کے نزدیک اگرچہ اشعار اچھا ہے۔ **ف** لیکن وہ افعال حج یا احرام سے مختص نہیں۔ فقد یفعل للمعالجۃ۔ کیونکہ  
کبھی علاج کے واسطے اشعار کر دیتے ہیں۔ **ف** تو جب مختص فعل نہ ہو تو صاحبین کے نزدیک بھی محرم نہ ہوا۔ بخلاف  
التقلید لانہ مختص بالہدی۔ برخلاف تقلید کے کہ وہ بدی کے ساتھ مختص ہے۔ **ف** کسی اور غرض میں نہیں ہوتا  
بہر اگر وہم ہو کہ جب تقلید مختص ہے تو بکری کو تقلید کرتے محرم ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ تقلید نقطہ بدی یعنی اوٹ کا ہے  
سے مختص ہے۔ و تقلید الشاة غیر معتاد و لیس بسنة ایضا۔ اور بکری کا تقلید کرنا معتاد نہیں اور وہ سنت ہی نہیں  
ہے۔ **ف** یعنی نہ رواج عام تھا اور نہ سنت سے ثبوت ہوا کہ بکری کو تقلید کریں۔ یہی قول مالک رحمہ۔ بخلاف  
شافعی و احمد کے اور صحاح السنہ کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ثبوت ہے کہ آپ نے بدی غنم کی تقلید کی۔ **م**۔ اقول پس جواب  
ہی کہ اول تو ایک مرتبہ سے سنت کا ثبوت نہیں ہوتا اور دہم یہ کہ اچھا اسکی تقلید کی مگر معتاد ہونے سے آدمی محرم نہ ہو جائیگا  
اور مقصود سی قدر ہے۔ **م**۔ شیخ ابو منصور مزید بدی نے کہا کہ ابو حنیفہ رحمہ نے غالباً اشعار سنت کو مکروہ نہیں رکھا بلکہ جو  
محدادی نے ذکر کیا کہ ایسا اشعار مکروہ کہا جس سے گوشت میں زخم پڑے اور حاکم نے ذکر کیا کہ کافئ البسوط  
شمار ہے یہاں ہاں اوٹ کے کوبان کی جریمہ مارتا اور شافعی نے راجحہ جانب کہا۔ **ف**۔

یعنی قول ابن عباس میں جو بروایت ابن ابی شیبہ گذرا ان صورتوں میں جو اسے بکری کے محرم ہو جائیگا۔ م۔ رہا بیاہ  
بدنہ۔ قال والبدن من الابل والبقرة۔ امام محمد نے کہا اور بدنہ تو اونٹ و گاسے سے ہیں۔ و۔ جیسے بدی بکری  
و گاسے سے ہر جے۔ و قال الشافعی من الابل خاصة۔ اور شافعی نے کہا کہ فقط اونٹ سے مخصوص ہیں۔ لقولہ  
علیہ السلام فی حدیث الجمعۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو حدیث جمعہ میں وارد ہو کر۔ فالستعجل  
منہم کالہدی بدنہ۔ پس دونوں میں سے جلدی کر کے آنے والا مانند اسکے جسے بدی بدی بھیجا۔ والذی علیہ کالہدی  
بقرة۔ اور جو اس سے متصل آنے والا ہو مانند اسکے جسے گاسے بدی بھیجی۔ و۔ یہ حدیث آخر تک آئی ہے فیصل ضعیف  
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدنہ و گاسے میں فرق کیا۔ و۔ تو معلوم ہوا کہ گاسے بدنہ نہیں ہے۔ ولنا ان البدنہ  
یعنی عن البداتہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بدنہ خبر دیتا ہے بہانت سے۔ وہی الضخامة۔ اور بہانت معنی تخیم ہونا ہے  
یعنی بدنہ خارج ہونا جسکو فارسی میں تناور یعنی تن نوش داکتے ہیں۔ وقد اشترکانی ہذا المعنی۔ اور حال یہ کہ اونٹ  
و گاسے دونوں اس معنی ضخامت میں مشترک ہیں۔ ولہذا یجری کل واحد منہما عن سبعة۔ اور اسی وجہ سے ہر ایک اونٹ  
یا گاسے سات آدمیوں کی طرف سے جائز ہے۔ و۔ چنانچہ حضرت جابرؓ نے کہا کہ ہم لوگ بدنہ کو سات کی طرف سے قربانی  
کرنے نوع من کیا گیا کہ اور گاسے کو۔ پس فرمایا کہ این وہ نہیں ہے مگر بدنہ میں سے۔ کہانی صحیح مسلم۔ اور جو حدیث شافعی رحمہ  
نے ذکر کی اسکے جاب میں کہا کہ۔ والصحیح من الروایۃ فی الحدیث کالہدی جزورا۔ اور صحیح روایت میں حدیث  
کے واقع ہو مانند اسکے جسے اونٹ بدی بھیجا۔ و۔ اور لفظ بدنہ نہیں واقع ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ صحیح بخاری و  
مسلم کی روایت میں بدنہ کا لفظ ہے اور صرف صحیح مسلم کی روایت میں جو در واقع ہے تو بدنہ کا لفظ صحیح روایت میں ہے اور حقیقت  
یہ ہے کہ در حقیقت اختلاف لفظ بدنہ کے مفہوم میں ہے کہ لغت و شرع میں بدنہ کا مفہوم کیا ہے پس لغت میں خلیل رحمہ اللہ تعالیٰ  
نے کہا کہ بدنہ ناقہ یا گاسے جو کہ کو بدی جاوے۔ نووی شافعی رحمہ نے کہا کہ یہی اکثر اہل الفہم کا قول ہے اور یہی صحیح میں ہے۔  
اب روایت کہ شرع میں لغت سے یہ لفظ منقول نہیں ہوا ہے تو اسکے واسطے حدیث جابر رضی اللہ عنہ جو صحیح مسلم میں ہے صریح ہے کہ  
بدنہ اونٹ و گاسے دونوں کو شامل ہے۔ رہا حدیث جمعہ میں صرف ظاہری صورت میں فرق معلوم ہوتا ہے ورنہ اول جو کہا  
کہ مانند اسکے جسے بدنہ بدی بھیجا سہرا دیہ کہ اونٹ بدی بھیجا بفریہ اسکے کہ دوبارہ گاسے کا ذکر کیا ہے اور یہ جائز ہے کہ عام لفظ  
ذکر کیا جاوے اور فریہ سے بعض افراد خاص مقصود ہوں اور نیز بفریہ روایت صحیح مسلم کے کہ اول زمین یہی ہے کہ مانند اسکے  
جسے اونٹ بدی بھیجا۔ پس۔ اولیٰ ہے کہ لغت و شرع موافق ہے اور احادیث سب متفق ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ منع۔  
سات آدمی ایک بدنہ میں شریع ہوئے پھر ایک نے اسکو تقلید کیا تو سب احرام والے ہو جاویں گے بشرطیکہ تقلید کرنا انکی  
اجازت سے ہو اور سب اس بدی کے ساتھ چلیں۔ جھول ڈالنا اور بعد قربانی کے جھول و حار صدقہ دینا مستحب ہے  
یہ لفظ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بدی سب اسی طرح جھول والے تقلید کیے ہوئے تھے۔ جھول ڈالنے سے تقلید  
کرنا بہتر ہے۔ لغت۔

### باب القرآن

اب قرآن کے بیان میں ہے۔ قرآن بالکسر طان اور مقصور یہ کہ ایک ہی احرام سے یا مہرج میں عمرہ اور حج کو طائیسے  
آتیے دو احرام سے ہے۔ و تحقیق آویگی۔ جب افراد حج بیان کر دیا تو اب قرآن و منع کو شروع کیا۔ القرآن افضل من  
تشیع والا افراد۔ قرآن افضل ہے۔ و افراد سے۔ و۔ یہی قول ثوری و سہب اہل حدیث و ظاہر یہ دانی جریہ

اور شافعیہ میں سے مرنی دباو اسحق و ابن المنذر کا ہے اور یہ جماعت علماء صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ وقال الشافعی  
 الا فراد افضل۔ اور شافعی نے کہا کہ افراد افضل ہے۔ فہم یعنی تنہا حج اور کرنا اور تنہا عمرہ اور کرنا اس طرح کہ در بیان میں تمام  
 صحیح اپنے اہل کے ساتھ ہو جاوے اور معنی الام کے عنقریب آدینگے۔ اور دلیل شافعی جو بسوط میں ہے یہ کہ افراد میں نسک  
 پیر عنا اور سفر مکہ کرنا اور احرام علیحدہ ہونا حاصل ہوتا ہے۔ لمخص النہایہ۔ وقال مالک التمتع افضل من القران  
 اور مالک رحمہ نے کہا کہ قران سے تمتع افضل ہے۔ فہم اور افراد سے قران افضل ہے۔ لان لا ذکر انی القرآن کیونکہ  
 تمتع کا کتاب اس میں ذکر ہے۔ فہم بقولہ فمن تمتع بالعمرة الى الحج الاية۔ و لا ذکر للقران فیہ۔ اور کتاب اس میں قران  
 کا ذکر نہیں ہے۔ وللشافعی قولہ علیہ السلام ان قران رخصۃ۔ اور شافعی کی دلیل اول ایسے کہ حدیث میں ہے کہ قران  
 کرنا اجازت ہے۔ فہم چونکہ اجازت سے عزیمت اولیٰ لہذا افراد اولیٰ ہے لیکن اس حدیث کا تہ نہیں مگر شافعی  
 کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ہے کہ آپ نے مفرد حج کا احرام باندھا جس کا صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رحمہ اور  
 بخاری کی حدیث ابن عمر رحمہ میں اور ابن ماجہ کی حدیث جابر میں اور صحیح بخاری کی طویل حدیث عروہ بن الزبیر میں ام المومنین  
 عائشہ رحمہ سے ہے۔ اور ہر دو کثرت ناظرین کے کسی نے عمرہ کرنا نقل نہیں کیا۔ اور یہی افراد فعل ابو بکر و عمر و عثمان ہے تمتع  
 و لان فی الافراد زیادۃ التلبیۃ والسفر والخلق۔ اور دلیل دوم ایسے کہ ایک حاج یا عمرہ کرنے میں تلبیہ احرام کا اور  
 سفر کا اور خلق کا زیادہ ہونا حاصل ہے۔ فہم کیونکہ حج و عمرہ ہر ایک کے واسطے یہ ہاتھیں الگ الگ کر لیا۔ لیکن یہ امر  
 ہنوز قابل تحقیق ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالی حج کیا ہے چنانچہ آثار ہے۔ اور بارے علماء کا یہی قول ہے کہ آپ نے  
 قران کیا پس وہ طہات اور دوسری کہیں۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا آل محمد ابوا بحجہ و عمرہ معا۔ اور ہماری دلیل  
 قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اے آل محمد حج و عمرہ دونوں کا ساتھ ہی احرام باندھو۔ فہم رواہ الطحاوی واحد۔  
 اور حضرت انس رحمہ نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ تلبیہ کتنے حج و عمرہ کے ساتھ فرماتے کہ بیک  
 حجۃ و عمرہ۔ یہ حدیث صحیح بخاری و مسلم میں ہے۔ ابن الجوزی نے کہا کہ انس رحمہ اس وقت نابالغ تھا۔ صاحب التلخیص نے  
 جواب دیا کہ نہیں بلکہ بالاجماع بالغ تھا۔ اور صحیح مسلم میں انس رحمہ کی روایت مذکور ہے ابن عمر رحمہ نے انکار کیا تو انس  
 نے پھر روکیا اور کہا کہ ہم کوڑا کا سمجھنے میں بیشک میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے بیک  
 حجۃ و عمرہ۔ اور صحیح بخاری میں حضرت عمر بن الخطاب رحمہ کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وادی  
 عقیق میں فرمایا کہ آج کی رات میرے سر پر غرہ جل سے ایک آنے والا آیا پس کہا کہ اس وادی مبارک میں نماز پڑھو اور  
 اور کہہ کہ عمرہ فی حجۃ۔ یہی حج میں عمرہ قران کیا پس عزم مع کے کہا کہ حضرت انس رحمہ سے سنا کہ تابعین ثقات نے بالافاق  
 روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام میں بیک حج و عمرہ کیا ہے۔ ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ کی حدیث  
 ابن عباس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار عمرہ کا احرام کیا عمرہ حدیبیہ اور عمرہ قنار سال آئندہ کے ذی قعدہ میں  
 اور عمرہ جمرانہ اور جو تنہا عمرہ اپنے حج کے ساتھ میں۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ آپ کا حج مفرد نہیں تھا۔ مع۔ اور صحیحین کی حدیث  
 ابن عمر رحمہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تمتع ہونا مروی ہے اور صحیحین کی حدیث عائشہ رحمہ میں مثل اس کے مروی ہے اور  
 اسی کے مانند صحیحین میں عمران بن حصیب سے مروی ہے اور مسلم و نسائی کی حدیث میں ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ مجھے معلوم  
 ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مع اصحاب کے حج مع عمرہ کیا ہے اب ہم کہتے ہیں کہ شافعی رحمہ نے ابن عمر و عائشہ رحمہ کی  
 احادیث سے افراد حج کا جو استدلال کیا وہ صحیح نہیں کیونکہ اتفاق بخاری و مسلم سے ان صحابہ مع دوسروں کے حج و عمرہ ہونا  
 مروی ہے اور حضرت عائشہ رحمہ کو تو نعم سے عمرہ کرایا آئیں بھی خود معراج ہے۔ رہا یہ کہ ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے حج و عمرہ کرنا بلغۃ

تبع مذکور بہ بنی بلفظ قرآن۔ تو تحقیق یہ ہر کہ بت علماء نے ذکر کیا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی عرف میں نفل منع عام تھا کہ حج و عمرہ ایک احرام سے حاصل کرے یا دو احرام سے یعنی کسی صورت سے، ان دونوں نسک سے منع حاصل کرے اور یہی قرآن میں قولہ تعالیٰ فمن منع بالعمرة الى الحج۔ سے ہر صورت منع عمرہ حج کا حصول مقصود ہو خواہ ایک احرام سے جسکا نام قرآن رکھا گیا ہو یا دو احرام سے جسکا نام بلفظ منع ہوا۔ چنانچہ صحیحین میں سعید بن المسیب رحمہ سے روایت ہے کہ عثمان بن عفان حضرت علی و عثمان جمع ہوئے اور حضرت عثمان منع سے منع کرتے تھے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آپ کیا چاہتے ہو ویسے امر کیجیاب جسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اس سے منع کرتے ہو تو عثمان رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم کو اپنی طرف سے چھوڑ دو تو علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ مجھے یہ تمنا ہے کہ میں یہ کہ آپ کو چھوڑ دوں چہر جب علی رضی اللہ عنہ نے یہ دیکھا تو حج و عمرہ دونوں کا بلفظ تبیہ کیا۔ یہ صریح ہے کہ منع یعنی قرآن تھا کیونکہ دونوں کا ایک ساتھ تبیہ کیا بخلاف اصطلاحی منع کے کہ وہ اول عمرہ پر پھر طہال ہو کر انھوں کو احرام حج ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج و عمرہ دونوں کا تبیہ کیا ہے۔ اور صحیح مسلم میں عمران بن حصین نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمع کیا اور بیان حج و عمرہ کے۔ اس سے معلوم ہوا کہ منع سے عمران رضی اللہ عنہ نے ایک قسم منع سے ایک قسم یعنی قرآن ہے۔ ابو داؤد کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ ابن عمر جانتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عین عمرہ کا احرام کیا سو اسے اس عمرہ کے جو اپنے حج سے قرآن کیا۔ یہ صریح ہے کہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی مراد بھی منع سے تھی قسم قرآن ہے پس صحابہ رضی اللہ عنہم نفل منع دونوں قسم قرآن و منع پر بوسنے تھے۔ پھر صحیح مسلم کی حدیث طویل جابر رضی اللہ عنہ میں گذرا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد ورود کہ اور بعد ادا سے طواف سعی کے طہال نہیں ہوئے مع ان اصحاب کے جنھوں نے یہی ساتھ لی تھی اور دوسروں کو طہال ہو جانے کا حکم دیا پس بغیر ہدی واسلے صحابہ رضی اللہ عنہ عمرہ اور حج دو احرام سے کیا اور آپ نے مع اہل ہدی کے ایک احرام سے اور یہ قرآن ہے اور اول منع ہے اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ آپ کے اصحاب عمرہ و حج سے منع ہوتے ہیں اور میں تنہا حج کے ساتھ جاتی ہوں۔ الخ۔ یعنی تنیم سے عمرہ کرانے کی حدیث تو ظاہر ہوا کہ آپ کا ادا کرنا بوجہ قرآن وافع ہوا ہے۔ اور واضح ہو کہ منع سے عثمان رضی اللہ عنہ کا منع کرنا مسنون ہے پہلے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے منع کیا تھا اس حکمت سے کہ لوگ سال میں ایک بار حج و عمرہ جمع کریں بلکہ ایمان کے شائع اور کفار روم وغیرہ کے مرعوب ہونے کو بہتر یہ کہ عمرہ الگ کریں تاکہ ہمیشہ ہر وقت میں بیت اللہ کی طرف زیارت کرنے والوں کی آمد رفت جاری رہے اور عثمان رضی اللہ عنہ نے اسی حکمت کی اتباع کی جیسا کہ بعض محققین نے صریح روایت سے محقق کیا ہے ورنہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خود قرآن کی سنت ہونے کا اقرار صریح کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث ابو موسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ میں ہے۔ ضعیف بن سعید نے کہا کہ میں نے ایک ساتھ حج و عمرہ کا اہلال کیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تو نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پائی رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ اور دارقطنی نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے۔ امام احمد نے حدیث سراقہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع حدیث روایت کی کہ حج میں عمرہ قیامت تک داخل ہوا اور سراقہ نے کہا کہ حجہ الوداع میں۔ سول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج و عمرہ ملایا۔ اسناد کے راوی ثقافت ہیں۔ اور امام احمد نے قرآن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حدیث ابو طلحہ و ہر اس میں زیادہ ابابلی و جابر و ام سلمہ رضی اللہ عنہم سے اور نسائی نے حدیث علی رضی اللہ عنہ سے مع فعل اور ہزار مع کے اسناد صحیح ابن ابی ادنیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا چنانچہ مفصل نسخ القدر میں مذکور ہے اور شیخ نے کہا کہ جن صحابہ نے تنہا حج کا تبیہ کیا شاید اسکی وجہ یہ کہ انھوں نے یہی سنا جیسے اس میں اختلاف ہے کہ کس مقام پر احرام کا تبیہ کیا۔ اور اس میں بھی کچھ حج نہیں کہ آپ نے صریح حج کو زبان سے کہا ہو۔ مترجم کتاب کہ ظاہر و اسرا علم توفیق اس طرح ظاہر ہوتی ہے کہ ابتداء سے حال ذوالخلفہ بن بعض نسخے حج و بعض نے عمرہ کا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا تبیہ کیا جیسا کہ حدیث جابر و ابن عمر عائشہ وغیرہ

کی احادیث میں پھر دوسری عقیق بن ہرعی ربانی جو خواب میں ہوئی ہر حج و عمرہ کا قرآن کیا اور دونوں کا طہیہ کیا جیسا کہ حدیث  
انس بن مالک سے مروی ہے اور یہ وجہ توفیق اولیٰ و حسن ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔  
الحاصل قرآن ادلیٰ ہے کیونکہ ایک تو سنت ثابتہ صحیحہ ہے اور دوم اسلئے کہ آپ نے آل محمد کو جمع کا حکم کیا جیسا کہ مسند نے  
حدیث ذکر کی۔ ولان فیہ جمعاً من العبادۃ من۔ اور سوم اسلئے کہ قرآن میں جمع کرنا دو عبادتوں کا۔ ف۔ یعنی حج و عمرہ  
کا ہے۔ فاشبہ الصوم مع الاعتکاف۔ تو قرآن مشابہ ہو گیا صوم مع اعتکاف۔ ف۔ جمع کرنے کے۔ واللہ اعلم  
فی سبیل السرمع صلوة اللیل۔ اور مشابہ ہو گیا جاد میں حراست کرنے سے تھکی ناز کے۔ ف۔ شکایتی طرت سے  
دشمن کی رات میں بچا ہمارے کا خیال ہو دیا کہ اگر یہ رات میں نہ سوجھی ہوگی۔ رہا جواب قیاسی دلیل شافعی  
کا کہ عمرہ علیحدہ کرنے میں تعلیہ و سفر و طہق کی زیادتی ہے تو جواب دیا کہ یہ چیزیں قابل ترجیح نہیں۔ واللہ اعلم غیر محصورہ۔ اور  
تعلیہ شمار کیا ہوا نہیں ہے۔ ف۔ کہ جسیر زیادتی سمجھتے ہیں اس سے چنانچہ اگر علیحدہ عمرہ میں ہزار بار کیا اور علیحدہ حج میں ہزار بار کیا  
تو حج و عمرہ کرنے میں دو ہزار بار کے اس سے کچھ زیادہ نہ ہو بلکہ اگر تین ہزار بار جو تو ایک ہزار کی رہ گئی۔ واللہ اعلم غیر مقصود۔  
اور سفر کچھ اصلی مقصود نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ مقصود تو افعال حج و عمرہ ہیں۔ واللہ اعلم خیر عن العبادۃ۔ اور یہاں سر شذائے  
تو وہ عبادت عمرہ یا حج کے احرام سے خارج ہوتا ہے۔ فلا ترجح با ذکر۔ تو یہ یا میں جنکو شافعی نے ذکر کیا ہے اسے افراد کو ترجیح  
تبعین ہو سکتی۔ ف۔ یہی حدیث الشافعی کہ قرآن رخصت ہے اول تو ثابت نہیں اور بر تقدیر تسلیم اس سے یہ مقصود نہیں  
کہ قرآن کو رخصتیت افراد سے کمتر یعنی رخصت ہے بلکہ۔ واللہ اعلم و باروی۔ مقصود اس سے جو شافعی نے روایت کی۔  
نفی قول اہل الجاہلیۃ۔ اہل جاہلیت یعنی اسلام سے پہلے داسے نافردن کا قول دور کرنا۔ ف۔ وہ قول یہ کہ۔ ان  
العمرۃ فی الشراہج من انحرافہ عن حج کے ایام میں عمرہ کرنا سب گناہوں سے بدتر گناہ ہے۔ ف۔ تو اسکو دو کرہ یا کہ  
نہیں کچھ گناہ نہیں بلکہ جائز ہے۔ جیسے سہی بن الصفا و عمرہ کو صحابہ بوجہ جون کے گناہ جانتے تو اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا  
تو لا تلاحج علیہ اہل لوط کا۔ یعنی جو ان دونوں میں طواف کرے اس پر گناہ نہیں ہے۔ حالانکہ سہی واجب ہے۔ ہر ایام کہ ایام  
مالک نے منع کو ترجیح دی کہ قرآن میں مذکور ہے نہ قرآن۔ جواب دیا کہ۔ واللہ اعلم ذکر فی القرآن۔ اور قرآن کا ذکر بھی کلام  
الہی میں موجود ہے۔ لان المراد من قولہ تعالیٰ وانما الحج والعمرة سر۔ کیونکہ قول الہی حوالہ الحج والعمرة سر۔ یعنی  
تمام کرو حج و عمرہ کو اللہ تعالیٰ کے لیے۔ اس سے مراد۔ ان یکرم بہما من دویرۃ ابلہ۔ یہ کہ اپنے لوگوں کے جو بڑوں  
سے دونوں کا احرام باندھے۔ ف۔ یہی تاہم کرنا ہوا۔ علی مار ویناہ من قبل۔ چنانچہ ہم ساقی میں اسکو ردایف  
کر چکے۔ ف۔ یہ تفسیر صحابہ کی بلکہ حدیث مرفوع ہے۔ اور مخفی نہیں کہ قولہ تعالیٰ فمن تمنع بالعمرة للالحج غرام و تمنع اصطلاحی  
دونوں کو شامل ہے اسی وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم قرآن کو تمنع کہتے تھے کیونکہ تمنع کے معنی توہمت پانا ہیں جو سے حج کہنا ہے  
دونوں کا پانا بطریق احرام و احرام دونوں طرح حاصل ہے پس جس آیت سے اہم مالک نے تمنع کا ذکر کیا ہے وہی  
قرآن کا ذکر ہے اور آیت انما الحج۔ قرآن کی ترجیح مع فعل سنت ہے۔ بیان ایک لطیف نکتہ ہے۔ واضح ہو کہ حدیث جابر نہ  
میں گذرا کہ آپ نے طواف رسی کے بعد حکم دیا کہ جو بدی نہ لایا ہو وہ حلال ہو جاوے یعنی طواف یا قصر کر کے۔ اس سے  
لگلا کہ احرام سے حلال کر کے والا طواف یا قصر جو آمدہ افعال عمرہ یا حج سے نہیں ہے۔ پھر اسی حدیث میں آپ نے فرمایا  
کہ اگر من پہلے سے سوچا ہوتا جو چھ میرے ماسے میں آیا تو میں بھی بدی کو نہیں جلاتا۔ یعنی لوگوں کے ساتھ حلال جلتا  
اس سے یہ مقصود نہیں کہ اسوقت حلال ہو جاتا ہے ہی حتیٰ کہ تمنع بنتر ہو جاوے بلکہ اسوا اسلئے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو نیک  
میں آپ کے قدم بقدم چلنے میں تھے تو دے آپ سے جدا حلال ہونا نہیں چاہتے تھے چنانچہ صحاح کی بعض روایات

صحیح میں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے تفسیر ارشاد میں توقع کیا یعنی اس میں امید ہے کہ شاید حکم بدل دیا جادے پھر جب آپ غصہ ہوئے تو لوگوں نے تحلیل کر لی۔ اس سے منع کا طریقہ مشروع ہو گیا اور چونکہ اس کے واسطے صرف ہی حج اور عمرہ کا حکم تھا لہذا پیشتر سے آپ کو یہ سوچنا میسر نہیں کیا بلکہ جو حج افضل تھا یعنی قرآن مع سورت ہدیٰ میسر کر دیا۔ فانہم۔ اور کتب دیگر یہ کہ اہل اسلام کے واسطے خبر یہ کہ بیت العقیق خانہ کعبہ کی تعظیم رکھیں پس شافعی رحمہ کے اجتہاد میں بروایات صحیحہ دیا کہ افراد حج کرنا اور افراد عمرہ کرنا سال کے ہر ایام میں افضل ہے حتیٰ کہ ابتدا سے اہلال میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حج کا طریقہ لکھا۔ اور چونکہ اصح و اقویٰ قول میں آپ نے قرآن کیا تو آپ کی سنت سے منع لوگ ترک کرتے لہذا خود صحابہ رضی اللہ عنہم کو حلال ہو جانے کا حکم دیدیا اور یہی مالک کا اجتہاد ہوا۔ رہا قرآن جو علی الاصح آپ کی سنت ہے وہ ابو حنیفہ کا اجتہاد کر دیا اس پر ایک جم غفیر اسلام ہے۔ فاعزہ و تاملیم۔ میں تحقیق مذکور سے صحت ظاہر ہو گیا کہ قرآن سنت افضل ہے۔ اور اس میں دیگر وجوہ ترجیح میں چنانچہ فرمایا۔ ثم فیہ تعجیل الاحرام۔ پھر قرآن کرنے میں احرام کی تعجیل ہے۔ و۔۔۔ کیونکہ احرام حج ساتھ ہی باندھ لیا جاتا ہے اور تعجیل صفت محمودہ ہے۔ واستدانتہ احراما من المیتات۔ اور دونوں حج و عمرہ کا احرام برابر دینا رکھنا میتات سے بیکر۔ الیٰ یفرغ منها۔ یہاں تک کہ دونوں سے فراغت پاوے۔ و۔۔۔ اور اس طرح احرام کی استدانت بھی محمود ہے۔ اور جابر کی حدیث کہ میں بھی حلال ہو جاتا۔ اس کا کتبہ میں بیان کر چکا۔ ولا کد لک التمتع۔ اور تمتع میں یہ بیان نہیں نہیں ہیں۔ فکان القرآن ادلیٰ منه۔ تو تمتع سے قرآن اولیٰ شہرا۔ وقیل الا اختلاف بیننا و بین الشافعی۔ اور کہا گیا کہ ہمارے شافعی کے درمیان اختلاف۔ و۔۔۔ اس طرح کہ افراد افضل ہے ان کے نزدیک اور قرآن ہمارے نزدیک بنا کر علیٰ ان القارن عندہ لطوف طوافین وسیعی سعین۔ اس بنا پر کہ ہمارے نزدیک تو قرآن کرنے والا دو طواف اور دو سعی کرے گا۔ وعندہ طواف واحد و سعی واحد۔ اور شافعی کے نزدیک ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی کرے گا۔ و۔۔۔ اسی وجہ سے شافعی کہتے ہیں کہ قرآن نہ کرے بلکہ الگ الگ ادا کرے تو یہ دو طواف و دو سعی سے اچھا ہو گا واضح ہو کہ شافعی رحمہ کا قول اس جماعت علماء میں ہے جو کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کیا مگر عمرہ کا طواف و سعی داخل کر دیا حج کے طواف و سعی میں پس ایک ہی طواف و سعی کی۔ اور ہمارے نزدیک دو طواف و دو سعی کہیں شیخ ابن الہمام نے اشارہ کیا کہ ہمارے نزدیک قارن و تمتع سے طواف و سعی ساقط ہے یعنی آپ نے طواف و سعی اس وقت نہیں کیا بلکہ وہ طواف عمرہ تھا۔ مترجم کتاب ہے کہ یہی صواب ہے کیونکہ ابوداؤد وغیرہ کی بعض حدیث میں سعی صفا و مردہ میں اور برجز حنا وغیرہ مذکور ہے اور بعض میں نہیں پس اگر سعی واحد ہو تو مشکل اور محال ایک روایت خطا ہوگی اور جب دو سعی میں تو دونوں روائیں حق ہیں۔ فاحفظہ فانه نافع جدا۔ م۔۔۔ قال وضة القرآن ان یمل بالعمرة واجمع ما من المیتات۔ تدوری نے کہا اور قرآن کی صفت یہ ہے کہ میتات سے ساتھ ہی عمرہ حج کے ساتھ آواز بلند کرے۔ و۔۔۔ تبیہ کہے۔ و یقول عقیب الصلوۃ۔ اور کہے بعد نماز کے۔ و۔۔۔ دو گنا احرام کے۔ اللهم انی ارید الحج والعمرة فیسیر مالی و قبلعتانی۔ انہی میں حج و عمرہ کی نیت کرتا ہوں پس تو مجھے دونوں آسان میسر فرماوے اور دونوں مجھے قبول کر لے۔ و۔۔۔ اور ایک حج و عمرہ۔ کہے۔ ن۔۔۔ لان القرآن ہوا جمع بین الحج والعمرة۔ کیونکہ قرآن تو جمع کرنا حج و عمرہ کو۔ من تو لک قرنت الشی بالشی۔ ماخوذ ہے تیسرے اس محاورہ سے کہ قرنت الشی بالشی۔ و۔۔۔ یعنی قرآن کر دیا میں نے ایک شی کو دوسری چیز کے ساتھ۔ اس محاورہ کا بون اس وقت کہ۔ اذا جمعت بینہما۔ جب تو دونوں چیزوں کو ساتھ جمع کر دے۔ و کذا اذا داخل حجة علی عمرۃ قبل ان یطوف لہا اربعۃ اشواط۔ اور یوں ہی قرآن ہو جائے گا جب کہ داخل کرے حج کو عمرہ پر قبل اسکے کہ عمرہ کے لیے چار پیرے طواف کر چکے۔ و۔۔۔ یعنی اول احرام عمرہ کا باندھا تھا پھر کہ میں داخل ہو کر عمرہ



طواف شروع کیا اگر سات میں سے چار پھرے پورے کرے تو طواف گویا ہو گیا کیونکہ چار پھرے رکن اور نصف سے زائد ہیں اور عمرہ بھی طواف ہے تو عمرہ ہو چکا اب قرآن نہیں ہو سکتا اور اگر چار سے کم کیے ہیں اس وقت حج کی نیت کر لی تو عمرہ نہیں ہوا اور نیت جمع ہو گئی پس قرآن ہو گیا۔ لان الجمع قد تحقق۔ کیونکہ جمع ہونا تو ثابت ہو گیا۔ فس۔ کیونکہ عمرہ اگرچہ طواف ہے لیکن سات پھرے میں سے چار سے کم پھرے کا حکم ابھی طواف نہیں ہوا۔ اذالاکثر منہا قائم۔ کیونکہ سات پھرے دن میں سے زیادہ پھرے ابھی باقی ہیں۔ ومتی غزم علی اداہما لیسال التفسیر فیہما۔ اور ہر گاہ کہ حج و عمرہ ادا کرنے کا قصد کرے تو اللہ تعالیٰ سے دونوں کی ادا میں آسانی مانگے۔ وقدم العمرۃ علی الحج فیہ۔ اور ادا کرنے میں عمرہ کو حج پر مقدم کرے۔ وکذلک یقول لیسک بعمرۃ وجہ معاً۔ اور اسی طرح کہے کہ لیسک بعمرۃ وجہ معاً۔ فس۔ یعنی دعا اور طحنبیہ میں بھی عمرہ و حج ایک ساتھ ہونے کو کہے اور بعض روایات آثار میں حج و عمرہ وارد ہے تو بہتر یہ کہ پہلے عمرہ پھر حج کہے۔ لائیسیداً بافعال العمرۃ فذلک سیداً بکرمہا۔ کیونکہ وہ پہلے افعال عمرہ کو شروع کریگا تو زبان بھی عمرہ کا ذکر شروع کرے۔ وان اخر ذلک فی الدعاء والتلبیۃ لا بأس بہ۔ اور اگر اسے ذکر عمرہ کو دعاء و تلبیہ میں حج سے پیچھے لکھا تو اسکا مضائقہ نہیں ہے۔ لان الواو للجمع۔ کیونکہ واو (با اور) واسطے جمع کے ہے۔ فس۔ تو معنی یہی ہو گئے کہ حج و عمرہ جمع کر دنگا۔ پھر ادا کرنے میں یہ جائز نہیں کہ عمرہ پیچھے ادا کرے۔ ولونوی بقایہ ولم یذکر جمالی التلبیۃ اجزاء۔ ادا کر اسے دل سے نیت کر لی اور دونوں کو تلبیہ میں ذکر نہیں کیا تو اسکو کافی ہے۔ اعتباراً بالصلوۃ۔ برقباس تارکے۔ فس۔ کہ دل سے فرض ظہر وغیرہ کی نیت کافی ہے زبان کی کناسر و سنن ہے۔ فان داخل مکۃ ابتداء و طواف بالبيت سبعة اشواطیرمل فی الثلث الاول منها۔ پھر جب مکہ میں داخل ہو تو شروع کرے (یعنی طواف قدم نہ کرے بلکہ عمرہ شروع کرے) اور طواف کرے بیت اسد کا سات پھرے ان میں سے پہلے تین پھرے میں رمل کرے۔ فس۔ کیونکہ اسکے بعد سعی ہے۔ وسیعی بعد ہا بین الصفا والمروة۔ اور بعد سات پھرے دن کے سفاد مردہ کے درمیان سعی کرے۔ ونبذہ افعال العمرۃ۔ اور یہ عمرہ کے افعال تھے۔ فس۔ یعنی طواف وسیعی۔ چونکہ قرآن ہے تو ابھی حلق یا نصیر کر کے احرام سے باہر نہیں ہو گا بلکہ احرام سے رہے ثم یبدأ بافعال الحج فیطوف طواف التقدوم سبعة اشواط وسیعی بعدہ۔ پھر حج کے افعال شروع کرے پس طواف التقدوم کرے سات پھرے اور بعد طواف کے سعی کرے دکما بینا فی المفرد۔ جیسا کہ ہم نے مفرد حج کرنے والے میں بیان کر دیا۔ ولیدوم افعال العمرۃ۔ اور افعال عمرہ کو پہلے لاوے۔ فس۔ جیسے حج کرے۔ لقولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج۔ بہ لیل قول اللہ تعالیٰ فمن تمتع الخ یعنی جو شخص تمتع پادے عمرہ کے ساتھ حج تک۔ فس۔ پس عمرہ کو ابتدا اور حج کو اختتام قرار دیا امتیہ تمتع میں ہے۔ والقرآن فی معنی التمتع۔ اور قرآن معنی تمتع ہے۔ فس۔ تو قرآن میں بھی مثل تمتع کے ترتیب ہوگی۔ اور سابق محقق ہوا کہ تمتع جو آیت میں مذکور ہے قرآن و تمتع دونوں کو شامل ہے تو تمتع کی دونوں قسم میں عمرہ سے ابتدا و منصوص ہے۔ ولا یخلق بین العمرۃ والحج۔ اور عمرہ و حج کے درمیان میں حلق یا تقصیر نہ کرے۔ فس۔ یعنی بعد افعال عمرہ کہ طواف وسیعی ہے حلق و قصر نہ کرے ورنہ احرام سے باہر ہو جائیگا۔ اور احرام باقی ہونے میں نہیں کر سکتا۔ لان ذلک جنایۃ علی احرام الحج۔ کیونکہ اسوقت یہ حلق کرنا حج کے احرام پر جرم ہے۔ وانا یخلق فی یوم النحر کما یخلق المفرد۔ اور قارن تو حلق فقط یوم النحر یعنی یوم النحر کو کرے جیسے تمتع کرنے والا مؤذنا ہے۔ ویتحلل بالخلق عندئذ لا بالذبح کما یتحلل المفرد۔ اور احرام سے حلال ہونا حاصل کرنا حلق کے ساتھ ہر سے نزدیک نہ ذبح کے ساتھ جیسے تمتع والاحلال ہوتا ہے۔ فس۔ یعنی جیسے تمتع والاحلام سے نکلنے کے لیے حلق کرنا ہی اسی طرح قارن بھی حلق سے حلت حاصل کر لے نہ ذبح سے حتیٰ کہ اگر ذبح کر کے نوشہرہ پھر

کوئی چیز جو احرام میں منع ہے استعمال کی تو اسپر جرمانہ لازم ہوگا۔ تم نہرا نہ ہینا۔ پھر یہ سب جو مذکور ہوا ہمارا مذہب ہے۔  
 قال الشافعی۔ اور شافعی رحمہ نے کہا۔ فس۔ کہ قارن۔ بطواف طواف واحد وسیعی سیما واحد۔ ایک طواف  
 اور ایک ہی سعی کرے۔ نقولہ علیہ السلام دخلت العمرۃ فی الحج الی یوم القیامۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کی حدیث میں ہے کہ قیامت تک حج میں عمرہ داخل ہو گیا۔ ولان لابی القرآن علی التداخل حتی اتکفی فیہ تلعبۃ واحدة  
 وسفر واحد وخلق واحد۔ اور ایسے کہ قرآن کا جی تو داخل ہے حتی کہ قرآن میں ایک تلعبہ اور ایک سفر اور ایک خلق  
 پر کفایت کی گئی۔ فکذلک فی الارکان۔ یوں ہی ارکان میں ہوگا۔ فس۔ یعنی تداخل ہو کر رکن طواف بھی ایک  
 رکن جامع سعی کے۔ ولنا انہ لما طاف فسی بن سعید طوافین وسیعی سعین قال لا عمر بدیت لسنۃ فیک۔ اور  
 ہمارے ہی حجت یہ کہ جب فسی بن سعید ثعلبی نے دو طواف دو سعی کیں تو عمر نہ رہنے اسکو کہا کہ تو نے اپنے پیغمبر کی سنت کی  
 راہ پائی۔ فس۔ اسی طرح طواف کے ساتھ حدیث کو ابو خبہ رحمہ نے روایت کیا اور سنن اربعہ و صحیح ابن حبان و مسند  
 احمد و اسحق و طحاوی و ابن ابی شیبہ میں فسی سے ہے کہ میں نے حج و عمرہ کا ساتھ ہی احرام کیا تو عمر نہ رہنے مجھے فرمایا کہ تو نے  
 اپنے پیغمبر کی سنت کی راہ پائی۔ نسائی نے حضرت علی رحمہ سے روایت کی کہ حج و عمرہ کو جمع کیا (یعنی قرآن کیا) پس دو طواف  
 و دو سعی کیں اہ بیان کیا کہ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اور اسناد برواہ ثقات ہے۔ اور یہی مذہب ابن  
 مسعود رحمہ خدا بن ابی شیبہ ہے۔ ولان القرآن ضم عبادۃ الی عبادۃ۔ اور اس دلیل سے کہ قرآن ایک عبادت کو  
 دوسری عبادت میں ملانا۔ وذلک انما یتحقق باو ادخل کل واحد علی الکمال۔ اور یہ اسی صحت میں متحقق ہو کر  
 ہر عبادت کے افعال کو بپورا پورا ادا کرے۔ ولانہ لا تدخل فی العبادات المقصودۃ۔ اور اس دلیل سے کہ جو  
 عبادتیں بذات خود مقصود میں آئیں باہم ایک کا دوسرے میں داخل کرنا نہیں جائز ہے۔ فس۔ رہا سفر و تلعبہ و خلق کا  
 تداخل تو فرمایا کہ۔ والسفر للتوسل۔ اور سفر کرنا واسطے توسل کے ہے۔ فس۔ یعنی سفر وسیلہ ہے کہ تکبیر و شکر افعال  
 عمرہ و باج ادا کرے۔ والتلعبۃ للتحریم۔ اور تلعبہ کہنا واسطے تحریم کے۔ فس۔ یعنی اسوای عبادت واسطے جائز چیزوں  
 کے سب چیزوں کو اپنے اوپر حرام کر کے احرام باندھنا جیسے نماز میں تکبیر تحریم ہے۔ والخلق لفتخل۔ اور مؤذن و التبرع  
 تخل ہے۔ فس۔ یعنی احرام سے نکلنا پس جو حتی کہ اگر حلال ہونا مقصود نہ ہو اور سر نہ ادا ہو تو احرام رہیگا مگر جو انہ قرآن  
 واجب ہوگا یا میں روزے یا حج یا مساکین کو کھانا دینا۔ فلیست بذلہ الاشیاء بقاصد۔ تو یہ چیزیں یعنی سفر و تلعبہ  
 و خلق کچھ اصلی مقصود عبادت نہیں ہیں۔ فس۔ تو ان میں تداخل نہیں بلکہ ایک سفر وسیلہ دونوں کا اور تلعبہ ذکر و تحریم  
 ہے اور خلق کا مقصود احرام سے نکلنا۔ بخلاف الارکان۔ برخلاف ارکان کے۔ فس۔ کہ کبھی ارکان میں تداخل  
 نہیں ہو سکتا۔ الا قرسی ان شفعی الطویع لا یتداخلان و تحریمہ واحدة یو دیان۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ نفل  
 کے دو دو گانہ یعنی چار رکعت باہم متداخل نہیں ہو جاتے حالانکہ ایک ہی تحریمہ سے دونوں ادا ہو جاتے ہیں۔ فس۔  
 تو جو چیز کہ تحریمہ ہوں وسیلہ ہوں وہ ایک کافی ہے اور ارکان عبادت متداخل نہ ہونے ورنہ دونوں دو گانہ متداخل ہو کر صرف  
 ایک دو گانہ سے دونوں ادا ہو جاتے بلکہ کر دونوں دو گانہ صرف دو رکعت سے ادا ہوتے ہم۔ یہی حدیث کہ قیامت تک  
 حج میں عمرہ داخل ہوا۔ اس سے یہ فرض نہیں کہ حج میں متداخل ہو گیا بلکہ۔ یعنی مارواہ۔ یعنی اسکو جو رعایت کی  
 و نخل وقت العمرۃ فی وقت الحج۔ یہ کہ عمرہ کا وقت حج کے وقت میں داخل ہوا۔ فس۔ کیونکہ زمانہ جاہلیت والے  
 ایام حج میں عمرہ کرنا سب سے بدتر گناہ کہتے تھے۔ پھر معلوم ہو چکا کہ اول طواف عمرہ پھر سعی عمرہ پھر طواف تہم مع سعی  
 حج پھر بعد وقت عرفہ وغیرہ کے طواف حج قطعاً اسکے ساتھ سعی حج بشرطیکہ طواف تہم قدم میں نہ کی ہو۔ اسطرح عمرہ حج کا

دو طواف دو سعی کر لیا۔ قال وان طواف الفین لعمرة وحجة۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کیا اور اگر قارن نے دو طواف کیے عمرہ و حج کے لیے۔ فس۔ یعنی اول ایک طواف سات پھر عمرہ کے لیے کیا پھر دو سر طواف سات پھر حج کے طواف اتھارہم کا کیا۔ ثم سعی سبعین۔ پھر دو سعی کیں۔ فس۔ ایک سعی عمرہ کے لیے اور دوسری سعی حج کے لیے در بیان مفاد مردہ کے۔ بخیرہ۔ نو۔ اسکو کافی ہو گیا۔ لانه انی ما ہوا مستحق علیہ۔ کیونکہ میں بات کا اس پر استحقاق ہوا اسکو وہ ما بالکس۔ وقد اساء۔ اور اسنے بڑا کیا۔ بتاخير سعی العمرة وتقديم طواف النجدة علیہ۔ بوجہ تاخیر سعی عمرہ کا کہ وہ بوجہ مقام کرنے طواف اتھارہم سے سعی عمرہ پر۔ فس۔ اس کلام کے اشارہ کیا کہ امام محمد کی روایت جامع صغیر کے ان طواف طوافین لعمرة وحجة۔ اس میں طواف حج سے مراد طواف زیارت نہیں ہے کیونکہ وہ توجہ دونوں عہد کے مخصوص ہے بلکہ مراد طواف حج سے وہ جہاں اسے حج میں کیا جاتا ہے چنانچہ مصنف نے اوپر بیان کیا ثم یبدأ بأفعال الحج فیلوط طواف اتھارہم۔ یعنی پھر عمرہ کے بعد افعال الحج شروع کرے پس طواف اتھارہم کرے ال۔ نو طواف اتھارہم بعد افعال الحج کے سنت ہے اور یہی بیان مراد ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ اول اسنے طواف عمرہ پھر طواف اتھارہم کیا حالانکہ سعی عمرہ چاہیے تھی پھر اسنے دوسری کیں ایک عمرہ کی اور دوم حج کی جسکا طواف اتھارہم کے ساتھ کرنا جائز ہے پس جب اسنے سعی عمرہ میں طواف اتھارہم کے بعد تاخیر کی اور طواف اتھارہم سنت کا مکمل بعد سعی عمرہ تھا اس میں تقدیم کی تو بڑا کیا۔ ولایلز مہ شی۔ اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ فس۔ یعنی باتفاق۔ اما عندہ ما فظاہر لان التقديم والتاخير فی المناسک لایوجب الدم عندہ۔ چنانچہ صاحبین کے نزدیک تو ظاہر ہے اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک مناسک کے مقدم و موخر کرنے سے قربانی لازم نہیں ہوتی ہے۔ فس۔ چنانچہ صحیحین کی حدیث اصل ولاحج۔ موجود ہے یعنی اس روز جس نے کچھ کہا کہ بن نے قربانی سے خلق مقدم کر لیا یا ربی عمرہ سے قربانی مقدم کی تو اسکو یہی جواب دیا کہ اچھا کیا کچھ حج نہیں ہے۔ اور او حنیفہ رح کے نزدیک واجبات میں لازم ہے۔ وعندہ طواف النجدة سنتہ۔ اور امام رح کے نزدیک اس واسطے لازم نہیں کہ طواف اتھارہم سنت ہے۔ وحرکہ لایوجب الدم فقدیمہ اولی۔ اور اسکا بالکل ترک کرنا قربانی واجب نہیں کرنا تو مرت مقدم کر دینا بد رتبہ اولی واجب نہ کر لیا۔ فس۔ یہی سعی عمرہ واجب ہے۔ والسعی بتاخيرہ بالاشتغال بعمل آخر لایوجب الدم۔ اور سعی بوجہ اپنی تاخیر کیے جانے کے بابت طہ کہ دوسرے کام میں مشغول ہو جاوے قربانی واجب نہیں کرنی سنت شاعرہ کے طواف کے بعد کھانے پینے سونے میں مشغول ہوا پھر سعی کی تو کچھ واجب نہ ہوا۔ فلکنا بالاشتغال بالطواف۔ پس یون ہی طواف قدم کے ساتھ مشغول ہونے میں کچھ واجب نہ ہوا۔ فس۔ پھر قارن منی دعوفہ اور دوسری مزدلفہ درمی جہزۃ لقتنک برودہ مفرد کرے۔ قال واذا رمی الجمرة یوم النحر فخرج شاة او بقرة او بدنة او سبع بدنة۔ اور رمی کے کا اور جب یوم النحر کو جمرہ النعہ رمی کر چکے تو دو بکریاں کرے ایک بکری یا گائے یا بٹہ یا بٹہ یا سانواں حصہ۔ فس۔ بابت طواف قربانی واسلے سات آدمی ایک بدنہ میں شریک ہوں۔ خواہ اونٹ ہو یا گائے ہو۔ فندام القرآن لانه فی معنی المتعة۔ پس یہ قربانی قرآن کی قربانی ہے کیونکہ قرآن معنی متع ہے۔ فس۔ بلکہ متع کی ایک قسم ہے۔ والہدی مخصوص علیہ فیما۔ اور یہی کی قربانی متعہ میں مخصوص علیہ ہے۔ فس۔ فی قولہ من متع بالعمرة الخ تو قرآن میں بھی مذکور ہے اور جب بدی واجب تو بکری جائز۔ والہدی من الابل والبقرة والغنم۔ اور بدی ہر ایک اونٹ میں سے گائے و بکری سے ہوتی ہے۔ علی ما ذکرہ فی بابہاں شاورہ بعد تعالیٰ۔ چنانچہ ہم اب الہدی میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ فس۔ نہ مدی نے بقرہ کے بدنہ کا حالانکہ اسے بھی بدنہ ہے تو جواب دیا کہ۔ واراوہا لبدنہ بھنا البعیر۔ اور بیان بدنہ سے اونٹ مراد لیا۔ وان کان اسم البدنہ یقع علیہ وعلی البقر علی ما ذکرنا۔ اگرچہ بدنہ کا لفظ اونٹ و گائے دونوں کے

کہ لا جاتا ہے جیسا کہ پہلے اور بدل گیا۔ وکما یجوز سبع البعید یجوز سبع البقرة۔ اور علیہ اذیت کا سالو ان حصہ جائز ہو گا۔  
 کا سالو ان حصہ بھی جائز ہے۔ ف۔ یہ اس وقت کہ قربان کر سکتا ہو۔ فاذا لم یکن له ما یدفع صام ثلثۃ ايام فی الحج۔ پس اگر  
 اسکے پاس وہ نہ ہو کہ دفع کرے یعنی بغیر ہو تو روزے رکھے تین روز سکتی ہیں۔ ف۔ لا یسافر عذتک ختم کرے پس ساتویں  
 د آٹھویں دنوں یعنی۔ آخر یوم عرفة۔ آخری روز یوم عرفة ہو۔ وبقیۃ ایام اذا رجع الی اہلہ۔ اور سات روز کے جب  
 پہاڑوں میں واپس آوے۔ ف۔ اگرچہ کہ میں ہو۔ نقول تعالیٰ فمن لم یجد تعیام ثلثۃ ايام فی الحج وبقیۃ اذا رجع  
 ملک عشرۃ کاملۃ۔ دلیل قول تعالیٰ فمن لم یجد آخر تک یعنی بھر کوئی بدی نہ پادے تو اس پر واجب ہے روزے میں ایام  
 کے حج میں اور سات ایام کے جب تک لوٹو۔ بد میں پورے ہوے۔ ف۔ یہ آیت اُس کے حق میں جو عموماً کر کے حج تک متنع یعنی  
 متنع ہو۔ فالتس وان ورد فی التمتع فالقرآن مثله لانه مرفق باوار التسلین۔ پس تس فرقان اگرچہ تمتع  
 کے قدم میں وارد ہو تو قرآن بھی مشعل تمتع کے ہے کیونکہ کارن بھی دونوں تک یعنی حج و عمرہ سے تمتع ہے۔ ف۔ بکفران  
 آیت کے تمتع سے ایک قسم ہے۔ پھر آیت میں فی الحج دافع ہے یعنی حج کے اندر تین روزے۔ والہو اذ باحج والہو اعلم وقتہ  
 لان نفسہ لا یصلح ظرفاً۔ اور حج سے مراد والہو اعلم وقت حج ہے کیونکہ نہایت حج (جو کہ احوال میں) اس فائق نہیں کہ روزے  
 رکھنے کا ظرف ہو سکے۔ ف۔ تو اس صورت میں وقت حرام کا اشغال ہندی بعد عشرہ ذی الحجہ ہے پس بعد احرام کے  
 یہ تین روزے جائز تھے اور خصوصیت ذی الحجہ ۷۔ ۸۔ ۹۔ کی ہیں ہے۔ الا ان الافضل۔ مگر افضل یہ کہ۔ ف۔  
 تاخیر کرے اور۔ ان یوم قبل یوم الترویہ یوم و یوم عرفة۔ روزہ رکھے آخر وقت یعنی یوم الترویہ سے  
 ایک روز پہلے ساتویں کو اور یوم الترویہ کو اور یوم عرفة کو۔ لان الصوم بدل عن الہدی۔ کیونکہ روزہ رکھنا تو ہدی  
 کے بدلے ہے۔ یہ مستحب ہے تاخیر الی آخر وقت رجاء ان یقدر علی الاصل۔ تو صوم بدل میں تاخیر کرنا مستحب ہے اس میں  
 سے کہ اصل یعنی ہدی پر قدرت ہو جاوے۔ وان صام بکفۃ بعد فرائض من الحج جائز۔ اور اگر ساتوں روزوں کو کہ  
 میں بعد فراغت حج کے رکھے نہ جائز ہے۔ ومعناہ بعد مضمی ایام التشریق لان الصوم فیما مضی عنہ۔ اور مضمی یہ کہ  
 ایام تشریق گزر جانے کے بعد رکھے کیونکہ ایام تشریق میں بدن منع ہے۔ ف۔ پس حج سے فراغت مجہول اور اپنے  
 اہل کے پاس پہنچ کر رکھنا قدردی نہیں ہے۔ وقال الشافعی لا یجوز۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ ف۔  
 کہ مکہ میں باقی سات رکھے۔ لانه معلق بالرجوع۔ کیونکہ ساتوں مشروط بر رجوع ہیں۔ ف۔ یعنی فقہر تعالیٰ وبقیۃ اذا  
 رجعت۔ نحرش شرط سے رجوع اپنے اہل کی طرف بقید کیا۔ الا ان یومی المقام فیمنہ یجوز یہ تعذر الرجوع۔ مگر اگر  
 وہ شخص کہ میں مقام کرنے کی نیت کرے تو اس وقت جائز ہو گے بوجہ واپسی تعذر ہوے کے۔ ولنا ان معناہ رجعت  
 عن الحج۔ اور ہمارے دلیل یہ کہ رجعت کے معنی یہ کہ رجوع کرو تم حج سے۔ امی فرعنم۔ یعنی حج سے فارغ ہو جاؤ۔ ف۔ اور اہل  
 میں جو مصنف نے خود کہا کہ سات روزے جب اپنے اہل کی طرف واپس آوے تو اہل کی قید بطرعات ہے۔ اذ انفرغ  
 سبب الرجوع الی اہلہ۔ کیونکہ حج۔ سے فارغ ہونا اپنے اہل میں واپس آنے کا سبب ہوتا ہے۔ ف۔ پس سبب رجعت  
 حج سے فراغت ہے۔ فان الاداۃ بعد السبب۔ تو اس سبب متحقق ہونے کے بعد ادا حاصل ہوئی۔ فیجوز۔ تو جائز ہے  
 ف۔ حتی کہ اگر بعد فراغت حج کے اس نے سیاحی اختیار کی یا کسی ملک میں جا کر وہاں وطن کر لیا تو اسی نص سے باوجود  
 سات اور کیا اگرچہ اپنے اہل میں نہیں آیا پس سبب فراغت حج ہے۔ یعنی۔ گذرا کہ تین روزے ایام حج میں عذتک  
 رکھے۔ وان قاض الصوم۔ اور اگر یہ تین روزے اس سے جانے رہے۔ حتیٰ الی یوم النحر۔ ہاں تک کہ یوم النحر میں  
 نہ آگیا۔ ف۔ تو ان روزوں کی تھار نہیں ہے اور۔ لم یجزہ الا الدم۔ کہہو اسکو نہیں جائز ہے سوائے قربانی کے۔

یعنی جب سرہ قریبی دے۔ وقال الشافعی یصوم بعد نذرہ الا یام لانه صوم موقت فیتقضى الصوم رمضان۔  
 اور شافعی رحمہ اللہ کہہ کہ ان ایام تشریق کے بعد ہر روزے کے متنازعہ رکے کیونکہ ہر روزے ایک وقت سے عین کے گئے گئے  
 تو صوم رمضان کے مثل انکی بھی متنازعہ کرے۔ وقال مالک یصوم فیہا لقولہ تعالیٰ فمن لم یجد فصیام ثلثہ ایام فی الحج۔  
 اور مالک رحمہ اللہ کہہ کہ ایام تشریق میں ہر روزے کے بدلے تو تہلیل تو تہلیل فمن لم یجد الخ یعنی پھر جو بدی نہ پاوے تو میں  
 ہر روزے ایام حج میں۔ وندھا وقتہ۔ اور زمانہ تشریق بھی وقت حج ہے۔ فت کیونکہ انہیں رسی الجار ہے۔ ولما انشی المشور  
 عن الصوم فی نذرہ الا یام۔ اور ہماری حجت وہ نص مشورہ ان ایام میں روزہ رکھنے سے۔ فت اور چونکہ یہ وقت  
 مشورہ ہے۔ فیتقید بہ النص۔ تو یہ نص اس مانع سے مقید کجائیگی۔ فت یعنی ایام الحج سے سوائے ایام تشریق  
 کے مراد ہونگے اور اگر ہم تسلیم کریں کہ سوائے تشریق کے نہیں بلکہ کل ایام حج مراد ہیں تو کہا۔ اویدخلہ النقص۔ بان ذکرنا  
 میں نقص داخل ہوگا۔ فت کیونکہ ایام تشریق میں مانع ہے۔ فلا یتاوی بہ ما وجب کمالا۔ تو ان ناقص روزوں  
 سے وہ ادا ہوگئے جو کامل واجب ہوئے۔ فت ہر صحت ایام تشریق میں کافی ہوئے۔ اگر کما جاوے کہ مانع ایام  
 تشریق کے صوم سے سوائے قرآن و سنتہ کے روزوں کے ہر بدیل آیت کے۔ جواب یہ کہ ہمیشہ مانع مزج ہر اہدیرہ و ہمیشہ  
 اصول ہے۔ رہا یہ کہ اچھا بعد ایام تشریق تھا تو کریں۔ تو جواب دیا کہ۔ ولایودی بعد ہالان الصوم بدل۔ اور بعد  
 ایام تشریق بھی تعنائیں کیے جادینگے کیونکہ صوم تو بدی کا بدل ہے۔ والابدال لا یصلب الا شرعا۔ اور بدلے نہیں  
 قائم کیے جاتے مگر شرع کی طرف سے۔ فت اس میں ماسے و قیاس کو دخل نہیں ہر تو صرف نص شرعی کی باندھی  
 منحصر ہوگی۔ والنص حصہ بوقت الحج۔ اور نص نے اس بدل کو وقت حج کے ساتھ مخصوص کر دیا۔ فت تو اس وقت  
 کے سوائے دوسرے وقت میں بدل ہونا اپنی ماسے سے ہم نہیں کر سکتے۔ اگر کہو کہ پھر دوسرے وقت میں قربانی کمان سے  
 قائم کوئے ہو تو جواب یہ کہ قربانی اصل ہے نہ بدل۔ وجواز الدم علی الاصل۔ اور قربانی کا جائز ہونا اپنی اصل پر ہے۔ و  
 عن عمر بنہ انہ امر فی شلہ نذرہ الشاة۔ اور حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ آپ نے ایسے واقعہ میں بکری قربانی کرنا  
 حکم دیا۔ فت یعنی قارن بدی قربانی نہ کر سکا اور میں روزے ایام حج کے بھی فوت ہو گئے تھے کہ یوم النحر آگیا۔ تو اسکو  
 حضرت عمرؓ نے فتویٰ دیا کہ بکری قربانی کرے یعنی بدی دے جو اصل ہے۔ یہ تعدد بسوط میں نقل کیا اور کتب آثار میں نہیں  
 ملتا۔ مع۔ اور بخاری میں حضرت عائشہؓ و ابن عمرؓ سے ہے کہ دونوں نے کہا کہ ایام تشریق میں روزے کی اجازت کسی کو نہیں  
 اگر اسکو جس کے بدی نہیں بانی ہمدی بخاری میں ہے کہ ابن عمرؓ نے کہا کہ صوم منع ہوا یوم نذرہ ہر پھر اگر بدی نہ بانی  
 اور نہ روزے رکھے تو ایام تشریق میں رکھے۔ یہ آثار بقید قول مالک ہیں اور جواب یہ کہ ایام تشریق میں صوم سے مانع  
 مرفوع حدیث صحیح مشورہ ہر اسکے متبادل میں صرف صحابی کا قول غیر مشورہ کیونکہ مقبول ہو سکتا ہے۔ اور تفصیل فی الفحسم۔  
 علوم بقدر علی الہدی۔ پھر اگر یہ قارن جسکے میں روزے حج کے فوت ہوئے ہیں اسے بدی نہ بانی۔ تحلل و علیہ  
 و ان۔ تو وہ حلال ہو جاوے اور اسپر قربانی واجب ہیں۔ دم التمتع۔ ایک قربانی نذرہ کی۔ فت یعنی قرآن کا  
 شک ہے۔ و دم التحلل قبل الہدی۔ اور دوسری قربانی اس جرم کی کہ بدی ذبح کرنے سے پہلے حلال ہو گیا۔ فت اس  
 عمرہ کی وجہ سے قربانی نہ ہوئی کیونکہ حلق کر کے احرام عمرہ سے نکل گیا۔ مع۔ مسئلہ۔ فان لم یدخل الغارن کتہ۔ اور اگر  
 قرآن والا کہ میں داخل نہ ہوا۔ فت اور اسوجہ سے عمرہ اول ادا نہ کر سکا تو وجہ الی عرفات۔ کہ وہ عرفات کی طرف  
 توجہ ہوا۔ فت یعنی بیعتات سے یہ عرفات کو گیا۔ نقد صلہ رافضا العرۃ باو توف۔ تو اپنے عمرہ کو ترک  
 کرنے والا ہو گیا و توف عرفہ کے ساتھ۔ لا تضر علیہ ادا ہا۔ کیونکہ اب قارن سے عمرہ ادا کرنا ضرر ہو گیا۔ و نہ یصلی

بانیہ افعال العمرہ علی افعال الحج وذلك خلاف المشرع۔ کیونکہ (بعد حج کے عمرہ ادا کرنے میں) وہ افعال عمرہ کو افعال حج پر بنا کرنے والا ہو جائیگا اور یہ خلاف مشرع ہے۔ **فـ** بلکہ مشرع یہ کہ ادل عمرہ اور اس پر بنا سے حج ہو۔ ولایصحیر انفسا بجز والتوجه۔ اور خالی عرفات کی طرف متوجہ ہونے سے عمرہ ترک کرنے والا نہ ہوگا۔ **فـ** اگرچہ عرفات میں پہنچ جادے یا تنگ کہ بعد زوال ہو نہیجے۔ انکالی للحاکم۔ خلاصہ یہ کہ بعد وقوف عرفہ کے عمرہ متروک ہو جائیگا اور قبل اسکے نہیں۔ اور یہی ظاہر الروایۃ صاحبین سے ہے۔ ہواصحیح من مذہب ابی حنیفہ ایضاً۔ ہی امام ابو حنیفہ کے مذہب میں بھی صحیح ہے۔ **فـ** بخلاف روایت الحسن من ابی حنیفہ رحمہ اللہ مجدد توجہ عرفات سے عمرہ متروک ہوگا جیسے جمعہ کے روز گھر میں فرض ظہر پڑھ کر جمعہ کی طرف متوجہ ہوا تو فقط توجہ سے ظہر نہ کو ترک ہو جاتی ہے۔ لیکن صحیح ظاہر الروایۃ ہے۔ والفرق لہ بینہ وبين مصلى الظهر يوم الجمعة اذا توجه اليها۔ اور امام رحمہ کے واسطے فرق درمیان قارن متوجہ عرفہ واسطے کے اور درمیان ظہر بر روز جمعہ پڑھ کر جمعہ کی طرف متوجہ ہونے واسطے کے۔ ان الامر مشاکل بالتوجه متوجہ بعد اداء الظهر۔ یہ ہے کہ جمعہ کے مسئلہ میں اداسے ظہر کے بعد متوجہ ہونے پر حکم متوجہ ہے۔ **فـ** یعنی فاسعوال ذکر المذہب کا حکم جب وہ جمعہ کو متوجہ ہوا تو اس پر متوجہ ہے یعنی اسکو خطاب جمعہ میں جانے کا ابھی موجود ہے کہ جمعہ کی طرف متوجہ ہو۔ والتوجه فی القرآن والتجمع منہی عنہ قبل اداء العمرہ۔ اور قرآن و تجمیع کے مسئلہ میں اداسے عمرہ سے پہلے قرآن کی طرف متوجہ ہونے سے اسکو مانع ہے۔ فافترقا۔ تو دونوں مسئلوں میں فرق ہو گیا۔ **فـ** پس توجہ عرفات کو توجہ جمعہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں رہا۔ ہاں جب وقوف عرفہ کر لیا تو اب عمرہ ٹوٹ گیا کیونکہ ادا رکھنا ہو گئی۔ **فـ** قال سقط عنه دم القرآن۔ کہا اداسے ذر سے قرآن کی قربانی بھی ساقط ہو گئی۔ **فـ** کیونکہ یہ قربانی عمرہ پہنچ جانے کی توفیق پر تھی۔ لانه لما ارتفعت العمره لم يوفق لاداء التكبیر۔ کیونکہ جب اسکا عمرہ ترک ہو چکا تو اسکو درون حج و عمرہ کی توفیق نہیں ملی۔ **فـ** تو شکرانہ کی بدی گئی۔ وعلیہ دم رخص عمرہ بعد المشرع فیہا۔ اور اس پر جرمانہ کی ایک قربانی واجب ہوئی بوجہ عمرہ ترک کرنے کے بعد عمرہ میں مشرع کرنے کے۔ **فـ** اور عمرہ میں مشرع کرنا احرام کے ساتھ ہو گیا۔ وعلیہ قضاء و یا۔ اور اس پر عمرہ کی قضاء واجب ہوئی۔ **فـ** لھتھ المشرع فیہا۔ بوجہ عمرہ میں مشرع صحیح ہونے کے۔ فاشبعہ المحصر۔ تو محصر کے مشابہ ہو گیا۔ **فـ** محصر وہ کہ جس نے احرام باندھا مگر وہ دشمن وغیرہ کی وجہ سے اداسے تک سے روکا گیا تو آخر احرام کھول دے مگر اس پر ایک قربانی مع قضاء واجب ہے۔ یون ہی ترک عمرہ واسطے یہ قربانی مع قضاء لازم ہے۔ مع۔ اگر حج کے لیے طواف سعی کی پھر عمرہ کے لیے طواف سعی کی تو بلا طواف سعی عمرہ کا اور دوسرا حج کا اور اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ **فـ** مع۔

### باب التمتع

یہ باب تمتع کے بیان میں ہے۔ تمتع بھی عمرہ و حج کو حاصل کرنا ہے مگر دوا حرام سے۔ شیخ متفق نے لکھا کہ تمتع وہ ہے جو معمولاً بایضہ حصہ طواف عمرہ کا ایام حج میں کرے ایسے احرام عمرہ کے ساتھ جو ایام حج سے پہلے یا انھیں ایام میں واقع ہو بھر ہی سال میں حج کرے جو تمتع بدون اسکے کہ عمرہ و حج کے درمیان بین الامم صحیح کرے۔ الفتح۔ الامام یعنی نزول۔ اور الامام صحیح سے مراد یہ کہ اپنے وطن میں نزول کرے بغیر تمتع احرام باقی ہونے کے۔ اور یہ اسی تمتع میں ہوگا جس نے بدی تو چلایا نہ ہو اور اگر اپنے ہی وطن میں آجائے تو وہ اگر وطن میں آجائے تو بھی اسکا الامام صحیح نہیں ہوگا۔ ن۔ التمتع افضل من الافراد۔ تمنا کر کے سے تمتع کرنا افضل ہے۔ **فـ** یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ **فـ** وعن ابی حنیفہ ان الافراد افضل۔ اور ابو



سے تادریست تہ افراد افضل از تمتع ہے۔ فت۔ یعنی قول شافعی ہر ع۔ لان التمتع سفرہ واقع لعمرتہ۔ کیونکہ تمتع کا سفر  
تو عمرہ کے واسطے واقع ہوتا ہے۔ فت۔ کیونکہ وہ بیقات سے مرن عمرہ کا احرام باندھتا ہے۔ والمفرد سفرہ واقع مجتہ۔ اور  
افراد عامے کا سفر حج کے لیے واقع ہوتا ہے۔ فت۔ اور حج عمرہ سے افضل ہے۔ مگر مخفی نہیں کہ مقصود سفرہ اسے حج بڑا و احرام  
عمرہ کا ایسے کہ بعد عمرہ کے حلال ہو سکے۔ وجہ ظاہر الروایۃ ان فی التمتع جمعا من العبادتین۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ  
تمتع میں دو عبادتوں عمرہ و حج کا جمع کرنا حاصل ہے۔ فت۔ اور دونوں عبادتیں خود مقصود ہیں بخلات سفر کے کہ وہ مرن وسیلہ  
ہے۔ فاشبہ القرآن۔ تو تمتع مشابہ قرآن ہو گیا۔ فت۔ اور قرآن ہمارے نزدیک بلا خلاف افضل ہے۔ بلکہ تو قرآن عامے  
میں تمتع بالعمرة الی الحج میں بھی شکر یہ مضمون تمتع ہے۔ ثم فیہ زیادۃ نسک۔ پھر تمتع میں ایک نسک زیادہ ہے۔ فت۔  
جو افراد میں نہیں ہے۔ و ہوا راقۃ الدم۔ اور وہ قربانی کرتا۔ فت۔ یعنی تمتع کی قربانی۔ پھر یہ بھی مسلم نہیں کہ تمتع کا سفر عمرہ  
کے واسطے ہو بلکہ۔ سفرہ واقع مجتہ وان تخللت العمرة۔ تمتع کا سفر واسطے حج کے واقع ہے اگرچہ در بیان میں عمرہ آگیا۔ فت۔  
تو عمرہ اصل نہیں ہے۔ لانا تاج الحج۔ کیونکہ عمرہ توج کا تابع ہے۔ کتخل السنۃ من الجمعۃ والسعی الیہا۔ جیسے کہ جمعہ اور سعی  
طرف سہی کے در بیان میں سنت آجاتی ہے۔ فت۔ تو جمعہ کی طرف سعی کرنا کچھ سنۃ الجمعہ کے لیے نہیں ہو جاتی اگرچہ جمعہ  
سے پہلے چار سنتیں پڑھتا ہے۔ والمتمتع علی وجہین تمتع یسوق الہدی و تمتع لا یسوق الہدی۔ اور تمتع دو طرح پر ہے  
ایک وہ تمتع جس نے ہدی چلائی اور دوم وہ تمتع کہ جس نے ہدی ساتھ نہیں چلائی۔ ومعنی التمتع الترفق باوارا الفسکین  
فی سفر واحد من غیر ان یلم بالبلۃ بینہما الما صححا۔ اور تمتع کے معنی انتفاع حاصل کرنا ایک سفر میں دونوں نسک یعنی عمرہ  
درج ادا کرنے کا بدون اسکے کہ دونوں نسک کے در بیان میں اپنے اہل کے ساتھ الامام صحیح ہاوسے۔ ویدخلہا اختلافات  
بینہما ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اس تعریف میں اختلافات داخل ہیں جنکو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ وصفۃ ان  
یبتدی من المیقات فی اشہر الحج فبحرم بالعمرة۔ اور تمتع کی صفت یہ ہے کہ حج کے مہینوں میں بیقات (یا گھر) سے شروع  
کرے پس احرام باندھے عمرہ کا۔ فت۔ یعنی نقطہ۔ ویدخل مکہ۔ اور مکہ میں جا کر داخل ہو۔ فت۔ پھر اگر ایام حج سے  
پہلے داخل ہوا تو جلیلہ ہے کہ صبر کرے حتی کہ ایام احرام میں۔ فت۔ فیطوف لہا وسیعی لہا۔ پس طواف کرے عمرہ کا اور سعی کرے عمرہ  
کی۔ فت۔ اور اسی قدر سے عمرہ تمام ہو گیا۔ ویحلق او یقصر۔ اور سر کا حلق یا قمر کرے۔ فت۔ یہ حلال ہونے کے لیے  
ہر مرد اگر حلق نہ کرے اور حج کا احرام باندھے پھر منی میں حلق کرے تو بھی تمتع ہو گا۔ فت۔ وقد حل من عمرتہ۔ اور حال  
یہ کہ وہ عمرہ سے حلال ہو گیا۔ فت۔ بعد حلق یا قمر کے۔ ونبأہم تفسیر العمرة۔ اور یہ بیان بھی عمرہ کی تفسیر ہے۔ فت۔  
اس سے زیادہ کچھ عمرہ میں نہیں ہے۔ وکذلک اذا اراد ان یفرد بالعمرة فعل ما ذکرنا۔ اور یوں ہی جب خالی عمرہ کرنا  
چاہے تو جو ہم نے ذکر کیا یہی کرے۔ بکذا فعل رسول اللہ علیہ السلام فی عمرۃ القضاء۔ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ  
علیہ وسلم نے عمرہ قضاء میں کیا تھا۔ فت۔ یعنی سال جو ہجری میں جب احرام عمرہ سے حدیبیہ میں پونچھے اور کفار مکہ نے  
سدا قوائے صلح کر لی کہ دوسرے سال تین روزہ مکہ خالی کر دیں پس حلق کر کے حلال ہو گئے پھر دوسرے سال ذی قعدہ میں قضاء کا  
عمرہ کیا طواف سعی و حلق کے ساتھ اور قصہ صلح میں معدت ہے۔ م۔ ع۔ وقال مالک لا حلق علیہ۔ اور مالک رحمہ اللہ نے کہا  
کہ عمرہ واسطے ہر حلق سرنہیں ہے۔ انما العمرة الطواف والسعی۔ عمرہ تو صرف طواف و سعی ہے۔ وجہنا علیہ ماروینا۔ اور ہماری  
حجت امام مالک بجا دل تو وہ حدیث جو ہم نے روایت کی۔ فت۔ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا کیا۔ اور صحیحہ کی حدیث  
سارہ رخ مع روایات سنن کے کہ وہ مردہ کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بال کترا مارچ ہے اور ظاہر ہے کہ مردہ کے پاس مرن  
عمرہ میں ہو گا نہ حج میں۔ فت۔ وقولہ تعالیٰ مخلیقین رسولکم الا یتہزلت فی عمرۃ القضاء۔ اور دلیل دوم یہ کہ تو قرآن عامے

معلقین رو سکے آخر تک آیت یعنی اللہ تعالیٰ تم کو مسجد الحرام میں اس حال سے داخل کرنا ہے کہ تم اپنے سروں کو حلق کر لیا ہے  
 ہو آخر تک۔ یہ عمرہ قضاء کے بارہ میں نازل ہوئی۔ وفت جیسا کہ بغوی وغیرہ اہل تفسیر نے ذکر کیا ہے تو معلوم ہوا کہ عمرہ قضاء  
 میں حلق سر واقع ہوا۔ ولانہا لما کان لما تحکم بالتلبیۃ کان لما تحلل بالطق کما فی الحج۔ اور دلیل سوم یہ کہ جب عمرہ کو  
 تلبیہ سے تحریم ہوئی تو حلق سے اسکی تحلیل ہوگی جیسے حج میں ہے۔ و یقطع التلبیۃ اذا ابتداء بالطواف۔ اور تلبیہ قطع کر دے  
 جب طواف شروع کرے۔ وفت یعنی یہ کہ کتنا طواف شروع کرتی ہے سو فوف کر دے۔ وقال مالک کما وقع بصرہ  
 علی البیت۔ اور مالک رحمہ نے کہا کہ جب ہی اسکی نظر خانہ کعبہ پر پڑے۔ وفت تلبیہ ختم کرے۔ لان العمرۃ زیارۃ  
 البیت۔ کیونکہ عمرہ تو بیت العتیق کی زیارت ہے۔ و تتم بہ۔ اور نظر مرنے کے ساتھ ہی زیارت پوری ہوئی ہے۔ وفت  
 بہر تلبیہ نہیں۔ و ثلثا ان النبی علیہ السلام فی عمرۃ القضاء قطع التلبیۃ حین استلم الحجر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ قضاء میں تلبیہ اُسد م قطع کیا کہ حجر اسود کو بوسہ دیا۔ وفت یعنی طواف شروع کیا۔ بلکہ ابن عباس  
 نے کہا کہ آپ عمرہ میں بون ہی کیا کرتے۔ رواہ الترمذی ومحمد داود داؤد بنحوہ۔ ولان المقصود ہوا طواف فیقطع  
 عندا قفاح۔ اور اس دلیل سے کہ مقصود عمرہ تو طواف ہے پس طواف شروع کرتے وقت تلبیہ قطع کر لیا۔ ولما یقطعھا  
 الحج عندا قفاح الرمی۔ اور اسی جہت سے حج والا رمی جمرۃ عقبہ شروع کرنے وقت تلبیہ قطع کرتا ہے۔ وفت گو یا مراد یہ  
 کہ رمی نمید طواف ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ حج میں دونوں بھی رکن ہے مگر انکہ کما جادے کہ دونوں رکن داخل نہیں بلکہ وہاں ہوتا  
 کسی طرح ہو رکن ہے اور طواف داخل ذیہ نظر قائم۔ م۔ الحاصل جب عمرہ کر چکے تو۔ قال و تقیم بکتہ طلالا۔ کہا کہ اور کہ میں  
 حلال ٹھہرا ہے۔ لانه حل من العمرۃ۔ کیونکہ وہ عمرہ سے حلال ہو چکا۔ وفت پس یہ شرط نہیں کہ حلال ہو جاوے حتیٰ کہ  
 احرام میں ٹھہرنا بھی جائز ہے۔ م۔ فاذا کان یوم الترویۃ احرم الحاج من المسجد۔ پھر جب ترویہ یعنی آٹھویں تاریخ ہو تو حج  
 کا احرام باندھے مسجد الحرام سے۔ وفت باہر جانا ضرر نہیں بلکہ کہ سے اردن کہ میں مسجد الحرام میں دو گانہ پڑھ کر افضل ہے۔ و  
 الشرط ان یحرم من الحرم۔ اور حرم سے احرام باندھنا شرط ہے۔ اما المسجد فلیس بلازم۔ اور مسجد سے ہونا تو لازم نہیں  
 وفت بلکہ افضل ہے۔ لاشئ معنی الکی۔ اسلئے کہ یہ شخص تو مکہ والے کے مانند ہے۔ و یستاق المکی فی الحج الحرم۔ اور  
 کی کا یستاق حج کے احرام میں حرم ہے۔ وفت اور عمرہ کے احرام میں حل ہے جیسے تنعم۔ علی ما بینا سر مبارک کہ ہم بیان کر چکے۔  
 وفت آخر فصل مواقیف میں۔ و فعل ما یفعلہ الحاج المفرد۔ اور کرے وہ افعال جو مفرد حج والا کرتا ہے۔ لانه مود حج۔  
 کیونکہ وہ حج کا ادا کرنے والا ہے۔ الا انہ یرمل فی طواف الزیارتہ وسیعی بعدہ۔ مرتبہ اتنا فرق ہے کہ یہ شخص تمتع طواف  
 زیارت میں رمل کر لگا اور بعد طواف کے سعی صفا و مردہ کر لگا۔ وفت کیونکہ یہ طواف اقدم نہیں کرتا۔ ثواب کرے۔  
 لان ہذا اول طواف لہ فی الحج۔ کیونکہ حج میں اسکا یہ پہلا طواف ہے۔ بخلاف المفرد لانه قد سعی مرتہ۔ برخلاف مفرد  
 والے کے کیونکہ وہ ایک بار سعی کر چکا ہے۔ وفت بعد طواف اقدم کے۔ اور سعی مرتبہ ایک ہی بار شروع ہے حتیٰ کہ اگر مفرد نے بعد  
 طواف اقدم کے سعی نہ کی ہو تو وہ بھی بعد طواف زیارت کے سعی کرے اور تمتع چونکہ کی کے مانند ہے تو طواف اقدم اسکے فی  
 میں سنت نہیں بخلاف مفرد وقارن کے لیکن تمتع کرے تو جائز ہے۔ ولو کان ہذا التمتع بعد ما احرم بالحج طواف سعی  
 قبل ان یروح الی منی لم یرمل فی طواف الزیارتہ ولا سعی بعدہ۔ اور اگر اس تمتع نے حج کا احرام باندھ کر  
 منی کو جانے سے پہلے طواف سعی کر لی ہو (یعنی بطور جواز مع رمل کے) تو طواف زیارت میں رمل نہیں کر لگا اور نہ اسکا  
 بعد سعی کرے۔ لانه قد اتی بذلک مرتہ۔ کیونکہ وہ ایک بار سعی کر چکا۔ وفت اور طواف میں رمل کر چکا۔ اور اس پر  
 کہ گناہ نہیں ہے۔ و علیہ دم التمتع۔ اور تمتع پر تمتع کی قربانی واجب ہے۔ للنقص الذی تلوناہ۔ بدیل آیت کے جو ہم ملاحظہ

کر چکے۔ **فت**۔ توہ تعالیٰ لمن تمتع بالعمرة الی الحج فما استسبر من الہدی اذیہ۔ فان لم یجد صام ثلثة ایام فی الحج۔ پھر اگر نہ پاد  
تو تین روزے رکھے حج میں۔ **فت**۔ بعد احرام عمرہ کے اور افضل یہ کہ ۹-۸-۷۔ تارینوں میں ہو۔ و سبعة اذارجع۔ اور  
سات روزے رکھے جب رجوع کرے۔ **فت**۔ حج سے فراغت کرے بعد ایام تشریق کے اگرچہ مکہ میں ہو۔ علی الوجہ الذی  
بیانا فی القرآن۔ اسوجہ پر جو ہم نے قرآن میں بیان کر دی۔ فان صام ثلثة ایام من شوال ثم اعتمر لم یجز عن ثلثة  
پس اگر شوال میں تین روزے رکھے پھر عمرہ کا احرام باندھا تو تمتع کے تین روزوں سے کافی ہوئے۔ **فت**۔ کیونکہ رت  
حج ہی لیکن بعد احرام عمرہ نہیں۔ لان سبب وجوب ہذا الصوم التمتع۔ کیونکہ اس روزے واجب ہونے کا سبب تو  
تمتع ہے۔ لانه بدل عن الدم۔ کیونکہ صوم بدلہ ہی کا ہے۔ **فت**۔ کہ جب بدی میسر نہ ہو تو روزے رکھے پس تمتع سبب ٹھہرا  
و جو فی ہذا الحاکم غیر تمتع۔ حالانکہ وہ اس صحت میں تمتع نہیں تھا۔ **فت**۔ کیونکہ ہذا احرام عمرہ نہیں ہے۔ فلا یجوز  
اداءہ قبل وجود سببہ۔ تو صوم کا ادا کرنا اسکا سبب موجود ہونے سے پہلے نہیں جائز ہے۔ **فت**۔ حتیٰ کہ اگر بعد احرام عمرہ  
کے شوال میں رکھے ہوں تو جائز ہے۔ م۔ وان صام ما بعد ما احرم بالعمرة قبل ان یطوف جاز۔ اور اگر تین روزے  
رکھے بعد عمرہ کا احرام باندھنے کے قبل طواف کرنے کے تو جائز ہے۔ عندنا خلافا للشافعی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے بخلاف  
شافعی کے۔ نہ قولہ تعالیٰ فصیام ثلثة ایام فی الحج۔ دلیل شافعی رحمہ تعالیٰ فصیام الیم۔ یعنی پس روزے رکھے تین  
ایام کے حج میں۔ **فت**۔ تو ضرور جو اگر حج کے احرام کے بعد ہوں۔ جواب یہ کہ فی الحج کے حقیقی معنی بالاجل مراد نہیں کیونکہ  
محال ہے کہ افعال حج کے اندر روزہ رکھا جادے اور مجازی معنی تم نے یہ کہ فی الحج یعنی فی احرام الحج۔ ولنا انہ اداہ  
بعد انعقاد سببہ۔ اور ہماری دلیل جواز یہ کہ تمتع کے روزوں کو سبب موجود ہونے کے بعد ادا کیا۔ **فت**۔ تو جائز  
ہے۔ **فت**۔ بلکہ ہمارے واسطے دلیل توہ تعالیٰ فصیام ثلثة ایام فی الحج۔ و المراد بالحج المذکور فی النہی۔ اور آیت میں  
جو حج مذکور ہے یعنی فی الحج اس سے مراد۔ وقمۃ علی ما بینا۔ وقت الحج بنا برآئکہ ہم بیان کر چکے۔ **فت**۔ یعنی ہمارے  
نزدیک فی الحج سے مراد فی احرام الحج نہیں کیونکہ احرام کو کچھ دخل نہیں اور اسلئے کہ احرام حج آنھوں میں تاریخ کو صحیح احادیث  
میں وارد ہے پس تین روزہ کا وقت نہیں رہتا بلکہ صرف تین ایک روزہ تو مراد صحیح ہے کہ فی الحج ای فی ایام الحج۔ تو جب شوال  
سے لیکر احرام عمرہ کے بعد کسی وقت ادا کیا تو جائز ہے۔ لہذا نسخ للترجم۔ والا فضل تاخیر بالی آخر وقتہاء ہو یوم عرقہ  
اور افضل ان روزوں کا تاخیر کرنا آخر وقت تک اور وہ یوم عرقہ ہے۔ **فت**۔ یعنی خاندان روزوں کا یوم عرقہ پر ہوا سطح کہ  
۹-۸-۷۔ تک رکھے۔ لما بینا فی القرآن۔ بدیل اسکے جو ہم نے قرآن میں بیان کی۔ وان اراد التمتع ان یسوق  
الہدی۔ اور اگر تمتع چاہے کہ بدی چلا دے۔ احرم وساق بدیہ۔ تو احرام باندھے اور اپنی بدی چلا دے۔ **فت**۔ یعنی  
عمرہ کا احرام قبلہ سے باندھے۔ افضل ہے اگرچہ سون بدی سے احرام ہو جاتا ہے۔ و ہذا افضل۔ اور یہ تمتع جسے بدی جلالی ہے  
افضل ہے۔ **فت**۔ بغیر بدی سے۔ لان البنی علیہ السلام ساقی الہدایا مع نفسه۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی  
ساتھ اپنی ہدایا کو چلا یا۔ **فت**۔ چنانچہ حدیث جابر عند مسلم وابن عمر رضی اللہ عنہما سے خاص ہے اور مراد حضرت یہ ہوتی کہ بدی چلائے  
والفضل ہے بدیل سنت نبی صلی اللہ علیہ وسلم تو تمتع کو بھی افضل ہے اگرچہ معتقد ہے کہ ایک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
قارن تھے۔ فانہم م۔ ولان فیہ استعداد و مسارعة۔ اور اس دلیل سے کہ بدی چلائے میں سامان غیر اور چل دی ہے۔  
**فت**۔ یعنی بدی واجب کا دل سے سامان و اداسے واجب طاعت میں بدی ہے۔ فان کانت بدیہ۔ پھر اگر بدی  
نہ کہ بدی نہ ہو۔ **فت**۔ یعنی از نشا یا ٹھہ۔ غلہ یا بکراؤ۔ تو اسکو تقلید کردے مزادہ کے ساتھ۔ **فت**۔ سفر و سفر۔  
اول فضل۔ بالفضل کے ساتھ۔ **فت**۔ ہوتی یا نسہ یا جڑے کا لڑا۔ لحدیث عائشہ علی مارویا۔ بدیل حدیث عائشہ نہ

چنانچہ ہم روایت کر چکے۔ فہم یہ صحاح السنہ میں موجود ہے۔ والتقلید اولی من التجلیل۔ اور تقلید کرنا جہول اور گنہگار سے بہتر ہے۔ لان لہ ذکرانی الکتاب۔ کیونکہ ظاہر مذکور قرآن مجید میں ہے۔ ولانہ للاعلام۔ اور اس لیے کہ تقلید کرنا تو آگاہ کرنے کے لیے ہے۔ فہم کہ یہ ہدی ہر آدم کوئی دوسرا فائدہ نہیں۔ والتجلیل للزنیۃ۔ اور جہول ڈالنا زینت کے لیے بھی ہوتا ہے۔ ویسبى ثم یقلد۔ اور پہلے عیب کو لے پھر تقلید کرے۔ لانه یصیر محرما بتقلید الہدی والتوجہ معہ علی ما سبق۔ اس کی وجہ یہ کہ وہ شخص ہدی کو تقلید کرنے اور اس کے ساتھ توجہ ہونے سے محرم ہو جائیگا چنانچہ سابق بیان ہو چکا سو اللہ اعلم۔ ان یعتقد الاحرام بالتقلید۔ اور بہتر یہ کہ تلبیہ سے احرام باندھے۔ فہم لہذا پہلے تلبیہ سے باندھ کر پھر تقلید کرے۔ پھر ابو حنیفہ دالک کے نزدیک بکری کی تقلید نہیں ہے اور شافعی و احمد و جمہور کے نزدیک ہے جیسے اونٹ دگاے یا اتفاق۔ مع۔ ویسوق الہدی وہو افضل من ان یقودہا۔ اور ہدی کو ہانکے اور ہانکنا افضل ہے اس سے کہ اس کو آگے سے کھینچے۔ لانه علیہ السلام احرم ہدی الطبیقۃ و بہ ریاۃ تساق بین یدہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالحلیفہ میں احرام باندھا اور آپ کی ہدایا آپ کے سامنے ہانکے جاتے تھے۔ فہم جیسا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ سے ثابت ہے سو لانه ابلغ فی التشریع۔ اور اس جگہ سے کہ شہرت دینے میں یہ زیادہ بلیغ ہے۔ فہم یعنی تقلید ہدی سے مقصود اس کو عوام میں شہرت دینا تو آگے ہانکے میں یہ بات زیادہ حاصل ہے۔ الا ان لاتفقوا۔ لیکن یہ کہ ہدی انبیاءؐ نہ کرے فہم یعنی ہانکے سے نہ چلے۔ فہم یقیناً یقودہا۔ تو ایسی صورت میں اس کو آگے سے کھینچے۔ قال واشعر البذۃ عند الی یوسف ومحمد۔ تدرسی نے کہا اور اشعار کرے بدنہ کو ابو یوسف و محمد کے نزدیک۔ فہم یعنی تنوع کی ہدی اگر بکری و بھڑی ہو تو اشعار نہیں اور اگر بدنہ ہو تو اشعار کرے اور بدنہ اونٹ دگاے دونوں کو کہنے میں لیکن عینی نے کہا کہ اشعار اونٹ میں ہے اور ہمارے شیخ نے کہا کہ گائے کے اشعار میں اختلاف ہے شافعی و جمہور کے نزدیک گائے کا بھی اشعار ہے۔ مع۔ بالجو بدنہ کا اشعار کرنا قول صاحبین و جمہور علماء ہے۔ ہا یہ کہ صاحبین نے اشعار کو کہا کہ خوب ہے اور ائمہ ثلاثہ و جمہور نے اس کو سنت کہا۔ مثنیٰ نہیں کہ سنت کا اطلاق و وضعی پر ہے ایک سنت عبادت کا اسی کو مطلقاً سنت بولتے ہیں اور دوم سنت جو بطور عادت یا کسی فرض کے ہو اس کو مستحب یا خوب وغیرہ الفاظ سے بولتے ہیں پس اس میں تردد ہے کہ یہ سنت بطور عبادت ہو اور شاید یہ بھی ہو کہ اونٹ کا کوہان محل شیطان ہے۔ کہانی الحدیث اس کو حیرت دیا جیسے احتمال ہے کہ یہ اعلام ہے کہ اس پر سواری نہیں ہے اور اس میں کلام آتا ہے۔ ولایشعر عند الی حنیفۃ۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک اشعار نہ کرے۔ فہم احتمال ہے کہ مطلقاً اشعار کو منع کیا یا خاص طور مثلاً عوام ایک زخم مارنے کو گوشت تک چیر دینا اور جانور کو تکلیف دہی تھی۔ ویکرہ۔ اور اشعار کردہ ہے۔ فہم یعنی ابو حنیفہ مع کے نزدیک۔ والا اشعار ہوا لا دمار بالخرج لغت۔ اور لغت میں اشعار یہ کہ جمع کے ساتھ خون کا پڑنا کرے۔ فہم اور اسی سے شرح میں منقول ہے۔ وصفۃ ان لیشق سناہما۔ اور صفت اشعار یہ کہ بدنہ کا کوہان بھارے بان یطعن فی اسفل اسنام من الجانب الایمن۔ بان طرد کہ دائیں جانب کوہان کے اسفل میں نیزہ سے چونکا دے فہم کہ جمع ہو کر خون نکل پادے۔ دائیں جانب مارنا صحیح مسلم وغیرہ میں ابن عباس سے ہے۔ قالوا۔ یعنی ہمارے متاخرین مشائخ مانند فخر الاسلام وغیرہ نے کہا۔ والا شہبہ ہوا لا لیسر۔ اور حق بات سے زیادہ شاہد ہا یاں رخ کوہان کا ہے لان النبی علیہ السلام طعن فی جانب الیسار مقصود اونی جانب الایمن اتفاقاً۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بائیں جانب ہاتھ مارا اور دائیں جانب اتفاقاً مارا۔ فہم تحریر اس کی در طرح ہے اول یہ کہ اونٹوں کی طرف سے آجکے حضورؐ میں لائی جاتی پس دائیں ہاتھ میں نیزہ لیکر آپؐ ہارنے تو اونٹ کے بائیں جانب ہاتھ بھر تکلف دوسری جانب سے اونٹ کو دائیں کوہان میں مارنے تو بائیں طرف چیرنا اول ہے۔ دوم یہ کہ بائیں جانب اشعار کرنا ابو یعلیٰ نے ابن عباسؓ سے

روایت کیا۔ باین اسناد کہ حدثنایمیر حدثنایزید بن ہارون حدثنایثبہ بن الجراح عن قتادہ عن ابی حسان عن ابن عباس رضی  
اور مخفی نہیں کہ یہ سب صحیحین کے راوی ہیں۔ م۔ ابن العمامہ نے لکھا کہ ابن عبد البر نے کہا کہ میں نے اسکو ابن علی کی کتاب میں  
دیکھا کہ سر سے نزدیک یہ حدیث منکر ہے اور معروف دایمن جانب کی حدیث ابن عباس ہے۔ ابن القطان نے کہا کہ یہ کلام صحیح  
ہو لیکن ابویعلیٰ نے دوسری اسناد سے اسکو ابن عباس رضی سے روایت کیا۔ اور مالک نے مانع سے روایت کی کہ ابن عمر رضی  
اپنی ہوا کو مدینہ سے ہر کسی کرتے تو دونوں علیہ وسلم کے آثار کے اتباع کرنے والا کوئی نہ تھا جیسا کہ علماء نے صحابہ سے یہ بات اسناد کی۔ مع  
بڑھکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار کے اتباع کرنے والا کوئی نہ تھا جیسا کہ علماء نے صحابہ سے یہ بات اسناد کی۔ مع  
میں کہتا ہوں کہ یہ بات جب دونوں طرح ہو سکتی ہے تو صرف دایمن جانب کی روایت پر قطع کرنا اور اس کے خلاف روایات کو  
باوجودیکہ صحیح الاسناد ہے سو کرنا بے وجہ ہے خصوصاً جب کہ ابو حسان نے ابن عباس سے دونوں روایتیں کیں پس شاید کہ  
بحسب موقع و محل و سوال کے ایک مرتبہ صرف دایمن جانب کا ہمارا روایت کیا ہو۔ م۔ و لیطبخ سنا ما بالدم اعلا ما۔ اور  
اگاہ کرنے کو بدنہ کا کوہان خون سے آلودہ کر دے۔ و ہذا الصنع۔ اور ایسی حرکت کرنا۔ و ش۔ یعنی کوہان جیرنا۔ مکروہ  
خند ابی حنیفہ۔ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مکروہ ہے۔ و عندہما حسن۔ اور صاحبین کے نزدیک خوب ہے۔ و عند الشافعی  
سنہ۔ اور شافعی رحمہ کے نزدیک سنت ہے۔ و ش۔ ہی جمہور کا قول ہے۔ لانه مروی عن ابی النبی علیہ السلام عن  
الخلق الراشدین۔ کیونکہ اشعار روایت کیا گیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور چاروں خلفائے راشدین سے۔ و ش۔  
تو یہ آپ کی سنت اور چاروں خلفائے کی سنت مجتمع ہو کر ہو گئی۔ ترمذی نے کہا کہ اسی پر صاحب اہل علم کا عمل ہے۔ اسین  
دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم بھی آگئے۔ اسبیجانی رحمہ نے شرح المختصر میں کہا کہ یہ صاحبین کے قول میں سنت ہے۔ مع۔ و لہما ان  
المقصود من التقليد ان لا یساج اذ اور دماؤ او کلا او یرد اذا ضل۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ تقلید کرنے سے  
مقصود یہ کہ بدنہ کو لگا راودرنہ کیا جاوے جب وہ کسی پانی پر یا گھاس پر جاوے یا پھیرا یا جاوے جب گم ہو جاوے  
و ش۔ کیونکہ لوگ جانیں کہ یہ ہر سی ہے۔ و انہ فی الاشعار اتم لانه الرحم۔ اور یہ معنی تو اشعار میں بہت پورے ہیں کیونکہ اشعار  
غوب لازم رہتا ہے۔ و ش۔ اور تقلید کبھی گردن سے لکل بھی جانی ہے۔ فمن ہذا الوجه یكون سنہ۔ پس اس راہ سے اشعار  
سنت ہوگا۔ و ش۔ یعنی اول ہکو احادیث و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ فعل ثبوت ہوا اور جب اجتہاد کے طور پر ہم نے یہی  
وجہ اور اسرار کو تلاش کیا تو یہ معنی ظاہر ہوئے پس اس راہ سے نکلنا کہ یہ سنت کے طور پر عمل کیا جاوے۔ الا انہ غار فہم  
جہت کو نہ ملے۔ لیکن اسکے ساتھ معارض ہوئی اسکے شلہ ہونے کی جانب۔ و ش۔ یعنی جانور کو زخم سے تکلیف دینا اس میں  
موجود ہے۔ فقلنا بحسنہ۔ تو ہم نے کہا کہ وہ خوب ہے۔ و ش۔ یعنی درجہ سنت سے کم ہے۔ یہ دلیل اس تقدیر پر کہ اشعار  
مثلہ ہیں لیکن معنی نے انکار کیا اور ابن العمامہ نے کہا کہ حق یہ کہ کچھ بھی مثلہ نہیں ہے۔ نقلی ہذا وہ باطل سنت رہا۔ کا ذکر  
امام اسبیجانی رحمہ۔ و لابی حنیفہ انہ مثلہ و انہ سہی عنہ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ اشعار مثلہ ہے اور مثلہ کرنے سے  
ارد نہی ہے۔ و ش۔ جیسا کہ بخاری کی حدیث عبد اللہ بن زید میں ہے۔ و اما ابو داؤد نے سمرقند سے اور احمد و حاکم نے  
بن عمر رضی اللہ عنہ سے اور ابن ابی شیبہ نے عمران بن حصین و غیرہ بن شیبہ سے اور طبرانی رحمہ نے طاہر بن قرق اور ابویوب سے  
کہ کرنے زندہ جانور سے منع کیا۔ مع۔ تو حدیث اشعار اور حدیث مثلہ میں تعارض ہوا۔ و لو وقع التعارض۔ اور  
و تعارض واقع ہو۔ و ش۔ درمیان نصوص کے اسطرح کہ ایک اجازت دے اور دوسری منع کرے۔ فالترجیح للمع  
خرج اس نص کو جوتی ہے جو حرام کر بیولی ہے۔ و ش۔ لہذا مثلہ کی احادیث مزج ہوئیں اور اشعار مکروہ تحریمی ہیں۔ اور  
و تاہم کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیوں کرنے جواب دیا کہ۔ اشعار یعنی علیہ السلام نصیاتہ الہی

المشركين لا يفتنون عن تعرضه الاكبر - ان حضرت صلی اسر علیہ وسلم کا اشعار کرنا بدی کی حفاظت کے لیے تھا کیونکہ شرک  
لوگ بدی کے ساتھ تعرض کرنے سے نہیں باز رہتے مگر اشارے سے - فتنہ افراطی ہوا کہ حجۃ الوداع میں کوئی مشرک  
میں نہ تھا - جواب دیا کہ ہستہ میں تعرض مراد ہے - معنی - میں کہتا ہوں کہ بر تقدیر تسلیم خلفائے راشدین کے وقت صحابہ  
صلواتہم تسام - ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ اشعار شل نہیں ہے کیونکہ ہر زخم شل نہیں ہوتا بلکہ مگر وہ کہ جس سے خلقت میں ہول  
پیدا کیجاوے جیسے کان ناک کا ٹٹا آنکھیں اندھی کرنا وغیرہ ورنہ آدمی کو خنہ کرنا شل ہوگا حالانکہ قریب ہوا جب ہر اور جانور  
کو داغ دینا یا کان پھاڑنا اور اسکو حسی کرنا بدرجہ اولیٰ شل ہونگے حالانکہ جائز ہیں - منع - اور اگر تسلیم کیا جاوے تو سوا زخم  
نہیں کیونکہ شل سے مانعت کرنا سال غزوہ احد سے ہے اور اشعار کرنا سوین سال حجۃ الوداع میں ہے پس جابہ نصیب کہ  
مانعت شل نسخ ہے یا ایک قول پر تخصیص ہو سکتی ہے - بر تقدیر اشعار سنت نکلا - لفظ امام محمدی رحم وغیرہ نے قول امام  
ابو حنیفہ رحم کا محل صحیح یہ قرار دیا جو امام مصنف رحم نے کہا - وقیل ان اباحنیفہ کرمہ اشعار اہل زمانہ - اور کہا گیا کہ  
ابو حنیفہ رحم نے اپنے زمانہ والوں کا اشعار کر دہ کہا - لیسما یلغتم فیہ - بوجہ انکے ہاتھ کرنے کے اشعار میں - فتنہ یعنی  
زخم گہرا دتے تھے - حلّی وجہ بخلاف منہ السراۃ - ایسے طعہ پر کہ اس سے سراپت کا خوف ہوتا - فتنہ خصوصاً حجاز  
کی گری میں زخم ساری ہو کر بدی کی ہلاکت تک پہنچانا - پس اسکو ردک دیا - ابن الہمام رحم نے کہا کہ یہی محل اولیٰ ہے - و  
قیل انما کرہ زیارہ علی التقلید - اور کہا گیا کہ ابو حنیفہ نے مرث اسکو کر دہ رکھا کہ تقلید پر اشعار کو ترجیح سمجھو - فتنہ  
بلکہ تقلید اول جانو لیکن اشعار بھی سنت ہے پس خلافت یہ کہ صاحبین کے نزدیک اشعار افضل اور امام کے نزدیک تقلید  
افضل ہے - پھر جو کوئی شخص اس مسئلہ سے ابو حنیفہ رحم پر تشبیح کرے وہ فاسق بدکار ہے اگرچہ ہم ابو حنیفہ رحم کو معصوم نہیں جانتے  
ہیں ہم - قال فاذا دخل مکة طاف وسعی - قدوری نے کہا پھر جب تمتع کہ میں داخل ہوتا طواف وسیعی کرے - ونبأ  
لعمرہ حلّی ما بینا فی تمتع لا یسوق الہدی - اور یہ طواف وسیعی عمرہ کے واسطے ہے جیسا کہ ہم ایسے تمتع کی صورت میں جس  
بدی میں چلائی ہے بیان کر چکے - الا انہ لا یخلل حتی یحرم بالبحر یوم الترویج - مگر اختلاف ہے کہ بدی چلانے والا تمتع دہ  
عمرہ کے) حلال نہیں ہوگا جس حالت تک کہ یوم الترویج کو حج کا احرام باندھے - فتنہ جیسے فارن گرا سکا احرام پہلے سے بھ  
ہے - لقولہ علیہ السلام لو استقبلت من امری ما استمد برت لما سقت الہدی ولجعلتها عمرہ ونخلت منها -  
بدیل قول حضرت صلی اسر علیہ وسلم کے (بعد طواف وسیعی و عمرہ کے) اگر اپنے بارہ میں مجھے سابق سے خیال ظاہر ہوتا جیسا  
اب ظاہر ہوتا میں بدی کو نہیں چلاتا اور میں اسکو عمرہ کر دیتا اور اس سے حلال ہو جاتا - ونبأ نیفی التخلل عند سوق  
الہدی - اور یہ حدیث نفی کرتی ہے حلال ہو جانے کی بصورت سوق الہدی کے - فتنہ یعنی جب سوق الہدی کیا  
ہو تو بعد عمرہ کے حلال نہیں ہو سکتا - اور یہ حدیث دلالت نہیں کرتی کہ آپ تمتع سے بلکہ قدن سے لیکن ہمارے پاس دلیل  
ہے کہ بعد سوق الہدی کے حلال ہوتا منوع ہے - یہ کلام آپ نے اپنے اصحاب ربو کے خوش کرنے کو فرمایا جگو حلال ہو جانے کا  
حکم دیا تھا - اور مقصود یہ شریعت جاری کرنا کہ عمرہ کرنا ابام حج میں تمتع اور قرآن کے ساتھ سب طہر جائز ہے اور یہ ان صحابہ  
کے فعل سے ہوتا تو اگر قرآن کا ثواب مع ثواب فرمانبرداری کے حاصل ہے - فانہم - واسر تعالیٰ اعلم - م - و یحرم بالبحر  
یوم الترویج کما یحرم اہل مکہ - اور ترویج کے دن حج کا احرام باندھے جیسے اہل مکہ باندھیں - علی ما بینا - بنا برآگہ ہم بیان  
کر چکے - فتنہ کہ وہ مانند کی کے ہے - وان قدم الاحرام قبلہ جائز - اور اگر یوم الترویج سے پہلے احرام کر دیا تو جائز ہے  
و ما یجوز التمتع من الاحرام بالبحر فهو افضل - اور تمتع بمقدار حج کا احرام جلدی باندھے بعد عمرہ کے (تو ہی افضل  
ہے - لما ینہ من السارعة و زیادۃ المشقة - کیونکہ اس میں سارعت اور زیادتی سخت ہے - فتنہ اور عبادت باقتدار



زیادتی مشقت کی افضل ہے۔ ورنہ الافلیتہ فی حق من ساق الہدی۔ اور یہ افضل ہونا اس منہج کے حق میں بھی جس نے  
 ہی جاتی ہو۔ و فی حق من لم یسقط۔ اور اسکے حق میں بھی جس نے نہ چلائی ہو۔ و۔ یعنی دونوں اس انقیست میں  
 برابر ہیں۔ و علیہ دم۔ اور اس منہج پر بھی قربانی ہے۔ و ہودم التمتع علی ما یباینا۔ اور یہ قربانی تنہا کی ہے اس بنا پر کہ ہم بیان  
 کر چکے۔ و اذا حلق یوم النحر فقد حل من الاحرام۔ اور جب یوم النحر کو حلق کرے تو دونوں احراموں سے حلال ہو جائے  
 و۔ یعنی سوائے حذون کے سب چیزیں حلال ہوئیں۔ مع۔ لان الحلق محل فی الحج کا سلام فی الصلوۃ و تحلل  
 بہ عنہما۔ کیونکہ حلق کراہی میں حلال کرنے والا ہے جیسے نماز میں سلام پر تو حلق سے احرام عمرہ و احرام حج دونوں سے حلال  
 ہو جائیگا۔ و۔ اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ عمرہ کا احرام حلق تک باقی ہے۔ لہذا اگر قائلین نے بعد دعوت حرمہ کے  
 جمع کیا تو اس پر حج کے لیے ایک بدنہ اور عمرہ کے لیے ایک بکری واجب ہے اور اگر بعد حلق کے قبل طواف کیا تو رد بکریاں  
 از یمنی۔ علیٰ ہذا اگر بعد دعوت کے شکار قتل کیا تو اس پر دو خندیمت واجب ہوگی۔ و۔ و یس لاہل مکہ تمتع و لا قرآن  
 و انما لہم الافراد خاصۃ۔ اور اہل مکہ کے واسطے تنہا نہیں اور نہ قرآن ہے اور ان کے لیے نقد مفرج خاص ہے۔ خلافاً للشافعی  
 بر طواف قول شافعی رحمہ کے۔ و۔ ان کے نزدیک کی کو قرآن و تمتع کر رہے ہیں۔ لیکن اسپر قربانی واجب نہ ہوگی۔ اور یہی قول  
 میں مالک و احمد کا قول ہے۔ مع۔ و البتہ علیہ قولہ تعالیٰ ذلک لمن لم یکن ابلہ حاضری المسجد المحرام۔ اور شافعی پر  
 حجت قول انہی فرد حل ہے ذلک لمن لم یکن ابلہ۔ یعنی یہ سب اسکے حق میں ہے جس کے لوگ مسجد احرام کے حاضرین سے نہ ہوں  
 و لان شرعاً للترک باسقاط احدی السفرین۔ اور اس دلیل سے کہ قرآن و تمتع کا مشروع ہونا دو سفروں میں سے  
 ایک ساتھ کر کے راحت دینے کے واسطے ہے۔ و بذالی حق الا فاقی۔ اور یہ راحت آفاقی کے حق میں ہے۔ و۔ یعنی  
 جو معافیت سے باہر رہتے ہیں۔ پس اہل مکہ کو حج میں عمرہ ملانا جائز نہیں ہوا۔ و من کان داخل المواقیت۔ اور جو  
 شخص کہ مواقیت کے اندر رہتا ہے۔ و۔ با مواقیت میں ہے۔ فہو بمنزلۃ المکی۔ تودہ بمنزلۃ مکہ کے ہے۔ حتیٰ لا یجوز  
 له تمتع و لا قرآن۔ حتیٰ کہ اسکے واسطے تمتع و قرآن نہیں ہے۔ بخلاف المکی اذا خرج الی الکوفۃ و قرن حیث یصح لان عمرہ  
 و حجۃ متعاقبتان فصار بمنزلۃ الافاقی۔ بر طواف کی کے جب کہ وہ کوفہ کو نکل گیا اور (زمان سے) قرآن کیا تو صحیح ہے کہ  
 اس کا عمرہ و حج دونوں بقائے میں تودہ بمنزلۃ افاقی کے ہو گیا۔ و۔ یہ اس وقت کہ قبل ایام حج کے کوفہ گیا اور اگر شوال  
 شروع ہو جانے کے بعد گیا تو قرآن صحیح نہ ہوگا لہذا قال الجمہور۔ حج۔ قرآن کی قید اس لیے کی کہ تمتع نہیں صحیح ہے۔ یعنی روم نے کہا کہ ہمارے  
 نزدیک ایام حج میں اگر کسی نے عمرہ کیا تو ہمارا بہت صحیح ہے لیکن تمتع کی نفیست نہیں پادیک۔ مع۔ و اذا عاد التمتع الی بلدہ  
 بعد فراقۃ من العمرۃ۔ اور اگر تمتع عمرہ سے فراغت کر کے اپنے وطن کو واپس آیا۔ و لم یکن ساق الہدی بطل تمتعہ۔  
 حالانکہ آٹھ سو ہجری میں کی بھی تو اس کا تمتع باطل ہو گیا۔ و۔ اگرچہ وہ و شکریا سی سال میں حج بھی کرے۔ لہذا لم  
 یالہ فیما بین النکبین الما مہجھا۔ کیونکہ آٹھ سو ہجری تک بکری و عمرہ کے وہ بیان میں امام صحیح کر لیا۔ و۔ یعنی  
 بدون سو ہجری کے اپنے وطن واپس آیا۔ و بذلک بطل التمتع کذا روی عن عدہ من الثابعین۔ اور ایسا کرنے  
 سے تمتع باطل ہو جاتا ہے یونہی ایک جماعت تابعین سے روایت کیا گیا ہے۔ و۔ چنانچہ طحاوی رحمہ نے اسکو سجدین  
 المسیب و عطاء بن ابی رباح و مجاہد و ابراہیم نخعی سے روایت کیا۔ نفع۔ یہ اس وقت کہ سو الہدی کا نہ کی ہو۔ و اذا ساق  
 الہدی فالما سہ لا یكون صحیحاً ولا یبطل تمتعہ۔ اور اگر آٹھ سو ہجری کی ہو تو اس کا امام صحیح نہ ہوگا اور تمتع باطل نہ ہوگا  
 عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ و قال محمد یبطل لہ او ہما سفرین۔ اور امام  
 نے کہا کہ تمتع باطل ہوگا کیونکہ اسے عمرہ و حج کو دو سفروں میں ادا کیا۔ و لہذا ان العود مستحب علیہ ما دام علی نیت التمتع و ان

وہ بھی بیان کر چکا ہے کہ احرام و عمرہ



کہ دونوں کے افعال کو ادا کر لے۔ ح۔ والمتمتع المنفرق با دار النسکین فی سفرۃ واحدۃ فی اشہر الحج۔ اور متمتع وہ ہے جس نے  
 تفرق پایا ایام حج میں ایک ہی سفر میں دونوں نسک حج و عمرہ ادا کرنے کا۔ ف۔ تو ضرور ہو کہ ایام حج میں دونوں کا ادا  
 کرنا شائع ہو۔ واضح ہو کہ ابتداء سے ایام حج شروع شوال سے بالاجل ہے اور خانہ میں اعتکاف ہے۔ قال و اشہر الحج شوال  
 و ذو القعدة و عشرين ذی الحجۃ۔ تہ وری نے کہا کہ حج کے جیسے شوال و ذو القعدة اور دس روز ذی الحجۃ کے ہیں  
 ف۔ حتی کہ جب دسویں کا آفتاب غروب ہو تو حج کا وقت نکل گیا۔ یہی قول احمد ہے۔ مع۔ گذاروی عن العبادۃ  
 الثلثۃ و عبد الرحمن الزہیر رضی اللہ عنہم۔ ایسا ہی عبادۃ ثلثہ (عبد الرحمن سعید۔ عبد الرحمن عمر۔ عبد اللہ بن عباس  
 سے) اور عبد الرحمن الزہیر سے مروی ہے۔ ف۔ کہ انھوں نے قولہ تعالیٰ الحج اشہر معلومات۔ کی تفسیر میں بھی زیادتیاں  
 کیا اور ہر ایک نے ذی الحجہ سے دس بیان کیے ہیں عبد الرحمن سعید اور ابن عباس و ابن الزہیر کی روایات و ائمتہ  
 نے اور ابن عمر کی روایت حاکم نے اخراج کی اور یہی قول عطاء و مجاہد و شعبی و قتادہ و سعید بن ابی عروبہ و ثوری کا ہے  
 مع۔ ولان الحج لیوث بفضی عشر ذی الحجۃ۔ اور اس دلیل سے کہ ذی الحجہ کے دس روز گزرنے سے حج جائز ہوتا  
 ہے۔ ف۔ پھر اگر آخر ذی الحجہ تک ہوتا تو کیوں جاتا۔ و مع بقاء الوقت لا یتحقق النفوات معانکہ وقت باقی ہونے  
 کے باوجود فوت نہیں ہو سکتا۔ و ہذا يدل علی ان المراد من قولہ تعالیٰ الحج اشہر معلومات۔ اور یہ دلالت کرتا ہے  
 کہ قولہ تعالیٰ الحج اشہر معلومات سے مراد۔ شہران و بعض الثالث لاکل۔ و دماہ پورے اور تیسرے کا بتائی ہو نہ پورا  
 ف۔ کیونکہ اشہر لفظ جمع مکررہ ہے تو کامل میں وہ ضرور ہوئے لیکن مالک رحمہ کے نزدیک طواف زیارت میں تاخیر کرنا آخر  
 ذی الحجہ تک بے کراہت جائز ہے۔ پھر معلوم ہو چکا کہ عمرہ ادا کرنے کو سال میں جب چاہے احرام کر کے ادا کر لے۔ یہ ایام صرف  
 حج سے متعلق ہیں مگر جب کہ حج کے ساتھ قرآن عمرہ کا یا تنع کرے چنانچہ مسائل گندے سم۔ فان قدم الاحرام بالحج علیہا  
 جاز احرامہ و انعقد حجا۔ پھر اگر حج کا احرام ان مہینوں پر مقدم کیا تو احرام جائز اور حج کے لیے مستعد ہوگا۔ خلافاً للشافعی  
 تھانہ بصیر محرم بالعمرة۔ برخلاف جدید قول شافعی کے کہ وہ شخص عمرہ کے ساتھ محرم ہو جائیگا۔ ف۔ کیونکہ افعال حج کے  
 ایام حین میں تو احرام مقدم نہ ہوگا۔ لائے رکن عندہ۔ کیونکہ شافعی رحمہ کے نزدیک احرام ایک رکن حج ہے۔ ف۔  
 اگر رکن ہو تو ہمارے نزدیک بھی تقدیم جائز نہ ہو۔ و ہو شرط عندنا۔ اور ہمارے نزدیک احرام ایک شرط ہے۔ ف۔  
 جیسے لازم کے لیے وضو شرط ہے۔ فاشبہ الطہارۃ فی جواز التقديم علی الوقت۔ پس احرام وقت سے پہلے ضرور  
 ظاہر ہونے کے مشابہ ہو گیا۔ ولان الاحرام تحریم اشیاء و ایجاب اشیاء۔ اور اس دلیل سے کہ احرام تو چند  
 چیزوں کو حرام کر لینا اور چند چیزوں کو واجب کر لینا۔ و ذلک یصح فی کل زمان۔ اور ایسا کرنا ہر زمانہ میں صحیح ہے۔  
 ف۔ خواہ ایام حج ہوں یا نہ ہوں۔ و ہذا کا تقدیم علی المكان۔ پس (زمانہ سے مقدم) احرام مانتہ سوائت سے  
 مقدم احرام کے ہو گیا۔ ف۔ یعنی جیسے ساقیت حج سے احرام مقدم کرنا جائز اسی طرح ایام حج سے مقدم کرنا جائز ہے۔  
 قال و اذا قدم الکوفی لعمرة فی اشہر الحج و فرغ منها و خلق و قصر۔ امام محمد نے جامع تفسیر میں کہا اور جب کوئی آگیا  
 ایام حج میں عمرہ کے لیے آیا اور عمرہ سے فارغ ہو کر حلق یا قصر کیا۔ ف۔ یعنی حلال ہو گیا۔ ثم اتخذ مکۃ او البصرۃ دارا  
 پھر اپنے مکان بصرہ کو اقامت کا گھر بنالیا۔ ف۔ یعنی اپنے وطن کو نہ بن نہیں آیا۔ و حج من عامہ ذلک۔ اور اسی  
 سالی میں حج ادا کیا۔ فهو متمتع۔ تو یہ شخص متمتع ہے۔ ف۔ حتی کہ بعد اسے حج کے ہی منع قربانی کرے۔ اما الاول  
 اول صورت۔ ف۔ یعنی بعد عمرہ کے کہ میں رہ کر متمتع ہوا۔ تھانہ تفرق با دار النسکین فی سفر واحد فی اشہر  
 الحج۔ اس لیے ہے کہ اسے ایام حج میں ایک سفر میں دونوں نسک ادا کرنے کا منع پایا۔ ف۔ یعنی توفیق پائی اور دونوں

میسر کے لئے۔ واما الثانی۔ اور بھی صورت دوم۔ فس۔ جبکہ بعروین اقامت کر کے حج سے متمنع ہوا۔ فقیل مع بالانفاق  
تو کہا گیا کہ یہ بالانفاق ابو حنیفہ و صاحبین کا قول ہے۔ فس۔ کہ وہ متمنع ہے یہ قول امام ابو بکر اجماعاً اور اسی کا ہے۔ کہانی انھیں  
کیونکہ جامع منبر میں بلا خفت ذکر کیا۔ وقیل ہو قول ابی حنیفہ۔ اور کہا گیا کہ متمنع ہونا قول ابی حنیفہ ہے۔ وعندہما  
لا یكون متمنعا۔ اور صاحبین کے نزدیک متمنع نہیں ہوگا۔ فس۔ یہ امام طحاوی نے کہا۔ ف۔ لان المتمنع من مکون  
عمرہ یتقانیۃ وجہتہ یکتہ۔ کیونکہ متمنع وہ شخص کہ جس کا عمرہ تو بمقتا ہو اور اس کا حج مکہ کی ہو۔ فس۔ یعنی عمرہ کا احرام بمقتا  
سے اسے اور حج کا احرام کہ سے باندھے۔ ونسکا و بدان یتقانیان۔ اور حال یہ کہ اس شخص کے دونوں نسک  
عمرہ و حج میقانی ہوں۔ فس۔ کیونکہ حج کے لیے بھی میقات سے احرام لایا ہے۔ ولہ ان السفرة الاولى قائمہ۔ اور ابو حنیفہ  
کی دلیل یہ کہ پہلے بار کا سفر بابر قائم ہے۔ مالم یرجع الی وطنہ۔ جب تک کہ اپنے وطن کو واپس نہ جاوے۔ فس۔ حالانکہ  
وطن کو نہ نہیں گیا بلکہ بعروہ میں ہے۔ وقد اجمع کہ لسان فیہ۔ اور حال یہ کہ اسی سفر میں اس کے لیے دونوں نسک مجتمع ہوئے  
فس۔ پس وہ متمنع ہوا۔ فوجب دم المتمنع۔ تو اس پر متمنع کی قربانی واجب ہے۔ فس۔ بعد ادا کے حج کے ہو کر۔  
فان قدم لعمرة فافسد با و فرغ منها وقصر۔ اور اگر عمرہ کے لیے آیا اس اسکو فاسد کر دیا اور اس سے فارغ ہو گیا اور قصر  
کیا۔ فس۔ چونکہ حج و عمرہ میں فاسد کرنے پر بھی پورے افعال ادا کرنے پر حلق یا قصر سے حلال ہوتا ہے پس فارغ ہو کر قصر  
کر کے حلال ہو گیا۔ ثم اختلف البصرۃ دارا۔ پھر ٹھہرنے کا ٹھہرنا لیا بعروہ کو۔ فس۔ یعنی میقات کے پار کسی شہر کو سوائے  
دمن کے۔ ثم اعتمر فی اشہر الحج۔ بھرج کے مہینوں میں عمرہ ادا کیا۔ فس۔ یعنی تقابکا۔ وج من عامہ۔ اور اسی  
سال حج کیا۔ کم یکن متمنعا۔ تو متمنع نہیں ہوگا۔ عند ابی حنیفہ رح۔ یہ ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال ہو متمنع لانه انشاء  
سفر۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہ متمنع ہے کیونکہ یہ ایجا و سفر ہے۔ فس۔ یعنی جب کہ بعروہ سے نکلا تو اس نے ایک سفر شروع  
کیا۔ وقد ترقى تبکین۔ اور حال یہ کہ اس نے دونوں نسک کی توفیق پائی۔ فس۔ پس متمنع ہوا۔ ولہ انہ پانی علی سفرہ  
مالم یرجع الی وطنہ۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ وہ شخص جب تک اپنے وطن کو واپس نہ جاوے اپنے سفر اول پر باقی ہے  
فس۔ اور اس سفر میں اس کا پہلا عمرہ فاسد ہو گیا تو دونوں نسک صحیح ہو کر اسکو حاصل نہ ہوئے حالانکہ متمنع وہی کہ سفر واحد  
میں دونوں نسک بطور صحیح حاصل کرے۔ مع۔ فان کان رجع الی الہ۔ پس اگر ایسا ہو کہ وہ اپنے وطن کو واپس گیا ہو فس  
بعد فساد عمرہ کے۔ ثم اعتمر فی اشہر الحج وج من عامہ ذلک یكون متمنعا فی قولہم جمیعاً۔ بھر ایام حج میں اس نے  
عمرہ کیا اور اسی سال حج کیا تو مہینوں ناموں کے قول میں وہ متمنع ہوگا۔ لان ہذا انشاء سفر۔ کیونکہ یہ از سر نو ایجا و سفر ہے  
لا تمنا السفر الاول۔ بوجہ سفر اول ختم ہو جانے کے۔ فس۔ جب کہ وطن کو واپس گیا۔ وقد اجمع کہ لسان صبحان  
فیہ۔ حال یہ کہ اسی سفر دوم میں اس کے لیے دونوں نسک بطور صحیح میسر ہوئے۔ ولہ یقی بکتہ۔ اور اگر وہ مکہ میں ٹھہر گیا۔ فس۔  
بعد فساد عمرہ کے۔ ولم یخرج الی البصرۃ۔ اور بعروہ کو نہیں گیا۔ فس۔ یعنی میقات کے پار کسی شہر میں سوائے دمن  
کے نہیں گیا۔ حتی اعتمر فی اشہر الحج وج من عامہ۔ حتی کرج کے مہینوں میں عمرہ کیا اور اسی سال میں حج کر لیا۔ فس۔  
تو ہر ایک کا ثواب پایا لیکن۔ لایکون متمنعا بالانفاق۔ وہ بالانفاق متمنع نہیں ہوگا۔ لان عمرتہ یکتہ و السفر الاول  
انہی بالعمرة افاسدہ۔ کیونکہ اس کا عمرہ یکتہ ہے اور پہلا سفر تو فاسد عمرہ کے ساتھ ختم ہو گیا۔ ولہ متمنع لایل مکہ۔ اور اہل مکہ  
کے واسطے متمنع نہیں ہے۔ ومن اعتمر فی اشہر الحج وج من عامہ فایما فسد۔ اور جس شخص نے حج کے مہینوں میں عمرہ  
کیا اور اسی سال حج بھی کیا تو دونوں میں سے جسکو فاسد کرے۔ فس۔ یعنی جامع وغیرہ کسی فعل سے عمرہ حج کوئی فاسد  
موجود ہوئے تو متمنع نہیں رہیگا لیکن مطلق فیہ۔ اسکو پورا کر جاوے لانه لایکمنہ و خروج عن حرمہ و الا فاعمال

کیونکہ اسکو عمدہ احرام سے نکلنا مکین نہیں مگر اسے افعال کے ساتھ - فت - لہذا افعال پورے کرنے پڑتے ہیں۔ اسلئے کہ احرام توجع و خوشبو و لباس سلا ہوا پستانا و ماسک کے اپنے اوپر حرام کر لینا اور طہارت و سعی وغیرہ افعال کو اپنے اوپر واجب کرنا۔ پس اگر اول چیزوں میں تصور کیا تو دوسری چیزوں کا پورا کرنا لازم ہے۔ پس افعال ادا کر کے احرام کا عمدہ پورا کرے۔ و سقط دم المتع - اور تنع کی بدی سا قہ ہوئی - لہذا تم تفریق با واد و نسکین صحیحین فی سفر و واحدہ - کیونکہ اسکو ایک سفر میں و ذنک صحیح ادا کرنے کی تفریق نہیں ہوئی - و اذا تمت المرأة - اور اگر عورت نے تنع کیا - فت - یعنی ایام حج میں عمرہ ایک احرام سے اور حج دوسرے احرام سے جمع کیے - اور اسپر تنع کی بدی واجب ہوئی - فطعت بشاة - پس عورت نے بقرعید کی قربانی کی - فت - جو مالک نصاب پر واجب مہا کرتی ہے - لم یجز ما من دم المتعہ - تو یہ قربانی اسکو بدی المتعہ سے لانی نہوگی - لہذا ات بغیر الواجب - کیونکہ عورت نے سوائے واجب کے دوسرا قربانی کیا ہے - فت - کیونکہ واجب تو بدی المتعہ قربانی کرتا تھا اگر اسنے تو نکر کی قربانی ادا کی - و کذا الجواب فی الرجل - اور یہی حکم مرد کا ہے - فت - کہ اگر اسنے تنع کی قربانی نہ کی بلکہ تو نکر کی قربانی کر دی تو تنع سے لانی نہیں ہے - و اذا حاضت المرأة عن الاحرام اغسلت و احمرت و صنعت کما یصنع الحاج غیر انھا لا تطوف بالبيت حتى تطهر و وجب احرام کے وقت عورت حائضہ ہو گئی تو غسل کر کے احرام باندھ لے اور جیسے حاجی لوگ کرینگے وہ بھی سب کرے سوائے اتنی بات کے کہ وہ بیت اسرا طواف نہ کرگی یا تا تک کہ بال ہوجا دے - لحدیث عائشہ رحمہن حاضت بسرف - بتدیل حدیث عائشہ رحمہ کے جبکہ موقع سرف میں حائضہ ہو گئیں - فت - تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حکم دیا تھا سدا و ابجد و سلم من عائشہ و جابر - و لان الطواف فی المسجد - اور اس دلیل سے کہ طواف کمرہ و مسجد میں واجب ہے - فت - اور مسجد میں حائضہ نہیں داخل ہو سکتی - و الوقوف فی مناة - اور دونوں عرفہ تو جبل میں جتا ہے - فت - وہاں حائضہ حاضر ہو سکتی ہے لہذا اگر صرف عمرہ ہو تو تاخیر کرگی - مگر وہ جو کہ غسل سے کیا فائدہ جب کہ وہ پاک نہیں ہو سکتی - جواب دیا - و ہذا وہ نفساں لا حرام لا للصلوة فیکون مفیداً - اور غسل کرنا احرام کے لیے ہر نماز کے لیے تو مفید ہوگا - فت - اور یہی حکم نفاس والی عورت کا ہے چنانچہ جابر رحمہ کی حدیث مسلم میں تعد اسما و رحمہ مذکور ہے اور حدیث ابن عباس مرفوع میں نفاس و نفاس دونوں کا ذکر ہے - کما رواہ ابوداؤد و الترمذی مع نفع - فان حاضت بعد الوقوف و طواف الزیارة - اور اگر عورت حائضہ (یا نفاس) ہوئی بعد دونوں عرفہ اور طواف الزیارة کے - فت - تو صرف طواف الوداع باقی رہا - مگر عورت مذکورہ کا یہ حکم ہے کہ - انصرفت من مکہ و لا شئ علیہا الطواف الصدر - وہ کہ سے زحمت ہو جاوے اور طواف الوداع کے واسطے اسپر کچھ لازم نہ ہوگا - فت - اگرچہ مرد پر لازم ہوتا ہے جب کہ پیرانہ کے چلا جاوے چنانچہ سابق گذرا - لہذا علیہ السلام زحمت نفاس و انحصار فی ترک طواف الصدر - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حائضہ عورتوں کے واسطے طواف الوداع مجبور نہ کرنے میں اجازت دیدی ہے - فت - چنانچہ بخاری و مسلم نے حدیث ابن عباس رحمہ سے اور ترمذی و نسائی کے حدیث ابن عمر رحمہ سے روایت کیا - اور اسپر اجماع ہے اور نفاس والی مثل حائضہ کے ہے - مع - و من اتخذ مکہ دارا فلیس علیہ طواف الصدر - اور جس شخص نے مکہ کو گھر بنالیا تو اسپر طواف الوداع نہیں ہے - لہذا علی من یصدر - کیونکہ طواف الوداع اسپر واجب ہوتا ہے جو صاہم ہے - فت - یعنی مکہ سے وطن کو واپس ہوگا - پس اسوقت میں جس نے مکہ کو گھر بنالیا اس سے صدر نہیں رہا - الا اذا اختلف ما دارا بعد ما حل السفر الاول - مگر جب کہ اسنے تقوید لا وقت آجانے کے بعد کہ کو گھر بنایا ہو - فت - یعنی بارہویں ذی الحجہ کے بعد بنایا ہو تو اسپر طواف الوداع کر لینا واجب ہے - فقہا بروی عن ابی حنیفہ - اس روایت میں جابو حنیفہ سے مروی ہے - فت - اسکو کرنی و قد در ی

و صاحب ایضاح نے ذکر کیا کہ ابو یوسف کے نزدیک اب بھی ساقط ہے۔ ویرود یہ البعض عن محمد۔ اور بعض اسکو امام محمد رحم سے روایت کرتے ہیں۔ فتنہ چنانچہ اسمیجالی و صاحب المنقورہ و صاحب المختلف نے لکھا کہ امام محمد رحم کے نزدیک بعد نفر اول کے طواف واجب ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہے۔ صدر الشہید نے توفیق دی کہ ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہے اور ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک واجب ہے۔ مسموع۔ لاندہ وجب علیہ بدخول وقتہ۔ کیونکہ طواف الوداع اسپر واجب ہو گیا بوجہ وقت سدا کی آجانے کے۔ فتنہ کیونکہ اسوقت وہ پر وسی تھا۔ پھر آئے کہ میں تو من کی نیت کی۔ فلا یسقط نیتہ الاقامہ بعد ذلک و اسر تعالیٰ اعلم بالصواب۔ تو بعد نفر اول کے اقامت کی نیت سے وہ طواف جو واجب ہو چکا ہے ساقط ہوگا۔ و اسر تعالیٰ اعلم بالصواب۔ فتنہ واضح ہو کہ علماء نے آخر سائل میں لفظ و اسر تعالیٰ اعلم بالصواب لکھنے کا اسواسطے حکم دیا کہ یہ مسائل اجتہادی ہیں جنہیں علم قطعی کا دعویٰ نہیں ہو سکتا بلکہ اجتہاد غنی ہوتا ہے تو بعد اسکے لکھے کہ جو مصاب قطعی ہے اسکو اسر تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے۔ اس سے یہ وہم نہ ہو کہ اجتہاد غلط ہے بلکہ علم الہی میں جو مصاب ہے شاید بھی ہو جو اجتہاد سے ثبوت ہوا یا اجتہاد میں کچھ تصور ہو لیکن اسر تعالیٰ نے جب کہ اجتہاد کو قبول فرمایا ہے تو نتیجہ یعنی ثواب ملنا بہر حال حاصل ہے قائم فائدہ نافع جدا۔ م۔

### باب الجنایات

یہ باب جنایات کے بیان میں ہے۔ جب احرام وجہ الرید اور عمرہ اور قرآن وضع سب ذکر کر دیے تو اب جرم بیان کیے تاکہ آدمی بچے جو ایسا فعل میں کہ احرام یا حرم میں منوع سے یا انحال رج میں کوئی تصور کیا تاکہ معلوم ہو کہ کس جرم سے جہاد ہو جائے۔ تا سد ہو جائے اور کون جرم خالی جہاد یعنی قربانی بڑی یا چھوٹی یا طعام مساکین دینے سے ہو رہو جاتا ہے اور جرم کے مرتبہ و کفارہ کی صورتیں معلوم ہوں۔ م۔ و اذا طیب المحرم فعليه الكفارة۔ اور جب محرم نے طیب کیا تو اسپر کفارہ واجب ہے۔ فتنہ طیب کے معنی لب کو بدن میں لگانا۔ طیب وہ چیز جو خوشبو ہو۔ جیسے بنفشہ و چنبیلی و ریحان و گلاب کا پیسول۔ اور عطریات میں اقسام کے۔ مسموع۔ پس بدن میں لگانا محرم ہے اور سو گھنٹا ہمارے نزدیک معاف نہیں خلاف الشافعی۔ الہدایہ رحم۔ پھر اسکی تفصیل فرمائی۔ فان طیب عضو کا طہا نازا و فعليه دم۔ پس اگر آئے خوشبو لگائی ہو ایک عضو کو یا اس سے زیادہ کو تو اسپر ایک قربانی لازم ہے۔ و ذلک۔ اور یہ یعنی ایک عضو کامل۔ مثل الراس و الساق و الفخذ و ما اشبه ذلک۔ مثل سر و ہڈی و مان و جوار کے مانند ہے۔ فتنہ جیسے چہرہ و بازو اور کلائی اگرچہ شوڑی خوشبو سے ہو یا عضو طیب کیا۔ اور اگر بت خوشبو شوڑی عضو میں لگائی تو خوشبو کا اعتبار ہے نہ عضو کا حتیٰ کہ چوتھائی عضو میں بہت خوشبو لگانے سے کفارہ دم واجب ہوگا۔ محیط وغیرہ منع۔ درس اور کسم خوشبو ہے اور کث ابو یوسف کی روایت میں اور خطی میں مداخلات ہے اور ممانعت عام ہے خواہ بدن ہو یا اند یا جامہ یا جھونپڑا اور جائز نہیں کہ ازار کے کونہ میں مشک باندھ دے یعنی کپڑے میں باندھنا بھی ردائیں ہیں۔ اگر بعد احرام کے کپڑے کو خوشبو کی دھونی دی پس اگر بہت لگا گیا تو اسپر دم و نہ صدقہ ہے اسکا اگر مرث خوشبو ہو گئی تو کچھ نہیں اور عطار کی دکان میں بیٹھ جانا جائز ہے۔ پھر ظیل و کثیر لا یجاءتا عورت پر جو روئے جو شخص اس میں قتل ہو یا خدا کی راے میں کثیر جو کثیر ہے نہ ظیل ہے۔ اور ہر محیط سے ایک اشت طری و عرض داخل ظیل ہے خوشبو احرام سے پلے لگائی اگر باقی ہو تو اس سے ممانعت نہیں اسکا کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ لگائی تو باقی احرام کچھ نہیں ہے۔ ہاں اگر احرام کے بعد خوشبو لگائی بت یا عضو کامل حتیٰ کہ کفارہ جن قربانی دی پھر وہ خوشبو اسی طرح لگی چھوٹے کو اسپر دوسرا کفارہ لازم ہوگا کافی التفتی من محمد رحم اور مصنف رحم کے کلام سے ظاہر ہو کہ اگرچہ عضو زائد حتیٰ کہ تمام بدن تک



ایک قربانی ہے۔ اگر اعضا سے متفرقہ میں کل سے کم لگائی تو جمع کرین اگر عضو کامل ہو تو دم ورنہ صدقہ ہر اور اگر قارن ہو تو اس پر دو کفار سے ہیں۔ مع۔ اگر متنع بوقت الہدی ہو تو بھی حکم ہونا چاہیے۔ م۔ لان البھائیۃ تکامل تکامل بالارتفاق اس دلیل سے کہ عضو کامل میں کفارہ ہی کہ جرم پورا ہوتا ہے ارتفاق کامل سے۔ ف۔ یعنی ہانتفاع کامل سے۔ وذلك فی العضو الکامل۔ اور پورا انتقال ہونا عضو کامل میں ہے۔ ف۔ فخر تب علیہ کمال الموجب۔ تو عضو کامل پر پورا موجب یعنی جو کفارہ دم سے واجب ہوگا۔ ف۔ جیسے تمام بدن میں لگانے سے موجب کامل یعنی قربانی واجب ہے پھر ایک کفارہ اس وقت کہ ایک ہی مجلس میں کل اعضاء میں ملی ہو اور اگر مختلف مجلسوں میں ملے تو ہر بار کے لیے کفارہ ہوگا پس اگر ہر بار عضو یا زائد ہو تو دم۔ ورنہ جب اس قدر ہو تو اس کا دم۔ اور جب نہ تو صدقہ خواہ اول بار کا دنیا یا نہ دیا ہو شیخین کا قول ہے۔ مع۔ وان طیب اقل من عضو فعليه الصدقة۔ اور اگر عضو سے کم کو طیب کہنا تو اس پر صدقہ ہے۔ بقصور البھائیۃ۔ بوجہ جرم میں کمی ہونے کے۔ وقال محمد یحب بقدره من الدم اعتبارا بالخبر بان دورا دم محمد نے کہا کہ بقدر جرم کے دم سے واجب ہوگا بقیاس جزد کے کل پر۔ ف۔ یعنی کل عضو میں پورا دم۔ یعنی ایک توجیح تھا پس اگر نصف عضو ہو تو نصف الدم اور اگر چارم ہو تو چارم دم ہے۔ وانی المنفقی انه اذا طیب ربع العضو فعليه دم اعتبارا بالخلق۔ اور منفقی میں ہے کہ اگر محرم نے چارم عضو کو طیب کیا تو اس پر پورا دم برقیاس خلق واجب ہے۔ ف۔ یعنی چارم سر شد انا بمنزلة کل کے تو چارم عضو کو طیب کرنا بمنزلة کل کے ہے۔ و نحن نذكر الفرق بينهما من بعد ان شاء الله تعالیٰ۔ اور ہم خوشبو لگانے و سر شدانے میں من بعد فرق بیان کرینگے ان شاء الله تعالیٰ۔ ف۔ پس منفقی کا قیاس شیک نہیں ہے۔ اگر قرعہ کی دو ادا میں مرہم وغیرہ کا نور واسکے مانند سے رکب استعمال کیا تو کفارہ ہے پھر اسکے ساتھ دوسرے قرعہ میں بھی استعمال کیا تو اس پر ایک ہی کفارہ ہے جب تک کہ پہلا اچھا نہ ہو۔ واضح ہو کہ طیب کا استعمال قصد سے ہو یا بغیر قصد جو برابر ہے چنانچہ اگر شلار کن اسود کو ہاتھ سے چھوا کہ اس میں سے بہت غلغلہ لگ گیا تو اس پر دم واجب ہے اور اگر کم ہو تو صدقہ ہے۔ المبسوط۔ اور اگر طیب چھوئی پس اگر کچھ نہیں تو کچھ نہیں ہے۔ الکافی۔ مع۔ ثم واجب الدم بتاوی بالشاة فی جمیع المواضع الا فی موضعین۔ پھر واجب الدم کبریٰ سے سب جگہوں میں اور جو جاتا ہے سوا کے دو جگہ کے۔ ف۔ یعنی ہر جرم حسین کہ جرمانہ دم یعنی قربانی واجب کی گئی ہے تو کبریٰ کی قربانی کر دینا سب جگہوں میں کالی ہو جاتی ہے سوا کے دو جگہ کے۔ تذکرہ بانی باب الہدی ان شاء الله تعالیٰ۔ دونوں جگہ کو ہم باب الہدی میں ان شاء الله تعالیٰ ذکر کرینگے۔ ف۔ یعنی ان میں بدنہ واجب ہے۔ واضح ہو کہ بدنہ کے واسطے چار جگہ ہیں ایک یہ کہ طواف مفروض کو حالت جنابت میں کیا دوم حیض میں سوم نفاس میں کیا ہو۔ چارم بعد وقوف عنہ کے جماع کر لیا ہو تو چاروں میں بدنہ واجب بدنہ واجب ہے لیکن قدوری نے صرف اول و چارم کو ذکر کیا گیا حیض و نفاس بدرجہ اولیٰ خابر ہیں۔ مع۔ وکل صدقة فی الاحرام۔ اور ہر صدقہ احرام میں۔ ف۔ یعنی احرام کے جرم میں۔ غیر مقدرة۔ جو مقدہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اسکی کوئی مقدار معین نہ کر رہیں ہے۔ فہی نصف صاع من بر۔ نوہ گہون سے نصف صاع مراد ہے۔ الا ما یجب قبل القیلة والجرادة۔ سوا اسکے جو کہ جون ریشری مار ڈالنے میں لازم آتا ہے۔ ف۔ کہ اس میں کچھ صدقہ دیدے جفتہ چاہے۔ کذا روی عن ابی یوسف۔ ابی اسبی ابو یوسف رحمہ سے روایت کیا گیا ہے۔ ف۔ حتی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ریشری سے ایک چھوٹا سا اچھا ہے۔ قال فان خضب راسه سجنا فعليه دم۔ امام محمد نے کہا کہ پس اگر محرم نے اپنے سر میں خمار سے خطاب لگایا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ ف۔ کبریٰ کافی ہے۔ لانه طیب قال علیہ السلام الخمار طیب۔ کیونکہ خمار خوشبو ہے۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خمار طیب ہے۔ ف۔ اسکو

طبرانی رحمہ اللہ نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا۔ اسکی اسناد میں عبد اسد بن سیدہ  
 راوی کی تضعیف کی گئی۔ جواب یہ کہ بعض نے اسکی توثیق کی جیسا کہ احمد بن حنبل و احمد بن حنبل سے مروی ہے اور طحاوی  
 اسکی حدیث کو حجت سمجھا دیا اور نسائی شکوہ و مسری اسناد سے روایت کیا۔ اور اسکی توثیق حدیث انس رضی اللہ عنہ کے آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم کو خمار کے شگوفہ پسند تھے۔ رد او احد۔ پس حدیث جنت قوسی ہے۔ اور مالک و شافعی و احمد کے نزدیک  
 خمار طیب نہیں اور استدلال کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ازواج مطہرات نہیں کہ خضاب حاصل کیے ہوئے  
 نہیں خمار کے ساتھ حالانکہ وہ احرام میں ہوتی نہیں۔ جواب یہ کہ اسکو ابن المنذر نے بغیر اسناد کے ذکر کیا اور نووی رحمہ  
 اللہ کے کہ یہ حدیث نہیں ملتی ہے۔ اگر تسلیم کیا دے تو معنی یہ کہ احرام سے پہلے خضاب کرنی نہیں وہ احرام میں موجود ہوتا تھا  
 بلکہ یہی معنی زیادہ واضح ہیں۔ اور اگر ہم مان لیں تو بھی حدیث مرفوعہ کے مقابلہ میں اسکو ترجیح نہیں ہو سکتی ہے۔ م۔ منع  
 پس ثابت ہوا کہ سر میں خضاب خمار سے دم لازم ہے۔ یون ہی اگر عورت سر پر ہاتھ میں مندی لگا دے تو اسپر دم واجب  
 ہے۔ کافی الفتح۔ وان صار طیبہ فطیبہ ومان۔ اور اگر سر طیبہ ہو گیا (یعنی مندی سے طیب کیا کہ بال جم گئے) تو اس  
 مرد پر دم واجب ہو گیا۔ دم للطیب ودم للقطیہ۔ ایک قربانی جو خوشبو لگانے کے اور ایک قربانی جو سر  
 ڈھانکنے کے۔ ف۔ یہ اسوقت ہے کہ برابر ایک رات یا دن تمام سر پر جو خضاب یا اس پر مندی کو طیب کے برابر  
 دن۔ و لو خضب راسہ بالوسمۃ فاشی علیہ۔ اور اگر مرد نے اپنے سر کو دسمہ سے خضاب کیا تو اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔  
 ف۔ اور یون ہی عورت دسمہ ایک درخت کی تنبان خضاب کے کام میں لائی جاتی ہیں۔ ع۔ لانا لیست بطیب  
 کیونکہ دسمہ خوشبو نہیں ہے۔ ش۔ بن کنا ہون کہ اگر دسمہ میں مندی ملائی تو طاس پر ہے کہ دم واجب ہو بشرطیکہ خوشبو  
 ورنہ نہیں اور میں نے مسئلہ نہیں پایا۔ وعن ابی یوسف انه اذا خضب راسہ بالوسمۃ لاجل المعالجۃ من  
 الصداع فعلیہ الجزار باعتبار انه یغلق راسہ۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ جب عورت نے اپنے سر کو دسمہ سے خضاب  
 کیا جو درد سر کے معالجہ کے تو اسپر کفارہ واجب ہے باعتبار اسکے کہ آسنے اپنا سر ڈھانک دیا۔ ف۔ نہ باعتبار خوشبو  
 کے۔ لیکن یہ اسوقت کہ سر پر چارم حصہ ایک دن یا رات تک ڈھانکا ہو۔ ف۔ و بذرا ہو الصبح۔ اور یہی حکم صحیح ہے  
 ش۔ یعنی بمقابلہ غلط روایت کے نہیں بلکہ صحیح روایت خود اس میں اختلاف نہونا چاہیے کیونکہ ڈھانکنا سر کا بالانفاق  
 موجب الدم ہے۔ مع۔ اس سے معلوم ہوا کہ احرام سے پہلے سر کو گوند وغیرہ سے طیب کر لینا منوع ہے۔ بھر واضح ہو کہ یہ وقت  
 کہ دسمہ شل نکالنے کے جو جادے اور اگر ایسا نہ تو اسپر کچھ نہیں جیسے اشتنان وغیرہ سے دھونا۔ بان ابو حنیفہ سے روایت  
 کیا گیا کہ اس میں بھی مدت دے۔ مع۔ ثم ذکر فی الماصل راسہ وحقیتہ۔ بھر واضح ہو کہ مہوط میں امام محمد نے سر و  
 داڑھی کو ذکر کیا۔ ف۔ یعنی خمار کے مسئلہ میں کہا کہ سر و داڑھی بن لگا دے تو کفارہ ہے اور فخر الاسلام نے تعریض  
 کر دی۔ ن۔ و انما یشرعی ذکر الراس فی الجماع الصغیر۔ اور جامع صغیر میں صرف سر کے ذکر پر اقتصار کیا۔ دل  
 علی ان کل واحد منهما مضمون۔ پس (جامع صغیر سے) دلالت ہوئی کہ دونوں میں سے ہر ایک پر کفارہ واجب ہے۔  
 ف۔ یہ ضرور نہیں کہ سر و داڑھی دونوں میں لگا دے تب کفارہ ہو۔ اقول لیکن کفارہ واحد ہو گا جب کہ مجلس  
 واحد ہو ورنہ ہر ایک کے لیے علیحدہ ہو گا۔ م۔ فان اداہن بزیئ فطیبہ دم۔ اور اگر زینون کا تیل لگایا تو اسپر کفارہ  
 الدم واجب ہے۔ عند ابی حنیفہ رحمہ۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ وقال علیہ الصدقۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اسپر  
 حدتہ واجب ہے۔ ف۔ خواہ بالون میں استعمال کرے یا بدن میں الا یضلع۔ مع۔ وقال الشافعی اذا استعمل  
 فی الشعر فطیبہ دم لازالۃ الشعث وان استعمل فی غیرہ فلا شی علیہ لانعدامہ۔ اور شافعی و مالکی نے کہا کہ اگر اسے

روغن زیتون کو بال میں استعمال کیا تو اس پر کفارۃ الدم ہر جہ پر اگندگی دور کرنے کے اور اگر اسکو سوا سے با لون کے استعمال کیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہر جہ ازالہ نمونے کے۔ ولھا انہ من الاطعمہ۔ اور صاحبین کی دلیل یہ کہ روغن زیتون کھانے کی چیزوں سے ہر قسم نہ آرائش سے۔ الا ان فیہ ارتفاقا بمعنی قتل الہوام وادانہ الشعث۔ لیکن اتنی بات ہے کہ اس کے لگنے میں ایک طرح کا انتفاع ہر معنی میں ماسوائے ویراگندگی دور کرنے کے۔ فکانت بجاۃ قتلہ پس اتنا انتفاع ایک ناقص جرم ہوگا۔ وں تو مرت صدقہ لازم آویگا۔ ولابی حنیفہ انہ اصل الطیب۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ روغن زیتون طیب کی اصل ہے۔ وں یعنی خوشبو میں اسی میں ڈالکر غالبہ بنائی جاتی ہیں تو جو چیز کہ غالبہ سے لازم ہوتی ہے وہ اسکی اصل سے لازم ہوگی جیسے جو کچھ کو ترشکار کرنے سے لازم وہی اسکا اثر ضائع کرنے سے واجب ہے۔ منع۔ ولا یخلو عن نوع طیب۔ اور خود بھی ایک طرح کی خوشبو سے خالی نہیں ہے۔ و یقتل الہوام۔ اور وہ ہوام یعنی جون وغیرہ کو قتل کرتا ہے۔ و یطہن الشعر۔ اور با لون کو نرم کرتا ہے۔ و یزیل القش والشعث۔ اور ناگو اور بو کو اور ویراگندگی کو دور کرتا ہے۔ وں پس اس کے استعمال میں بہت سی باتیں انتفاع کی جمع ہو گئیں۔ فیتکامل البخانیہ ہذہ البخلۃ فوجب الدم۔ پس ان سب کی وجہ سے جرم پورا ہو گیا تو دمدم کا موجب ہو گا غرض ہی ایک روایت احمد رحمہ سے ہے۔ اگر کسی نے جوبی یا ربواج کا استعمال کیا تو کچھ لازم نہیں ہے۔ منع۔ اگر وہم ہو کہ جو صاحبین روغن زیتون تو کھانے کی چیز ہے نہ لگانے کی تو یہ باتیں کہاں سے ہو گئی جواب دیا کہ۔ و کونہ مطعوما یا شانیہ کالزعفران۔ اور اسکا کھانے کی چیز ہونا ان باتوں سے سانی نہیں جیسے زعفران۔ وں کہ بالاتفاق خوشبو دکانے کی چیز ہے۔ و ہذا الخلاف فی الزیت البحت والصلی اُجبت۔ اور یہ اختلاف مذکور خالص روغن زیتون اور خالص تلی کے تیل میں ہے۔ وں یعنی جو طیب۔ اما المصطیب منہ۔ رہا روغن زیتون یا تلی میں سے جو طیب کیا ہوا ہو وں یعنی تیل میں خوشبودار بھول ڈالے گئے ہوں۔ کالنفیس والزنوق وما اشبهہما۔ مانہ بنفشہ ونبلی ومانندائے۔ وں سرخ گل و بیلا وغیرہ۔ یجب باستعمالہ الدم بالاتفاق لانه طیب۔ تو اس کے استعمال سے بالاتفاق دم واجب ہوگا کیونکہ وہ طیب ہے۔ وں جبکہ اصل روغن زیتون قتل ہے۔ و ہذا اذا استعمل علی وجہ المصطیب۔ اور یہ سب ایسی صورت میں کہ اسکو خوشبو لگانے کے طور پر استعمال کیا ہو۔ وں خواہ خالص روغن کو یا طیب کو روغن بنفشہ و روغن خبلی وغیرہ بنا کر۔ ولو داوی بہ جرحہ او شقوق رجلہ فلا کفارۃ علیہ۔ اور اگر روغن زیتون کے ساتھ اپنے زخم یا بانوں کے شکات کا علاج کیا تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہے۔ لانه لم یس طیب فی نفسه انما ہو اصل الطیب۔ کیونکہ روغن مذکور نبات خود طیب نہیں ہے وہ تو طیب کی اصل ہے۔ وں باین طور کہ اس میں طیب ڈال کر غالبہ وغیرہ بناتے ہیں۔ اور یہ شافعی و صاحبین کی ماسے میں ظاہر ہے۔ او جو طیب من وجہ۔ یا وہ ایک وجہ سے خود طیب ہے۔ وں برائے ابو حنیفہ رحمہ بنفشہ استعمال علی وجہ المصطیب۔ پس اسکا استعمال بطریق خوشبو لگانے کے شرط کیا گیا ہے۔ وں تب کفارہ ہوگا۔ اور بدون اس کے وہ کفارہ واجب کرنے کی قوت نہیں رکھتا۔ اور یہاں استعمال بطور دوا ہوا ہے۔ بخلاف ما اذا داوی بالمسک وما اشبهہ۔ بخلاف اس کے جب کہ مشک و اس کے مانند سے دوا کی۔ وں جیسے منبر و کافور و زعفران بلکہ خود روغن مذکور طیب کیا ہوا۔ تو ان میں بدون شرط نہ کفارہ ہے۔ وان یس ثوبا مضیضا۔ اور اگر محمد نے سلامہا کبیرا پینا۔ او عطی راسہ۔ یا اپنا سر دھکا۔ یا ما کا ملا۔ ایک دن پورا۔ وں یا ایک سات پوری یا زیادہ دنوں پہنے یا ڈھکے۔ مع۔ فعیہ دم۔ تو اس پر دم لازم ہے۔ وں خواہ احرام باندھنے کی حالت میں پہنے ہوئے ایک دن گزاریا یا بعد احرام کے پینا۔ اور خواہ اپنے اختیار سے پینا ہو یا کسی کے زبردستی یا بکالت

غواب بنایا۔ من۔ پس شرط الدم پورا دن یا پوری رات ہے۔ وان کان اقل من ذلک فطیہ صدقہ۔ اور اگر ایک دن  
کامل سے کم ہو تو اس پر صدقہ لازم ہے۔ وعن ابی یوسف انه اذا لبس اکثر من نصف يوم فطیہ دم۔ اور ابو یوسف  
مروی ہے کہ جب محرم کے آدھے دن سے زائد نخیط پہنا تو اس پر دم واجب ہے۔ من۔ کیونکہ اکثر حکم اکل ہے۔ وهو قول  
ابی حنیفہ اولاً۔ اور یہی پہلے ابو حنیفہ رحمہ کا قول تھا۔ من۔ پھر امام رحمہ نے اس سے رجوع کیا کہ دن پورا واجب ہے  
کیونکہ اکثر حکم کل احتیاط میں ہے اور یہاں کم میں صدقہ موجود نہ تو کامل جو مانہ کے لیے کمال جرم ضروری ہے۔ یہی فاضل القاری  
ہے۔ م۔ وقال الشافعی یجب الدم بنفس اللبس۔ اور شافعی رحمہ کے کہا کہ پہننے ہی دم واجب ہو جائیگا۔ لان  
الارتفاق تکامل بالاشتغال علی بدنہ۔ کیونکہ انتفاع راحت حاصل کرنا اس کے بدن پر شامل ہونے ہی کامل  
ہو جائیگا۔ ولنا ان معنی الترفیع مقصود من اللبس۔ اور جاری دلیل یہ ہے کہ پہننے سے راحت کے معنی مقصود  
ہیں۔ من۔ یعنی سردی یا گرمی دفع کرنا۔ کیونکہ پہننا اسی واسطے ہے۔ فلا بد من اعتبار المدة لیحصل علی الکمال  
ویجب الدم۔ نودت کا مجبر ہونا ضروری تاکہ راحت مقصود بدرجہ کمال حاصل ہو اور دم واجب ہو۔ فقدر باب يوم  
بس ردت ایک يوم مفرک کی گئی۔ لانه یلبس فیہ ثم یزعم عادة۔ کیونکہ عادت کی راہ سے دن میں لباس پہن  
جانا پھر اتار دیا جاتا ہے۔ من۔ یہ ہمارے سینوں اماموں کا قیاس ہے جس اگر اسے معمولی راحت کامل ایک روز پہنکر  
حاصل کی تو دم واجب ہے۔ ویتقاصر فیما دونہ البجائیہ۔ اور اس مدت سے کم پہننے کی صورت میں جرم میں تصور ہوگا  
فیجب الصدقہ۔ تو صدقہ واجب ہوگا۔ غیر ان ابابوسف اقام الا اکثر مقام الكل۔ لیکن اتنی بات میں اختلاف  
ہے کہ ابو یوسف نے دن کے اکثر حصہ کو کل کے قائم مقام کر دیا۔ من۔ ورنہ ابو یوسف کے نزدیک بھی مدت مجبر ہے  
دن ہے۔ اور طریقین رحمہ نے کمی میں صدقہ رکھا خزانہ الا کل میں ہے کہ ایک گھڑی سے کم ہو تو ایک ٹھچی گھون ورنہ نصف  
صاع گھون میں۔ من۔ یہ سب اس وقت ہے کہ پہننے کے کپڑے ایسی طور پر پہنا ہو۔ ولو ارتدعی بالقمیص۔ اور اگر محرم  
نے قمیص کو پھور جا اور اڑھا۔ او اللعج ہے۔ یا قمیص سے انتحاج کیا۔ من۔ یعنی دائیں بخل سے نکال کر بائیں منڈ سے  
پہ ڈالی جیسے محرم بنا کرتے ہیں۔ او اتزر بالسراويل۔ یا یا سجامہ کے ساتھ ننگی باندھی۔ من۔ یعنی ناگون میں۔  
یا جیسے ننگی۔ فلا یاس بہ۔ تو اس کا کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ من۔ یعنی ان صورتوں میں اس پر صدقہ بھی لازم نہیں ہے۔  
لم یلبس البس النجیہ۔ کیونکہ اس نے بوسے کپڑے پہننے کے طور پر نہیں پہنا۔ وکذا لو ادخل منکبہ فی البقاء  
ولم یدخل یدہ فی الکعبین۔ اور اسی طرح اگر قبائ میں اپنے منڈ سے ڈالے اور استینون میں اپنے دونوں ہاتھ میں  
ڈالے۔ من۔ تو بھی اس پر صدقہ نہیں ہے۔ خلا فالزفر۔ بخلاف قوئی زفر کے۔ من۔ اور بخلاف قول شافعی کے  
کہ ننگے نزدیک کفارہ ہے۔ اور ہمارے نزدیک بالاتفاق نہیں ہے۔ لانه ما لبس البقاء۔ کیونکہ اس نے ہمارے ہمارے  
کے طور پر اسکو نہیں پہنا۔ من۔ اور یہی حکم طلیسان میں ہے۔ ولہذا تیکلف فی حفظہ۔ اور اسی جت سے وہ اسکی حفاظت  
میں تلفت کریگا۔ من۔ کیونکہ وہ کندھے پر نہیں ٹھہر سکتی ہے۔ لہذا ہم نے کہا کہ اگر طلیسان یا قبائ کو غنڈی کمر وغیرہ سے  
رک دیا ہو تو ایک دن بھر میں اس پر کفارہ الدم واجب ہوگا۔ اور اگر چار میں گرہ دی یا ازار کو کمر بند سے کس لیا پس  
ایک دن ایک کمرہ ہوگا کیونکہ سلی ہوئی کے مشابہ ہوئی۔ اور اگر قبائ کی سلتی توڑ کر ننگی باندھی تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ من۔ ولفی  
فی تفسیۃ المسحس من حیث الوقت ما بینا۔ اور سرڑھکنے کے بارہ میں وقت کی ماہ سے وہی اندازہ ہے۔  
بیان کر دیا۔ من۔ یعنی ایک روز کامل۔ ولا خلاف انه اذا غطی مبعی راسہ یوما کما یجب علیہ الدم۔ اور کچھ خلاف  
نہیں کہ اگر سب سر کو چھ رے ایک روزہ حائلے تو اس پر قربانی واجب ہوگی۔ لانه منوع عنه۔ کیونکہ یہ امر منوع ہے۔ ولفی

بعض ساسہ - اور اگر اسے سمجھنا نہ ہو - ف - تو اس میں اختلاف ہے - فالمرءى عن ابی حنیفہ انہ اعتبارا لربع اعتبارا بالخلق والعورة - تو ابو حنیفہ رحمہ سے اس پر وہ لازم ہے ہی مردی ہے کہ اہم رحمہ نے چارم کو اعتبار کیا برقیاس خلق و عورت کے - ف - یعنی جیسے خلق میں چارم سر مونڈنا کافی ہے یا احرام میں مونڈنے سے اور چارم شرمگاہ کھلنے سے نازنا فاسد ہے اسی طرح چارم سر ڈھکنے سے کفارہ واجب ہوگا - اگر وہ ہم ہو کہ وجوب الدم تو ارتفاع مقصود سے ہوتا ہے تو اسکی تحقیق کر دی بقولہ - وبذا لان ستر البعض استملاء مقصود لعتادہ بعض الناس - اور یہ اسوجہ سے ہے کہ بعض سر ڈھکنے ارتفاع مقصود ہے یہ بعض لوگوں کی عادت ہے - ف - یعنی عادت کے درجہ کامل کو یہ ارتفاع ہو چکا حتی کہ ترک و عرائی لوگ ایسی جھوٹی ٹوپی پہنتے ہیں کہ بقدر چارم سر ڈھکنے - وعن ابی یوسف انہ یعتبر اکثر الاراس اعتبارا للتحقیقہ - اور ابو یوسف سے مردی ہے کہ آنھوں نے زیادہ حصہ سر کو معتبر رکھا بقیاس حقیقت کے - ف - یعنی بقیاس حقیقی کثرت کے اور حقیقی کثرت بقاء کثرت کے معلوم ہوا کہ حتی کہ تنائی بہ نسبت چوتھائی کے کثیر ہے مگر نصف سے قلیل ہے اور ہر ایک تنائی چوتھائی بمقادیر حکم کے کثیر ہیں نہ حقیقت میں - کذا قال ابی یوسف - اور ظاہر ہے کہ بقیاس حقیقت یعنی حقیقی سر ڈھکنے پر قیاس کیا اور وہ پورا سر ڈھکنے سے ہے اور اکثر منبزل کل ہوتا ہے تو اکثر میں بھی دم واجب ہوگا جیسے حقیقی ڈھکنے میں ہے اور یہی فتح اللہ سے لایا جاتا ہے اگرچہ اس جلد کی تفسیر نہیں تھی - بدائع میں ہی قول امام محمد سے ذکر کیا ہے - محقق نے کہا کہ یہی قول بشرط دلیل اور وجہ ماقوی ہے - الخ - بھر لکھا کہ چوتھائی کے اعتبار پر یہ مسائل نکالے گئے کہ اگر محرم نے سر یا چہرہ میں بٹی باندھی ایک سات یا ایک دن تو اس پر صدقہ ہے مگر جب کہ چارم مقدار ڈھکے تو دم ہے - اگر کہیں اور جسم میں باندھے تو کچھ نہیں - اگرچہ بہت ہو مگر بغیر عذر مکرہ ہے - اگر مرد یا عورت چوتھائی چہرہ ڈھکے تو اس پر دم ہے - دونوں کان اور گدی اور سوزی سے نیچے کٹی ہوئی دائرہ ڈھکنے میں مضائقہ نہیں - جیسے ناک پر ہاتھ رکھنا نہ کہرا - واضح ہو کہ جان ایک دم یا صدقہ بیان کیا ہے اگر قانون ہو تو اس پر دو گونہ ہے یعنی بوجہ دو احرام عمرہ و حج کے - و اذا خلق ربع ساسہ اور ربع لھیتہ فصاعدا - اور اگر محرم نے مونڈنا اپنا چوتھائی سر یا چوتھائی دائرہ یا اس سے زیادہ - ف - کل سر و کل دائرہ تک - فطیہ دم - تو اس پر قربانی لازم ہے - فان کان اقل من الربع فطیہ صدقہ - پس اگر چارم سے کم ہو تو اس پر صدقہ ہے - ف - ترکیب بیان مفید ہے کہ اگر سفر میں جگہوں سے خلق کرے تو مجموعہ قدر چارم یا زائد ہو پس اگر کم ہو تو صدقہ ہے - م - بالحد چارم کا اعتبار بالانفاسان حامدہ مشائخ نے ذکر کیا اور یہی صحیح ہے - مع - وقال مالک لا تجب الا بالخلق النکل - اور مالک نے کہا کہ دم نہیں واجب اگر کل سر یا کل دائرہ مونڈنے میں - ف - کیونکہ قولہ تعالیٰ لا تخلقوا ردکم یعنی ست مونڈنا اپنے سر دن کو - کل سر مونڈنے پر ہے - وقال الشافعی یجب بخلق النکیل اعتبارا بجنات الحرم - اور شافعی رحمہ نے کہا کہ قربانی واجب ہے قلیل مونڈنے میں (یعنی بقدر تین بال - ع -) برقیاس حرم کی نباتات کے - ف - یعنی جس نے حرم کی گھاس و نباتات میں سے کوئی ممنوع اکھاڑی یا جھینسی تو قلیل ہو یا کثیر ہر دم واجب ہے کیونکہ وہ حرام کی گھنی یوں ہی احرام میں باں سمجھو گئے گئے ہیں - و لئلا ان خلق بعض الراس ارتفاق کامل لانه معتاد - اور ہماری دلیل یہ کہ سمجھنا سر مونڈنا ہر ما ارتفاق یعنی ارتفاع ہے کیونکہ یہ معتاد ہے - ف - یعنی لوگوں کی عادت ہے پس عادت بوجہ اپنے مقصود راحت و شغف سے ہر دم بہت بنا نہ ترک مرث در بیان سے چاند مونڈنے میں توجہ معلوم ہو گیا کہ سر میں سے بھی مونڈنا ہی ارتفاع ہے اور یہی احرام میں ممنوع - فکامل بہ البغایہ - تو اسی قدر ہر جرم ہر ما ہو جائیگا - ف - غیر ازیکہ احتمال نہیں ہے تو احتیاطا دم واجب ہوا - ف - اس سے معلوم ہوا کہ بیان بعض کا اعتبار ہمارے ایک نزدیک ارتفاق ہے - و بقائہ فہما وہ - اس سے کم کی صورت میں جرم ناقص ہوگا - ف - پس صدقہ ہی بخلاف تطیب

ع  
نہر شافعی  
سے امام محمد  
پر یکتا ہے  
مردی چوتھائی  
ارتفاع سے  
کچھ کم ہے

سبع العضو لانه غیر مقصود۔ برخلاف جہاں عضو کو نوشہرہ لگانے کے کیونکہ وہ غیر مقصود ہے۔ ف۔ اور معلوم ہو چکا کہ  
 بنایت جب ہر دم مقصود کامل ہو تب کفارة الدم ہوتا ہے۔ یہ تو چارم سر میں تقریر تھی۔ وکذا خلق بعض الخیۃ متعاد  
 یا لعراق وارض العرب۔ اور یون ہی دارحی میں سے بعض مونڈنا عراق و عرب میں متعاد ہے۔ ف۔ پس یہ فعل  
 کرچہ جائز نہ ہوتا تو معلوم ہوا کہ کل سے کم میں بعض لوگوں کا انتفاع حاصل کرنا معمول ہو رہا ہے اور ہر جرمانہ کا اسی پر کہ  
 راحت و انتفاع ممنوعہ میں تصور کرے پس چارم دارحی مونڈنے میں بھی کامل جرم ہذا کامل جرمانہ یعنی دم واجب ہے نہ فرج  
 اپنا سر مونڈنا و قربانی دی بھر دین اپنی دارحی مونڈی تو دوسرا دم دے۔ اگر ایک ہی جلسہ میں سر دواڑھی و بطنیں دوام  
 بدن مونڈا یا سٹا یا تو اسپر ایک ہی قربانی ہے اور اگر جلسہ مختلف ہوں تو ہر جلسہ کے واسطے ایک قربانی ہے یہ شیخین کا قول  
 ہے۔ و ضرور میں کچھ بال سر دواڑھی سے ٹوٹے تو اسپر ایک لب گیون ہیں۔ یون ہی جب ردی پکانے میں جل جا رہا  
 خزانہ الاکل میں ہر ایک لب بال میں نصف صاع ہے۔ ص۔ و ان خلق الرقبۃ کلما فعلیہ دم۔ اور اگر اپنی سب گدیا  
 مونڈ لی تو اسپر ایک دم ہے۔ لانه عضو مقصود بالخلق۔ کیونکہ یہ ایسا عضو ہے کہ قصد کر کے مونڈا جاتا ہے۔ ف۔  
 چنانچہ بہت لوگ راحت و زینت کے لیے مونڈتے ہیں۔ ف۔ اگرچہ مکروہ فعل ہے۔ م۔ و ان خلق الابطین و ارجل  
 فعلیہ دم۔ اور اگر محرم نے دونوں بغل یا ایک کو خلق کیا تو اسپر ایک دم لازم ہے۔ ف۔ اور قاضی خان میں ہے کہ اگر  
 بغل میں بہت بال ہوں تو چارم فعل سے دم ہر دہ کل سے مگر معرفت وہ ہے جو شیخ مصنف رحم نے مطلقاً ذکر کیا۔  
 ف۔ اور ہر ایک موجب الدم ہے۔ لان کل واحد منها مقصود بالخلق لدفع الاذی و تل الراحۃ فاشبه العانیۃ  
 کیونکہ سر بغل مونڈنے میں قصد کیجانی ہے تاکہ گندگی دور اور راحت حصول ہو تو عانہ کے مشابہ ہو گئی۔ ف۔ یعنی زینت  
 کیونکہ زینت مونڈنے میں دم واجب ہے تو سر بغل میں بھی۔ پھر افادہ کیا کہ۔ ذکر فی الابطین و الساقین ہنا۔ امام محمد  
 کے بذکر کے بارہ میں بیان یعنی جامع منیر میں لفظ خلق ذکر کیا۔ ف۔ یعنی مونڈنا۔ و فی الاصل الشف۔ اور  
 مبسوط میں لفظ نفث یعنی بال اکھاڑنا ذکر کیا۔ ف۔ تو کچھ اختلاف نہیں ہے بلکہ نفث بغل میں عادت ہے۔ و جو اسنت  
 اور یہی سنت ہے۔ ف۔ اور مبسوط میں کہا مونڈنا بھی جائز ہے کراہت ہے۔ پھر دیگر اعضاء میں امام رحم سے روایت  
 نہیں۔ الکافی مع۔ و قال ابو یوسف و محمد اذا خلق عضواً فعلیہ دم و ان کان اقل فطعام۔ اور ابو یوسف  
 و محمد نے کہا کہ اگر ایک عضو خلق کیا تو اسپر قربانی واجب ہے اور اگر عضو سے کم ہو تو طعام لازم ہے۔ ف۔ یون ہی امام محمد  
 نے جامع منیر میں ذکر کیا۔ اراد بہ الصدر و الساق و ما شہد ذلک۔ مراد امام محمد کے لفظ عضو سے سینہ  
 و ساق و جو اسکے مشابہ ہو۔ ف۔ جیسے ہڈی مراد مقصود بخلق سے یہ کہ لوگوں میں بقصد راحت و انتفاع اسکا مونڈنا  
 یا باجاء دے اگرچہ نہ خلاف سنت فعل کرین ہذا سینہ و ساق کامل میں دم واجب ہے۔ لانه مقصود بطریق اعتدال  
 کیونکہ یہ ہر ایک عضو بطریق نورہ لگانے کے مقصود ہوتا ہے۔ ف۔ یہی نحر الاسلام نے ذکر کیا۔ یعنی بعضی لوگ اپنی رات  
 و زینت کی غرض سے آنکے بالوں کو قصداً نورہ لگا کر در کرتے ہیں اور خلق بھی بال و در کرتا ہے۔ فقہ کامل بخلق لگے ہیں  
 جرم ہو رہا ہو گا پورا عضو مونڈنے کے ساتھ۔ ف۔ تو دم آیا۔ و یتقاصر عند خلق بعضہ۔ اور جرم ناقص ہو گا نحو  
 عضو مونڈنے کی صورت میں۔ ف۔ پس صدقہ ہے۔ و افصح ہو کہ مبسوط میں صریح سینہ و ساق کو مونڈنے میں غیر مقصود کہا  
 ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہی وجہ ہے کیونکہ انکا خلق دوسرے عضو کے ضمن میں ہوتا ہے و قصد ہی۔ کمافی الفتح۔ جن کتاب  
 کہ مقصود بخلق کے یہی نہیں کہ دوسرے کے ضمن میں ہو ورنہ بغل و عانہ سے کچھ لازم نہ ہو بلکہ جو ستر جم نے ذکر کیے ہیں وہ اگرچہ  
 امام محمد کے زمانہ میں متداول ہو مگر ہمارے زمانہ و یا میں لوگوں میں کثرت رائج ہے تو صحیح وہ جو مصنف رحم نے اختیار فرمایا

میں اللہ جلد اول



فاما سر تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور چار دن اکٹھے مجتہدین کے نزدیک کفارہ واجب ہونے میں حلق یعنی مونڈنے اور اکھاڑنے اور  
 نورہ ناکر گرانے میں کچھ فرق نہیں ہے۔ ح۔ وان اخذ من شاربہ فعليه طعام حكومہ عدل۔ اور اگر محرم نے اپنی نو بچہ  
 سے کتر لیا (یا مونڈا علی الاصح۔ ن) تو اس پر طعام ہے وہ حکومت عدل ہے۔ ف۔ یعنی دو عادل جو عدل سے حکم  
 کر دیں کر اپنی رائے سے نہیں بلکہ۔ معناه انہ یظفران ہذا الما خوذ کم یكون من ربع اللیثۃ۔ اس کے معنی یہ کہ دیکھا جاوے  
 کہ جو کتر یا وہ چارم دائرہ میں سے کتنا ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی چارم دائرہ میں دم واجب ہے تو یہ جو تھائی سے کیا نسبت کرتا  
 ہے۔ مثلاً جو تھائی دائرہ میں سے جو تھائی کی یا آشوبین حصہ کی۔ فیجب علیہ الطعام بحسب ذلک۔ پس اس پر اسی  
 حساب سے طعام واجب ہوگا۔ حتی لو کان مثلاً مثل ربع ربع اللیثۃ بلزومہ ربع قیمۃ الشاة۔ حتی کہ اگر فرض  
 کر دو کہ چارم دائرہ میں کا جو تھائی ہو انوکری کے قیمت کا جو تھائی لازم ہوگا۔ ف۔ اور اگر نصف ہو تو قیمت کا نصف  
 لازم ہے۔ پھر اس قیمت کا طعام خرید کر مساکین کو تقسیم کرے۔ م۔ و لفظ الاخذ من الشارب۔ اور نو بچہ سے خد  
 کرنا یعنی لینا۔ ف۔ یہ لفظ اس امر کی دلیل نہیں کہ اگر مونڈے تو قربانی لازم ہوگی بلکہ۔ تہمل علی انہ ہوا سنہ  
 فیہ دون الحلق۔ یہ لفظ دلالت کرتا ہے کہ موچہ میں یہی سنت ہے نہ کہ مونڈنا۔ ف۔ یعنی مونڈنا اور کتر لینا برابر ہے  
 اور اخذ یعنی کتر لینا امام محمد نے اس لیے ذکر کیا کہ موچہ میں کتر بھی سنت ہے۔ پھر کتر یا نحوہ یا بعت۔ تو فرمایا۔ والسنہ  
 ان یفص حتی یوازی الاطار۔ اور سنت اتنا رہتا کہ اطار سے مقابل ہو جاوے۔ ف۔ اطار جہان ہونٹوں کی کمال  
 ہو ٹوٹا ہے پس اس کے مقابل ہو جاوے تو اسکو نقص کہا اور اس سے زیادہ رہنے کو حقو کہنے میں۔ پھر جو مصنف رہے  
 ذکر کیا یہ بعض متاخرین مشائخ کے نزدیک سنت اور یہی مذہب فقہاء مدینہ اور مالک رحم کا ہے اور جہور کے نزدیک اختلاف  
 سنت ہے یعنی نقص سے زیادہ جو مونڈنے کے برابر ہے حتی کہ امام طحاوی نے اسکو مونڈنا لکھا اور کہا کہ یہ ابو حنیفہ و صاحبین  
 کا قول ہے۔ اور یہی مجتہدین مذکور ہیں اور دلیل فرق اول کی وہ احادیث جن میں لفظ نقص واقع ہے از مجموعہ حدیث عربین  
 و مغیرہ بن شعبہ عند ابی داؤد اور حدیث عائشہ زہ عند مسلم والاربعة۔ و حدیث ابو ہریرہ عند مسلم۔ اور دلیل فرق دوم  
 کی یہ کہ نقص سے مراد احقار کے درجہ تک رہتا کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہ جو لفظ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بولی رہی  
 یا ذکر کے روایت کرتے اور ابن عمر رضی اللہ عنہ کے احقار روایت کیا۔ رواہ مسلم والترمذی وہی حدیث انس میں ہے روایت طحاوی  
 والبخاری رحمہما۔ مع۔ واضح ہو کہ حدیث انس میں موچہ میں رہنے اور دائرہ میں جوڑنے کے حکم کے بعد صحابی کی روایت  
 میں نہ آئے کہ یہود یونان سے مشابہت مت کر دو۔ اور ہذا رحم کی روایت میں ہے کہ مجوس سے مخالفت کر دو۔ پس ائمہ بیت  
 کہ یہود سے موچہ میں اور مجوس سے دائرہ میں مخالفت ہے۔ پس اگر دائرہ میں مونڈی یا مونڈنے کے مانند کر دی تو مشابہت  
 مجوس بلکہ نصاریٰ یا یہود سے کردہ تحریمی ہے حتی کہ شیخ محقق نے لکھا کہ کسی نے اسکو جائز نہیں کہا۔ یہی ایک مشت کہ  
 تقدیر نو اس میں اتبع آثار سلف ہے۔ اور اگر موچہ میں بڑھائیں اور نہ کترن تو مشابہت یہود بلکہ نصاریٰ و مجوس سے کردہ  
 تحریمی ہے۔ و اسر تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال وان حلق موضع المحاجم فعليه دم عند ابی حنیفہ رحم۔ زہری نے کہا کہ  
 اگر چھینے لگانے کی جگہ کو مونڈنا تو امام ابو حنیفہ کے اجتہاد میں اس پر قربانی واجب ہے۔ و قال لا علیہ صدقہ لانہ انما یحلق  
 لاجل الصیغۃ وہی لیست من المخلوقات فکذا ما یكون وسیلۃ الیہا۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس پر صدقہ لازم  
 ہے کیونکہ اس نے تو فقط چھیننے لینے کی جہت سے مونڈا اور چھینے لگانا احرام کی منوعات سے نہیں ہے تو جو چھیننے لینے کا  
 وسیلہ ہو وہ بھی منوع نہیں۔ ف۔ نو اس راہ سے ہمیں کچھ جرم بھی نہیں ہے۔ الا ان فیہ اثر لہ شی من النقص  
 بلکن اس مونڈنے میں نفث میں سے کچھ دیر کرنا ہوا۔ ف۔ یعنی احرام میں جو عاشقانہ صورت میں دینا دانا ہے

سبے بوٹ ہو کر مردہ کی طرح میل کھیل پر گندہاں لٹکائے رہتا ہے اس موٹہ نے بین اتنی جگہ سے میل کھیل دور کرنا بھی بوجہ تھا  
 تفت دور کرنا منع ہے لیکن اسنے پورا تفت دور نہیں کیا۔ فجب الصدوقہ - تو صدقہ واجب ہوگا۔ فتنہ اور زیر طبی  
 صاحبین کے ہستہ لال میں کہا کہ یہ موٹہ ناقص ہے تو قربانی کا موجب نہ ہوگا جیسے سوا سے حجامت کے قلیل موٹہ نے بین  
 قربانی نہیں ہے۔ ابن العمام نے اسکو انہر کہا۔ ولابی حنیفہ ان حلقہ مقصود لانه لا یوصل الی المقصود الا بہ -  
 اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ اسکا موٹہ مقصود ہے کیونکہ مقصود کی جانب بدون اسکے توسل نہیں ہو سکتا۔ وشد  
 وجد ازالہ التفت۔ حالہ کہ پایا گیا تفت دور کرنا۔ فتنہ صدقہ کے ساتھ۔ عن عتقہ کامل۔ پورے عفو سے  
 فجب الدم۔ تو قربانی واجب ہوگی۔ فتنہ پورے عفو سے یہ ارادہ کیا کہ کچھنے لگانے کے حق میں یہ پورا ہے۔  
 وان حق راس محرم ہامرہ او بغیر امرہ۔ اور اگر محرم نے دوسرے محرم کا سر موٹہ خواہ اسکے حکم سے یا بغیر اسکے حکم  
 کے۔ فتنہ شلا سونا تھا۔ اگرچہ چارم سر یا چارم دوسری راندہ اسکے قبل یا بعد اور نہ حق نہ ترا جوندہ رہا۔ مرنے  
 فتنی السحاق الصدوقہ۔ تو موٹہ کے واسطے یہ مددہ واجب ہے۔ وعلی الخلق دم۔ اور جبکہ سر موٹہ لگیا اسنے قربانی  
 واجب ہے۔ فتنہ اسی کو فتنی کے شاعر فرمائی ہے نے اختیار کیا۔ ع۔ و قال الشافعی لا یجب ان کان بغیر امرہ  
 بان کان لاکا۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ مخلوق پر قربانی نہیں واجب اگر بدون اسکے حکم کے موبان طور کہ مخلوق سوتا ہو  
 فتنہ یا غار وغیرہ سے بیوش ہو یا مجبور کیا گیا ہو اس حالت میں حلق سے موٹہ لے۔ بلکہ اصح قول میں حلق پر بند ہے  
 اور یہی ایک راجحہ کا قول ہے۔ اور مخلوق بغیر عمر کے مورتوں میں بری ہے۔ لان من اصلہ ان الاکراہ یخرج المکرہ  
 من ان یكون صواباً حکم الفصل۔ کیونکہ شافعی رحمہ کی اصل سے یہ ہے کہ جس شخص پر اکراہ کیا گیا ہو تو اکراہ اس مجبور  
 کو اس امر سے خارج کر دیتا ہے کہ اصل کے حکم سے وہ ماخوذ ہو۔ فتنہ نہ دنیا میں نہ آخرت میں تو سر موٹہ لے کے حکم یعنی قربانی  
 اسے مجبور کیا گیا ہو بری ہے۔ والنوم اطلع منہ۔ اور بندہ اگر اسے بڑے موٹے رجب پر ہے۔ فتنہ پس سوتا ہو مخلوق  
 پر رجبہ اولی بری ہے۔ وعندنا بسبب النوم والاکراہ یتفی الماتم دون الحكم۔ اور ہمارے نزدیک بسبب نواب کے  
 اور اکراہ کے گناہ دور ہوتا ہے حکم۔ فتنہ یعنی آخرت میں اسپر مواخذہ ہوگا۔ مکر و نفاق حکم نہیں دور ہوتا چنانچہ مولانا  
 میں بدل نصیحت ہے تو قربانی ساقط ہوگی۔ وقد تقرر سببہ۔ در حالیکہ قربانی کا سبب تقریر ہو چکا۔ و مومنانی من  
 الراحة والفریہ۔ اور یہ سبب وہ راحت و فریہ ہے جو اسنے پائی۔ فتنہ نہ نیت یہ کہ باطن کی پراگندگی دور ہوئی۔  
 فیلزمہ الدم تھا۔ تو اسپر قربانی قہراً لازم ہوگی۔ فتنہ یعنی صرف قربانی غنی ہوگی اور اسکو سوسے قربانی کے رخصہ  
 یا طعام دینے سے مجھکا سا ہوگا۔ بخلاف المقطر۔ ہر خلاف مضطر کے۔ فتنہ یعنی جو شخص کسی بیماری سے سر کے حلق  
 پر رجبہ روبرو ہو۔ جب شہید ہو۔ کیونکہ وہ مفکر کیا جاتا ہے۔ فتنہ چاہے قربانی دینے سے یا چاہے مساکین کو طعام دینے سے یا  
 کسی اور نیت سے۔ لان کافۃ ہناک سماویہ و ہناک ارضیہ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ مضطر کی صورت میں کفۃ آسمانی  
 ہے اور جان مخلوق کی صورت میں بندہ دن کی طرف سے ہے۔ فتنہ پایہ کہ اچھا مخلوق نے قربانی دی مگر چونکہ اسنے  
 جان نہیں بچا تو حق نے اسپر ظلم کیا پس کیا ظلم سے اپنا دامن واپس لے۔ جو اسکا دبا۔ تم لا یسجد الخلق راسہ  
 علی الساق۔ پھر چونکہ سر موٹہ لگیا وہ موٹہ نے مالے سے واپس نہیں لے۔ کتا۔ فتنہ جو مال اسنے قربانی میں خرچ  
 کیا۔ لان الدم انما لزمہ بانال من الراحة۔ کیونکہ قربانی تو اسپر اسی ساعت کی وجہ سے لازم آئی جو اسنے پائی۔ فتنہ  
 تو قربانی اسے راحت کا عیش و میسر ہے۔ فتنہ انصار کا لغز و فی حق العقر۔ تو مومن نہ کو راندہ مغرور کے دربارہ غفر ہوگی۔  
 فتنہ یعنی مخلوق قربانی لے لگاتا ہے میں اسے غرور کا مائدہ ہو گیا جس نے عفو دینے میں ہمارا کچھ پایا۔ فتنہ

جس نے رتھ کا کھایا۔ عقودہ مال جو کسی دھرم پر مشتبہ سے دلی کرنے کے لازم آوے چنانچہ کتاب الذکاح میں انشاء اللہ  
 آویگا۔ اور اسکی بہت صورتوں میں ازاجولہ کہ زید نے کہتے ایک باندی خرید کر جو بد بنایا اور اس سے بچہ ہوا پھر خالہ کے  
 دعویٰ کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے بغیر میری اجازت کے کہنے اسکو فروخت کیا چنانچہ قاضی نے خالہ کے واسطے فیصلہ  
 کیا تو زید پر واجب ہوگا کہ باندی مع اسکے دلی کرنے کے عقراور بچہ کی قیمت کے خالہ کو دے پھر بچہ کی جو قیمت دینی پڑی  
 وہ زید فروخت کرنے والے سے واپس لے لے گا جس نے اسکو دھوکا دیا اگر عقراور بچہ دلی کے ہر حکم کا نفع  
 خود اٹھنے لیا ہے۔ اسی طرح مسئلہ کتاب بن حلق کا نفع مخلوق نے لیا تو قربانی کی قیمت حلق سے نہیں لے سکتا ہے۔ تشریح  
 کتاب ذریعہ سید داود اعظم یہ بھی ہے کہ قربانی کا سبب اگرچہ ہم حلق ہے لیکن مایہ قربانی انکار کرنے میں حصول ثواب غلط ہے۔  
 پس بار جو اس ثواب کے اسکو اختیار نہیں ہے کہ حلق سے قیمت واپس لے جب کہ ثواب اسکو واسطے ہوا۔ قاضی نے  
 نوکذا اذا کان الحاق حلالاً لا یختلف الخ باب فی المخلوق راسہ۔ اور اسی طرح جب موٹہ سے مال حلال ہے  
 یعنی محرم نہ ہو تو بھی مخلوق کے حق میں حکم جہا نہیں ہوگا۔ پس جبکہ حلال نے محرم کا سرخواہ باجارت یا بے  
 موٹہ تو محرم پر خافربانی نہیں ہے کیونکہ راحت تو اسی کو حاصل ہے۔ اما الحاق تلزمہ الصدقہ فی مسائلنا فی جوہر۔  
 با موٹہ نے والہ تو ہمارے اس مسئلہ میں دونوں صورتوں میں اس پر صدقہ واجب ہوگا۔ پس یعنی حلق جب محرم میں  
 تو خواہ اجازت سے موٹہ ہو یا بغیر اجازت کے ہر صورت حلق پر قربانی لازم ہے۔ وقال الشافعی لا شئ علیہ۔ اور  
 شافعی رحم نے کہا کہ حلق پر کچھ نہیں ہے۔ پس یعنی رح نے لکھا کہ یہی قول مالک و احمد ہے لیکن قبل اسکے شریح ابو جبر  
 نقل کیا کہ یہ اس وقت کہ مخلوق کے حکم سے موٹہ ہو اور اگر بغیر حکم موٹہ تو واضح قول میں اس پر فدیہ ہے اور یہی قول مالک  
 و احمد ہے۔ فقہ بریم۔ و علی ہذا الخلاف اذا خلق المحرم راس حلال۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہے جب کہ محرم نے  
 حلال کا سر موٹہ ہو۔ پس تو ہمارے نزدیک محرم حلق پر صدقہ ہے اور شافعی رحم کے نزدیک نہیں۔ کہ ان معنی ان اتفاق  
 نہ تحقیق بخلق شعیرہ وغیرہ و ہوا موجب۔ شافعی کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کا سر موٹہ نے میں ارتفاق کے معنی نہیں تحقیق  
 ہونے میں حالانکہ ارتفاق ہی موجب فدیہ ہے۔ پس موجب موجب نہیں تو فدیہ بھی نہیں۔ ولنا ان ازانہ ہائین  
 بدن الانسان من مخطورات الاحرام۔ اور جاری دلیل یہ کہ احلام کے منوعات میں سے ہے یہ بات کہ جو چہر کسی  
 آدمی کے بدن سے جتنی ہر اسکو دیکر کرے۔ پس خواہ اپنے بدن سے یا غیر کے بدن سے ہو۔ جیسے زمین محرم کی جی  
 ہوئی نباتات و دیگر ناجرم ہے۔ الاستحقاق الامان بمنزلہ نبات المحرم۔ کیونکہ بدن سے نامی شئی امان ہے جیسے محرم  
 کی نباتات۔ پس محرم جو اس سے کہ کوئی اسکو کسی حالت میں اور کرے۔ فلا یفرق الحال من شعیرہ و شعیرہ  
 تو اپنے بال اور غیر کے مال میں حالت کا کچھ فرق نہ ہوگا۔ الا ان کمال البجائیہ فی شعیرہ۔ سوائے اتنی بات کے  
 کہ اپنے بال دور کرنے میں جرم بڑا ہے۔ پس کیونکہ اپنے ذاتی اختیار سے بال کی امن دور کی اور اس سے راحت حاصل  
 کی۔ فان اخذ من شارب حلال او قلم اظفارہ اطعم ماشاء۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر حلال کی سوجھ سے بیابا اسکے  
 ناخنوں کی تعلیم کی یعنی کترے تو جو طعام چاہے صدقہ دیدے۔ پس یعنی نظرہ کے طاعون سے جو چاہے بقدر فقرہ  
 دے۔ نزع۔ لیکن محقق رحم نے اسکو مطلق رکھا کہ چاہے جقدر دے اور یہی نص محمد رحم سے ظاہر ہے۔ و الواجب  
 فیہ ما بینا۔ اور وجہ اس میں وہی جو ہم ابھی بیان کر چکے۔ پس یعنی ازاد بدن انسان کی نامی چیز کا منوع ہے۔ الخ۔ و  
 لا یعری عن نوع ارتفاق۔ اور یہ ایک طبع کی راحت سے بھی خالی نہیں ہے۔ لانه یلذی تنفث غیرہ وان مکان  
 افضل ما یبازی تنفث نفثہ فیلزمہ الطعام۔ کیونکہ وہ غیر کے پیل پیل سے لذت اٹھاتا ہے اگرچہ اس سے کم ہو

جو اپنے ذاتی میل کجیل سے ایذا دیتا ہو پس اس پر طعام لازم ہے۔ وان قص اظافر یدیه ورجلیہ فعلیہ دم۔ اور اگر کمرے کے پانچ روٹوں یا تھوڑے پانچوں کے ناخن کترے تو اس پر قربانی لازم ہے۔ ہاتھ من المخطورات لدانیہ من قضاہ التفت وازالتہ مانیمو من البدن۔ کیونکہ ناخن کا مٹنا احرام کی منوعات سے ہے ایسے کہ اس میں میل کجیل دور کرنا اور جو چیز بدن سے اگتی ہے اسکو زائل کرنا موجود ہے۔ فاذا قلمھا کلبھا فوارتفاق کامل فیلزمہ الدم۔ پس جب محرم نے سب ناخنوں کو کتر دیا تو کامل ارتفاق ہے پس اس پر قربانی لازم ہوگی۔ فت عدم جوازہ چاروں اعضاء متفق ہیں۔ ع۔ ولایزاد علی دم ان حصل فی مجلس واحد۔ اور ایک دم پر زیادتی نہیں کی جائیگی بشرطیکہ سب ناخنوں کا کترنا ایک ہی جلسہ میں واقع ہو۔ فت ہی قول چاروں ائمہ کا سرخ۔ لان الجناۃ من نوع واحد۔ کیونکہ جرم نوع واحد سے ہے۔ فت تو ایک چارم سے زیادہ کا کترنا متداخل ہو جائیگا۔ فان کان فی مجلس۔ اور اگر ناخن کترنا متفرق جلسوں میں واقع ہو یعنی ہر ہاتھ دیا نون کے پانچ ناخن چار جلسوں میں کاٹے۔ فلکذا تک تعدد تعدد۔ تو بھی امام محمد رحمہ کے نزدیک ہی حکم ہے۔ فت کہ جرم متداخل ہو کر ایک ہی دم واجب ہوگا۔ لان بنا ہا علی التداخل۔ کیونکہ اس کفارہ کا مبنی تو متداخل ہے۔ فت جبکہ جنس واحد ہو۔ فاشعبہ کفارۃ الفطر۔ تو کون رہ افطار سے مشابہ ہو گیا۔ فت یعنی جب کہ رمضان میں عدا گنی دن روزہ توڑ دیا تو جس تعدد ہونے سے آخر میں جب کفارہ دے تو ایک ہی کفارہ لازم ہوتا ہے جو متداخل کے پس چار دن کے متفرق کرنے میں بھی متداخل ہو کر آخر میں جب کفارہ دے تو ایک ہی قربانی واجب ہوگی۔ اور یہی ایک قول مالک وشافعی رحمہ ہے۔ الا اذا تخللت الکفارۃ۔ مگر جب کہ ناخنوں کے متفرق کترنے کے بیچ میں کفارہ واقع ہو جاوے۔ فت اس طرح کہ ایک ہاتھ یا پانچوں کے ناخن کترنے کے کفارہ دے دیا پھر دوسرے میں دوسرے کے ناخن کترے تو پھر دوسرا کفارہ لازم ہوگا۔ لا ارتفاع الاولیٰ بہ تکفیر۔ کیونکہ پہلا جرم پھر کفارہ دینے کے دور ہو چکا تھا۔ فت نو بد کفارہ صرف موجودہ جرم کا ہو گیا پس جدید جرم کا دور کرنے کا دوسرا کفارہ ہوگا۔ وعلی قول ابی حنیفہ و ابی یوسف یجب اربعۃ دما دن تلافی کل مجلس ید اور جلد۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول پر چار قربانیاں واجب ہونگی اگر آٹھ چار مجلسوں میں ہر مجلس میں ایک ہاتھ یا ایک پانچوں کے پانچوں ناخن کاٹے۔ فت خواہ پہلے کفارہ دیا ہو یا نہ دیا ہو۔ لان الغالب فیہ معنی العبادۃ۔ کیونکہ اس کفارہ قربانی میں عبادت کے معنی غائب ہو رہے ہیں۔ فت اسی جہت سے یہ کفارہ ایسے شخص پر بھی واجب ہوتا ہے جو معتذر ہو مثلاً بیمار ہی سے یا چار ہوا جاہل یا بھولا ہوا یا زبردستی مجبور کیا گیا ہو۔ بخلاف کفارۃ الفطر کے کہ وہ معتذر پر واجب نہیں ہے۔ لہذا کفایات قربانی میں متداخل مطلق نہیں رہا۔ فیتقید التداخل بانشاء المجلس کما فی امی السجۃ۔ تو متداخل تقید ہوگا مجلس متحد ہونے کے ساتھ جیسے سجدہ کی آئین تبادلت کرنے میں ہے۔ فت کہ اگر مجلس واحد میں تکرار ہو تو سب سے ایک سجدہ کافی ہے اور اگر مجالس مختلف ہوں تو ہر ایک کے لیے علیحدہ سجدہ لازم ہے اسی جہت سے کہ اس میں معنی عبادت میں تو متداخل نہ ہوگا مگر جب کہ مجلس متحد ہو۔ وان قص ید اور جلد فعلیہ دم۔ اور اگر ایسے ایک ہاتھ یا پانچوں کے سب ناخن کترے تو اس پر قربانی واجب ہے۔ اقامۃ للربیع مقام الملک کما فی المخلق۔ بوجہ قائم کرنے چارم کے مقام مل کے جیسے موندنے میں۔ فت کہ چارم سر کے موندنے میں شل مل کے کفارۃ الدم واجب ہے۔ وان کان قص اقل من خستہ اظافر فعلیہ صدقۃ۔ اور اگر موندنے پانچ ناخنوں سے کم کترے تو اس پر صدقہ ہے۔ فت یہ معنی نہیں کہ ایک ہی عدا ہے بلکہ۔ معناه یجب لكل اوفر صدقۃ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر ناخن کے واسطے اس پر ایک صدقہ ہے۔ فت ہر پانچ سے ایک بھی کم ہو تو صدقہ رہیگا۔

اور اکثر کے اعتبار سے دم نہوگا۔ وقال زفر جوب الدم بقض ثلثه منها۔ اور زفر نے کہا کہ پانچون میں سے تین  
کترنے سے دم واجب ہوگا۔ وهو قول ابی حنیفۃ الاول۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کا پہلا قول ہے۔ لان فی الظاہیر المیم  
او احد دما۔ کیونکہ ایک ہاتھ کے ناخون میں دم واجب ہوتا ہے۔ فـ۔ اور وہ پانچ ناخن ہیں۔ والثلث اکثر  
اور تین ناخن انہیں سے اکثر ہیں۔ فـ۔ یعنی پانچ کا نصف دھانی ہوئے اور تین اکثر حصہ ہوئے۔ اور اکثر کا حکم ہاتھ  
کل کے ہے۔ پھر ابو حنیفہ نے قول اول سے رجوع کیا اس جانب جو کتاب میں مذکور ہے۔ وجہ المذکور فی کتاب  
ان الظاہیر کف واحد اقل با یجب الدم بقل۔ جو کتاب میں مذکور ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ کمتر حصہ کے کمتر سے دم واجب  
ہو رہا ایک ہاتھ یا پانچون کے پانچون یا ناخن ہیں۔ فـ۔ لیکن اصل میں چارون یا پانچون کے کل ناخون پر دم  
واجب ہوا تھا۔ وقد اقمنا ہا مقام النکل۔ اور ہم نے ایک ہاتھ کے یا پانچون کی ناخون کو کل کے قائم مقام  
کر دیا ہے۔ فـ۔ اور جب ایک بار ایک کر چکے۔ فلا یقام اکثر ہا مقام کلہا۔ تو پھر ایک ہاتھ کے اکثر کو مقام کل کے  
میں کہا جائیگا۔ لانه یودی الی مالائینا ہی۔ کیونکہ یہ غیر متناہی کی طرف مودی ہے۔ فـ۔ حتی کہ جب تین ناخون  
میں دم واجب ہو تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اسنے دو ناخن کمتر سے تو یہ تین کا اکثر حصہ ہے اور اکثر بجائے کل تو دو ناخن میں دم واجب  
ہوگا۔ پھر ڈیڑھ میں پھر ایک میں اسی طرح جاری ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ چاروں اسسند لال کر دے جب ایک ہاتھ کے ناخن  
کو قائم مقام چارون کے کیا تو ہاتھ کے اکثر یعنی تین کو ہاتھ کے قائم مقام نہیں کر سکتے کیونکہ لازم آتا ہے کہ وجوب الدم میں  
اصل پانچ ناخن ہوں حالانکہ چارون ہاتھ پانچون کے سب ناخن ہیں۔ اور جو امام مصنف رحمہ نے ذکر کیا لازم ہے۔ فافہم  
بہر پانچ ناخن جسے دم واجب ہوتا ہے وہ کہ سب ایک ہاتھ یا پانچون کے ہوں۔ وان قص خمسہ الظاہیر متفرقہ من  
یدریہ ورجلیہ فعلیہ الصدقہ۔ اور اگر اسنے پانچ ناخن و دون ہاتھوں اور دونوں پانچون سے متفرق کانے نو ابرا صدقہ  
واجب ہے۔ عند ابی حنیفۃ دالی یوسف۔ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک۔ وقال محمد دم اعتبارا با تو قصما من  
کف واحد دما اذا حلق ربع الراس من مواضع متفرقہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ قربانی واجب ہے بقیاس  
پانچ ناخون کے جب کہ انکو ایک ہی ہاتھ میں سے کانے اور بقیاس چارم سر کی مقدار ہونے کے جب کہ سر کے متفرق  
جگہوں سے ہونڈے۔ فـ۔ کیونکہ پانچ ناخن ملکر ایک ہاتھ یا پانچون کے ہو جاتے ہیں اور ہونڈے میں متفرق ہاتھ  
کو جمع کر کے چارم کا انداز اعتبار کرنے میں تو یہی بیان کرین ہم۔ ولہما ان کمال الجنایۃ بغیل الراحۃ والزیئۃ۔ اور  
شیخین کی دلیل یہ کہ کمال جرم تو راحت و زینت حاصل ہونے کے ساتھ ہے۔ وبالقول علی ہذا الوجہ یتاوی۔ اور اس  
طور پر متفرق کانے سے وہ ایذا ہوا۔ ولشیتہ ذلک۔ اور یہ بیات اسکو عیدار کرگی۔ فـ۔ تو راحت  
و زینت ہوئی پس کمال جرم ہونے سے دم نہ ہوا۔ بخلاف الحلق۔ بخلاف سر ہونڈنے کے یعنی متفرق۔ لانه معتاد  
علی مامر۔ کیونکہ اسکی عادت کی گئی ہے چنانچہ گندا۔ فـ۔ کہ بعض لوگ نقطہ چند یا۔ اور بعض پیشانی ہونڈاتے ہیں  
و اذا تقاصرت الجنایۃ تحب فیہا الصدقہ۔ اور جب کہ جرم میں کمی ٹھہرے تو اس میں صدقہ واجب ہوگا۔ فیجب  
بقلم کل ظفر طعام مسکین۔ تو ہر ناخن کمترنے کے عوض مسکین کا طعام واجب ہوگا۔ فـ۔ جو صدقۃ الفطر میں  
و کذلک تو قلم اکثر من خمسہ متفرقا۔ اور اسی طرح اگر پانچ سے زیادہ ناخن کو متفرق کرے۔ فـ۔ تو ہر ایک کا نصف  
صاع کیوں صدقہ ہے۔ الا ان یبلغ ذلک دما۔ مگر یہ سب صدقہ ملکر ایک قربانی تک پہنچ جاوے۔ فـ۔  
یعنی نیست ہیں۔ فیمتد نقص عنہ ما شاء۔ تو ایسی حالت میں اس قیمت سے جو چاہے کم کر دے۔ فـ۔ کیونکہ  
ہم تو کمال جرم پر ہوا کرنا واجب یہ نہیں تو کی کرے۔ قال وان انکر ظفر المحرم فمعلق فاخذہ فطاشی علیہ۔

کہا اور اگر محرم یا نحر کوٹ کر ٹنگ رہا پس اسکو نے یا تو اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔ **ف**۔ سپر اجلع ہر خواہ تراش لیا یا  
 نوج یا کسی طرح لیا بوج ہم۔ لہ نہ لایموبعد الا نکسار فاشبہ ایسا پس من شجر المحرم۔ کیونکہ وہ ٹوٹنے کے بعد نہیں  
 بڑھتا نو دخت محرم سے خشک کے مشابہ ہو گیا۔ **ف**۔ اور خشک دخت محرم کاٹ لینا جائز ہے۔ وان لطیب او پس  
 او حلق من عذر۔ اور اگر خوشبودی یا سلا کپڑا پٹنا یا حلق کیا بوج عذر رکے۔ **ف**۔ یعنی ان ممنوعات میں سے جو کیا  
 وہ عذر سے کیا مثلاً مرض کی لا جاری سے ایسی دوا ملی جسین خوشبودی اسی طرح لباس جنگ میں یا حلق۔ مرض میں کیا بلکہ  
 جون بہت ہو کر اندر دین تو عذر ہے۔ م فتع۔ فہو مخیر۔ تو محرم اختیار دیا گیا ہے۔ **ف**۔ یعنی تو اسپر ایک کفارہ دینا  
 ہر گمردہ کفارہ میں چیزوں میں سے ایک ہے اسکا اختیار محرم کو ہے کہ۔ ان شار ذبح شاة۔ اگر چاہے ایک کبیری ذبح  
 کر دے۔ وان شار تصدق۔ اور اگر چاہے تو صدقہ دیدے۔ علی ستہ مساکین۔ چھ مسکینوں پر۔ ثلثہ اصوع  
 من الطعام۔ تین صاع طعام **ف**۔ ہر ایک کو نصف صاع۔ وان شار صائم ثلثہ ایام۔ اور اگر چاہے تو تین دن  
 روزے رکھے۔ **ف**۔ انہیں سے ہر ایک اسکو روا ہے۔ لقولہ تعالیٰ۔ بیل قول اسر تعالیٰ۔ **ف**۔ نحر کان منکم  
 مریض اور بے ادھی من راسہ۔ پس جو شخص تم میں سے مریض ہو یا اسکو انداز ہو سر سے۔ ففدیہ من صیام او صدقہ او  
 تو اسپر فدیہ واجب ہے روزہ رکھنے سے یا صدقہ دینے سے یا قربانی کرنے سے۔ **ف**۔ پس آیت سے معلوم ہوا کہ ہر ایک  
 اسکو جائز ہے۔ وکلمۃ او للتخیر۔ اور کلمہ او یعنی یا واسطے مختار کرنے کے آتا ہے۔ **ف**۔ ہر دھبہ جو کہ مصنف رحم نے اول  
 قربانی کو ذکر کیا اور آیت کریمہ میں اول روزہ رکھنا مذکور ہے تو مصنف نے اشارہ کیا کہ انہیں سے جسکو چاہے ادا کر دے  
 کچھ یہ شرط نہیں کہ روزہ نہ رکھ سکے تب صدقہ جائز بلکہ ابتدا از صدقہ روا ہے۔ پھر آیت میں بعد اور روزہ یا صدقہ  
 لکھا کہ نہیں ہے۔ وقد فرسار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باذکرنا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت  
 کو اسی کے ساتھ تفسیر فرمایا ہے جو ہم نے ذکر کی۔ **ف**۔ یعنی میں روزے یا تین صاع چھ مساکین کو یا ایک قربانی۔ واللہ  
 نزلت فی المعدور۔ اور یہ آیت نازل ہوئی تھی معذور کے حق میں۔ **ف**۔ وہ کعب بن جحر رضی اللہ عنہ میں  
 جنگے سر میں مبت جون بڑ گئی تھیں چنانچہ حضرت کعب بن جحر نے کہا کہ نازل تو خاص کر میرے حق میں ہوئی حالانکہ وہ  
 تم سب کے واسطے عام ہے۔ کفانی اصحیحین۔ پس جب کہ معذور کے حق میں نازل ہوا لہذا ہم نے اسکو معذور کا حکم کیا  
 اور جو بغیر عذر ایسا کرے تو اسپر صرحت قربانی حتمی ہے بلکہ اگر کہ ساہن میں گذرا۔ م۔ ثم الصوم یجزی فی اسی موضع اشارہ  
 پھر اس فدیہ میں مدد رکھنا تو ہر جگہ جان چاہے کافی ہے۔ **ف**۔ کچھ مقام محرم کی خصوصیت نہیں ہے پھر اسکا فدیہ  
 متفق ہیں۔ ہمارے نزدیک متفرق رکھنا بھی جائز ہے۔ م۔ لہذا عبادۃ فی کل مکان۔ کیونکہ صوم تو ہر جگہ میں  
 عبادت ہے۔ **ف**۔ تو کسی جگہ کی خصوصیت نہ ہوگی۔ وکذلک الصدقۃ عندنا لما بینا۔ اور یوں ہی صدقہ مذکور  
 ہر جگہ جائز ہے ہمارے نزدیک بوجہ مذکورہ بالا۔ **ف**۔ کہ صدقہ ہر جگہ دینا صدقہ ہے بخلاف قول شافعی و احمد کے  
 کہ صدقہ حرم میں ادا کرنا شرط ہے۔ واما اللسک مختص بالمحرم بالاتفاق لان الاراقۃ لم تعرف قربۃ الا فی زمان  
 اور ہا قربانی کرنا تو وہ بالاتفاق حرم کے ساتھ مختص ہے و میں قربانی کرنا شرط ہے اسلیکے عون ہا مانع کر کے قربت  
 نہیں پہچاتا گیا اگر ایک زمانہ میں۔ **ف**۔ وہ ایام قربانی ہیں۔ او مکان۔ یا جگہ میں۔ **ف**۔ وہ مقام محرم ہے ہا  
 جو کہ ذبح کا ثواب ہوتا بغیر ظل قیاس کے بلکہ شرح سے معلوم ہوا کہ قربانی طاعت ہے ایام انہوں میں یعنی دسویں گیارہویں  
 بارہویں ذی الحجہ میں۔ یا طاعت ہے اگر موضع محرم میں منع کرے۔ ان دونوں صدقوں کے سوا سے کوئی صدقہ خون  
 بنانے میں قربت کی معلوم نہ ہوگی۔ ونبذ الدم لا یختص بزمان فتعین اختصاصہ بالمکان۔ اور یہ قربانی کسی



زمانہ کے ساتھ محض قین و جگر کے ساتھ مختص ہوتا نہیں ہو گیا۔ سنہ ۱۰۶۹ میں ہر مفسدہ و فساد میں قربانی دے کر توجیب ہی اور جوگی کہ ہم میں فوج کرے۔ اور مردم و صدقہ کا قرب ہوتا قیاس سے معلوم ہوتا جان ادا کرے ادا ہو جائیگا۔ ولو اختیار الطعام اجزاء فیہ الصدقہ و التفتیش۔ اور اگر مفسدہ محرم نے طعام دینا اختیار کیا تو اسکو طعام دینے میں صبح لاکھا کھانا کھانا اور شام لاکھا کھانا کھانا کافی ہوگا۔ عندیابی یوسف اعتباراً بکفارة الیمین۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک برقیاس کفار قسم ہے۔ سنہ ۱۰۶۹ میں ہی کافی ہے اور حدیث کعب بن زہیر میں بطعم فرقا اتم دار و دی علی تین ملیح جو سکیں تو ان کو کھلا دے و عند محمد لا یخبر بہ لان الصدقہ تنبی عن التعلیک۔ اور امام محمد کے نزدیک دونوں وقت کھانا کافی نہیں ہے کیونکہ صدقہ گاہ کرتا ہے۔ سنہ ۱۰۶۹ یعنی صدقہ کے معنی لغت میں ایسے ہیں کہ جسے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں غیر کو بے عرض کے مالک کر دینا چاہیے۔ پس صدقہ میں مالک کرنا چاہیے۔ و هو المذکور۔ اور قرآن میں مذکور ہی صدقہ ہے۔ سنہ ۱۰۶۹ میں ایسے طور پر دینا ضرور ہوگا کہ مسکین کو مالک کر دے بخلاف کھانا کھانے کے کہ وہ تو باج کرنا ہی ہے۔ اعتراض ہوا کہ حدیث میں ہے کہ مرد کا فقہا اپنی جو رو کو صدقہ ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مالک کرنا صدقہ میں ضرور نہیں ہے۔ سنہ ۱۰۶۹ میں کہ خود اپنا کھانا کھانا بھی صدقہ قرار دیا گیا جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے تو یہ صدقہ یعنی مجازاً و ثواب ہے اور غایت میں غنیمت حسین علیک ضرور ہے۔

فصل۔ فی فصل احرام میں جماع و مسکات میں ہے۔ فان نظرائی فوج امراتہ۔ اور اگر محرم نے اپنی جو رو کی فوج کی طرف نظر کی۔ سنہ ۱۰۶۹ اگرچہ داخل فوج میں جان بدہ بکارت ہوتا ہے اگرچہ نظر و یرنگ باکرہ سکرم ہو۔ اور یوں ہی حرام طور پر اجنبیہ عورت کی فوج کی طرف نظر کی۔ بشہوة۔ شہوت کے ساتھ۔ سنہ ۱۰۶۹۔ فامنی۔ پس انزال ہو گیا۔ فاشی علیہ۔ تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ سنہ ۱۰۶۹ یعنی غسل جنابت کرے اور احرام کی جہت سے کچھ دم یا صدقہ لازم نہیں ہے۔ فامنی المحرم ہوا بجماع و لم یوجد۔ کیونکہ دھواہم میں حرام کر دیا گیا تو طلع ہے اور جماع پایا نہیں گیا۔ سنہ ۱۰۶۹ نہ خفیۃ اللہ حکم۔ فصل کا تو تفکر فامنی۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسے نھور باندھا جس انزال ہو گیا۔ سنہ ۱۰۶۹۔ چنانچہ تصویر انزال پر کچھ نہیں لازم آتا۔ اور مالک رحم کے نزدیک و یرنگ نظر کر کے انزال میں جہ فاسد ہی یعنی خلیل و تون کے اور اگر دل سے اسکو دفع کیا تو اس پر بد نہ واجب ہے۔ اور اگر مکر نظر کی ہو تو ائمہ ثلثہ کے نزدیک اس پر بد نہ واجب ہے۔ کما فی المنہی مع۔ وان قبل اولس بشہوة فعلیہ دم۔ اور اگر شہوت کے ساتھ بوسہ پایا یا چھوا تو اس پر دم واجب ہے۔ سنہ ۱۰۶۹ اگرچہ جو رو ہو۔ اور اس مسئلہ میں انزال کی قید نہیں نکالی حالانکہ اس میں اختلاف رعایت ہے۔ فی الجماع الصغیر بقول اذا مس بشہوة فامنی۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ جب شہوت سے چھوا جس انزال ہو گیا۔ سنہ ۱۰۶۹۔ تو اس پر دم ہے۔ فاضحان نے کہا کہ بھی صحیح ہے لیکن قدوری کے نزدیک جامع صغیر میں انزال کی قید تفاتی ہے۔ ولا فرق بین ما اذا انزل اولم یزل ذکرہ فی الاصل۔ اور کچھ فرق نہیں در صورتیکہ انزال ہوا یا انزال نہیں ہوا اسکو مبسوط میں ذکر فرمایا۔ سنہ ۱۰۶۹۔ یہی اصح ہے کیونکہ یہ عورت سے سہلات حاصل کرنا جماع احرام میں منع ہے تو دم واجب ہوا۔ ممدوح۔ و کذا الجواب فی الجمل فیما دون الفرج۔ اور یہی حکم ایسی مباحثت میں جو فرج کے سوا سے منع ہو۔ سنہ ۱۰۶۹۔ فرج مقام پیشاب و پچانہ یعنی سوا سے شرعاً کے مان یا بیت سے نہ متاسل رہا۔ تو دم واجب ہے اگر چنانچہ نہ ہو۔ اور یہی مذہب شافعیہ کا شیخ نووی نے شرح منہج میں ذکر کیا۔ مع۔ وعن الشافعی ہا نہ یفسد احرام منہ فی جمیع ذلک اذا انزل و اعبروا بالعموم۔ اور شافعی رحم سے ایک رعایت ہے کہ ان سب صورتوں میں جماع احرام فاسد ہو جائیگا جب کہ انزال ہوا اور اسکو روزہ پر قیاس کیا۔ سنہ ۱۰۶۹۔ یہ رعایت اگرچہ امام ابو حنین و نزلی رحم نے

ذکر کی گڑھاے شافعیہ نے اُنکی غلطی بیان کی۔ مع و لئان فساد الحج تعلق بالجماع۔ اور ہمارے دلیل یہ ہو کر چکا کہ اس  
میرنا جماع سے مطلق ہے۔ ف۔ یعنی جماع مقصود سے۔ ابن المنذر نے اسیر اہل العلم کا اجماع نقل کیا۔ ح۔ و لئلا یفسد  
بساتر المخطورات۔ اور اسی واسطے باقی سب منوعات سے حج فاسد نہیں ہوتا۔ و لہذا یسبب جماع مقصود۔ اور  
یہ کوئی فعل مقصود ہی جماع نہیں ہے۔ ف۔ یعنی ثبوت سے بوسہ مساس و مباشرت کوئی جماع مقصود نہیں ہے بلکہ ایک  
طرح کا استلزام ہے۔ فلا تعلق بہ ما تعلق بالجماع۔ تو اس سے وہ حکم تعلق ہوگا جو جماع سے تعلق ہے۔ ف۔ یعنی  
فساد احرام ہوگا۔ الا ان فیہ معنی الاستمتاع والارتفاق بالمرأۃ۔ مگر اتنی بات ہے کہ اس بہر نسل میں عورت  
کے ساتھ چین و لذت حاصل کرنے کے سنی ہیں۔ و ذلک مخطور الاحرام۔ اور میں و لذت حاصل کرنا احرام میں  
منوع ہے۔ فیلزمہ الدم۔ تو اس پر قربانی لازم ہوگی۔ بخلاف الصوم لان المحرم فیہ قضاء الشهوۃ ولا یحصل بہ  
الانزال فیما دون الفرج۔ برخلاف روزہ کے کیونکہ روزہ میں ثبوت پوری کرنی حرام کی گئی ہے اور یہ بات فرج کے  
اسوا سے میں بغیر انزال ہونے حاصل نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ لہذا جب انزال کر لیا تو منوع کا مرتکب ہوا۔ حالانکہ  
اسی سے روکنا صوم کا رکن تھا تو فاسد ہو گیا۔ اور حج میں قضاءے ثبوت سے نساوت ہوگا جب کہ فرج میں نہ ہو مگر منوع  
ہو کہ منوع مطلقاً عورت سے لذت و راحت لینا تو یہ بہ دن انزال موجود ہے جب کہ ثبوت سے ہو لہذا قربانی لازم ہے  
فہم۔ وان جامع فی احد السبیلین۔ اور اگر جماعت کی عہد نے دیون رہا ہوں میں سے کسی میں۔ ف۔ مرد و  
یا عورت ہوا خواہ برغت و اختیار ہو یا باکراہ و اجبار ہو اگرچہ بھولے سے ہو۔ قبل الوقوف بعرفۃ۔ قبل وقوف عرفہ کے  
فسد حج۔ نو محرم کا حج فاسد ہوگا۔ ف۔ یعنی مرد و عورت ہر ایک کا حج قبل وقوف عرفہ کے جماع و فاع ہونے سے  
فاسد ہو جائیگا۔ و علیہ شاة۔ اور اس پر ایک بکری کی قربانی لازم ہوگی۔ و بعضی فی الحج کما یضی من لم یفسد۔ اور  
حج کے افعال میں گزرنے جیسے وہ گزرنا جس نے حج کو فاسد نہیں کیا۔ ف۔ بھر مرد کی طرح عورت بھی بکری یا سائیا  
حصہ بد نہ دے اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک پورا بدن ہے اور جامع صغیر میں کہا کہ صرف خشفہ غائب ہونا جماع میں معتبر ہے  
اور اگر ذکر پر کپڑا پھینک کر داخل کیا پس اگر فرج کی گرمی پائی تو فاسد ہے ورنہ نہیں اور شافعی کے نزدیک مطلقاً فاسد ہے  
عورت نے اگر گدھے کا زہ یا کتا ہوا زہ لیکر داخل کر لیا تو بالاجماع عورت کا حج فاسد ہوا۔ بھر فساد کی صورت میں  
احرام سے نکلنے کے لیے اقبال پورے کرنا لازم ہے۔ مع۔ والا اصل فیہ ماروی ان رسول اللہ علیہ السلام سئل  
عن واقع امرأتہ و ہما محران بلحج قال یرقان و ما یضیان فی حجتہما و علیہما الحج من قابل۔ اور اصل اس  
مسئلہ میں وہ حدیث ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوئی کہ آپ سے ایسے مرد کا حکم پوچھا گیا کہ جس نے  
اپنی جوڑ سے جماع کیا حالانکہ دونوں حج کے احرام میں تھے تو فرمایا کہ دونوں ایک قربانی کریں یعنی ہر ایک دونوں  
میں سے قربانی دے) اور دونوں اپنے حج میں گنہگار ہیں اور انہر آئندہ سال میں حج واجب ہے۔ ف۔ یہ حدیث  
ابو داؤد نے مراسیل میں یزید بن نعیم تابعی ثقہ سے اسناد متصل ثقات روایت کیا اور مرسل ہمارے و مجہور کے  
تحدیک حجت ہے اور اسکے موید بہنی سے روایت کی۔ مع۔ و کذا نقل عن جامعہ من الصحابہ۔ اور ایسا ہی  
ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول ہے۔ ف۔ چنانچہ حارثی نے حدیث عمرو بن شیبہ عن ابیہن جہد سے یہی  
حکم عبد اللہ بن عمر اور عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمر بن العاص سے روایت کیا۔ و رواہ الحاکم و البیہقی  
بطریق الذہبی و اسناد صحیح ثقات مشورین ہے۔ یعنی اسے صحیح کہا۔ مسند ابن ابی شیبہ میں ہے کہ مجاہد رحمہ  
ابو جحاکہ رحمہ نے اپنی عورت سے جماع کیا۔ تو مجاہد رحمہ نے فرمایا کہ یہ واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقت میں ہوا تھا تو آپ

نقل عن ابیہن جہد

حکم دیا کہ اپنے حج کے افعال دونوں ادا کریں پھر حلال ہو کر لوٹ جا دیں پھر جب آئندہ سال جو تو دونوں حج کریں اور  
دونوں ہی صحیحین اور جس جگہ میں دونوں کو یہ واقعہ ہونا تھا وہاں سے جدا ہو جا دیں۔ مالک رحمہ اللہ نے مواعین بلانغا  
میں روایت دارقطنی کے حضرت عمر علی و ابو ہریرہ سے ذکر کیا۔ سن۔ وقال الشافعی تجب ہذہ۔ اور شافعی  
نے کہا کہ بدہ واجب ہے۔ سن۔ ہی قول مالک و احمد کا ہے۔ اعتباراً بما لو جامع بعد الوقوف۔ برقیاس اس  
صورت کے کہ اگر بعد وفوف عرفہ کے جمع کیا۔ سن۔ کیونکہ اس صورت میں بالاتفاق بدہ ہر قبل وقوف بھی بدہ  
ہے۔ والحق علیہ اطلاق ما ردینا۔ اور ہماری حجت اہم شافعی پر اطلاق اس حدیث کا جو ہم روایت کر چکے۔ سن۔  
یعنی اہم شافعی کی دلیل تو قیاس ہے اور قیاس جائز نہیں جب کہ نفس کی دلیل موجود ہو اور نفس مذکور میں لفظ یرقان  
و ما۔ واقع ہے اور دم نکرہ مطلقاً قربانی فانی مرنے کی دلیل ہے تو کبریٰ بھی جائز ہے پس قیاس سے بدہ کی خصوصیت  
باطل ہے۔ ولان القضاہ لما وجب۔ اور اس دلیل سے کہ جب قضاء واجب ہوئی۔ سن۔ یعنی آئندہ  
سال میں۔ ولا یجب المالا استدراک المصلحۃ۔ اور قضاء واجب نہیں ہوا کرتی مگر مصلحت حاصل کرنے کو  
سن۔ تو گویا یہ حج فاسد ہی نہیں ہوا جب کہ قضاء اسکے قائم مقام ہوگی اور دم بھی نہ ہونا چاہیے لیکن اسکے جلدی  
کرنے سے دم واجب ہوا۔ تو حاصل یہ نکلا کہ پوری اصلاح جب دم وغیرہ سے نہیں ہو سکتی تو قضاء واجب ہوئی ہے۔  
اور جب یہاں قضاء واجب ہوئی۔ سن۔ معنی الجناۃ فیکنفی بالاشاء۔ توجرم کے معنی خفیہ پڑ گئے تو خالی  
نہی پر کفایت کجائیگی۔ بخلاف ما بعد الوقوف لانه لا قضاء۔ برخلاف جمع بعد الوقوف کے کیونکہ اس صورت  
میں قضاء واجب نہیں ہے۔ سن۔ بلکہ حج پورا ہو گیا تو معلوم ہو گیا کہ قبل وقوف عرفہ کے جمع میں اور بعد وقوف کے  
جمع میں بڑا فرق ہے کہ اول میں قضاء واجب ہو کر اصلاح ہوئی پس ابھی کسی چیز سے اصلاح ہوگی حتیٰ کہ بدہ واجب  
کرنا مفید نہیں۔ اور دوسری صورت میں قضاء نہیں بلکہ بدہ دینے سے اصلاح ہو جائیگی۔ م۔ ثم سوی بن ابیہ  
پھر قدوری رحمہ اللہ نے دونوں راہوں میں جمع یکساں فرما دیا۔ سن۔ حتیٰ کہ مفید میں جمع سے مثل فرج کے دم و  
قضاء ہو جب کہ قبل الوقوف ہو۔ ہی قول صاحبین کا اور ایک روایت ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ہے۔ وعن ابی حنیفہ ان  
الوطی فی غیر القبیل منہا۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے یہ بھی روایت ہے کہ دلی کرنا۔ (قبل وقوف کے) سوائے فرج  
کے مرد و عورت سے۔ سن۔ یعنی مفید میں مرد و عورت سے دلی کرنا۔ لایفسدہ تقاضا معنی الوطی۔ حج کو فاسد  
نہیں کرنا بوجہ نقصان معنی دلی کے۔ سن۔ کیونکہ کامل دلی تو عورت کی فرج میں ہے۔ فلان عنہ روایت ہے  
پس ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے دور و انہیں ہو گئیں۔ سن۔ اور یہ معلوم نہیں کہ کون قول مقدم ہے اور انج یہ کہ جس پر  
صاحبین نے بھی اتفاق کیا لہذا من کتاب من منار۔ اس حاصل فرج یا مفید میں جب کہ قبل وقوف عرفہ جمع کیا  
تو فاسد ہوا پس دم دے اور آئندہ سال دونوں قضاء کریں۔ سن۔ و لیس علیہ ان بفارق امرأتہ فی قضاء  
ما افسدہ۔ اور محرم پر واجب نہیں کہ جدا رکھے اپنے جو کو قضاء کرنے میں اس حج یا عمرہ کے جسکو فاسد کر دیا تھا  
سن۔ ان انراق رکھنا مستحب ہے بشرطیکہ عورت کو محرم مل جاوے۔ خلافاً لما مالک اذا خرجا من منیہما و  
لزموا احراماً للشافعی اذا اتھیا الی المکان الذی جامعہما فیہ۔ برخلاف قول مالک رحمہ اللہ کے کہ اگر  
واجب ہی جب ہی سے کہ مرد و عورت اپنے گھر سے نکلیں۔ اور برخلاف قول زفر کے جب سے کہ دونوں احرام  
باندھیں اور برخلاف قول شافعی کے کہ جب دونوں اس مقام پر پہنچیں جان عورت سے جمع واقع ہو گیا تھا  
سن۔ اصح یہ کہ قول مالک مثل قول زفر ہے اور قول احمد مثل قول شافعی۔ مگر بعد بقول میں انراق مستحب ہے



کہ جب حج تمام ہو گیا بدن معنی کہ فاسد نہیں ہو سکتا تو بدن کیون واجب ہو۔ جواب دیا کہ۔ وانا تجب البدن بقول ابن عباس۔  
بدن واجب ہوتا تو بقول ابن عباس ہر۔ اولاً اعلیٰ انواع الارفاق فی غلط موجبہ۔ یا اسوجہ کہ یہ جماع لذت لینے کا اعلیٰ  
درجہ ہے تو جو کچھ یہ واجب کرے وہ سختی پر ہے۔ و۔ یعنی بدن ہے۔ توضیح یہ کہ بعد وقوف عرفہ کے حج فاسد نہ ہونا اسکو متفق نہیں  
کہ کوئی جرم کرے تو جرمانہ لازم نہ ہو کیا نہیں دیکھتے کہ بعد رمی الجمرہ کے بالاتفاق فساد نہیں مگر جرمانہ واجب ہے۔ پھر رہا یہ کہ اس  
صورت میں کیا جرمانہ ہو گا تو اس میں ایک قیاس ہے وہ یہ کہ وجوب کبریٰ یا بدن کا حج میں معلوم ہوا پس یہاں اعلیٰ درجہ کی حالت  
سے بدن لازم ہوا اور دوم دلیل قول ابن عباس رہا کہ ایک نے آپ سے سوال کیا کہ میں نے طواف زیارت سے پہلے جو روئے  
جماع کر لیا تو آپ نے فرمایا کہ بدن قربانی دے۔ رواہ مالک و ابن ابی شیبہ۔ اور چارے نزدیک ایسی صورت میں قول صحابہ  
محبت و قیاس پر تقدم ہے۔ خصوص جب کہ یہ فتویٰ موافق بحديث ہے چنانچہ حج فاسد ہونے کا حکم نہ دیا بخلاف فتویٰ ابن عمر  
کے جو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور اس میں باوجود بدن کی قربانی کے سال آئندہ میں فضلے حج کا حکم دیا ہے۔ پس ہم نے  
اسکو جوہ مخالفت حدیث کے نہیں لیا۔ فافہم۔ اگر دوسرے بار جماع کر لیا تو اول بار کے بدن کے ساتھ دوسری بار کے لیے  
صرف کبریٰ لازم ہے۔ اگر قارن نے بعد الوقوف جماع کیا فرج کے واسطے بدن اور عمرہ کے لیے کبریٰ لازم ہے۔ مفت حوان جامع  
بعد الحلق فعليه شاة۔ اور اگر محرم نے بعد حلق کے جماع کیا تو اس پر کبریٰ قربانی کرنا لازم ہے۔ لبقاء احرامہ فی حق النساء  
بوجہ باقی ہونے احرام محرم کے عورتوں کے حق میں۔ و۔ یعنی ابھی احرام کا حکم عورتوں سے جماع کے حق میں باقی ہے۔  
وہ دن لبس الميخط وما اشبهہ۔ نہ سلا ہوا پہنے واسکے ماتد۔ و۔ خوشبو ملنے وغیرہ میں۔ پس احرام و حقیقت نہیں  
ہے مگر حکم میں عورت کے بارہ میں ہے۔ فحقت الجنابة فانكفى بالشاة۔ پس جرم خفیف ہوا تو کبریٰ قربانی کرنے پر اتفان  
ہے۔ ومن جامع فی العمرۃ قبل ان يطوف اربعة اشواط فسدت عمرتہ۔ اور جس نے احرام عمرہ میں جماع کیا قبل  
اسکے کہ عمرہ کے واسطے چار پھرے حوان کرے تو اسکا عمرہ فاسد ہو گیا۔ فیمضی فیہا و یقضیہا و علیہ شاة۔ پس عمرہ کے افعال  
پورے کر جاوے اور عمرہ کو قضاء کرے اور اس پر ایک کبریٰ لازم ہے۔ و۔ اور عمرہ جب چاہے قضاء کرے۔ ومن جامع  
بعد ما طاف اربعة اشواط او اكثر۔ اور جس نے جماع کیا عمرہ میں بعد طواف کرنے چار پھرے یا زیادہ کے سفلیہ شاة  
و لا تفسد عمرتہ۔ تو اس پر کبریٰ واجب ہے اور اسکا عمرہ فاسد نہ ہو گا۔ و۔ کیونکہ چار پھرے رکن طواف میں اور عمرہ ہی  
طواف پس اب فساد نہیں ہو سکتا پس کبریٰ کی قربانی سے استدراک ہو گیا پھر چار پھرے کے بعد خواہ طواف پورے  
کرنے سے پہلے یا سعی سے یا حلق سے پہلے طواف کیا تو بھی قربانی واجب ہے۔ کما فی الميخط۔ وقال الشافعی تفسد نے  
الوجہین۔ اور شافعی نے کہا کہ دونوں صورتوں میں عمرہ فاسد ہو گا۔ و۔ خواہ چار پھرے کے پہلے جماع کرے یا بعد  
و علیہ بذتہ۔ اور بہر حال اس پر بدن کی قربانی واجب ہے۔ و۔ یہی قول مالک ہے۔ اعتباراً بالاجازۃ فی فرض عندہ  
الحاج۔ برقیاس حج کے کیونکہ عمرہ امام شافعی کے نزدیک شل حج کے فرض ہے۔ ولنا انا سنۃ۔ اور ہماری محبت یہ کہ عمرہ  
سنت ہے۔ و۔ کیونکہ جابر رہا کی حدیث میں حضرت علی اسرطیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کیا عمرہ واجب ہے فرمایا کہ نہیں مگر ادا کرنا  
بہت اچھا ہے۔ پس جب عمرہ سنت ہوا۔ فکانت احط رتبۃ منہ۔ تو فرض حج سے رتبہ میں بہت نیچا ہوا۔ و۔  
امریج میں بدن واجب ہوتا ہے۔ فحب الشاة فیہا و البدن فی الحج اظہار للتفاوت۔ و تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے  
عمرہ میں کبریٰ امریج میں بدن واجب ہو گا۔ و۔ اس میں تال ہے کہ قربانی بخلاف قیاس ہو تو کیونکہ اظہار تفاوت سے وہ  
کیا دے۔ اور جواب یہ کہ ثبوت بدیل آثار ہے اور اسکی وجہ یہی فرق ہے با جواب اس طرح کہ حج میں ایسے درجہ احرام میں کبریٰ  
واجب ہے تو عمرہ میں بھی۔ م۔ اگر قبل طواف عمرہ کے جماع کیا تو ہا لا جماع فاسد ہوا۔ و۔ ومن جامع ناسیا کمن جامع

متعمدا۔ اور جس شخص نے بھولے سے جماع کیا وہ مثل اسکے جس نے عمدآ جماع کیا۔ **فـ** یہی قول مالک و قدیم قول ہے۔  
**و قال الشافعی جماع الناسی غیر مفید للرجـ**۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ بھولنے والے کا جماع حج کو مفید نہیں ہے۔  
**فـ** جیسے صوم میں نسیان مفید نہیں ہے۔ و کذا الخلاف فی جماع النائمۃ والمکرتہ۔ اور ایسا ہی اخلاف اس عورت کے جماع میں ہے جو سولی ہوئی تھی یا باکرہ مجبور کی گئی تھی۔ **فـ** ہمارے نزدیک اس کا حج فاسد ہو گیا اگرچہ گنہگار نہ ہوگی اور شافعی کے نزدیک نہیں فاسد ہوگا۔ و ہو یقول الخطیئہ عدم ہندہ العوارض فلم تقع الغفل جانیہ۔  
 اور شافعی کہتے ہیں کہ حرمات ان عوارض سے معدوم ہو جاتی ہیں تو یہ فعل جنایت ہی نہ ہوا۔ **فـ** اور حج فاسد ہونا جنایت یعنی جرم سے ہے۔ ولنا ان الفساد باعتبار معنی الاتفاق فی الاحرام ارتفاقاً مخصوصاً۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فاسد ہونا احرام میں خاص طور کے معنی ارتفاق حاصل کرنے سے ہوتا ہے۔ **فـ** یعنی بعض چیزیں احرام میں خاص صنوع ہیں انہیں سے کسی معنی سے لذت و راحت حاصل کرنا ایسے وقت احرام میں کہ کمال احرام موجود ہو تو مفید ہے اگرچہ کسی وجہ سے وہ گناہ نہ رہے۔ و ہذا لا ینعدم ہندہ العوارض۔ اور یہ معنی ارتفاق کے بوجہ ان عوارض کے معدوم نہیں ہوتے ہیں۔ **فـ** بلکہ بھولنے و سولے و مجبور ہونے سے گناہ البتہ معدوم ہوتا ہے۔ و الحج یس فی معنی العلم اور حج کچھ صوم کے معنی میں نہیں ہے۔ **فـ** بلکہ نازک کے معنی میں ہے۔ لان حالات الاحرام مذکورہ بمنزلہ حالات الصلوۃ بخلاف الصوم والسر اعلم۔ ایسی کہ احرام کی سب حالتیں یا دولانے والی ہیں بمنزلہ نازک کے حالتوں کے بخلاف صوم کے واسر اعلم۔ **فـ** بلکہ صوم میں نسیان مضر نہ ہونا نص سے بخلاف قیاس ثابت ہوا ہے تو اور اسے صوم سب جگہ قیاس پر حکم رہیگا۔ واسر اعلم۔ م۔

**فصل۔** یہ سب در بیان طہارت ہے۔ ومن طایف طواف القدوم محدثاً فلیہ صدقہ۔ اور جس شخص نے بغیر وضو کے حالت میں طواف قدوم کیا تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ **فـ** اور طواف ادا ہوگا۔ و قال الشافعی لا یغیر اور شافعی رحمہ نے کہا کہ طواف محدث کا شمار نہیں ہے۔ **فـ** یعنی طواف نہیں ہوا۔ قولہ علیہ السلام الطواف بالبيت صلوۃ الا ان السر تعالی ایلح قبہ النطق۔ بدلیل قولہ علیہ السلام کہ خانہ کعبہ کا طواف کرنا نازیہ مگر اتنی بات کہ السر تعالیٰ نے اس میں بامین کرنا بلیح کر دیا ہے۔ **فـ** پس جو شخص تم میں سے بات کرے تو سو اسے اچھی بات کے نہ بولے۔ کما ردہ الترمذی وغیرہ عن ابن عباس۔ فتکون الطہارۃ من شرطہ۔ پس طہارت طواف کی شرط ہے ہوگی۔ **فـ** جیسے نازک کی شرط ہے۔ معنی نہیں کہ دیگر شرائط نماز اس میں باوفاق شرط نہیں تو طہارت کی کیا خصوصیت ہوگی۔ ولنا قولہ تعالیٰ ولیطوفوا بالبيت العتیق۔ اور ہماری حجت قولہ تعالیٰ ولیطوفوا الخ یعنی اور دوسے لوگ بیت العتیق کا طواف کریں۔ **فـ** پس مطلقاً طواف کا حکم رہا۔ من غیر قبیدہ الطہارۃ۔ بغیر طہارت کی قید کے۔ **فـ** یعنی یہ حکم نہیں دیا کہ وضو سے طواف کریں۔ فلم تکن فرضاً۔ تو طہارت فرض نہ ہوئی۔ **فـ** ہاں واجب یا سنت کسی دلیل حدیث سے ہو سکتی ہے۔ تم قیل ہی اس مسئلہ۔ بھر کہا گیا کہ طواف میں طہارت ہونا سنت ہے۔ **فـ** اعلیٰ نہا ترک طہارت سے صرف ثابت ہوا کہ واجب نہ حالانکہ مذہب میں قربانی واجب ہے لہذا کہا۔ والاصح انها واجبتہ لانہ یحب تبرکاً الجابر۔ اور اصح یہ کہ طہارت ہونا واجب ہے اس دلیل سے کہ ترک طہارت سے جبر نقصان کرنے والا واجب ہوتا ہے۔ **فـ** فرض طواف میں قربانی اور طواف سنت میں صدقہ۔ ولان الحجہ یوجب العمل فیثبت بہ الوجوب۔ اور اس دلیل سے کہ خبر اُحاد موجب عمل ہے تو اس سے وجوب ثابت ہو جائیگا۔ **فـ** اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں خود ثابت ہے کہ خانہ کعبہ کا طواف نہ کرے یہاں تک کہ جعفی سے پاک ہو جاوے اور حدیث ہمارے



میں نفاس سے پاک ہو جاوے۔ جیسا کہ صحیحین وغیرہ سے اوپر گذرین۔ پس طہارت سے ادا کرنا اور بغیر طہارت منع کرنا  
 مفید ہے کہ طہارت واجب ہے حتیٰ کہ ترک سے جو نقص آوے وہ کفارہ سے پورا ہوگا۔ پھر فرض طواف ہو تو کفارہ قربانی ہے  
 اور قدم سنت ہو تو صدقہ ہے۔ فاذا شرع فی ہذا الطواف وہو سنتہ۔ حالانکہ طواف قدم در اصل سنت ہے  
 پھر جب اسکو شروع کر دیا۔ یصیر واجبا بالشرع۔ تو شروع کرنے سے واجب ہو جائیگا۔ ویدخلہ نقص ترک  
 الطہارۃ۔ اور طہارت چھوڑنے سے اس میں نقص آجائیگا۔ فیجبر بالصدقۃ اطہار الذنوب رقبۃ عن الواجب بالاجاب  
 اللہ تعالیٰ وہو طواف الزیارتہ۔ تو اس نقصان کا پورا کرنا صدقہ سے ہوگا تاکہ اطہار ہو اس طواف کے کہ تہہ ہونیکا  
 اس طواف سے جو اللہ تعالیٰ کے فرض کرنے سے واجب ہے اور وہ طواف زیارت ہے۔ وفت۔ کیونکہ طواف زیارت میں  
 قربانی ہے۔ وکذا الحکم فی کل طواف ہو تطوع۔ اور میں حکم ہر ایسے طواف میں ہے جو نقل ہو۔ ولو طواف طواف  
 الزیارتہ محدثا فعلیہ اشاہ۔ اور اگر بے وضو طواف زیارت کیا تو اس پر کمرہ کی قربانی واجب ہے۔ لانه اوخلہ نقص  
 فی الرکن فکان الفحش من الاول فتجبر بالدم۔ کیونکہ اسنے طواف رکن میں نقص ڈال دیا تو یہ اول یعنی نقص دم  
 سے بہتر حرکت ہے تو اس نقص کا پورا کرنا قربانی سے ہوگا۔ وان کان جبنا فعلیہ بدتہ۔ اور اگر طواف زیارت بجا  
 جنابت کیا تو اس پر بدتہ واجب ہے۔ گذاروی عن ابن عباس۔ ایسا ہی ابن عباس رحمہ سے مروی ہے۔ وفت۔  
 یہ روایت نہیں ملتی ہے۔ ولان الجنایۃ اغلط من الحدث فتجب جبر نقصانہا بالبدتہ اطہار للتفاوت۔  
 اور اس دلیل سے کہ حدث سے جب جو زیادہ غلط ہے تو دونوں میں تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے جنابت کے  
 جبر نقصان میں بدتہ واجب ہے۔ وفت۔ کیونکہ حج میں نقصان کا جبر یعنی پورا کرنے والا صدقہ اور قربانی ہے بخلاف  
 نماز کے کہ اس میں صرف سجدہ سو ہے لہذا فرض نماز و نقل میں کچھ تفاوت نہیں حتیٰ کہ دونوں میں سجدہ سو ہے۔ پھر یہ سب  
 اسوقت کہ پورا طواف حالت جنابت یا حدث میں ہو۔ وکذا اذا طواف اکثرہ جنبا او محدثا۔ اور یوں ہی جب  
 طواف الزیارتہ میں سے اکثر بچیران کو حالت جنابت یا حدث میں ادا کیا ہو۔ وفت۔ تو قربانی بدتہ یا کمرہ کی وجہ سے  
 لان اکثر اشئی لہ حکم کلمہ۔ کیونکہ جو شے کا اکثر حصہ ہو اسکے واسطے حکم کل کا ہے۔ وفت۔ پس کل سات بچیروں میں سے  
 چار اور اس سے اوپر اکثر میں۔ والا فضل ان یعید الطواف مادام بکتہ ولا ینزع علیہ۔ اور افضل یہ کہ طواف مذکور  
 کو اعادہ کرے جب تک کہ میں ہے اور اس پر قربانی نہ رہی۔ وفت۔ بعض النسخ وعلیہ ان یعید۔ اور مختصر القدوری کے بعض  
 نسخوں میں ہے علیہ ان یعید۔ وفت۔ یعنی اس پر اعادہ واجب ہے جب تک کہ میں ہے۔ والاصح انہ یومر بالاعادہ مرنے  
 الحدیث استجبا بآدنی الجنایۃ سجا با۔ اور اصح حکم یہ کہ حدث کی صورت میں اسکو بطور استجاب اعادہ کا حکم دیا جائیگا  
 اور جنابت کی صورت میں بطور ایجاب۔ وفت۔ پس نہ مطلقا افضل اور نہ مطلقا واجب بلکہ بے وضو طواف میں اعادہ  
 مستحب ہے اور جنابت میں اعادہ واجب ہے۔ ففحش النقصان بسبب الجنایۃ وقصورہ بسبب الحدث۔ کیونکہ  
 جنابت کے سبب سے نقص فاحش ہے اور حدث کے سبب سے نقص قاصر ہے۔ ثم اذا اعادہ وقد طافہ محدثا لا ینزع علیہ  
 وان اعادہ بعد ایام النحر۔ پھر جب کہ اسنے طواف کا اعادہ کیا حالانکہ پہلے حالت حدث میں طواف کیا تھا تو اس پر  
 قربانی لازم نہیں ہے اگرچہ بعد ایام النحر کے اعادہ کیا ہو۔ لان بعد الاعادہ لا یتقی الا شہبۃ النقصان کیونکہ بعد  
 اعادہ کے کچھ باقی نہیں رہا سوائے شہبۃ نقصان کے۔ وفت۔ اور وہ حدث کا طواف ہے لیکن اس شہبہ سے کچھ درجہ  
 نہیں ہوتا۔ پھر واضح ہو کہ شاید یہ بقول صاحبین ہے کہ باوجود تاخیر رکن کے کچھ واجب نہیں ہے۔ رہا بقول ابی حنیفہ رحمہ  
 تو در صورت اعادہ ایام النحر کے کچھ نہیں اور در صورتیکہ بعد ایام النحر اعادہ کیا تو تاخیر سے قربانی لازم ہے لکنانی شیخ بطحا

وغیرہ۔ الخافہ۔ مع۔ اور حق یہ کہ اس میں اتفاق ہے اس واسطے کہ معبر نوازل طواف ہے پس وہ وقت پر ہو چکا اور حدیث کا اسناد مل  
دوبارہ اعادہ سے ہو گیا تو صرف مشبہ نقصان رہا جو کچھ موجب نہیں ہے۔ ہی صحیح ہے۔ م۔ وان اعادہ وقد طافہ جنباً علی  
ایام النحر فلا شئ علیہ لانه اعادہ فی وقتہ۔ اور اگر اس نے طواف کو حالت جنابت میں کیا تھا اسکو ایام النحر میں اعادہ کیا  
تو اس پر کچھ واجب نہیں رہا کیونکہ اس نے طواف کو اپنے وقت میں اعادہ کیا۔ وان اعادہ بعد ایام النحر لزومہ الدم عند  
ابی حنیفہ بالتأخیر علی ما عرف من مذمہ۔ اور اگر اس نے طواف بحالت جنابت کو ایام النحر کے بعد اعادہ کیا تو ابو حنیفہ  
کے نزدیک بوجہ تاخیر کے اس پر قربانی لازم ہوگی بنا برآئکہ ابو حنیفہ کی اصل سے معلوم ہوا ہے کہ اپنے وقت سے رکن  
کو تاخیر کرنا موجب الدم ہے۔ شیخ ابوبکر ارازی البصھا ص ۲۴۷ نے کہا کہ تاخیر جب ہی کہ دوسرا طواف معبر ہو پس جنابت  
کی صورت میں بوجہ اول میں فاحش نقصان کے دوسرا طواف معبر ہے اور ہی صحیح ہے اور کرنی رح نے کہا کہ جنابت و حدیث  
و دون میں معبر اول طواف ہے اور دوسرا صرف جبر نقصان ہے۔ ایضاً میں کہا کہ ہی ارجح و افقہ ہے۔ مع۔ کیونکہ اول طواف  
سے عورتوں کی حلت ہو گئی۔ اور اگر عمرہ کے طواف کو رمضان میں بحالت حدیث یا جنابت کیا پھر شوال میں اعادہ کر کے  
اسی سال حج کیا تو متمتع نہوگا۔ کہانی المبسوط نوازل ہی معبر رکھا گیا۔ بع۔ و لو رجع الی اہلہ وقد طافہ جنباً علیہ  
ان یعود۔ اور اگر آقا فی اپنے وطن کو لوٹ گیا حالانکہ اس نے جنابت میں طواف زیارت کیا تھا تو اس پر لوٹ آنا ہا تو ہے  
فت۔ یعنی افضل ہے کہ طہارت میں طواف کرے۔ لان النقص کثیر فیومر بالعود استدراکاً لہ۔ کیونکہ نقصان بہت  
ہے تو اسکو پورا کرنے کے واسطے واپس آنے کا حکم دیا جائیگا۔ و یعود باحرام جدید۔ اور احرام جدید کے ساتھ لوے  
فت۔ جب کہ وہ بیعتات سے گزر گیا ہے اور اگر تہجد نہ کیا ہو تو جدید احرام کی حاجت نہیں ہے۔ مع۔ وان لم یجد بعث  
بدنہ اجزاء۔ اور اگر وہ واپس نہ آیا اور ایک بدنہ بھیج دیا تو اسکو کافی ہو گیا۔ لما بینا انہ جابر لہ الا ان الفضل  
بوالعود۔ کیونکہ ہم کہ چکے کہ بدنہ اس نقص کا پورا کرنے والا ہے مگر افضل یہی کہ واپس آوے۔ فت۔ پس جنابت کی  
صورت میں واپسی افضل ہے۔ و لو رجع الی اہلہ وقد طافہ محدثاً ان عاد و طاف جائز وان بعث بالشاة  
فیوافضل۔ اور اگر وہ اپنے اہل وطن میں لوٹ گیا درحالیکہ حالت حدیث میں یعنی بغیر وضو طواف زیارت کیا تھا  
پس اگر واپس آکر طواف اعادہ کر لیا تو جائز ہے اور اگر کبریٰ بھیج دی تو یہ افضل ہے۔ لانه خف معنی النقصان  
وفیہ نفع للفقراء۔ کیونکہ نقصان کے معنی خفیت سے اور کبریٰ بھیجنے میں فقر کا نفع ہے۔ فت۔ اور اسکی واپسی  
میں احرام لازم و اسکی حفاظت میں خطرہ ہے۔ و لو لم یطوف طواف الزیارة اصلاً۔ اور اگر اس نے طواف سرے سے  
نہ کیا۔ فت۔ یا جار بھیجے یا زیادہ چھوڑے ہوں۔ فت۔ حتی رجع الی اہلہ فعلیہ ان یعود یدلک الاحرام  
بما تنک کہ اپنے اہل وطن میں لوٹ گیا تو اس پر واجب ہے کہ اسی احرام کے ساتھ واپس آوے۔ فت۔ جب پہلے ہائے حاکم  
لانعدایم التحلل منہ۔ کیونکہ اس احرام سے حامل ہونا نہ ارد ہے۔ فت۔ یعنی پورا حلال ہونا نہیں ہوا جب کہ طواف  
زیارت نہیں کیا۔ و هو محرم عن النساء ابداً حتی یطوف۔ اور وہ عورتوں سے ہمیشہ کو برابر محرم ہے بانک کہ  
طواف زیارت کرے۔ فت۔ متقابل طواف کے جب کبھی عورت سے جماع کریگا اس پر قربانی لازم آئی جائیگی متعدد  
مجلس میں الا آنکہ دوسرے جماع سے احرام سے باہر ہونے کا قصد کرے اور کچھ بیان گند چکا۔ بع۔ و من طاف  
طواف الصدر محدثاً فعلیہ صدقہ۔ اور جس نے طواف الصدر کو بے وضو کیا تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ لانه دون  
طواف الزیارة مان کان واجباً فلا بد من اظہار النقاوت۔ کیونکہ طواف اولیٰ کثر از طواف زیارت ہے  
اگرچہ طواف وداع واجب ہے تو دونوں میں نقاوت ظاہر کرنا ضروری ہوا۔ فت۔ پس جب کہ زیارت میں کبریٰ تو وداع میں

صدقہ کیونکہ قربانی یا صدقہ کے سوا کسی اور جابر معلوم نہیں ہوا۔ وعن ابی حنیفہ انہ تجب شاة۔ اور ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ بکری واجب ہے۔ فتنہ مثل طواف زیارت کے۔ رواہ الکرمی۔ الا ان الاول اصح۔ مگر روایت اول اصح ہے۔ فتنہ روادا قدوری۔ ولوطاٹ جنباً فعلیہ شاة۔ اور اگر طواف وداع کو بحالت جنابت کیا تو سیر بکری واجب ہے۔ ورنہ نقص کثیر۔ کیونکہ یہ بہت نقص ہے۔ ثم جودون طواف الزیارة۔ بھر طواف وداع کم درجہ ہے طواف زیارت سے۔ فتنہ حسین جنب پر بد نہ آتا ہے۔ فیکنفی بالشاة۔ تو ایک بکری پر کفایت کجائیگی۔ فتنہ تاکہ طواف زیارت سے فرق رہے۔ ومن ترک من طواف الزیارة ثم غم اشواطاً فمادوناً فعلیہ شاة۔ اور جس نے طواف زیارت میں سے تین یا اس سے کم پھرے چھوڑے تو اس پر ایک بکری واجب ہے۔ فتنہ مگر اگر وقت پر عادی کرے۔ غرض کہ موجود چار پھرے ہیں جو کن ہیں۔ تو بجز تمام کے ہے۔ لان نقصان تبرک الاقل یسیر فاشعب نقصان بسبب احدث فیلزمہ شاة۔ کیونکہ نصف سے کم چھوڑنے کی وجہ سے نقصان خفیف ہے تو بغیر وضو کی وجہ سے نقصان کے مشابہ ہو گیا پس اس پر بکری لازم ہے۔ فلورجع الی اہل اجزاء ان لا یعود وسبب شاة۔ بھر اگر وہ اپنے اہل وطن کی طرف لوٹ گیا تو اسکو کافی ہے کہ وہ اس سے آدھے اور ایک بکری بھیج دے۔ لما بینا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ ومن ترک اربعۃ اشواطاً لم یحرم ما ابداحتی یطوفنا۔ اور جس نے طواف زیارت سے چار پھرے چھوڑے تو برابر محرم باقی رہیگا یا تنگ کہ طواف ادا کرے۔ لان المتروک اکثر فصار کانه لم یطف اصلاً۔ کیونکہ چھوڑے ہوئے پھرے لازم ہیں تو ایسا ہوا کہ گویا اپنے بالکل طواف نہیں کیا۔ ومن ترک طواف الصدقہ او اربعۃ اشواطاً منہ فعلیہ شاة۔ اور جس نے طواف الصدقہ کو یا اس میں سے چار پھرے چھوڑے تو اس پر بکری واجب ہے۔ فتنہ جب کہ وطن لوٹ گیا اور واپسی کا حکم نہیں ہے۔ لانه ترک الواجب او الا اکثر منہ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ اسنے واجب کو یا واجب میں سے اکثر حصہ کو چھوڑ دیا ہے۔ فتنہ اور ترک واجب میں قربانی سے نقصان پورا ہوتا ہے۔ و مادام بکۃ یومراً لا عادیہ۔ اور جب تک کہ میں موجود ہوں اسکو طواف الصدقہ اعادہ کرنے کا حکم ہوگا۔ اقامۃ لواجب فی وقتہ۔ تاکہ واجب اپنے وقت میں ادا ہو جاوے۔ ومن ترک ثلثۃ اشواطاً من طواف الصدقہ فعلیہ صدقۃ۔ اور جس کے طواف وداع سے تین پھرے چھوڑے تو اس پر صدقہ ہے۔ فتنہ ہر پھرے کے واسطے نصف ماع گیون۔ ح۔ ومن طاف الطواف الواجب فی جوف البحر۔ اور جس نے طواف واجب کو جوف البحر میں کیا۔ فان بکۃ اعادہ۔ پس اگر کہ میں موجود ہوں تو طواف کو اعادہ کرے۔ لان الطواف وراوا عظیم واجب علی ما قد مناه۔ کیونکہ طواف کرنا عظیم کے گرد سے واجب ہوا ہے تاکہ ہم سابقین میں ذکر کر چکے۔ فتنہ یعنی حدیث عظیم من البیت۔ و الطواف فی جوف البحر ان یدور حول الکعبۃ ویدخل الفرجین اللتین جینا وینا عظیم۔ اور جوف البحر میں طواف کرنا یہ کہ کعبہ کے گرد پھرے اور دونوں کشادگیان جو کعبہ و عظیم کے درمیان میں انہیں داخل ہوتے تھے کہ عظیم اس پھرے میں چھوٹ جاوے۔ فاذا فعل ذلک فقد اخل نقصانی طوافہ۔ پس جب اسنے ایسا کیا تو اپنے طواف میں نقص داخل کر لیا۔ فتنہ کیونکہ شافعی مالک و احمد کے نزدیک تو یہ طواف جائز ہی ہے ہوا اور ہمارے نزدیک عظیم کا بیت سے جوتا ہوا لا عادیہ سے ثابت ہوا تو بدرجہ واجب ہے میں ترک واجب سے نقص آیا۔ فمادام بکۃ اعادہ کہ لیکن مودبا طواف علی الوجہ المشرع۔ پس جب تک کہ میں ہوں تو کل طواف کو اعادہ کرے تاکہ طواف کو بطریق مشروع ادا کرنے والا ہو۔ وان اعاد علی البحر خاصۃ اخفاء۔ اور اگر اسنے فقط بحر طواف کر لیا تو کافی ہو گیا۔ لانه طوافی ما ہو المتروک۔ کیونکہ جو کچھ متروک کیا تھا اسکی تلافی کر لی۔ وجوان

یا خذ عن یمنہ خارج البحر حتی یتبی الی آخرۃ ثم یدخل البحر من النحر و یخرج من الجانب الآخر۔ اور حجر کا طواف  
یہ کہ حجر کے باہر دائیں طرف سے شروع کرے پھر بائیں شاخ کے حجر کے آخر تک پہنچے پھر حجرین کشاوی سے داخل ہو کر  
دوسری جانب نکلے۔ **ف**۔ یہ ایک پھر ہوا۔ بکذا یفعلہ سبع مرات۔ یون ہی اسکو سات بار کرے۔ **ف** ان  
رجع الی اہلہ ولم یعدہ فعلیہ دم۔ پھر اگر وہ اپنے اہل وطن بن واپس آیا اور اعادہ نہیں کیا تو اس پر قربانی واجب ہے  
لانہ ممکن نقصان فی طواف تبرک ما ہو قریب من الربیع فلا تجزئ الصدقہ۔ کیونکہ اسکے طواف میں قریب جہاد  
کے چھوڑنے سے نقصان آگیا ہے تو اسکو صدقہ کافی نہ ہوگا۔ **ف**۔ کیونکہ سر پھرے سے چارم چھوڑنا طواف کے معنی  
میں نقص ہے۔ ومن طاف طواف الزیارتہ علی غیر وضوء وطواف الصدقہ فی آخر ایام النحر لقی ظاہر  
دم۔ اور جس نے طواف زیارت کو بغیر وضوء کیا اور طواف الصدقہ کو آخر ایام نحر میں طوافات پر کیا تو اس پر ایک قربانی  
واجب ہے۔ **ف**۔ **ف** ان کان طاف طواف الزیارتہ جباً فسیہ ومان۔ پھر اگر اپنے طواف زیارت  
کو جابت میں کیا ہو تو اس پر دو قربانیاں ہیں۔ **ف**۔ وذنون بکربان۔ عند ابی حنیفہ رحم۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک  
ہے۔ وقال علیہ دم واحد۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس پر ایک ہی قربانی ہے۔ لان فی الوجه الاول لم یقل طواف  
الصدر الی طواف الزیارتہ۔ کیونکہ اول مسرت میں طواف الزیارتہ کی طرف طواف الصدر منتقل نہیں کیا گیا۔ لانہ  
واجب واعادہ طواف الزیارتہ بسبب الحدیث غیر واجب وانما ہو مستحب۔ اس واسطے کہ طواف الصدر  
واجب ہے اور طواف الزیارتہ وجہ ہے وفور ہونے کے واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ **ف**۔ تو طواف زیارت جو کیا ہے  
وہی رہے اور طواف وراعی اپنی جگہ پر رہے گا۔ فلا یقل الیہ۔ پس طواف الصدر بجانب طواف زیارت منتقل نہ ہوگا  
**ف**۔ بلکہ حدیث کی وجہ سے ایک دم واجب ہوگا کیونکہ نقص خفیف ہے۔ وفی الوجه الثانی یقل طواف الصدر  
الی طواف الزیارتہ لانہ مستحبی الا عادیۃ۔ اور دوسری حدیث میں طواف الصدر کو بجانب طواف زیارت کے  
منتقل کرنے کے لیے کیونکہ طواف الزیارتہ عادیۃ کا مستحبی ہے۔ **ف**۔ کیونکہ حالت جابت میں کیا اور یہ نقص فاحش موجب لا قی  
ہے اور آخر ایام نحر میں ہونے والے دوسرے طوافات کی توبہ طواف الزیارتہ کا اعادہ ٹھہرا جائیگا۔ لیکن طواف الزیارتہ کا وقت  
نہیں ہے۔ فیصبر تا رکاع الطواف الصدر و موخر الطواف الزیارتہ عن ایام النحر۔ پس وہ طواف الصدر و حجور  
والا ہوا اور طواف الزیارتہ کو ایام النحر سے تاخیر کرنے والا ہوا۔ فحب الدم تبرک الصدر بالاتفاق۔ پس ان  
ترک کرنے سے بالاتفاق ایک دم واجب ہوگا۔ وبتاخیر الآخر علی الخلاف۔ اور طواف زیارت تاخیر کرنے سے ایک دم  
واجب ہوگا باختلاف۔ **ف**۔ یعنی امام رحم کے نزدیک واجب ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ الا انہ یومر باعادہ  
طواف الصدر مادام بکثر۔ لیکن جب تک وہ کہ میں ہوں اسکو طواف الصدر اعادہ کرنے کا حکم دیا جائیگا۔ **ف**۔  
پس ترک کی قربانی ساقط ہوگی۔ ولا یومر بعد الرجوع علی ما بینا۔ اور بعد وطن لوٹ جانے کے اسکو یہ حکم نہ ہوگا  
بتاخر انکہ ہم بیان کر چکے۔ **ف**۔ تو دوسری قربانی بھی متعین ہو جائیگی۔ ومن طاف لعمرتہ سعی علی غیر وضوء  
دخل۔ اور جس شخص نے اپنے عمرہ کے واسطے بغیر وضوء کے طواف سعی کی اور حلال ہو گیا۔ فمادام بکثر یعدہا۔  
تو جب تک کہ میں ہوں طواف سعی کو اعادہ کرے۔ **ف**۔ یعنی اعادہ واجب ہے۔ ولا شئی علیہ۔ اور اس پر کچھ واجب  
نہیں ہے۔ اما عادیۃ الطواف کلتکمل النقص فیہ بسبب الحدیث۔ پس اعادہ طواف کا تو حدیث کی وجہ سے  
اس میں نقص چلے جانے سے ہے۔ واما سعی فلا تتبع للطواف۔ اور سعی رہی تو اسکا اعادہ اس لیے کہ وہ طواف کے تابع  
ہے۔ **ف**۔ اگرچہ اس میں طواف واجب نہیں مگر جب طواف اعادہ ہو تو وہ بھی اسی کامل طواف کے پیچھے ہوگی۔ واذا

اعادہ ہا لاشی علیہ لا ارتفاع نقصان۔ اور جب اس نے دونوں کو اعادہ کر لیا تو اس پر کچھ لازم نہ ہوا بوجہ نقصان و درجہ جا کے۔ والی جمع الی الملہ قبل ان یعیدہ فعلیہ دم۔ اور اگر طواف اعادہ کرنے سے پہلے وہ اپنے اہل وطن میں واپس گیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ بشرک الطہارۃ فیہ۔ بوجہ طواف بن حالت ترک کرنے کے۔ و لا یومر بالعود۔ اور اس کو واپس آنے کا حکم نہ دیا جائیگا۔ وقوع التحلل باداء الرکن۔ کیونکہ رکن عمرہ ادا کرنے کے ساتھ احرام سے نکلنا دافع ہوا ہے۔ اور نقصان سیر۔ کیونکہ نقصان خفیف ہے۔ فن۔ خلاصہ یہ کہ اس نے حدث کی حالت میں عمرہ کا رکن یعنی طواف ادا کیا تو اس میں خفیف نقص ہونے سے رکن ادا ہوا پھر حلال ہو گیا تو دوبارہ احرام کے ساتھ اگر اعادہ کا حکم نہ دیا جائیگا جب کہ نقصان خفیف کا پورا ہونا قربانی سے حاصل ہے۔ پس اس پر قربانی لازم ہے۔ ولیس علیہ فی السعی شئی۔ اور اس پر سعی مفاہ مردہ کے بارہ میں کچھ واجب نہیں ہے۔ لانہ الی بہ علی اشرطواف معتد بہ۔ کیونکہ وہ لا باسعی کو پیچھے ایسے طواف کے جو شرعاً شمار کیا گیا ہے۔ فن۔ کیونکہ طواف بحالت حدث ہمارے نزدیک طواف ہے اگرچہ کچھ نقص ہو۔ اور سعی میں بالاتفاق بھارت واجب نہیں ہے۔ مع۔ و کذا اذا اعاد للمطواف ولم یعد السعی۔ اور اسی طرح اگر فقط طواف کو اعادہ کر لیا اور سعی کو اعادہ نہ کیا۔ فن۔ زوجی سعی کی وجہ سے کچھ واجب نہیں ہے۔ فی الصبح۔ صبح قول میں۔ فن۔ اور دوسرا قول غیر صحیح یہ کہ طواف اعادہ ہونے سے صبح تقدم ہو گئی پس دم واجب ہے اور جواب یہ کہ معتبر طواف اول ہے اور دوسرا صرف تکرار ہے۔ مع۔ یہ عمرہ کا بیان تھا۔ ومن ترک السعی بین الصفا والمروة فعلیہ دم وحجۃ تامۃ۔ اور جس نے حج میں سعی صفا و مروة چھوڑی تو اس پر دم واجب اور اس کا حج پورا ہے۔ لان السعی من الواجبات عندنا فیلزم تبرک الدم دون النفس۔ اس واسطے کہ ہمارے نزدیک سعی مذکور نجد واجبات کے ہے نہ اسکے ترک سے قربانی واجب ہوگی نہ فساد حج۔ فن۔ اور شافعی کے نزدیک یہ رکن داسکے ترک سے حج فاسد ہے۔ جواب یہ کہ بالاتفاق وہ ظنی ہے پس رکن جو قطعی ہے اس سے بہت نہوگا۔ ومن افاض قبل الامام من عرفات فعلیہ دم۔ اور جو شخص عرفات سے امام سے پہلے چل دیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ فن۔ یہی قول مالک و احمد و ایک قول شافعی ہے۔ یہ اس وقت کہ حد عرفات سے خارج ہو گیا۔ و قال الشافعی لاشی علیہ لان الرکن اصل الوقوف فلا یلزم تبرک الاطلاق شئی۔ اور شافعی نے یہ کہ اس پر کچھ واجب نہیں کیونکہ رکن تو اصل وقوف عرفہ ہے نہ طول وقوف پس طول دینے کو ترک کرنے سے کچھ اس پر لازم نہ ہوگا۔ و لسا ان الاستدائۃ الی غروب الشمس واجب لقولہ علیہ السلام فادفعوا بعد غروب الشمس۔ اور ہماری حجت یہ کہ برابر وقوف رکھنا غروب آفتاب تک واجب ہے بدلیل قول حضرت علی اس پر علیہ وسلم کے کہ بعد غروب آفتاب کے نہ روانہ ہو۔ فن۔ اگرچہ اس نکتہ کے ثبوت میں کلام ہے۔ لیکن شک نہیں کہ آپ نے لوگوں کو فرمادیا تھا کہ تم اپنے مناسک مجھے سے بوجہی جستج میں کروں اس سے سیکو اور شک نہیں کہ آپ بعد غروب کے روانہ ہوئے ہیں اگر اس سے پہلے جائز ہوتا تو تعلیم فرماتے۔ پس معلوم ہوا کہ واجب ہے فیجب تبرک الدم۔ نہ اسکے ترک سے قربانی واجب ہوگی۔ فن۔ اور یہ اس شخص کے لیے جس نے افضل وقت دن میں امام کے ساتھ وقوف کیا۔ بخلاف ما اذا وقف لیلا۔ بخلاف اسکے جب کسی نے دن گند کر رات میں وقوف عرفہ پایا۔ فن۔ تو اس پر دم واجب نہیں ہے۔ لان استدائۃ الوقوف علی من وقف نهارا لا لیلا۔ کیونکہ برابر غروب تک وقوف اس شخص پر جس نے دن میں وقوف کیا نہ رات میں۔ فان عاد الی عرفۃ بعد غروب الشمس لا یقطع عنہ الدم فی ظاہر الروایۃ۔ پھر اگر غروب آفتاب ہونے کے بعد وہ عرفہ کو واپس آیا حتی کہ امام کے ساتھ روانہ ہوا تو اس سے قربانی ساقط نہ ہوگی ظاہر الروایۃ میں۔ فن۔ اور بخانی نے امام رحمہ سے روایت کی کہ اس نے استدراک کر لیا تو ساقط ہو گئی۔ اور جواب یہ کہ استدراک نہیں ہوا۔ لان المتروک

لا یحییہ مستدرک کا۔ کیونکہ جو زمانہ متروک ہو گیا وہ مستدرک نہیں ہو جائیگا۔ واخلفوا فیما اذا عاد قبل الغروب۔  
اور اماموں نے اس صورت میں اختلاف کیا جب کہ وہ غروب سے پہلے واپس آیا۔ فت۔ پس زفر رم کے نزدیک  
ساقط نہیں اور ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک ساقط ہو جائیگی حج۔ ومن ترک الوقوف بالمزدلفۃ فلیہ دم۔ اور  
جس کے مزدلفہ کا وقوف ترک کیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ لانه من الواجبات۔ کیونکہ وقوف مزدلفہ واجبات ہے  
فت۔ توبہ نقصان قربانی سے پورا ہوگا۔ ومن ترک رمی الجمار فی الايام کلھا فلیہ دم۔ اور جس نے سب ایام  
میں رمی الجمار ترک کیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ لتحقق ترک الواجب۔ بوجہ ترک واجب ثابت ہو چکے۔ فت۔  
اور جلدی شتر میں۔ وکیفہ دم واحد۔ اور اسکو ایک قربانی کافی ہے۔ لان الجنس متحد کما فی السلق۔ کیونکہ جنس  
متحد ہے جیسے مونڈ کے میں۔ فت۔ اگر تمام بدن کے بال مونڈے تو بھی ایک قربانی واجب ہے۔ والترک انما یحقق  
بغروب الشمس من آخر ایام الرمی لانه لم یعرف قربۃ الا فیھا۔ اور ترک متحقق ہونا اسی طرح کہ رمی کے ایام  
میں سے آخر دن کا آفتاب غروب ہو جاوے کیونکہ رمی کا قربت ہونا نہیں معلوم ہوا اگر انہیں ایام میں۔ فت۔ تو  
بہر اسکے فضلہ نہیں ہو سکتی ہے۔ وادامت الايام باقیۃ فالاعادۃ مکنت۔ اور جب تک ایام بانی بن تو اعادہ ممکن ہے  
فت۔ حتی کہ آٹھ دن میں قبل غروب آفتاب کے بھی سب کاری کرنا ممکن ہے۔ فیرمیھا علی التالیف۔ پس سب کو  
ترتیب کے طور پر رمی کرے۔ فت۔ اگرچہ اپنے وقت سے تاخیر ہو گئی۔ ثم تاخیرا بحسب الدم۔ پھر رمی کی تاخیر  
سے قربانی واجب ہوگی۔ عند الی خیفۃ خلافا لھا۔ یہ ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے بخلاف صاحبین کے۔ فت۔  
اور معنی تاخیر کے یہی کہ ہر ایک رمی اپنے وقت سے تاخیر کی گئی لیکن اسی قدر کہ ایام الرمی خارج نہیں ہوئے۔ ودم  
رمی فوت ہو گئی چنانچہ اوپر بیان ہوا۔ وان ترک رمی یوم فلیہ دم۔ اور اگر کسی روز کی رمی ترک کی تو اس پر قربانی  
واجب ہوگی۔ فت۔ حتی کہ تیسرے روز شہرنا اختیار کیا یا فجر چارم طلع ہو گئی پھر ترک کی تو قربانی لازم ہے۔ لانه تک  
تام۔ کیونکہ یہ بھی پورا ایک نیک ہے۔ فت۔ اور کل ایام کے ترک سے ایک ہی قربانی اسیلے کہ جلسہ منہ میں تداخل  
ہو جاتا ہے۔ وطلع ہو کہ دسویں کو صرف رمی جمرۃ العقبہ ہے اور بانی ایام میں ہر روز میں جمرات کی رمی ہے پس ایک روز کے  
تینوں جمرات کی رمی کرنا جھوڑا اور آخر دن تک اسکو ادا نہ کیا یا نہ کیا کہ آفتاب ڈوب گیا تو اب متروک کرنا لازم ہو گیا۔  
ومن ترک۔ اور جس نے ترک کیا۔ رمی احدی الجمار الثلث۔ تینوں جمرات میں سے کسی ایک جمرہ کی رمی کو فت۔  
اور وہ کو لایا حالانکہ تینوں کاری کرنا اس دن واجب ہے۔ فلیہ الصدقۃ۔ تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ فت۔ ہر نیکری  
نصف خلق گیون۔ لان النکل فی ہذا الیوم نیک واحد۔ کیونکہ تینوں جمرات کی رمی کرنا اس دن میں ایک ہی  
نیک ہے۔ فت۔ اور اسے ایک جمرہ چھوڑا۔ فکان المتروک اقل۔ تو متروک نصف سے کم ہوا۔ فت۔ پس  
صدقہ ہے۔ الا ان یكون المتروک اکثر من النصف فیمتد لزمہ الدم لوجود ترک الا اکثر۔ لیکن متروک جب  
نصف سے زائد ہو تو ایسی صورت میں اکثر ترک کرنے سے دم لازم ہوگا۔ فت۔ مثلا ایک جمرہ پورا چھوڑا اور دوسرے  
کو بھی یا ایک دو نیکری ماری۔ وان ترک رمی جمرۃ العقبۃ فی یوم آخر فلیہ دم۔ اور اگر اسے پھر آخر میں رمی  
جمرۃ العقبہ چھوڑی تو اس پر دم واجب ہے۔ لانه ترک کل وظیفۃ ہذا الیوم رمیا۔ کیونکہ آٹھ اسس روز کاری کا  
وظیفہ پورا چھوڑ دیا۔ فت۔ کیونکہ یوم آخر کو رمی نقد جمرۃ العقبہ کی واجب ہے۔ وکذا اذا ترک الا اکثر منها۔ اور سب  
جب اسطری کا اکثر چھوڑ دیا۔ فت۔ شتاسات کنکریوں میں سے چار یا زیادہ چھوڑیں تو بھی دم واجب ہے۔ اور ترک  
کے معنی اوپر ذکر کیے کہ ایام رمی میں اسکو اعادہ نہ کیا یا نہ کیا کہ دم جارم کا آفتاب ڈوب گیا۔ اور اگر دوسرے سے



جو تھے روز تک رمی کر لے تو امام رحمہ کے نزدیک تاخیر کا کفارہ ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہے۔ وان ترکک  
منہا حصاة او حصاتین او ثلثا۔ اور اگر اس نے کسی رمی الجمار میں سے (بعد وجوب کے) ایک کنکری یا دو کنکری  
یا تین کنکریاں اسنی جھوڑ دیں۔ فس۔ یعنی چار سے کم جھوڑیں۔ تصدق لكل حصاة نصف صاع۔ تو ہر کنکری  
کے واسطے نصف صاع طعام صدقہ دے۔ الا ان یبلغ و ما ینقص ما شاء۔ لیکن اگر یہ سب صدقہ مگر ایک کنکری کی  
قیمت کو پہنچ جاوے تو جہد رجا ہے کم کر دے۔ فان التروک ہوا لاقول فیکفیه الصدقہ۔ کیونکہ ستر تک ترک  
نصف سے ہے پس اسکو صدقہ دینا کافی ہوگا۔ فس۔ کیونکہ کچھ نقص ہے تو دم نہ ہوگا لہذا جب صدقہ یا کر دم کی قیمت کو  
پہنچے تو کچھ کم کر دیا جاوے۔ ومن اخر الحلق حتی مضت ایام النحر فعلیہ دم۔ اور جس نے حلق دیا پھر تاخیر  
کیا یا نہ کیا کہ ایام قربانی گزر گئے تو اسپر ایک ذبح لازم ہے۔ عند الی حنیفہ رحمہ۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ وکذا  
اذا اخر طواف الزیارة۔ اور یوں ہی جب اسنے طواف زیارت کرنے میں تاخیر کی۔ فس۔ تو امام رحمہ کے نزدیک  
تاخیر کا دم ہے۔ وقال لا شئ علیہ فی الوجہین۔ اور صاحبین نے کہا کہ دونوں صورتوں میں اسپر کچھ واجب نہیں ہے  
فس۔ خواہ حلق میں تاخیر کرے یا طواف زیارت میں۔ وکذا الخلاف فی تاخیر الرمی ولی تقدیم نسک علی  
نسک لا یحلّق قبل الرمی و یحرقان قبل الرمی و یحلّق قبل الفتح۔ اور ایسا ہی اختلاف موجود ہے  
صاحبین میں در صورت رمی الجمار تاخیر کرنے کے اور ایک نسک کو دوسرے نسک پر تقدم کرنے کے جیسے حلق کو رمی الجمار  
پر تقدم کیا اور قارن نے بعدی الفرائض کو قبل رمی کے پھر کیا اور حاجی نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا۔ فس۔ پس امام کے  
مذہب کے نزدیک تاخیر نسک اپنے وقت سے واجب کفارہ ہے بخلاف صاحبین کے۔ لہذا ان مافات مستدرک بالقضار و لا  
یجب مع القضاء شیء آخر۔ اور صاحبین کی دلیل یہ کہ جو چیز اپنے وقت سے فوت ہوئی وہ قضاء کے ساتھ مستدرک  
کر لی گئی اور قضاء کے ساتھ کوئی دیگر چیز واجب نہیں ہوتی ہے۔ فس۔ بلکہ صحیحین میں منیٰ و اوداع میں ہر ایک پس اس روز  
امام حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز جو تقدم یا مؤخر کر لی گئی اسکو نہیں پوچھا گیا مگر آنکہ آپ نے بھی فرمایا کہ کر لے اور  
کچھ حج نہیں ہے۔ جواب یہ کہ حدیث محمول ہے کہ حج یعنی گناہ نہیں ہے چنانچہ خود اسی حدیث میں ہے کہ ایک آیا اور اسنے  
کہا کہ یا رسول اللہ میں نے جانا نہیں پس میں نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا تو فرمایا کہ ذبح کر اور کچھ حج نہیں ہے پھر دوسرے  
نے کہا کہ یا رسول اللہ مجھے معلوم نہ ہوا پس میں نے رمی جمرۃ عقبہ سے پہلے قربانی کر لی تو فرمایا کہ اگر ادھج نہیں ہے۔  
مخفی نہیں کہ سیاق کلام اگرچہ جواز ہے خصوص جب کہ کفارہ واجب نہیں کیا لیکن تاویل مذکور بغرض توفیق کی گئی  
چنانچہ لکھا۔ ولہ حدیث ابن عباس انہ قال من قدم نسکا علی نسک فعلیہ دم۔ اور ابو حنیفہ کی حجت قول  
ابن عباس رہی کہ جس نے کسی نسک کو دوسرے پر تقدم کر لیا تو اسپر قربانی واجب ہے۔ فس۔ رواہ ابن ابی شیبہ  
اسناد جید۔ والطلحوی۔ پس یہ اثر قرینہ ہے کہ حجۃ الوداع میں آپ کے ابتدائی معاملہ ہونے سے عفو کیا ہے یا مراد یہ  
گناہ نہیں ہوا۔ پہلے کہ توفیق مقدم ہے۔ ولان التاخیر عن الطحان یوجب الدم فیما ہو موقت بالمکان الاحرام  
اور اس قباس سے کہ جو چیز کسی جگہ سے موقت کی گئی ہے جیسے اہرام بیقات تو اس جگہ سے تاخیر کرنے میں دم واجب  
ہوتا ہے۔ فس۔ بالاتفاق۔ فلذا التاخیر عن الزمان فیما ہو موقت بالزمان۔ پس یوں ہی جو چیز کسی وقت  
کے ساتھ موقت کی گئی ہے اسوقت سے تاخیر کر کے من دم واجب ہوگا۔ فس۔ لیکن اسپر تردد ہے کہ اہرام میں  
بیقات سے گنجائش نہیں اور رمی و طواف و عیوین شاید تاخیر نہ ہو بلکہ دقت و منع ہو۔ فافہم۔ فان حلق  
فی ایام النحر فی غیر الحرم فعلیہ دم۔ پس اگر ایام النحر میں حرم کے سوا سے بل میں حلق کیا تو اسپر دم واجب ہے۔

ومن اعتمر فخرج من الحرم وقصر فطیہ دم۔ اور جس نے عمر کیا یعنی طواف سعی ادا کر لی بھر دم سے باہر گیا اور قصر کیا تو اسپردم واجب ہے۔ عند ابی حنیفہ و محمد۔ یہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف لا یطیہ علیہ اور ابو یوسف نے کہا کہ اسپر کچھ واجب نہیں ہے۔ قال ذکر فی الجامع الصغیر قول ابی یوسف فی المعتمر ولم یدکرہ فی الحج۔ مصنف رحمہ اللہ کہ امام محمد نے جامع صغیر میں ابو یوسف کا قول عمر لانے والے کے حق میں ذکر کیا اور حج کرنے والے میں نہیں ذکر کیا۔ وقیل ہو بالاتفاق۔ اور کہا گیا کہ یہ حکم حاجی کا بالاتفاق ہے۔ فسنن یعنی حرم سے خارج ہو کر حلق کرنے سے بالاتفاق دم واجب ہے۔ لان السنۃ جرت فی الحج بالخلق یعنی وہو من الحرم کیونکہ حج میں منی میں حلق کرنے کی سنت جاری ہے اور منی حرم میں سے ہے۔ فسنن تو حرم سے باہر حلق کرنا موجب الدم ہے کیونکہ یہ سنت یعنی طریقہ برابر صحابہ و تابعین سے سوارث چلا آیا ہے تو واجب ہونے کی دلیل ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ اس میں آسانی ظاہر ہے اور کل گاہی فعل معلوم نہیں ہو سکتا ان اکثر کاتبینہ تو کیونکہ محبت و خصوصیت یہ کہ خلاف اسکے قربانی واجب کرتا ہے ظاہر ہے برین اس سے ابو یوسف رحمہ اللہ کا اتفاق کرتا بھی ظاہر نہیں ہوتا۔ م۔ والاصح اہ علی الخلاف۔ اور اصح یہ کہ حاجی کی یہ صورت بھی اختلاف ہے۔ فسنن جیسے معتبرین اختلاف ہے۔ ہو یقول ان الخلق غیر مختص بالحرم لان النبی علیہ السلام واصحابہ احصوا بالحدیثیہ۔ ابو یوسف کہتے ہیں کہ حلق کرنا کچھ حرم سے مختص نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم مدینہ میں رہے تھے۔ فسنن جب کہ آپ فتح مکہ سے پہلے عمرہ کرنے کو کہ منی تشریف لے جاتے تھے تو قرب کہ کے مدینہ میں کفار قریش نے رد کا آخر صلح ٹھہری کہ آئندہ سال تین روز کے لیے کہ خالی کر دیں گے۔ پس آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو مدینہ میں اہم سے حلال ہو جانے اور مرثیہ اسنے کا حکم فرمایا۔ وخلقوا فی غیر الحرم۔ اور انھوں نے حرم سے باہر حلق کیا۔ فسنن کیونکہ حدیثہ خارج حرم ہے۔ ع۔ تو حلق کچھ حرم سے مختص نہ ہوا۔ ولما ان الخلق لما جعل مطلقا صلاہ کا السلام فی آخر الصلوۃ۔ اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ حلق کرنا جب کہ احرام سے حلال کرنے والا قرار دیا گیا ہے تو وہ ناز کے آخر میں سلام کرنے کے مانند ہوا تھا فانہ من واجباتہ وان کان مطلقا۔ کیونکہ سلام بھی ناز کے واجبات سے ہے اگرچہ تحریر ناز سے حلال کرنا ہوا ہو۔ فسنن اس حاصل حلق بھی آخری فعل احرام ہے اگرچہ وہ احرام سے مکمل ہو۔ فاذا صار نسکا اختص بالحرم۔ پس جب حلق بھی نسک ٹھہرا تو وہ حرم سے مختص ہو گا۔ فسنن جیسے نام مناسک حج کے حرم سے مختص ہیں۔ کالذبح۔ جیسے مثلاً ذبح کرنا۔ فسنن یہی حدیثہ کے قصہ سے استدلال مختل ہے۔ ولعن الحدیثیہ من الحرم فلعلم خلقوا فیہ۔ اور حدیثہ کا بعض جہد حرم سے ہے تو شاید صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی جہد میں حلق کیا ہو۔ فسنن احتراض ہوا کہ یہی ذبح کرنے کا محل بالاتفاق حرم ہے اور قصہ حدیثہ میں قرآن نازل ہوا چنانچہ فرمایا واللہی مکون فان یبلغ مکمل یعنی بدی اس امر سے رد کی گئی کہ اپنے محل ہو چکے۔ پس اگر حدیثہ میں سے بعض حرم ہوتا تو بدی کہاں ممنوع ہوتا۔ جواب دیکھ شاید محل سے منی مراد ہو۔ اور ابن الہمام نے کہا کہ مردی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حدیثہ کے محل میں آئے اور ناز حرم میں پڑھے تھے مگر وہم ہو کہ شاید اسباب روکا جاتا ہو تو جواب یہ کہ ممنوع ہی کہ بدی کو حرم بھیجے۔ م۔ قال فی اصل ان الخلق تیوقت بالزمان والمکان عند ابی حنیفہ۔ اور حاصل یہ کہ ابو حنیفہ دم کے نزدیک حلق کرنا زمانہ اور جگہ دونوں سے موقت ہے۔ فسنن یعنی ایام انحر ہوں اور حرم ہو۔ وعند ابی یوسف لا تموت ابدا۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں سے موقت نہیں ہے۔ فسنن حتی کہ جب وہ جان چاہے حلق نہ کرے۔ م۔ عند توفیق بلکان وول الزمان۔ اور امام محمد کے نزدیک مکان حرم سے موقت ہے نہ زمانہ مگر سے

وعند زفر توقيت بالزمان دون المكان - اور زفر دم کے نزدیک زمانہ خر سے موقت ہر نہ مقام حرم سے - وند الخلق  
فی التوقيت - اور یہ اختلاف توقيت کا - ف - جو نہ کو رواج میں - فی حق التفصیل بالدم قربانی سے ضمان لازم  
ہونے کے حق میں ہر - ف - اما لا توقيت فی حق التحلل بالاتفاق - رہا احرام سے نکل جانے کے حق میں بالاتفاق  
موقت نہیں ہر - ف - حتی کہ جہان کہیں حلق کرے بالاتفاق احرام سے نکل جائیگا لیکن جس نے اسکو حرم اور زمانہ  
سے موقت کیا اسکے نزدیک خطا کرنے سے دم لازم ہوگا اور جس نے موقت نہیں کیا اسکے نزدیک حلال ہوگا  
اور کچھ لازم بھی نہیں ہر - اور یہ حج کے بارہ میں ہر - ف - والتقصیر والخلق فی العمرة غیر موقت بالزمان بالاجماع  
اور عمرہ میں حلق و قصر کرنا بالاتفاق زمانہ نحر سے موقت نہیں - ف - بلکہ جس زمانہ میں کرے بلا خلاف صحیح ہر -  
لان اصل العمرة لا توقيت به - کیونکہ عمرہ خود اس زمانہ سے موقت نہیں ہر - ف - بلکہ جس زمانہ میں جائے کرے  
اسے سوا سے ایام منوعہ کے تو بھر عمرہ کا حلق یا قصر کیونکہ ایام النحر سے موقت ہوگا - بخلاف المكان لانہا موقت  
ہے - بخلاف مکلان یعنی حرم کے کیونکہ عمرہ اس سے موقت ہر - ف - یعنی وہ طواف خانہ و سعی صفا و مرہ ہر میں حلق  
یا قصر کرنا ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک حرم سے موقت ہر اور ابو یوسف کے نزدیک نہیں - ف - حاجی اگر ایام النحر میں حرم  
سے نکلا اور قصر کیا حتی کہ بعد ایام النحر کے لوٹ کر حرم میں حلق یا قصر کیا تو ایام رح کے نزدیک تاخیر کا دم لازم ہر اور  
حاجین کے نزدیک نہیں - ن - قال - ایام محمد کے جامع معین میں کہا - فان لم تقصر - بھر اگر معتبر نے قصر نہ کیا  
ف - یعنی باہر حرم کے - حتی سرج - یہاں تک کہ لوٹ آیا - ف - حرم میں - وقصر - اور قصر کیا - فلا شیء علیہ فی  
تولم جمعاً - تو بالاتفاق اس پر کچھ لازم نہیں ہر - معناه اذا خرج المعتزم عاد - معنی کلام محمد کے یہ ہیں کہ عمرہ لانے والا  
حرم سے نکلا بھر حرم میں لوٹ آیا - لا لہ الی بہ فی مکاتہ فلا یلزمہ ضمانہ - کیونکہ وہ قصر یا حلق کو اپنی جگہ حرم میں  
لایا تو اس پر ضمان واجب نہوگی - ف - کیونکہ زمانہ کی خصوصیت نہیں ہر - فان حلق القارن قبل ان ینزع  
فعلیہ ضمان - بھر اگر قارن نے نزع بدی سے پہلے حلق کر لیا تو اس پر دو قربانیان لازم ہیں - عند الی حنیفہ -  
یہ ابو حنیفہ کے نزدیک ہر - دم بالخلق فی غیر آوانہ لان آوانہ بعد النزع و دم تاخیر الذبح عن التحلق -  
ایک دم تو بغیر وقت کے حلق کرنے کی وجہ سے کیونکہ حلق کا وقت بعد نزع کے ہر اور ایک دم بوجہ تاخیر کرنے نزع کے  
حلق سے - ف - لیکن دم اول وہی بدی قرآن ہر اور دوسرا دم جرمانہ ہر - وعندہما یجب علیہ دم واحد ہوا لا وہ  
ولا یجب بسبب تاخیر شیء علی ما قلنا - اور حاجین کے نزدیک قارن پر صرف ایک دم واجب ہر اور نہ اول دم ہر اور تاخیر کی وجہ سے  
اس پر کچھ لازم نہیں بلکہ اگر کہہ بیان کرے کہ اس نے نزدیک قدیم و تاخیر سے کچھ واجب نہیں ہوتا - جامع معین میں یہ تقریر ہے لا اگر  
قارن نے نزع سے پہلے حلق کر لیا تو اس پر دو قربانیان ہیں ایک دم ان قرآن اور دوسرا سیلے کہ اس نے نزع سے پہلے حلق کر لیا یہ ابو حنیفہ  
قول پر ہے - تقریر صاف ہے ابو حنیفہ کی عبارت میں ظاہر کسی شاگرد نے کتب میں تفسیر کر لیا اور وہ حاجین کے قول بیان کرنے میں اہم  
نے صاف کیا کہ دم اول واجب ہر یعنی قرآن تو ضرور اس کی عبارت ایسی ہوگی کہ اس سے دم ان قرآن نکلے لیکن کاتب  
نے دم بالخلق انہ کو دسی اور مراد یہ کہ ایک دم جو کہ اس نے بے وقت حلق کے بعد دیا کیونکہ حلق کا وقت بعد نزع کے ہر -  
فصل - فی نسل الاحرام من شکار وغیرہ کے بیان میں ہر - اعلم ان صید البر محرم علی المحرم - واضح ہو کہ خشکی کا شکار  
حرم پر حرام کیا گیا ہر - ف - خواہ یہ شکار کسی کی ملک ہو یا آزاد صیاح ہو خواہ اس کا گوشت کھانا جائز ہو یا نہیں -  
ع - و صید البحر حلال - اور تری کا شکار حلال ہر - لقولہ تعالیٰ احل لکم صید البحر و طعمہ متاعاً لکم الایہ - بدلیل  
قوله تعالیٰ احل لکم انہ یعنی حلال کر دیا گیا تمہارے واسطے شکار تری کا اور - لکھا کہ تاؤ جانیک تمہارے واسطے

آغز تک۔ فت۔ اور صید البرما کیون تو والدہ و شواہ فی البر۔ اور  
 خشکی کا شکار وہ کہ جسکا انڈے بچہ دینا اور رہنا خشکی میں ہو۔ فت۔ اور اصل اس میں انڈے بچہ دینا معتبر ہے۔ بدائع میں ہے  
 کہ بچہ نہ سب صید البر میں اور جو جانور کہ خشکی میں انڈے بچہ دے اور نری میں ٹھکانا نہ بنا دے یا برعکس وہ بھی صید  
 ہے جیسے مینڈک۔ مع۔ و صید البرما کیون تو والدہ و شواہ فی المار۔ اور صید البرما وہ کہ جسکا انڈے بچہ دینا اور  
 رہنا پانی میں ہو۔ فت۔ نوادہ تہند۔ ہو یا دریا یا جھیل وغیرہ مع۔ اور ہمارے نزدیک صرف مچھلی حلال ہے اور باقی  
 اس میں جزار نہیں ہے۔ اگر مالی و خزانہ الاکل۔ اور کیڑا و مینڈک میں جزار نہیں ہے۔ مع۔ و الصید جو امتنع لہویش  
 فی اصل الخلقہ۔ اور صید وہ ہے کہ جو متنع ہو اور اصل خلقت بن وحشی ہو۔ فت۔ متنع یہ کہ بدون ترکیب کے  
 یا نہ آدے۔ پس مرغی و ماہی و لکڑی کیونکہ متنع نہیں ہے اور اصل خلقت میں منوحش کہنے سے پاسد کو بزرگ شکار  
 کیونکہ اصل خلقت بن وحشی ہیں اور وہ ادنیٰ جو بھاگ کر وحشی ہو گیا وہ شکار نہیں کیونکہ ادنیٰ اصل خلقت بن  
 وحشی نہیں ہوتا اور ذکرہ میں جو مجبوری کے استیزار کوہ نہیں ہوتی۔ قاذو وغیرہ اقسام لہو سے وحشی بچہ و شکار بن  
 جیسا کہ ایضاً میں تصریح کی۔ ایک مع کے نزدیک جو لہو جاوے جیسے پاسد کو بزرگ اور ہرن یا لہو شکار نہیں رہا۔  
 اور ہمارے نزدیک شکار ہے۔ مع۔ بالجمہ خشکی کا کل شکار کرنا احرام میں منع ہے۔ و کشتنی رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم الخمس الفواسق و سی الکلب العقور والذئب والحدأة والغراب والحمۃ والغرب۔ اور  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ فواسق کو کشتنی فرمایا اور وہ کٹھناں و بھیر یا رچیل و دیسی کو اور سانپ و جھوہ  
 فت۔ فواسق جمع فاسقہ۔ چونکہ یہ جانور حیث بدکار میں تو انکا فاسق نام کر لیا۔ فاسقا متبدیات باللازمی۔ کیونکہ  
 یہ جانور ایذا دہنی میں خود پہل کرتے ہیں۔ فت۔ بدکار اسکے کہ اُن سے کچھ تعرض کیا جاوے۔ والمراد بہ۔ اور  
 مراد غراب سے۔ الغراب الذی یا کل البھیف۔ وہ کو آہو جو نہاست کھاتا ہے۔ ہو المروری عن ابی یوسف۔  
 ہی ابو یوسف سے مراد ہے۔ فت۔ پس معلوم ہوا کہ وہ کھانے والا کو آہو جسکو غراب الزرع کہتے ہیں صید میں داخل  
 ہے۔ واضح ہو کہ بیان شفاکت غور میں۔ اول یہ کہ بعض احادیث میں نہیں احرام والے کو چند فواسق قتل کرے کی  
 اہلالت ہے۔ اور بعض میں حرم کے اندر چند جانور دن کا قتل کرنا جائز کیا ہے اور یہ لازم نہیں۔ کہ اگر محرم کو قتل کی اجازت  
 ہو تو محرم میں بھی قتل کرنا جائز ہو جیسا کہ بعض فقہار نے وہم کیا۔ اور طبعی۔ و دوسرے کہ بعض جانور دن کا قتل سرے  
 سے جائز ہے اور بعض میں شرط ہے کہ جب وہ حملہ کرے تو قتل کرے ورنہ نہیں سم۔ کہہ مصنف رحم نے جو استثناء ذکر  
 کیا مراد یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ آیت کریمہ میں یہاں شامل نہیں ہیں پھر ان سب کا بیان  
 حدیث واحد میں نہیں آیا بلکہ حدیث ابن عمر رضی عنہما میں باقی جانور جنگ قتل کرنے میں احرام والے پر گناہ نہیں ہے مجہود  
 چوہا و کلب عقور و گوا و چیل ہیں۔ و روا بخاری و مسلم۔ مع۔ اور بطریقے و سانپ کی روایت ابو داؤد کی مراسل میں  
 ہے۔ مع۔ اور ساری نے حجاج بن ارطاة کی اسناد سے ابن عمر رضی عنہما کی حدیث مرفوعہ میں بھائے کلب عقور کے بھیر یا دیگر  
 کہا۔ لیکن حجاج ضعیف ہے۔ مع۔ میں کتابوں کہ کلب عقور و رقیقت تو کٹھناں ہے اور یہی تفسیر طاسر اندہ ہے میں  
 ہے لیکن استعمال میں کلب عقور ہر وہ عداوت کو بھی ہوتے ہیں۔ مع۔ ابن عبد البر نے بیان میں عینہ رحم سے حدیث  
 کی کہ کلب عقور ہر وہ عداوت کرے۔ ایک کہ کہ جو جائز لوگوں کو کالے ادا نہ کرے جیسے غیر و جیب  
 وغیرہ کہ کلب عقور ہے ہر وہ عداوت کہ قادی نہیں ہوتا یعنی حلقہ ہو کر بھاڑنے والا نہیں جیسے و نری و سای و بلی و  
 قاذو و غیرہ قتل کرے۔ مع۔ نہ ابھیضہ و خلاصی و بعض فقہاء سے نقل کیا کہ کلب عقور ہی سر دھتھا و کٹھناں ہوا

انہوں نے بھیڑیے کو کلب عقور سے لاق کیا۔ زفر نے اُسکو فقط بھیڑ یا قرار دیا اور مبسوط میں کہا کہ یہی مراد ہے۔ اور شہر میں اہل  
 نہیں اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شیر کو کلب قرار دیا ہے مین کتا ہون کہ صحیح یہ کہ کوئی تعداد بیان کرنا اُسکو منافی نہیں  
 کہ اس سے زائد ہوں۔ بحط و بدائع میں ہے کہ کلب عقور کی حالت یہ کہ پل کر کے لوگوں پر حملہ کرنا ہے اور یہ معنی شیر دھننے  
 وغیرہ میں بدرجہ کامل موجود ہیں تو بقیاس جلی یہ نص اُمین بھی وارد ہے۔ مین کتا ہون کہ حدیث ابوسعید الخدری ہانچ میں  
 کے ساتھ السبع العادی بھی آیا۔ رواہ الترمذی و ابوداؤد باسناد حسن۔ سبع عادی وہ درندہ جو عدوان کرے یعنی اُن  
 حملہ آور ہو۔ مع۔ مترجم کتا ہے کہ شاید ظاہر الروایہ میں اس کے یہ معنی لیے کہ جب وہ حملہ کرے تو یہ صفت اُس میں ہو جائیگی پس  
 اسوقت قتل کرنا جائز ہے اور جب تک حد نہیں کیا ہے قتل نہ کرے لیکن عینی رحم نے مطلقاً صحیح یہ قرار دیا کہ کلب عقور کے  
 معنی حسین موجود ہوں بدرجہ اولی اس کے قتل جائز ہے۔ م۔ کیونکہ ہانچ جانوروں کے ذکر سے یہ لازم نہیں کہ یہی جانور  
 ہوں ہونہوں بلکہ جو اس کے معنی میں ہیں فاسق مین چنانچہ حدیث سعد بن ابی وقاص میں مرفوعاً وارد ہے کہ حضرت معلوم  
 نے ذبیحہ قتل کرنے کا حکم دیا اور اسکا نام فاسق رکھا۔ رواہ مسلم۔ ذبیحہ قتل کرنے کا حکم دینا حدیث ام شریک میں بروایت  
 مسیحین مروی ہے۔ پھر حدیث ابوسعید خدری مرفوعاً وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ تمہارے جانور  
 کو قتل کر سکتا ہے فرمایا کہ سانپ دیکھو اور فاسق جانوروں کو قتل کرے اور غراب کو ہانک دے قتل نہ کرے۔ رواہ ابن ماجہ  
 ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث ابن عمر میں غراب قتل کرنے کی اجازت ہے تو یہ حدیث اس پر حجت نہ ہوگی۔ مع۔ مترجم کتا ہے کہ  
 کوئی معارضہ نہیں پھر کیوں رد کی جاوے کیونکہ اس میں فاسق جانوروں کے قتل کی اجازت ہے اور حدیث ابن عمر میں  
 کا بیان سمجھو جو ہا کلب عقور و غراب و چیل۔ مذکور ہے تو معلوم ہوا کہ فاسق غراب دیسی کتا جو جس غراب پر حدیث  
 ابوسعید رحمہ میں وہ غراب جو کھیتی وغیرہ کا ہوتا ہے اُسکو قتل نہ کرے بلکہ ہانک دے۔ پھر حدیث ابوسعید رحمہ سے سانپ  
 کا حکم نکل آیا۔ م۔ قاضی عاض اور ابن عبد البر نے لکھا کہ سانپ دیکھو اور اسے قتل کی اجازت مین کسی نے اختلاف  
 نہیں کیا ہے۔ اور یہی اجازت اثر دبا وغیرہ زہر دار جانوروں میں ہے۔ مع۔ پھر ان جانوروں کا ایذا دینا کچھ بھی ضرر  
 پر منحصر نہیں ہے حتی کہ جو بے دگرگت وغیرہ سے بہ ضرر نہیں ہوتا بلکہ مال و جان دونوں کا ضرر بلکہ یہ جانور اپنے ذاتی خبیث  
 و نجاست سے انسانی مابیت کے دشمن ہیں۔ اور اسکی تحقیق مین ذکر احادیث و آثار سے طول ہوگا۔ پھر اگرچہ ان سے  
 حید کے معنی مین نہیں ہیں۔ فعلی نہایت مین جو حید کا حکم ہے اس سے یہ معنوی استثناء بلحاظ جیل کو سے وغیرہ کے ہے  
 اور سانپ سمجھو وغیرہ مین صرف قتل کی اجازت ہے۔ م۔ پھر ظاہر الروایہ مین درندہ سے سب حید مین سوا سے  
 کلب و بھیڑیے کے۔ قاضیخان۔ حتی کہ ان دونوں کے سواے اگر درندہ نے حملہ کیا تو قتل کرنے مین کچھ جزا نہیں دینا  
 جزا ہے جو ایک بکری سے زائد نہ ہوگی۔ مقام سوم۔ واضح ہو کہ سواے ان جانوروں کے جنکو استثناء کیا گیا ہے حید  
 کا قتل کرنا حرام ہے اگرچہ اُسکو نہ کھاوے اور نیز کھانا حرام ہے اگرچہ محرم نے اُسکو ذبح کیا ہو۔ اگر محرم بھوک سے مضطر  
 ہو اور اُسکو مردار یا حید میسر آئی ہے تو زفر رحمہ کے نزدیک مردار کھاوے نہ حید۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک  
 ذبح کر کے حید کھاوے اور جزا دینا ہے۔ المبسوط۔ لیکن قاضیخان مین لکھا کہ مردار کھانا بقول ابو حنیفہ و محمد رحمہ  
 اولی ہے نسبت حید ذبح کر کے کھانے کے۔ خلافاً ابی یوسف و الحسن بن زیاد۔ ہاں اگر حید ذبح کی ہوئی ہے تو بافتالی  
 حید اولی ہے۔ اگر اسے انتظار مین حید اور مردہ آدمی کا گوشت پایا تو حید اولی۔ اگر حید دگتا پایا تو حید ذبح کرنے سے  
 حین اولی ہے اور امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ سور کے گوشت سے حید اولی ہے۔ قتال و اذا قتل المحرم حید  
 اادل علیہ من قتلہ فعلیہ الجزء۔ قد درسی نے کہا اور جب محرم نے حید کو قتل کیا یا ایسے شخص کو ولایت کی میں نے



صید کو قتل کیا تو محرم ہر جزاء واجب ہے۔ ف۔ اور اگر مدلول یعنی جسکو دلالت کی وہ بھی محرم ہو تو اس پر بھی جزاء ہے۔ ع۔  
 پھر دولت کے معنی آئے ہیں۔ م۔ اما القتل فلو لم تعالوا لقتلوا الصيد وانتم حرم۔ یہ قتل کرنا تو بدلیل قول اللہ تعالیٰ  
 لا تقتلوا الخ یعنی نہ شکار قتل کرو اور جانیکہ تم محرم ہو۔ ومن قتله شکم سعد بن جابر قتل ما قتل من النعم الا انہ ما درج ہے  
 تم میں سے صید کو قتل کیا تو جزاء ہر مثل مقتول صید کے نعم میں سے آخر تک۔ ف۔ یعنی نعم میں جو صید مقتول ہوا  
 اسکے مثل جزاء ہے اور چونکہ ہر نعم کا مثل جانوروں میں سے نہیں ہوتا تو مثل معنوی یعنی برابر قیمت لازم ہے۔ م۔ نص علی  
 ایجاب الجزاء۔ یہ آیت جزاء واجب کرنے میں نص صریح ہے۔ واما الدلالة فیہا خلاف الشافعی۔ یہی دلالت تو  
 اس میں خلاف ہو شافعی رحمہ کا۔ ف۔ اور ایک رحمہ کا یعنی دلالت کرنے والے ہر جزاء نہیں ہے۔ ہو بقول الجزاء یعلق  
 بالقتل۔ شافعی کہتے ہیں کہ جزاء متعلق بقتل ہے۔ والدلالة لیست بقتل فاشعبہ دلالۃ الحلال حلالا۔ اور دلالت  
 کرتا کہ قتل نہیں ہو تو حلال کا حلال کو دلالت کرنے کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ حالانکہ اس میں کچھ جزاء نہیں۔ بان اگر حرم کا شکار  
 کرے اگرچہ حلال ہو تو حرم ہے۔ اور حرم سے ماہر شکار کرنے میں اگر حلال ہو تو حرم نہیں۔ ولنا ما روینا من حدیث ابی حنبلہ  
 اور چاری دلیل وہ جو ہم نے حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ روایت کر دی۔ ف۔ اول باب اعرام میں جسکا خلاصہ یہ کہ  
 ابو قتادہ رحمہ حلال تھے اور ساتھی لوگ محرم تھے اتنے میں ابو قتادہ رحمہ نے گور خرید لیا اور ساتھیوں سے کوڑا مانگا انھوں  
 نے انکار کیا تو اسی طرح گھوڑا نیز کیا اور شکار کر لیا پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ تم میں سے کسی نے  
 روایت نہیں کی جب عرض کیا گیا کہ نہیں تو کہا یا ابرا جانتی ہو۔ واضح ہو کہ اشلہ کرتا تو سامنے کی صید میں ہے اور  
 دولت رہنمائی اور تہہ بجلانا جیسے ظان جبکہ شکار ہر حتی کہ یہ کہنا کہ آج ظان جبکہ بچانہ بھرنے جاؤ۔ قال عطار اجمع  
 الناس علی ان علی الدال الجزاء۔ عطار رحمہ نے کہا کہ لوگوں نے اجماع کیا کہ روایت کرنے والے ہر جزاء لازم  
 ہے۔ ف۔ عطار تابعی ہیں تو مرویہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ زبیدی رحمہ نے کہا کہ یہ قول عطار سے نہیں ملا۔  
 ابن تہاتہ ضلی رحمہ نے حضرت علی دابن جہاس سے ذکر کیا اور امام عطاء دی نے کہا کہ یہ بات چند صحابہ رضی اللہ عنہم سے  
 مروی ہے اور اسکا خلاف کسی صحابی سے ثابت نہیں ہوا اجماع ہو گیا۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ جب ابو قتادہ رحمہ کو ساتھیوں  
 نے کوڑا دینے سے انکار کیا تو پہلے سے ان میں یہ علم تھا کہ دلالت حرام ہے پس جرم تو معلوم پھر جزا سے جرم بھی ثابت ہے۔  
 م۔ ولان الدلالة من مخطورات الاحرام۔ اداس دلیل سے کہ دلالت کرنا احرام کی منوعات سے ہے۔ ف۔  
 یعنی حرام ہر حتی کہ دلالت کی ہو تو شکار کھانے کے قابل نہیں رہتا مگر وہ جو جائز یا باشد حدیث ابو قتادہ رحمہ۔ م۔ ولانہ  
 تقویت الامن علی الصيد او هو امن بوجہ و توار یہ۔ اور اس واسطے کہ دلالت کرنا صید سے امن کھونا ہو کیونکہ  
 صید جو جانے وحشی ہونے اور چھپے رہنے کے امن میں ہے۔ ف۔ توجب محرم نے اسکا تہہ بجلانا تو امن کھو دیا۔ فصلا  
 کالاتلاف۔ تو خود تلف کرنے کے مثل ہو گیا۔ ف۔ اور نوید اسکی وہ حدیث کہ دلالت کرنے والا مثل فاعل کے ہے۔ تو  
 نیکی بات میں ویسے ہی بد میں کیونکہ جسے بد راہ نکالی وہ اس پر عمل کرنے والوں کے گناہوں کا خود بھی بار اٹھا دیا۔ ولان  
 المحرم باحرامہ التزم الا متناع عن التعرض۔ اور اسلیئے کہ محرم نے اپنے احرام کے ساتھ صید کے تعرض سے باز رہنے کا  
 التزم کر لیا۔ فیضمن تبرک ما التزمہ۔ پس جو التزم کیا اسکے چھوڑنے سے ضمان ہو گا۔ کالودع۔ جیسے ودعت  
 کہنے والا۔ ف۔ یعنی جس نے کسی کی ودعت رکھی اسنے حفاظت کا التزم کیا پس اگر حفاظت چھوڑ کر ضائع کر دیا  
 تو ضمان ہو گا۔ اسی طرح محرم نے خط صید کا التزم کیا ہے۔ بخلاف الحلال۔ برخلاف حلال کے۔ ف۔ کہ وہ اگر  
 دولت کرے تو ضمان نہیں۔ لانه لا التزم من جتہ۔ کیونکہ حلال کی طرف سے کوئی التزم نہیں ہے۔ ف۔ تو حلال



محرم کا قیاس جیسا کہ شافعی رحمہ نے کیا ہے صحیح نہیں ہے۔ علی ان فیہ الجزاء علی ماروسی عن ابی یوسف وزفر۔ علاوہ برین  
حلال کی دہانت میں بھی جزاء ہے بنا برآئکہ ابو یوسف وزفر رحمہ سے مروی ہے۔ فس۔ چنانچہ مختصر الکفری میں مذکور ہے۔ اور  
جب کسی کے بھند کی ساسے میں حلال بھی محرم اور جزاء کا مستوجب ہوتا ہے تو وہ اتفاقی بات نہیں رہی۔ تو اس پر محرم کا  
قیاس کرنا محبت نہ ہوا۔ رہا یہ بیان کہ کس قسم کی دہانت سے دہانت کرنے والے پر جزاء لازم آتا ہے تو فرمایا۔ و  
الدلالة الموجبة للجزاء ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد۔ اور جو دہانت کہ جزاء واجب کرنے والی ہو وہ  
ہر کہ ایک توجہ کو دہانت کی وہ خود شکار کی جگہ کو نہ جانتا ہو۔ وان يصدق في الدلالة۔ اور دوم وہ دہانت کہ نبیوں  
کو سچا مان لے۔ حتی لو كذب به۔ حتی کہ اگر مدلول نے دہانت کر نبیوں کو جھٹلایا۔ وصدق غیرہ۔ اور دوسرے  
شخص کی تصدیق کر لی۔ لاضمان علی المکذب۔ توجہ کو جھٹلایا ہے اس پر جزاء ہوگی۔ فس۔ یعنی شکار پر محرم نے  
بکر کو شکار کی دہانت کی بکر نے اسکو جھٹلایا بھر خالد نے بکر کو دہانت کی اور بکر نے اسکی بات مان کر شکار کو ہلاک  
کیا تو زید پر جزاء نہیں رہی۔ رہا خالد اگر محرم پر فاسد جزاء لازم ہوگی۔ ولو كان الدال حلالا في المحرم لم يكن  
عليه شيء لما قلنا۔ اور اگر دہانت کرنے والا محرم میں حلال ہو تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔  
فس۔ یعنی حلال نے حفاظت کا التزام نہیں کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حلال کہیں ہو مگر نہ ہوگا کچھ محرم کی خصوصیت  
نہیں ہے۔ (فروع) اگر مدلول نے دال اول کی تصدیق یا کذب کچھ نہ کی بھر دوسری دال نے دہانت کی حتی کہ مدلول  
نے صید ہلاک کیا تو دال اول اور دوم ہر ایک پر جزاء کمال ہے۔ الکافی۔ من بعد شرائط کے اول یہ کہ دہانت سے متصل  
صید کا قتل واقع ہوا اور دوم دہانت کنندہ اسوقت تک محرم باقی رہا ہو اور سوم یہ کہ اس دہانت میں صید بچکر بھاگ  
نہ گیا ہو حتی کہ اگر وہ بچکر ٹکل گیا بھر مدلول نے کہیں جا کر کپڑا تو دال پر جزاء نہیں ہے۔ اگر حلال نے شکار کپڑا اور محرم نے  
اسکو کہا کہ اسکو ہلاک کر دے تو ضامن ہونا چاہیے اور یون ہی اگر اسکو ذبح کے لیے بھری عاریت دی یا تیر و تیر وغیرہ  
دیا حالانکہ حلال کے پاس ایسی چیز جس سے قتل کر سکے موجود نہیں ہے شمس الائمہ نے کہا کہ اگر مویا نہ ہو بہر حال میرے  
نزدیک اصح یہ کہ عاریت دینے والے پر جزاء نہیں ہے۔ اگر محرم نے دوسرے محرم کو شکار کپڑے کا حکم کیا اور دوسرے  
نے تیسرے حلال کو حکم کیا تو جزاء دوسرے محرم پر ہے بخلاف اسکے اگر محرم نے دوسرے کو دہانت و حکم کیا بھر دوسرے  
محرم نے تیسرے محرم کو مارنے کا حکم کیا تو عیندن پر جزاء واجب ہے۔ یون ہی اگر محرم نے دوسرے محرم کو تیسرے محرم  
کے پاس بھیجا کہ اسکو شکار تیرا دے تو عیندن پر جزاء ہے۔ کفائی الفتح۔ و سوانی ذلک العائد بالناسی۔ اور ضمان واجب  
ہونے میں عہد کرنے والا اور بھول کر کرنے والا دونوں برابر ہیں۔ لانه ضمان يعتمد وجوبه الاتفاق۔ کیونکہ جزاء  
ایسی ضمان ہے جس کا واجب ہونا تلف کر ڈالنے پر ایک کر رہا ہے۔ فس۔ یعنی تلف کر ڈالنے پر یہ تاوان واجب ہوتا ہے  
خواہ عہد آتلف کرے یا بھول کر۔ فاشبه غرامات الاموال۔ تو ماہون کے تاوان سے مشابہ ہوا۔ فس۔ چنانچہ  
اگر کسی کا مال عہد آیا سو آتلف کرے اس پر تاوان واجب ہے۔ والمبتدی والعائد سواء۔ اور ابتداء کرنے والا  
اور عود کرنے والا دونوں برابر ہیں۔ فس۔ ابتداء کرنے والے سے یسراد کہ جس نے پہل کر کے شکار پر ضرب  
لگائی اور عائد وہ کہ دوسرے مار بیٹھے ضرب لگا کر ملے۔ تو دونوں برابر ہیں۔ لان الموجب لا يتخلف كغيره  
موجب مختلف ضامن ہوتا۔ فس۔ یعنی موجب تاوان جو کہ صید کو تلف کرنا ہے وہ ابتداء و عود سے مختلف نہیں ہوتا۔  
جس طرح تلف کرے جزاء واجب ہوگی۔ اگر لگھا جاوے کہ تم بھول چوک کو عہد سے کیونکہ برابر کرنے ہو حالانکہ آیت کریمہ  
میں صریح قول من قتل منكم ثم عدا فجزاء انتم ماروہی چنانچہ آیت اوپر گزری تو شہداء کی قید معتبر ہے۔ جواب یہ کہ آخرت میں

وہاں فعل بھگتہ ہو کر ہر اور ہمارے اصول میں ٹھہرا کہ بھول چک سے وہاں آخرت غور۔ ہا دنیا میں جہاد ہو کسی فعل پر ہر  
 ہو روز مشرب ہوگی پس جہاد لازم ہونے میں بھول چک شل عد کے ہر۔ رہا آخرت میں ٹھہر کرنے والا خائف ہو کہ شاید ہو  
 زائد سزا ہو مگر بھول چک معاف ہو۔ ابن النعمان رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ جہاد واجب ہونے میں خود مرکب قتل ہونا اسباب  
 برائے گنہگار کرنا جس سے صید ہلاک ہو جاوے وہ دونوں برابر ہیں بشرطیکہ یہ سبب اس نے ناحق کیا ہو۔ چنانچہ اگر شکار کے  
 لیے جال بچھلایا ہو یا گر جھاکھو دا پس جال یا گڈھے سے شکار مرنا تو ضامن ہو اور اگر خیرہ گاڑا کہ اس میں رہے یا پانی کے لیے  
 گر جھاکھو دا یا بھیڑ بے پائے کے لیے کھو دا پھر اس میں کوئی شکار مر گیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ یوں ہی کتا ایسے جانور پر  
 چھوڑا جس کا قتل مباح ہو یا حلال نے حل میں چھوڑا اور اس نے حرم میں جا کر صید مارا تو کچھ لازم نہیں۔ اگر حل میں شکار کو خیر  
 مارا اور وہ حلال ہو پھر وہ حرم میں شکار کے لگا تو جہاد لازم ہو۔ اگر سوتا ہو یا محرم کسی صید پر لوٹ پڑا کہ وہ مر گیا تو جہاد لازم  
 ہو۔ البتہ۔ کتا حرم میں داخل ہو چکا اس وقت شکار تو اس کا جہاد ہو جیسے جو سی نے چھوڑا پھر حرم نے اس کو ہلاک مارا  
 مان گیا پس صید مارا تو محرم پر جہاد ہو۔ واضح ہو کہ جتنے شکار مارے اتنی جہاد میں مگر جبکہ اس سے احرام چھوڑنے کا فائدہ  
 نذاصل میں ہو کہ محرم نے بہت سے شکار حل ہوئے کے قصد ہمارے نوسب کے واسطے ایک ہی دم ہو۔ تیرا اما ایک  
 کو اس سے وقت ہوے تو دونوں کی جہاد لازم ہو۔ اگر خیر کھا کر ترپا جس سے اندھا یا بچہ مر گیا تو سب کی جہاد لازم ہو  
 حاجت کہ لا مکان جس میں کبوتر تھے بند کر کے مٹی کو گئے پس کبوتر پیاں سے مر گئے تو ہر ایک پر جہاد واجب ہو۔ اگر شکار  
 کو بھگٹانے سے اس نے دوسرے شکار کو قتل کیا تو ضامن ہو جیسے محرم نے کتا چھوڑا اس کو دوسرے نے ہلاک تو ضامن  
 ہو۔ مٹ۔ رہا بیان جہاد شل کا۔ والجزار عند ابی حنیفہ والی یوسف ان یقوم البید فی المكان الذی قتل  
 فیہ او فی اقرب المواضع منہ اذا کان فی بر۔ اور جہاد امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ کہ صید کی قیمت  
 لگائی جاوے اس جگہ میں جہان وہ قتل ہو یا اگر خیل میں ہو تو وہاں سے سب سے نزدیک آبادی میں۔ مٹ۔ اور  
 یعنی میں شرح اس طرح کہ جب صید خیل میں قتل ہو تو جہان ہلاک کیا گیا وہاں اس کی قیمت لگائی جاوے جب کہ وہاں کچھ قیمت  
 ہو نہ وہاں سے سب سے نزدیک مقام میں قیمت لگائی جاوے۔ مٹ۔ بقومہ ذوا عدل۔ پس قیمت صید کو دو دو  
 مرد اندازہ کریں۔ مٹ۔ یہ کمتر تعداد ہو زیادہ ہوں تو مضائقہ نہیں۔ پھر جو کچھ قیمت یہ لوگ اندازہ کریں یہی اس صید کا  
 مثل مقدار ہو۔ مٹ۔ جو غیر فی القدر۔ پھر قتل کرنے والا مع فدیہ دینے میں مختار ہو۔ مٹ۔ تین صورتوں میں جس کو  
 چاہے اختیار کرے۔ ان شاء اتباع بہا بدیا و ذبح ان لم یقتل بدیا۔ چاہے تو اس قیمت کے عوض بدی خرید  
 اور اس کو قربانی کرے بشرطیکہ یہ قیمت اس قدر ہو جس کے بدی ل جاوے۔ مٹ۔ یعنی حرم میں ذبح کرے تو ذبح  
 بدیا بائع الکعبہ۔ وان شاء اشتری بہا طعام و نقد علی کل مسکین نصف صاع من براد صاعا من تمر او غیر  
 اور اگر چاہے تو اس قیمت کے عوض طعام خریدے اور نقد کرے ہر مسکین پر کیوں سے نصف صاع اور جو ہر مسکین  
 جو سے ایک صاع۔ مٹ۔ اس حساب سے سب طعام صدقہ دیدے۔ وان شاء صاع۔ اور اگر چاہے تو روزہ  
 علی ما ذکر۔ بنا برآئیکہ ہم بیان کر چکے۔ مٹ۔ ہر مسکین کے طعام کے بجائے ایک روزہ۔ اگر طعام صدقہ دینے میں  
 نصف صاع کیوں سے کم پچا تو چاہے اسی کو صدقہ دیدے یا اس کے عوض ایک روزہ رکھے۔ پھر یہ سب اس بنا پر ہے  
 کہ آیت میں قتل یا قتل من النعم۔ سے مثل ازراہ قیمت مراد ہو اور قول من النعم۔ متعلق قتل۔ سے یہ یعنی مثل اس شکار کا  
 جس کو نعم میں سے قتل کیا ہو۔ یعنی مثل قتل نعم کے۔ اور دوسرے علماء نے مثل ازراہ صحت مراد لیا اور من النعم اس کا بیان  
 قرار دیا یعنی مثل قتل کے دیوے نعم میں سے یعنی نعم میں سے جو جانور کہ صید مقول کے مثل صحت میں جو وہ دیوے

یہی قول شافعی و محمد بن حنفیہ لکھا۔ و قال محمد و الشافعی یجب فی الصيد المنظر فیما لا یظفر۔ اور امام محمد و شافعی نے  
 لکھا کہ صید ہلک کرنے میں نظیر واجب ہوتا ہے ان صیود میں جہاں نظیر موجود ہو۔ ففی الطبی شاة۔ پس ہرن میں بکری دے  
 فن۔ مادہ میں مادہ اور زمرین نہ۔ و فی الضبع شاة۔ اور کفتار میں بکری دے۔ و فی الارنب غشاق۔ اور  
 خرگوش میں بزغالہ مادہ۔ و فی الیبرج حفرۃ۔ اور خنگی جو ہے میں حفرہ۔ فن۔ یعنی مغز کا مادہ بچہ حلو ان جو چارہ  
 کا ہو۔ و فی النعامہ بدتہ۔ اور شتر مرغ میں اونٹ ہے۔ و فی حمار الوحش بقرة۔ اور گور خر میں لاسے ہے۔ فن۔  
 خرگوش قیمت کا لحاظ نہیں بلکہ صورت کی مثلت و مشابہت ملحوظ ہے اور اس تاویل کی طرف رد و جواب میں نے جو ذکر کیا۔  
 ایسے کہ من النعم کو مقتول کا بیان دے دینے میں سمجھا جاتا ہے کہ محرم نے نعم میں سے جسکو قتل کیا۔ حالانکہ مقتول کا نعم میں سے  
 ہونا ضروری نہیں چنانچہ جو ہا و شتر مرغ وغیرہ نہیں ہیں تو بیان جزار ہے۔ لقولہ تعالیٰ فجزا مثل ما قتل من النعم۔ قولہ تعالیٰ  
 فجزا النعم پس جزار ہر مثل اسکا جو قتل کیا ہے نعم میں سے۔ و مثلہ من النعم ای شہد المقتول صورتہ۔ اور نعم میں سے اسکا  
 مثل وہ جانور جو مقتول کے مشابہ صورت میں ہو۔ لان القیمۃ لا تكون نعما۔ کیونکہ قیمت تو نعم نہیں ہوتی ہے۔ فن۔ یعنی  
 قیمت اگرچہ مثل معنوی ہے مگر چونکہ نعم میں سے مثل چاہیے تو قیمت سے مثل نہ ہوگا کیونکہ قیمت نعم نہیں ہے۔ و جردم نقل  
 ائمہ میں۔ و الصحاحۃ اوجبوا النظر من حیث الخلقۃ والمنظر فی النعامۃ و الطبی و حمار الوحش و الارنب فی ما یضاه  
 اور صحابہ رحمہ کے شتر مرغ و ہرن و گور خر و خرگوش میں نظیر ازادہ خلقت و صورت کے واجب کیا چنانچہ ہم بیان کر چکے۔  
 پس اگر مثل ازادہ قیمت مراد ہوتا تو صحابہ رضی اللہ عنہم جو شاہد وحی و اعلم الامتہ تھے ایسا نہ کرتے بلکہ۔ و قال علیہ السلام  
 الضبع صید و فیہ اشاة۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا کہ کفتار صید ہے اور اسکے شکار میں بکری واجب ہے۔  
 فن۔ رواہ اصحاب السنن و قال الترمذی حسن صحیح۔ پس مثل صورت واجب کیا نہ قیمت۔ پس ان دو وجوہ کے امام محمد  
 و شافعی بلکہ مالک و احمد و سمرت گئے ہیں۔ اور باہم کچھ اختلاف ہے۔ بھریہ تو اس صید میں جہاں نظیر ہو۔ و مالک و سمر  
 نہ نظیر۔ اور میں صید کا نظیر نہیں ہے۔ فن۔ یعنی سبب ظاہر نہیں ہے۔ عند محمد تجب القیمۃ مثل النعم و  
 الحاکم و اشیاہما۔ تو امام محمد کے نزدیک قیمت واجب ہے جیسے کنجشک و کبوتر دانگے مانند۔ فن۔ فاختہ  
 و ترمذی وغیرہ۔ و اذا وجبت القیمۃ کان قولہ کقولہما۔ اور جس صورت میں کہ قیمت واجب ہو تو امام محمد کا قول  
 انند قول ابو حنیفہ و ابو یوسف ہے۔ فن۔ یعنی دو عادل سے یہ قیمت اندازہ کرتا۔ بھر ہو سکے تو یہی خریدنا یا طعام  
 یا صوم۔ اور شافعی مع کے نزدیک کبوتر وغیرہ کا نظیر بھی موجود ہے۔ و الشافعی یوجب فی النعامۃ شاة۔ اور  
 شافعی مع کبوتر میں بکری واجب کرتے ہیں۔ فن۔ بالقیاس۔ و ثبتت المشابہۃ بینہما۔ اور دونوں میں مشابہت  
 ثابت کرتے ہیں۔ فن۔ مگر صورت میں نہیں بلکہ۔ من حیث ان کل واحد منهما لیس و ہدیر۔ اس راہ سے  
 کہ کبوتر و بکری میں سے ہر ایک صحت کرنا و ہر کرتا ہے۔ فن۔ و بتمحوڑال کرگوٹ سے پانی پینا اور ہر آواز کرنا  
 اور مرغی وغیرہ اس طرح گھونٹ نہیں کھینچتے بلکہ جوتے ہیں۔ یعنی نہیں کہ صورت کی مشابہت جوڑ کر یہ علت و کات  
 میں قاکم کی گئی حالانکہ علل بدون شرح کے قائم نہیں ہونے میں۔ م۔ و لابی حنیفہ و ابی یوسف ان المثل  
 المطلق ہو المثل صوتہ و معنی۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جو مثل صورت معنی دونوں میں ہو وہی  
 معنی مثل ہے۔ فن۔ یعنی حقیقی مثل ہے اور جو مثل نقطہ صورت یا معنی یا کسی صفت سے مثل ہو وہ اسی قید سے مثل  
 مقید ہوتا ہے چنانچہ اسکو مثل صدی وغیرہ کہتے ہیں اور حقیقی مثل نہیں کہتے ہیں۔ و لا یکن الحمل علیہ۔ اور مثل  
 حقیقی پر حمل کرنا ممکن نہیں ہے۔ فن۔ یعنی آیت میں مثل سے حقیقی مثل نہیں لے سکتے ہیں اور یہ بالافتاق ظاہر ہے

تو ہمارے حال میں صوری پاشل معنوی کسی کو لیا جاوے۔ فصل علی الملک معنی۔ تو وہ مثل معنوی برہمبول کیا گیا۔ فصل  
 نہ مثل صوری پر یعنی لازم ہے کہ آیت میں مثل سے مثل معنوی لیا جاوے اور حاصل یہ کہ۔ مجزاء مثل یا قتل الا یہ۔ مراد  
 یہ کہ پس محرم پر جزاء پر مقول جانور کا مثل معنوی۔ اور نہ قیمت ہے۔ گو نہ معبودانی الشرح کما فی حقوق العبادہ  
 اسوجہ سے کہ معنوی مثل تو شرح میں معبود پر جیسے حقوق العباد میں۔ فصل شکار کسی نے دوسرے کا جانور بکری وغیرہ  
 جمع کر دی پس حقیقی مثل ممکن نہیں تو معنوی مثل یعنی قیمت کا حکم دیا جاتا ہے اور یہ حیوانات میں عام ہے اگرچہ گھوڑا قتل  
 کرنے میں اگر گھوڑا مل سکتے ہوں تو مثل حقیقی ممکن ہے یا جاوے۔ اور نہ قیمت یعنی مثل معنوی نہیں ہے نہ مثل صوری فقط  
 جیسے جو کہ انکی صورت گھوڑا سے مشابہہ ہے پس آیت میں بھی مثل معنوی لیا جاوے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ صورت کسی مشابہہ  
 خود محسوس ہوتی ہے کچھ اہل عدل کی حاجت نہ تھی۔ پس اہل عدل اسی واسطے ہیں کہ قیمت معنوی مثل کو اندازہ کریں۔ او  
 گو نہ مراد بالاجملع۔ یا اسوجہ سے کہ مثل معنوی بالاجملع مراد ہے۔ فصل ان جانور دن میں جلا مثل صوری نہیں ہے  
 اور جب مثل معنوی مراد ہوا تو آیت میں ایک ہی لفظ سے ایک ہی اطلاق میں دوسرا مثل صوری مراد نہیں ہو سکتا چنانچہ  
 اصول میں معتق ہے۔ اولاً فیہ من التعمیم ولی ضدہ التخصیص۔ یا اسوجہ سے کہ مثل معنوی میں تیسرے اور مثل صوری  
 میں تخصیص ہے۔ فصل یعنی معنوی مثل تو ہر صورت دہر جانور میں ممکن ہے اور اسکا ضد یعنی مثل صوری تو خاص نہیں  
 جانور دن میں ممکن جیسا مشابہہ موجود ہو پس مثل معنوی اربع شہر تو وہی نہیں ہو گیا۔ کیونکہ کبھی ایک اور کبھی دوسرے  
 کو لینا جائز نہیں ہے۔ پھر جب یہ بات متقرر ہو گئی تو معلوم ہوا کہ تو لفظی مجزاء مثل یا قتل من النعم۔ من کل من النعم۔  
 متعلق قتل کے ہے یعنی نعم میں سے مقول۔ اور جزاء کا بیان نہیں ہے کیونکہ نعم سے جزاء سے مثل نہیں ہو سکتی بلکہ قیمت سے  
 ہے جیسا کہ مدلل بیان گذرا جسکا خلاصہ یہ کہ جب مثل حقیقی یعنی صورت و معنی دونوں طرح بالاجملع ممکن نہیں تو صریح صوری  
 یا صریح معنوی مراد ہو گا کیونکہ بعض میں صوری و بعض میں معنوی لینا منوع ہے پھر معنوی لینا چند وجوہ مزج تو یہی مراد ہے یعنی  
 قیمت۔ بیان قیمت سے اس جانور صید کے مشابہہ ہی خریدنا بشرط ہے پس معنی کی راہ سے من النعم متعلق قتل ہے اور غلطی نہیں  
 اربع کیونکہ علم نحو میں ثبوت ہوا کہ سب سے زیادہ قریب سے متعلق ہونا اولی ہے۔ پھر بیان ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب  
 من النعم متعلق قتل ہوا تو یہ معنی کہ نعم میں سے جو صید قتل کیا اسکی قیمت دے اور نعم پانچ جانور ہوتا ہے تو صید نہ ہو گا  
 جواب یہ کہ پانچ کو نعم کہنے سے یہ لازم نہیں کہ صید کو نعم نہ کہا جاوے۔ والہذا بالنص والہذا علم مجزاء قیمتہ یا قتل  
 من النعم الوحش۔ اور نص میں مراد والہذا علم یہ کہ پس جزاء قیمت اس شکار کی جسکو نعم وحشی کے قتل کیا۔ و اسم  
 النعم یطلق علی الوحشی والابی۔ اور نعم کا اسم وحشی و بالود دون بردہ جاتا ہے۔ فصل صریح پانچ کی خصوصیت  
 نہیں ہے۔ کذا قالہ ابو عبیدہ والامعی۔ ایسا ہی ابو عبیدہ اور اسمعی نے فرمایا ہے۔ فصل ابو عبیدہ کا نام سہرین لفظی  
 التیمی اور اسمعی کا نام عبد الملک ہے اور یہ دونوں لغت میں امام فقہ بن احمد بخلاف انکے کلام سے لغت میں مجتہد لکھی  
 ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تمام تحقیق بمقابلہ حدیث کے جس میں ضعیف کی جزاء میں بکری آئی اور بمقابلہ اہل صحابہ رضی اللہ عنہم  
 کی نہ مکر معتبر ہوگی۔ جواب یہ کہ آیت میں بدیا بافع اکعبہ الخ مذکور ہے یعنی جزاء خصل کو بدی کیا جاوے یا طعام یا صوم۔  
 والہذا بکاروی التقدير ہے۔ اور مراد اس جانور سے جو رعایت میں آیا ہے اس کے ساتھ اندازہ ہے۔ دون ایجاب  
 المعین۔ نہ معین واجب کرنا۔ فصل یعنی مثل کفتار کے قتل میں بکری آئی تو مراد یہ کہ کفتار کی جزاء اسقدر قیمت ہے  
 کہ اس سے ایک بکری دیجاوے۔ لیکن بجائے قیمت کے بکری اس واسطے نہائی کہ قیمت سے ہی خرید کر لیجانا اولی ہے  
 بہ نسبت طعام بانٹ دینے باروزہ کے کیونکہ بدی میں نسک طاعت بھی اور فقیر دن کو طعام بھی دیا سوا سوا بکری فرمائی

اور اس پر دلیل یہ کہ گفتار و کبریٰ میں جیسے معنی مشابہت نہیں ویسی صورت میں بھی ظاہر نہیں ہر کیا نہیں دیکھنے کہ ہرن کے  
 مقابلہ میں بھی بکری بڑا بڑا کبوتر کے مقابلہ میں بھی بکری بڑا۔ علیٰ ہذا صاحبہ رضی اللہ عنہم نے بھی صید کے مقابلہ میں جانور کا اندازہ  
 اسکی راہ سے بیان کیا کہ وہ کعبہ کو بدی ہو۔ پس اس سے یہ مقصود نہیں تھا کہ خاص یہی جانور اسکی جزا ہے۔ مگر ہم کہتا ہوں کہ  
 اس تاویل کی لطافت و خوبی میں شبہ نہیں ہو سکتا۔ اور اس سے استفادہ ہوا کہ عادیوں کو جائز ہے کہ صید کی جزا اندازہ کرنے  
 میں نقد ورم و دینار وغیرہ سے نہیں بلکہ مقصود برنظر کر کے ایسے جانور سے اندازہ کریں جو کعبہ کو بدی کیا جادے کیونکہ نقد  
 قیمت یا طعام سے اندازہ کرنا ترک ادلی ہے کیونکہ جزا میں ہی افضل ہے۔ فاحفظہ۔ ہم۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے نزدیک صید  
 کا اندازہ قیمت سے لحاظ اسکے ذات کے ہو گا نہ بنظر حیوان ہونے کے۔ کما فی الکرمانی و الاختیار۔ رہا صفت کا لحاظ پس اگر  
 ایسی صفت ہو جو بندون کی ترکیب سے پیدا ہوئی مثلاً سکھایا ہوا باز ہو تو اس صفت کا لحاظ ہو گا اور اگر صفت پیدا ہونے  
 ہو تو بدائع میں ترجیح دی کہ ذات مع پیدا ہونے صفت کے معتبر ہو جیسے کسی شخص کا مال تلف کرنے میں بلا خلاف مطلقاً  
 کا لحاظ قیمت اندازہ میں کیا جاتا ہے جب کہ وہ صفت منوع شرعی نہ ہو مثلاً گھوڑا تلف کیا جو جنگی امور سے لکھا ہوا تھا کہ سوار کے ساتھ  
 بیٹ جانا اور سوار کو اپنی پیٹھ پر اٹھانا اور دوپانوں سے ٹیک کرنا اور مانند اسکے اوصاف کا لحاظ بالاتفاق ہے اور اگر پیدا ہونے  
 و صفت مثلاً عولی ہو وہ بھی معتبر ہے۔ ہاں ثرائی کا چند حباب مرغ یا اڑنے والے کبوتر تلف کرے تو صرف ہتھ سے مرغ کی قیمت  
 لازم ہے اور اس منوع صفت کا لحاظ ہو گا۔ الحاصل جو جانور کہ اصل خلقت میں صید ہے اگر اس میں سکھایا ہوا صفت ہو تو وہ معتبر  
 نہیں ہے اور اگر پیدا ہونے و صفت ہو تو اختلاف ہے اور بدائع کی ترجیح سے و صفت پیدا ہونے اعتبار کرنا چاہیے اور بدائع میں  
 صحیح ہے اگر حق و اور فاختہ یا کبوتر مارا یا مانند اسکے جس صید میں خوبی و ملاحظت ایسی ہے کہ جس سے قیمت بڑھتی ہو تو بالاتفاق  
 اسی صفت سے قیمت اندازہ کیا جادے۔ اور مترک رہ صفت ہے جو بندون کی ترکیب سے پیدا ہوئی ہو۔ پھر یہ مراد نہیں کہ  
 شکار کو بعد ہلاک ہونے کے اُسکے گوشت سے اندازہ کیا جادے کیونکہ جو جانور کھایا نہیں جاتا بعد موت کے اُسکے گوشت  
 کا کچھ اندازہ نہیں ہے پس مراد ہے کہ اُسکو زندہ قرار دیکر اُسکے منافع ذاتی سے اندازہ کیا جادے۔ البھر۔ ثم الخیار الی افعال  
 فی ان يجعلہ ہدیٰ او طعاما او صوما عند ابی حنیفہ والی یوسف۔ پھر امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس  
 اندازہ کی ہوتی قیمت کو بدی کرنا یا طعام کرنا یا صوم کرنا صید ہلاک کرنے والے کے اختیار میں ہے۔ و فی ردون علی  
 بلکہ حکم ٹھہرا ہے ہر صفت قیمت کا اندازہ کر دینے کے پھر قائل صید چاہے اُسکی بدی بجا دے یا طعام بنائے یا روزے  
 رکھے۔ وقال محمد و الشافعی الخیار الی التحکیم فی ذلک فان حکما بالہدیٰ یحب النظر علی ما ذکرنا وان  
 حکما بالطعام او بالصلیٰ ما قال ابو حنیفہ و ابو یوسف۔ اور امام محمد و شافعی نے کہا کہ یہ اختیار  
 عادیوں کو ہے پس اگر انھوں نے بدی کا حکم لگایا تو اُسکے مشابہ واجب ہوگی بنا برائے اسکے جو ہم ذکر کر چکے یعنی نماز کا بیان  
 اور اگر عادیوں نے طعام یا روزہ کا حکم لگایا تو اُسی طریقہ پر جو ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ و فی اعتبار قیمت  
 کے۔ لہذا ان التبحر شرع رفقا بمن علیہ فیکون الخیار الیہ کما فی کفارة الیمین۔ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی  
 دلیل یہ کہ اختیار دینا تو اس شخص کے حق میں ہر کسی کے لیے مشروع ہوا ہے ہر زمانہ ہر تو اُسی کو اختیار ہو گا جیسے کفارہ  
 قسم میں ہے۔ و فی۔ پس اسکو جو نرم و آسان آسوقت معلوم ہو اختیار کر لے۔ و محمد و الشافعی قولہ تعالیٰ حکم  
 بہ ذوا عمل مثکم ہدیٰ بالغ الکعبۃ الایہ۔ اور امام محمد و شافعی کی دلیل قول اللہ تعالیٰ حکم بہ ذوا عمل مثکم الیٰ یعنی  
 حکم کریں اس مثل کا و عادل تم میں سے وہ حالیکہ وہ بدی جو کعبہ کو بدی نہ بنے دانی ذکر الہدیٰ منصوباً لانه تفسیر بقولہ  
 حکم بہ۔ ہیں ہدیٰ کو منصوب ذکر کیا اس واسطے کہ وہ حکم بہ کے تفسیر ہے۔ و فی۔ یعنی یہ کی ضمیر منصوب مفعول ہے

جو اسطرح کے ہوتے ہیں۔ پس ضمیر بہم کو ہی بتلایا۔ یا حال ہونے سے تفسیر ہو گیا۔ او مفعول لحکم حکم۔ یا مفعول حکم  
حاکم ہے۔ و۔ یعنی نادل حکم کریں بدی کو۔ بہر صورت خواہ تیز ہو یا حال ہو یا مفعول ہو عدلون کے حکم سے نسلک و توجہ  
بدی کا حکم کرنا عادون کے اختیار پر ہے۔ ثم ذکر الطعام والصیام لکلتہ۔ او۔ پھر امر تعالیٰ نے طعام و صیام کو کلہ اور کے ساتھ  
ذکر فرمایا ہے۔ و۔ یعنی بدی پر عطف کر دیا ہے۔ فیکون الاختیار الیہما۔ تو اختیار حاکمون کی طرف رہا۔ و۔ یعنی  
کل میں اختیار۔ واضح ہو کہ یہ قول امام محمد کا معروف ہے لیکن شافعی کی کتابوں میں اختیار شکار مارنے والے کو ہر شے قول  
ابو حنیفہ والی یوسف۔ کمافی البعنی۔ قلنا۔ ہم کہتے ہیں۔ و۔ جواب استدلال اہم مخرج۔ اسطرح کہ طعام و صیام کا عطف  
بدی پر نہیں ہے۔ الکفارة عطف علی الجزاء لا علی الہدی بدلیل انہ مرفوع۔ کفارہ عطف کیا گیا جزاء پر نہ بدی پر  
بدی اسلئے کہ جزاء مرفوع ہے۔ و۔ یعنی قولہ تعالیٰ جزاء مثل ما قتل من السنم الخ۔ میں طعام مرفوع ہے جس اسکا عطف بدی  
پر جائز نہیں کیونکہ وہ منصوب ہے تو جزاء پر عطف ہے۔ وکذا قولہ تعالیٰ او عدل ذلک صیاماً۔ اور یوں ہی قولہ تعالیٰ  
او عدل ذلک صیاماً۔ مرفوع۔ برقع واقع ہے۔ و۔ یعنی عدل مرفوع معلول جزاء پر نہ بدی۔ فلم یکن فیہما دلالت  
اختیار التحکیم۔ پس طعام و صیام میں عادون کے مختار ہونے کی دلالت نہیں نکلی۔ و۔ اور جب انہ نہیں ہوئی  
تو بدی میں بھی نہ ہوئی کیونکہ ہم و تم میں سے کوئی اسکا قائل نہیں کہ بدی کا اختیار عادون کو اور باقی کا اختیار قائل کو ہے  
و انما يرجع الیہما فی تقویم المتلف ثم الاختیار بعد ذلک الی من علیہ۔ پس عادون کی جانب تو فقط تلف  
صید کی قیمت لگانے میں رجوع کیا جائیگا پھر اسلئے کہ نہ قیمت کو ادا کرنے میں اسی کو اختیار ہے جسپر واجب ہوئی ہے۔ و تقویا  
فی المكان الذی اصحابہ۔ اور دونوں عادل اسی جگہ میں قیمت لگاویں جہاں شکار قتل ہونے کا واقعہ ہوا ہے اسلئے  
القیم باختلاف الاماکن۔ بوجہ مختلف ہونے قیمتوں کے جگہیں مختلف ہونے کے ساتھ۔ و۔ یعنی ایک جگہ  
سے دوسری جگہ کی قیمت میں اختلاف ہوتا ہے تو ضرور ہوا کہ وہیں کی قیمت اندازہ کریں جہاں صید تلف ہوا۔ پھر ظاہر ہے  
کہ عادون کو اگر وہاں کی قیمت معلوم ہو تو انکا وہاں جانا ضرور نہیں ہے۔ فان کان الموضع برا لا یباع فیہ الصید  
لیعتبر اقرب المواقیع الیہ ما یباع فیہ ویشتری۔ پھر اگر تلف ہونے کی جگہ جنگل ہو جہاں صید فروخت نہیں ہوتا  
تو اس سے بہت قریب مقام جہاں صید بیچا و خریدا جاتا ہے اعتبار کیا جادے۔ و۔ اور مبطو شیخ الاسلام میں ہے  
کہ مثل جگہ کے وہ زمانہ بھی معتبر ہوگا جسوقت صید قتل ہوا جب کہ اوقات مختلفہ میں قیمت بدلتی ہے۔ ن ت ع۔ و قالوا  
والو ریکفی۔ مثل نخ نے کہا کہ ایک عادل کافی ہے۔ و۔ قیمت صید اندازہ کرنے میں۔ و المثنی اولی لانه  
احوط و ابہ عن الغلط کمافی حقوق العباد۔ اور وہ ہونا بہتر کیونکہ اس میں زیادہ احتیاط اور غلطی سے دوری ہے  
حیث کہ حقوق العباد میں حکم ہے۔ و۔ کہ ایک کافی اور دو اولی و احوط میں۔ و فیصل ليعتبر المثنی ہننا بالنص۔ اور  
کہا گیا کہ ہاں نص سے دو عادل ہونا معتبر ہے۔ و۔ قولہ تعالیٰ زدو عدل مشک الخ۔ فتح القدیر میں کہا کہ یہی ظاہر  
واجب ہے اور شرح المدرین اسی کو صحیح کہا ہے۔ اور عادل سے وہ مراد نہیں جو گواہی میں عدل ہوتا ہے بلکہ جس شخص کو اندازہ  
قیمت میں بصیرت ہو۔ و علی بن عامر نے شکار اگر بصیرت رکھتا ہو تو بقول مثل نخ خود کافی ہونا چاہیے مگر میں نے نقل  
صریح نہیں پایا۔ البھر۔ میں کتابوں میں کہ آیت میں عدل منصوص جس سے عدل کرنا بصیرت کی تفسیل سے روا نہیں بلکہ عادل  
ایسا چاہیے جو بصیرت رکھتا ہو یا اشارہ تقویم فعلی خدا قائل صید اگر معتد ہو تو ناسخ ہونے سے اسکا اندازہ جائز نہیں و نہ جائز  
ہونا چاہیے اور مترجم نے بھی جریہ نہیں پایا بلکہ تحقیق اسلئے ہے۔ و امر تعالیٰ اعلم ہم۔ و الہدی لا یذبح الا بکنتہ۔ اور  
بدی نہیں فوج کجا دے مگر کہ میں۔ و۔ یعنی اگر شکار مارنے والے نے قیمت سے جری بجاتا اختیار کیا تو سوا اسے



کہ کہیں اُسکو نہ کرے۔ لقولہ تعالیٰ بدیا بالغ الکعبۃ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ہدی میں کعبہ پر پہنچنے والی قید ذرا دلالت  
 عین کعبہ بالا جماع مراد نہیں بلکہ زمین حرم حج۔ اور طعام۔ صوم میں کوئی قید منہ سے نہیں ہے۔ ویجوز الاطعام فی غیر بابا  
 اور طعام دینا سوا اس کے کہ بھی جائز ہے۔ خلافاً للشائع ہو اجتہاد بالہدی۔ اس میں شافعی رحمہ اللہ اختلاف کیا  
 شافعی رحمہ اللہ طعام کو ہدی پر قیاس کرتے ہیں۔ فن۔ کہ ہدی کی طرح وہ بھی مکہ میں دیا جاوے۔ پھر تیس علیہ اور  
 تیس میں کوئی امر ایسا مشترک ہونا چاہیے جو دونوں کو ایک حکم میں جمع کرے۔ والجامع التوسعة علی سکن الحرم  
 اور دونوں کو جمع کرنے والا یہ کہ وسعت دینا حرم کے رہنے والوں کو۔ فن۔ یعنی رزق کی وسعت ہدی میں گوشت  
 سے اور طعام میں الحج سے ہو۔ سخن نقول۔ اور ہم کہتے ہیں۔ فن۔ کہ یہاں قیاس کی شرط نہیں پائی جاتی دویہ کہ  
 تیس علیہ ایسی چیز ہو جس کا سبب ہمارے قیاس میں آتا ہو حالانکہ۔ الہدی قریب غیر معقولاتہ بخفض مکان اور  
 زمان۔ قربانی کرنا یعنی خون بہانا ایسی قربت ہے کہ ہماری عقل سے باہر ہو تو وہ کسی مکان یا زمان کے ساتھ مختص نہیں  
 ہے۔ یعنی حرم کی قید ہو تو حرم سے خاص رہے اور یوں ہی ایام قربانی یعنی ذی الحجہ دیگر حرمین و بار حرمین  
 ایک رہے۔ غرض کہ ہم عقل سے یہ جانتے ہیں کہ یہ امر حق و ادا کا سچا سچ دینا ہی زندگی میں ہمارے قیاس سے باہر ہے  
 اما الصدقة قریب معقولاتہ فی کل زمان و مکان۔ رہا صدقہ یعنی طعام وغیرہ تو وہ ہر زمانہ و ہر جگہ میں قربت معقول  
 ہے۔ فن۔ یعنی ہماری عقل اُسکو ہر وقت و ہر جگہ قربت سمجھتی ہے پس ہم اُسکو قربانی پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں۔ و  
 الصوم یجوز فی غیر مکہ۔ اور روزہ رکھنا بھی مکہ کے باہر جائز ہے۔ لانہ قریب فی کل مکان۔ کیونکہ وہ ہر جگہ قربت  
 ہے۔ فان فسخ بالکوفۃ۔ پس اگر قاتل عید نے کوفہ میں فسخ کیا۔ فن۔ یعنی سوا اس حرم کے کسی جگہ ہدی فسخ  
 کر دی تو وہ ہدی ادا نہ ہوئی۔ لیکن۔ اجزاء عن الطعام۔ طعام سے کافی ہو گئی۔ فن۔ گویا اسے شکار کی قیمت  
 سے طعام دیا۔ معناه اذا تصدق باللحم و نبدہ و فاء بقیمۃ الطعام۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ کافی ہو جب کہ اسے گوشت  
 مساکین کو صدقہ کر دیا ہو اور اس میں قیمت طعام پوری پڑتی ہو۔ فن۔ یعنی ہر مسکین کو بقدر گوشت جو چاہے اس کی قیمت  
 نصف صاع گھون یا ایک صاع وغیرہ کے برابر ہو۔ لان الاراقۃ لا تنوب عنه۔ کیونکہ طعام دینے کا فائز تمام  
 خون بہانا نہیں ہوتا ہے۔ فن۔ کیونکہ فسخ کرنا حرم میں خود قربت ہے حتیٰ کہ اگر بعد فسخ کے گوشت مساکین کو تقسیم ہوئے  
 سے پہلے ضائع ہو جاوے یا تقسیم میں ہر مسکین کو نصف صاع گھون سے کم ہو چکے تو کفارہ ادا ہو گیا بخلاف حرم سے باہر  
 فسخ کرنے کے کہ ضائع ہونے یا کم ہونے میں طعام ادا نہ ہوگا جیسے ہدی نبوی۔ ع۔ م۔ و اذا وقع الاختیار علی الہدی  
 ہدی یا بخر یہ فی الاضیحة۔ اور جب اس کے پسند ہدی دینے پر واقع ہو تو وہ ہدی دے جو اضمحہ میں جائز ہے۔ فن۔  
 یعنی شکار قتل کرنے والے کو اختیار تھا کہ قیمت سے ہدی یا طعام یا صوم جو چاہے ادا کرے پس اگر اسے ہدی دینا  
 اختیار کیا تو وہ جانور کالی ہو تو نہ کر قربانی میں جائز ہے۔ لان مطلق اسم الہدی منصرف یہ۔ کیونکہ یہ اس کا اسم  
 جو مطلق بدون قید ہو وہ اسی جانور کی طرف پھرتا ہے۔ فن۔ جو بقر عید کی قربانی میں جائز ہوتا ہے۔ پس ہدی کمتر درجہ  
 جو اور ہی ہوتا ہے۔ وقال محمد و الشافعی یجزی صنار الغنم فیہا۔ اور امام محمد و شافعی نے کہا کہ اس ہدی  
 بین غنم کی صنار بھی جائز ہیں۔ لان الصنارۃ او جوا عنقا و جعفرۃ۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عنان و جعفرہ  
 واجب کیا ہے۔ فن۔ عنان خیر غلہ اور جعفرہ بیٹری کا چار ماہ کا بچہ ہے حالانکہ یہ اضمحہ کی قربانی میں جائز نہیں ہیں بسوم  
 و اسرار وغیرہ میں ہی قول ابو یوسف و احمد مذکور ہے۔ و عند ابی حنیفہ والی یوسف یجوز الصنار علی وجہ الطعام  
 یعنی اذا تصدق۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک صنار غنم بطریق طعام ہونے کے جائز ہیں یعنی جب کہ انکو نہ

کر دے۔ **ف**۔ اور قرمانی کرنے کے طور پر نہیں جائز ہیں اس میں شاید کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے غنائق و جنہ سے اندازہ بطور  
اطعام کر دیا۔ **ا** قول اخیر یہ کہ قیمت کے سوا جانور سے اندازہ کرونا بطحاظ بدی افضل کہونے کے جو دامہ تعالیٰ اعلم۔  
و اذا وقع الاختیار علی الطعام۔ اور اگر اس کا پسند کرنا طعام پر واقع ہوا۔ **ی**قوم المتکلف بالانعام عند ما۔  
تو ہمارے نزدیک تلف کیے ہوئے شکار کو طعام کے ساتھ قیمت لگائی جاوے۔ **ف**۔ بخلاف شافعی رحمہ کے کہ ان کا  
نزدیک صید مقتول کی نظیر تھرا کر نظر کی قیمت سے طعام کا اندازہ ہو۔ **ل**انہ ہوا لمضنون فیعتبر قیمتہ۔ کیونکہ مقتول  
شکار ہی مضنون ہے تو اسی کی قیمت معتبر ہے۔ **ف**۔ پس جو کچھ اس کی قیمت ہو اس کا طعام خرید کر دے۔ **و** اذا وقع  
بالقیمہ طعاما تصدق علی کل مسکین نصف صاع من براود صاع من تمر او شعیر۔ اور جب قیمت کے عوض  
طعام خریدے تو ہر مسکین کو نصف صاع گیہون یا ایک صاع چھو ہارے یا جو دیوے۔ **و** لایجوز ان یطعم مسکین  
اقل من نصف صاع۔ اور نہیں جائز کہ ایک مسکین کو کم نصف صاع سے دے۔ **ف**۔ یعنی گیہون سے کم  
نصف صاع یا چھو ہارے جو سے کم از صاع۔ **ل**ان الطعام المذكور۔ کیونکہ طعام جو مذکور ہے یعنی آیت میں یہ صفت  
الی ما ہوا محمود فی الشرع۔ وہ پھر یگانہ اس طعام کی طرف جو شرع میں محمود ہے۔ **ف**۔ کیونکہ ایک فقرہ کافی نہیں  
اور زیادہ کی حد نہیں تو مقصود ضرور وہ طعام جو شرع میں معلوم ہے پس کفارہ ظہار و قسم و صدقہ نظر میں بھی محمود ہے۔  
شافعی رحمہ کے نزدیک چارم صاع یعنی ایک مد گیہون جائز ہیں۔ **م**ع۔ ہمارے نزدیک نصف صاع کمتر ہے اور زیادہ  
دینا روا ہے۔ **ت**۔ **و** ان اختار الصیام یقوم بالمقتول طعاما۔ اور اگر اس نے روزہ رکھنا اختیار کیا تو صید مقتول  
کو طعام سے اندازہ کیا جاوے۔ **ف**۔ یعنی اگر اتبہ الذبح سے قیمت کرنا ممکن ہو تو خیر ورنہ قیمت لگا کر اس  
قیمت سے طعام حساب کیا جاوے۔ **ث**م یصوم عن کل صاع من براود صاع من تمر او شعیر یوما۔ پھر ہر نصف  
صاع گیہون یا ایک صاع چھو ہارے یا جو سے ایک روزہ رکھے۔ **ف**۔ جس کی نیت رات سے کرے۔ **ل**ان تقدیر  
الصیام بالمقتول غیر ممکن اذ لا قیمت للصیام۔ کیونکہ صید مقتول سے روزہ کا اندازہ کرنا ممکن نہیں کیونکہ روزہ  
کی کچھ قیمت نہیں ہے۔ **ف**۔ ظاہر یہ تھا کہ صید مقتول کی قیمت لگانا روزے سے ممکن نہیں الخ۔ مگر امام مصنف رحمہ نے جس  
کرنے میں اشارہ کیا کہ مقصود روزوں کا معلوم ہونا اور وہ صید مقتول کے برابر ہیں مگر روزہ کی کچھ قیمت نہیں تو اندازہ کرنا  
غیر ممکن ہے اور آیت میں صید مقتول کے برابر روزہ رکھنے کا حکم ہے پس یہ برابری شرع میں حصر معبود ہو اسی طرح مراد ہوگی  
فقد رناہ بالطعام۔ پس ہم نے صید مقتول کو طعام سے اندازہ کیا۔ **ف**۔ پھر طعام سے صوم کا اندازہ کر لیا۔ **و** التقدير  
علی ہذا الوجه معبود فی الشرع کما فی باب الفدیۃ۔ اور اس طریقہ پر اندازہ کرنا شرع میں معبود ہے جیسا کہ باب الفدیۃ  
میں ہے۔ **ف**۔ یعنی صوم رمضان کا مذہب دینا اسی طرح کہ ہر روزہ کے واسطے نصف صاع گیہون دے بخلاف کفارہ صوم  
کے کہ مثلاً عمدون میں دہلی کر کے روزہ توڑا تو شیخ ابن الہمام نے راجح اسکو رکھا کہ غوراک دے اگرچہ چارم صاع صوم  
فان فضل من الطعام اقل من نصف صاع۔ پھر اگر طعام سے نصف صاع سے کم بڑھا۔ **ف**۔ یعنی جو کچھ طعام حساب  
میں آتا تھا ہر مسکین کو نصف صاع کی قدر دینے پر روزوں کا حساب لگانے میں کچھ بچا جو نصف صاع سے کم ہے۔ **ف**۔ تو غیر  
ان شاء تصدق بہ۔ تو وہ مختار ہے اسی قدر کو صدقہ کر دے۔ **و** ان شار صام عشر یوما کا طرا۔ اور چاہے تو  
اسکے عوض چوبہ ایک روزہ رکھے۔ **ل**ان الصوم اقل من یوم غیر مشروع۔ کیونکہ دن سے کم روزہ رکھنا مشروع نہیں  
ہے۔ **و** کذا لک ان کان الواجب دون طعام مسکین۔ **ا**ندیون ہی اگر قدر واجب ایک مسکین کے طعام سے کم ہو  
**ف**۔ مثلاً ایک سجد کی مار ڈالی جسکی قیمت بن طعام نصف صاع سے کم لازم آیا۔ تو ہی حکم ہے کہ۔ **ل**طعم قدر الواجب

جس قدر واجب ہو ایسی طعام دیدے۔ اولی صوم یوما کا ملا۔ یا پورا دن بھر روزہ رکھے۔ لما قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ فس کہ روزہ دن سے کم شرع نہیں ہے۔ پھر یہ سب سید قتل کرنے میں ہے۔ ولو حج صیدا او تفت شعرو او قطع عضو منہ ضمن ما نقص۔ اور اگر محرم نے صید کو بھرج کیا یا اسکے بال اکھاڑے (یا پر لپے) یا اسکا کوئی عضو کاٹ لیا تو جو کچھ نقصان کر دیا اسکا ناسن ہے۔ فس جب کہ نقصان منزلہ ہلاک نہوا اور اچھا ہو کر مانند سابق نہ جادے۔ منع م۔ اعتباراً للبعض بالکل کما فی حقوق العباد۔ یہ بقیاس کل کے بعض کا ہے جیسے حقوق العباد میں ہوتا ہے۔ فس پس اگر کل کے واسطے ایک روپیہ ہو اور عضو کاٹنے سے نصف نقصان ہو تو نصف روپیہ کا ناسن ہے۔ اگر بال جم گئے یا دانت دوسرا نکل آیا وغیرہ جیسا تھا ویسا ہی پھر ہو گیا تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اس پر کچھ نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک عہدی حرم کا صدقہ لازم ہے۔ اگر صید غائب ہو گیا کہ حال معلوم نہیں تو نقصان کا ناسن ہے اگرچہ موت کا خوف ہو اور اسے بجا ہی رم کے نزدیکی اختیار ہو۔ یہی قیمت دے۔ یہ اس وقت کہ اسکی حرکت سے یا اسکے سبب سے ایسا ہوا اور اگر خود شکار اس سے پھڑک بھاگا اور مانگ ٹوٹ گئی تو اس پر کچھ نہیں ہے۔ یہی جمہور کا قول ہے۔ اور اگر اسکے گھوڑے کی لات وغیرہ یا اسکے تیر سے صید کو صدمہ ہوا تو ناسن ہے۔ مع۔ ولو تفت ریش طائر۔ اور اگر محرم نے پرند کے بازو کے پر نوح ڈالے۔ او قطع قوائم صید۔ یا صید کے ہاتھ پانوں کاٹے۔ فخرج من حیزالا متناع۔ پس وہ چیز امتناع سے خارج ہو گیا۔ فس یعنی اپنے آپ کو بچانے اور گرفتاری و صدمہ سے روکنے کے قابل نہیں رہا گویا محرم نے اسکو ہلاک کر دیا۔ فعلیہ قیمتہ کا طہ۔ و عمر پر اسکی قیمت بر درجہ کامل واجب ہے۔ فس یعنی پوری قیمت دے۔ خواہ بطور ہی یا اطعام یا صوم۔ لانه فوت علیہ الامن بتفویت آتہ الامتناع فی غرم جزا وہ۔ کیونکہ محرم نے اس پر نہ یا صید سے امن معدوم کر دیا بوجہ اسکے کہ امتناع معدوم کرنے کے تو اسکی جزا کوتاراں دے۔ فس کیونکہ پرند اپنے بازو سے اور صید اپنے پانوں سے اپنی گرفتاری و دیگر صدمات کو بھاگ کر روکنے و بھون رہتے ہیں۔ یہ تو حقیقتہ موجود صید میں کلام تھا۔ رہا مادہ صید تو فرمایا ومن کسر بعض تعاتہ فعلیہ قیمتہ۔ اور جس محرم نے شتر مرغ کا انڈا توڑ دیا تو اس پر اسکی قیمت لازم ہے۔ فس یعنی اچھا بغیر گندہ انڈا اور شتر مرغ کا نام بوجہ روایت ہے۔ وندام روی عن علی وابن عباس۔ اور بہ حضرت علی وابن عباس سے مروی ہے۔ فس حضرت علی رضی اللہ عنہ سے تو یہ اثر نہیں ملا۔ بلکہ ابن ابی شیبہ نے معاویہ بن قمرہ سے روایت کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بعض نعام میں ناقہ کے بچہ حلوان کا حکم دیا تھا اس شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے حکم دیا کہ ہر آٹھ سے کے عوض ایک یوم کا روزہ یا ایک مسکین کا طعام ہے۔ ت۔ اور ابن عباس کا قول عبد الرزاق نے بطریق عبد الحکیم البخاری عن عمر بن عبد الرحمن بن عباس رضی اللہ عنہ روایت کیا ہے اور بیہقی وابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے کبوتر کے دو انڈوں کا ایک درم روایت کیا تو یہ باعتبار قیمت دقت کے ہے۔ ابن ابی شیبہ نے کہا حدیثنا ابن فضیل عن حصیف عن ابی حبیہ عن عبد الرحمن بن مسعود عن قال فی غیض النعام قیمتہ۔ یعنی ابن مسعود رحمہ اللہ نے کہا کہ شتر مرغ کے انڈوں میں آنکی قیمت واجب ہے۔ عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابو حنیفہ عن حصیف عن ابی حبیہ قالہ الخ مثله۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہی حکم دیا۔ ابراہیم نخعی نے اگرچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا مگر ہمارے نزدیک حجت ہے۔ اور اسی کے مانند مجاہد و شعبی و طاؤس سے روایت کی اور اس میں ایک حدیث مرفوعہ عبد الرزاق و طاؤس نے ہند ضیف روایت کی ہے۔ منع۔ اسی وجہ سے مسئلہ میں مصنف نے شتر مرغ کا انڈا بیان کیا ہے اسلئے کہ آثار میں ہی بارہ میں قیمت مذکور ہے۔ ولانہ اصل الصید ولہ عریفہ ان یصیر صیدا۔ اور اسلئے کہ بیضہ تو صید کی اصل ہے اور بیضہ اسکے واسطے مادہ ہے کہ صید ہو جاوے۔ فنزل منزلہ الصید احتیاطاً مالم یفسد۔ نورہ احتیاطاً بمنزلہ صید کے قرار دیا

ہن تک خراب نہ ہو گیا ہو۔ فـ بنی گنہگار ہو۔ فان خرج من البیت فرج بیت۔ پھر اگر انڈے میں مارا ہو پھر نکلا  
 فـ پس اگر معلوم ہو کہ پہلے سے مرگیا تھا تو اسپر کچھ لازم نہیں۔ اور اگر معلوم ہو کہ توڑنے سے مرنا تو تیار سا ہوا  
 اسپر قیمت لازم ہے۔ اور اگر کچھ معلوم نہ ہو۔ فعلیہ قیمتہ۔ تو بھی اسپر بچہ کی قیمت ہے۔ و ہذا استحسان۔ اور یہ حکم  
 بدلیل استحسان ہے۔ والقیاس ان لا یفرم سوی البیعتہ لان حیوۃ الفرج غیر معلوم۔ اور تیار ہی نہ تھا  
 کہ سو اسے انڈے کے کچھ ٹکڑے میں ہوا پہلے کہ بچہ کا زندہ ہونا معلوم نہیں ہوا ہے۔ وجہ الاستحسان ان البیعتہ بدین  
 منہ الفرج اچھی۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ انڈا تو قوت کا مادہ رکھتا ہے کہ اس سے زندہ بچہ برآمد ہو۔ فـ پس اصل  
 اسپر بچہ زندہ ہوئے والا ہے۔ والکسر قبل آوانہ سبب لموتہ۔ اور قبل وقت کے ٹوٹنا بچہ کی موت کا سبب ہے  
 فـ اور یہاں ہی صورت ہے کہ محرم نے وقت سے پہلے انڈا توڑا ہے۔ فیحال علیہ احتیاطاً۔ پس بچہ کا مرنا احتیاطاً  
 اسی پر جواد کیا جاوے۔ فـ کہ قبل وقت توڑنے سے مرگیا۔ و علی ہذا اذا ضرب بطن طیہ فالت جنینا  
 متیا و ماتت فعلیہ قیمتہا۔ اور اسی استحسان پر اگر گاہن ہرن کے پیٹ میں مارا پس وہ مردہ بچہ قاتل گئی اور مرگئی تو  
 محرم پر ہرن و بچہ دونوں کی قیمت واجب ہے۔ فـ اور اگر صرف بچہ مرنا تو اسی کی قیمت ہے۔ کیونکہ اصل بچہ میں زندہ  
 پیدا ہوتا۔ و لیس فی قتل الغراب والحدأة والذئب والعقرب والفارۃ والکلب العقور جزاء۔  
 اور کوئے نجس خوار اور چیل و بھیر بے وجہ ہے و گتھے گتھے کے مار ڈالنے میں کچھ جزا نہیں ہے۔ فـ اگرچہ محرم ہوا محرم  
 میں مارے۔ لقولہ علیہ السلام خمس من الفواسق یقتلن فی الحبل والحرام الحدأة والیئۃ والعقرب الفارۃ  
 والکلب العقور۔ بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پانچ جانور بدکاروں سے ہیں کہ حل و حرم میں قتل  
 کیے جاؤ بیگنے چیل و سانپ و بھیر و چوہا اور گتھا کتا۔ فـ رداء البخاری و مسلم۔ اس حدیث سے حرم میں بھی  
 ان کا قتل جائز نکلا۔ وقال علیہ السلام یقتل المحرم الفارۃ والغراب والحدأة والعقرب والیئۃ  
 والکلب العقور۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ محرم قتل کرے چوہے کو اور کوئے و چیل و بھیر و گتھا  
 و گتھے گتھے کو۔ فـ صحیحین کی روایت میں ایچہ نہیں مگر صحیح مسلم کی ایک روایت میں عقرب کے بجائے جیر ہے پس  
 مصنف رحمہ نے دونوں کو جمع کر دیا۔ اور الذئب کی روایت مراسل ابوداؤد وغیرہ سے سابق گذری۔ لہذا مصنف  
 نے فرمایا۔ وقد ذکر الذئب فی بعض الروایات۔ اور بھیر یا بعض روایات میں مذکور ہے۔ فـ یعنی مع کلب  
 عقور کے۔ وقیل المراد بالکلب العقور الذئب۔ اور کہا گیا کہ کلب عقور سے مراد بھیر یا ہے۔ فـ یعنی مع کلب  
 بھیر یا گتھے و بھیر نے والا موزی جانور ہوتا ہے تو خدمت کے طور پر اسکو کٹھا کٹھا فرمایا ہے یا یہ معنی کہ کلب عقور نام  
 ہر ایسے موزی جانور درندہ کا جو حملہ کرتا ہو تو کتا و بھیر یا وغیرہ سب کو شامل ہے۔ اور یقال۔ یا کہا جاوے کہ۔ فـ  
 کلب عقور سے ہی مراد کتا کٹھا مراد ہے۔ اور بھیر یا بطریق تیار اس سے لاحق ہے کیونکہ۔ الذئب فی معناه۔ بھیر یا کلب  
 عقور کے معنی میں ہے۔ فـ یعنی بغیر تعرض کے حملہ آور ہوتا ہے۔ والمراد بالغراب الذی یا کل البھیف و یخلط لانه  
 یبندی بالاذی۔ اور غراب یعنی زناغ سے مراد وہ کہ جو نجاست کھاتا ہے اور دانہ خلط کرتا ہے کیونکہ وہ اجتدار میں پھل کرتا ہے  
 فـ یعنی وہ کبھی گندگی کھاتا ہے اور کبھی دانہ کھاتا ہے اور بغیر بھیر نے کے انڈا دیتا ہے اور یہ امام مصنف نے ذکر  
 کیا جیسا کہ شایع اکمل رحمہ نے کہا ہے۔ مصنف۔ اور مترجم کے نزدیک یہ شایع کا سو ہے اور کمر نہیں بلکہ یہ غراب کی دو قسم  
 کا بیان ہے اور توضیح عبارت یہ کہ المراد بالغراب الذی یا کل البھیف والذی یخلط سحر الزناغ سے وہ زناغ جو صرف گندگی  
 کھاتا ہے اور وہ خلط کرتا ہے۔ یعنی گندگی میں دانہ خلط کرتا ہے۔ پھر دم ہوتا تھا کہ جو خالی نجاست نہیں کھاتا بلکہ خلط کرتا ہے۔

تو دانہ کا محافظ کیا جاتا ہے جو اب دیا کہ دانہ کا محافظ نہیں بلکہ نجاست کا محافظ ہے۔ لانا بستی باللازی کیونکہ خدا کریم والا  
 نجاست سے پہلے کرتا ہے۔ یعنی اصل مرغوب اسکی غذا نجاست ہے اور دانہ وہ بالقیع کھاتا ہے کیونکہ دانہ نجاست میں سے  
 وہ چلے نجاست پر چرچ و آواز تو وہ مثل جس خوار کے جسم۔ اما العتق غیر مستثنیٰ۔ رہا عتق تو وہ مستثنیٰ نہیں  
 ہے۔ فـ۔ بلکہ اسکے قتل میں جزار لازم ہے۔ لانا لایسبی غرابا۔ کیونکہ وہ غراب نہیں کہلاتا ہے۔ فـ۔ اور اگر غراب  
 میں داخل مان لیا جاوے تو وہ جس کو نہیں کھاتا اگر نایج کر کے۔ ولایبندی باللازی۔ اور جس کھانے سے پہلے نہیں  
 کرتا ہے۔ وعن ابی حنیفۃ ان الکلب العقور وغیر العقور۔ اور ابو حنیفہ سے روایت کیا گیا کہ کتا خواہ کھتا ہو یا نہ چوہ  
 فـ۔ کیونکہ حدیث ابو داؤد میں صرف کتا ذکر ہے کتا صفت نہیں ہے۔ والمتالس والمتوحش منعا سوار۔ اور  
 دونوں میں سے خود لیا ہوا ہو یا وحشی ہو برابر ہیں۔ فـ۔ یہ بنا برآنگہ سنہما بھینہ ثمنیٰ ہے اور اگر سنہما بھینہ ثمنیٰ  
 جانوروں میں سے مثلاً کبوتر یا لواء کبوتر جنگلی کسی کو مارے جزار لازم ہے۔ لان المعبر فی ذلک الخفس۔ کیونکہ معتبر  
 در بارہ جزار کے جنس ہے۔ فـ۔ پس اگر کبوتر مثلاً صید حرام ہے تو جنس کبوتر میں سے پا لیا ہوا بھی حرام و جزار و دونوں  
 میں لازم ہے۔ یا کلب کی جنس معتبر ہے۔ وکذا الفارۃ الالبینہ والوحشیۃ سوار۔ اور یون ہی دسی جو با جنگلی وحشی  
 جو ہا دونوں برابر ہیں۔ فـ۔ اسکا مثل جنگلی وحشی جسکے مارنے میں جزار واجب ہے اسی جنس کا پا لیا ہوا اگر دونوں  
 رہنے والا مارنے سے جزار لازم ہے۔ والقب۔ اور۔ وسمار۔ فـ۔ یعنی گدہ۔ والیربوع۔ اور جنگلی جو ہا۔ لیسان  
 الخفس المستثناة۔ یہ دونوں ان پانچوں مستثنیٰ میں سے نہیں ہیں۔ فـ۔ یعنی بذریعہ قیاس علت اذیت کے  
 پانچوں کے ساتھ میں انکو داخل نہ کیا جاوے۔ لانا لایبندی باللازی۔ کیونکہ یہ دونوں ایذا میں ہیں نہیں  
 کرتے ہیں۔ فـ۔ اس عبارت میں ازی سے اذیت مراد ہے جیسے ازی یعنی گندگی بھی آتا ہے۔ ولیس فی قتل  
 البعوض والنمل والبراغیث والقراد شئ۔ اور بعوض دخل وبراغیث وقراد کے قتل میں کچھ لازم نہیں ہے۔ فـ۔  
 ہی قول شافعی واحد ہے۔ بعوض کا واحد بعوضہ ہے جسکو پش یعنی بچھڑکتے ہیں اور نمل کا واحد نملہ یعنی چوٹی۔ اور  
 براغیث جمع برغوث جسکو کیک یعنی پسو کھنہ میں وہ آواز نہیں کرتا اور اڑتا بچھڑتا ہے۔ قراد چھوٹی چمیری یا کھوئی اور  
 اگر بڑی ہو تو آکھ کھکتے ہیں م۔ یون ہی حشرات الارض منقذہ خفس و سلخفات و ذرغ و ذباب و زنبور و دلمہ  
 و صیاح ایل و مرمردام حین داجن عرس کے قتل میں کچھ نہیں کیونکہ بدن سے متولد نہیں اور نہ صید ہیں۔ البطل۔  
 ع۔ الحاصل بدن سے متولد ہونا اور صید ہونا جزار سے مانع ہے چنانچہ امام مصنف رحم نے فرمایا۔ لانا لیست  
 بصیود ولیست بمتولدة من البدن۔ کیونکہ یہ جانور صید نہیں اور بدن سے متولد نہیں ہیں۔ فـ۔ تو جزار  
 ثابت نہ ہوئی۔ ثم ہی موزوہ بطباعہا۔ پھر جانور اپنی طبیعت سے موزی ہیں۔ فـ۔ تو انکا قتل کرنا جائز ہے۔  
 والمراد بالتمل السودا وادوا الصفراء الہی تو ذی۔ اور حیثی سے مراد سیاہ و حیثی بازرد ہے جو کہ ایذا دہی ہے۔  
 ہوا یا یوزی لایحل قتلہا و لکن لایجب الجزاء للعلۃ الاولیٰ۔ اور جو حیثی کہ ایذا نہیں دیتی تو اسکا قتل کرنا  
 حلال نہیں لیکن جزار واجب ہوگی (اگر مارو اسے) جو جوارل علت کے۔ فـ۔ یعنی صید و متولد بدن نہیں  
 قول سیاہ چیتا لان تجربہ سے بغیر چمیرے نہیں لانا لیکن چمیرن خصوصاً شمالی کھانے میں موزی ہے۔ کھیل مارے  
 میں جزار نہیں مثل بچھڑکے۔ م۔ م۔ من قتل قملہ تصدق بانسان و مثل کف من الطعام۔ اور جس نے جون یا  
 جوارڈا تو صدمہ کرے جو کچھ چاہے جیسے ایک بیل بھر طعام۔ لانا متولدة من التث الذی علی البدن  
 کیونکہ وہ اس میں کھیل سے پیدا ہوتا ہے جو بدن پر ہے۔ ذی الجامع الصغیر اعظم شعیباً۔ اور جامع صغیر میں کہ

کچھ طعاسم دیدے۔ رند ایدل علی انہ یخزیر ان یطعم المسکین شیبا یسیر علی سبیل الالباضہ۔ اور یہ قول ابی جراح  
 ولانت کرتا جو کسی مسکین کو کچھ خفیت کھلاوے بطور راحت کے۔ فتنہ نہ بطور صدقہ تبلیک کے۔ وان لم یکن  
 مشبعا۔ اگرچہ وہ پیشہ بھرنے ہو۔ فتنہ حتی کہ روٹی لا کر آ جائے۔ اور اگر دوسرے سے کہا کہ یہ فعل دور کر دے  
 یا اشارہ کیا تو تنفی و عیون بن اشارہ کر دے۔ پر کفار و ہر۔ سرورجی نے کہا کہ یہ بیدہ اس واسطے کہ فعل کچھ صید نہیں کیا اشارہ  
 سے ایلاہ امن ہو پس اس نے اسے پر ابستہ حمد نہ ہر جو مذکور جو اسے۔ ومن قتل جرادة تصدق باشارہ۔ اور جس  
 محرم نے بیری مار ڈالی وہ جو جائے صدقہ دیدے۔ لان البحر ادمن البہر۔ کیونکہ بیری خشکی کے صید میں سے ہے۔ فان  
 لا یکن اخذہ الا بحیلة ویقصدہ الی خذ۔ کیونکہ صید وہ جانور جس کا پکڑنا بغیر حیلہ کے ممکن نہ ہو اور پکڑنے والا اسکو تصدق  
 کرے۔ فتنہ بیری کی یہی صفت ہے تو وہ صید ہر ادنیٰ قول مالک و شافعی کا ہے۔ وارد ہوتا ہے حدیث ابو ہریرہ میں  
 کہ ہم لوگ حضرت علیؓ علیہ السلام کے ساتھ حج باعمرہ کو نکلے تو ایک جھنڈ بیریون کا سانس آیا تو ہم نے انکو طوارق  
 ولا عیون سے لہنا شروع کیا پس حضرت علیؓ علیہ السلام نے فرمایا کہ اسکو کھاؤ کہ یہ صید البحر سے ہے۔ رواہ الترمذی  
 و ابو داؤد۔ جواب یہ کہ۔ اسناد میں ابو المنزہم راوی ضعیف ہے ابو داؤد نے کہا کہ حدیث دھم ہے اور صحیح ہے کہ کعب اللہ  
 جو باہنی کا قول ہے اور بر تقدیر تسلیم یہ کہ لوگ احرام میں نہ تھے انکو اجازت دی کہ بھلی کی طرح یہ بھی بغیر بیع کیے ہوئے طہل  
 ہو گیا صید البحر ہے۔ و تکررہ خبر من جرادة۔ اور ایک جھوٹا ایک بیری سے بتر ہے۔ لقول عمر بن الخطاب فی خبر من جرادة  
 بدلیل قول عمر رضی اللہ عنہ کہ ایک جھوٹا ایک بیری سے بتر ہے۔ فتنہ رواہ مالک و ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق  
 مرسلہ مسنداً۔ منع۔ ولاشی علیہ فی ذبح السلحفاة۔ اور محرم پر سلحفاة یعنی کھجور مار ڈالنے میں کچھ لازم نہیں ہے۔ لانہ  
 من العوام والخرات۔ کیونکہ وہ کیردن کو ردن میں ہے۔ فاشبہ الخنافس والوزغات۔ پس وہ بکاشت  
 کے کیردن اور کیرکون سے مشابہ ہو گیا۔ و یکن اخذہ من غیر حیلہ۔ اور اسکا پکڑنا بغیر حیلہ کے ممکن ہے۔ و کذا لا یقصد  
 بالان خذہ فلم یکن صیداً۔ اور یون ہی پکڑنا مقصود نہیں ہوتا تو وہ صید نہ ہوا۔ فتنہ اور یہی قول شافعی و احمد ہے۔ ع۔  
 ومن حلب صیداً محرم فعلیہ قیمتہ۔ اور جس نے حرم کے شکار کو دودہ لیا تو اسپر دودہ کی قیمت واجب ہے۔ لان  
 اللبن من اجزاء الصيد فاشبہ کلہ۔ کیونکہ دودہ تو صید کی اجزاء سے ہیں پس کل کے مشابہ ہو گیا۔ فتنہ اور  
 کل یعنی صید میں جزاء تو جز یعنی دودہ بن بھی اسکی قیمت ہے اور یہی قول شافعی و احمد اور روایت از مالک ع۔ ومن قتل  
 ما لا یؤکل لحمه من الصيد کالسباع ونحوہ بافعلیہ البحر الا ما استثناه الشرح۔ اور جس نے ایسے صید کو قتل کیا جس کا  
 گوشت نہیں کھایا جیسے دندے والے مانند (باز و شکرہ وغیرہ) تو اسپر جزاء واجب ہے۔ دوسرے ان کے جگو شرح نے  
 مستثنیٰ کر دیا ہے۔ و ہوا عدوناہ۔ اور مستثنیٰ وہ ہیں جگو ہم شمار کر چکے۔ فتنہ بھیر یا وکلب عقور۔ اور یہی ظاہر القوم  
 ہے اور ایک روایت میں دندے کلب عقور میں شامل یا حتیٰ میں ہی قول شافعی ہے۔ وقال الشافعی لا یجب الجزاء  
 لانہا جلست علی الانیاء و قد خلعت فی القفاستق الاستثناء۔ اور شافعی نے کہا کہ جزا نہیں واجب ہے کیونکہ یہ  
 جانور اپنی ذات میں انیاء پر مہول ہیں تو انھیں فواسق میں جو مستثنیٰ ہیں داخل ہو گئے۔ فتنہ اور کلب عقور  
 یہی معروف کنامراد نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ وحشی نہیں بلکہ اہل ہوتا ہے تو کلب عقور سے وہ مراد جو اپنے حرکت سے عداوت  
 ہو چکا ہو لہذا شیر و جینا وغیرہ اس میں شامل ہیں۔ الغایہ۔ و کذا اسم الکلب یتناول السباع باسرها لفتہ۔  
 اور یون ہی کلب کا اسم ازراہ لغت کے نام و رندون کو شامل ہے۔ فتنہ چنانچہ اسپر حدیث روایت کرتی ہے کہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے عقبہ بن ابی صہبہ پر بدعا فرمائی کہ اہم سلط علیہ کلبا من کلابک۔ یعنی الہی اسپر اپنے کتوں میں سے



ایک کتاب میں مذکور ہے پس عتہ ملعون کو ایک شیر نے پھاڑ ڈالا۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ شیر بھی کلاب میں سے ہے۔  
 یعنی ہم نے اسی کے موافق روایت نوادر کی تفصیح کی وہ شیخ متفق نے برائے سے شیر و چیتا و سیاہ گوش قتل کرنیکی اجازت  
 قتل کی جس میں اختلاف کا ذکر نہیں ہے۔ م۔ ونا۔ اور ہماری دلیل یعنی موافق ظاہر الروایہ کے۔ ان السبع صید و حوشہ  
 کو نہ مقصود بالاحد اما للجدہ اولیٰ صطا و بہ اولدفع اذہ۔ یہ کہ درندے صید میں جو حوشی ہونے اور گرفتاری  
 میں مقصود ہونے کے خواہ کھال کے بے جیسے شیر وغیرہ یا اسلئے کہ اسکے ذریعہ سے شکار کھیل جاوے جیسے چیتا وغیرہ  
 یا اسکی ایناء دور کرنے کی غرض سے۔ ف۔ جیسے جنگلی سور ہرے۔ اور صید اسی کو کہتے ہیں جو حوشی اور قصد کر کے  
 گرفتار کیا جاوے۔ والقیاس علی الفواسق تمنع لما فیہ من البطل العد۔ اور فواسق پر قیاس کرنا  
 ممنوع ہے کیونکہ اس میں شمار کا باطل کرنا لازم آتا ہے۔ ف۔ یعنی حدیث میں پانچ جانور کا عدد فرمایا۔ حالانکہ قیاس  
 کرنے میں پانچ سے بڑے جانے ہیں لیکن وارہ ہوتا ہے کہ عد جب مقصود حکم نو تو زیادتی کو منع نہیں ہوتا اور یہاں  
 ہر جہ قتل جائز ہونے کی پانچ کی تحدید نہیں بلکہ فسق ہر بلا خلاف۔ تو زیادتی منع نہیں۔ علاوہ اسکے دوسری حدیث  
 صحیح میں دینے یعنی گرگٹ کا ارنا جو فسق کے حل و حرم میں جائز آیا اور یہ صحیح ہو گئے پس ہم مانتے ہیں کہ وہ صید میں لیکن  
 انکا مار ڈالنا جائز ہے۔ واسم الکلب لایقع علی السبع عرفا و المعروف ملک۔ اور کلب کا لفظ عرف میں درندہ  
 پر نہیں واقع ہوتا اور عرف ہی زیادہ قوی ضابطہ ہے۔ ف۔ پس حدیث میں جو آیا وہ بطریق مجاز ہے جو جب تک حقیقت  
 ممکن ہے مجاز بیان نہیں لیا جائیگا۔ لیکن اسکا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ بیان حقیقت ممکن نہیں کیونکہ کلب عقور تو حوشی نہیں  
 ہے پس لا محالہ حوشی درندہ مراد ہے اور وہ مجازہ لغوی میں سرورندہ موزی کو شامل ہے قائل فلعن الحق لا یعدہ والدہ تعالیٰ  
 م۔ اور بنا پر ظاہر الروایہ نہ کورہ کے درندہ قتل کرنے میں جب کہ اسے حملہ نہ کیا ہو جزا واجب ہے۔ ولا یجوز تفریق شاة  
 اور ایک بکری کی قیمت سے تجاز نہ کیا جاوے۔ وقال زفر حجب بالغة البغیة اعتبارا بأكول اللحم۔ اور زفر  
 نے لکھا کہ پوری قیمت واجب ہوگی جانشک ہوئے قیاس بأكول اللحم کے۔ ف۔ یعنی ایسے جانور کے قیاس پر  
 جسکا گوشت کھایا جاتا ہے۔ ونا قولہ علیہ السلام الضبع صید و فیہ الشاة۔ اور ہماری دلیل قول آنحضرت صلعم ہے  
 کہ ضبع یعنی گفتار صید ہے اور اس میں بکری واجب ہے۔ ف۔ محدث حدیث ہا برزم اسطرح ہے کہ میں نے پوچھا کہ  
 ضبع کیا صید ہے فرمایا کہ بان اور اس میں بکرا قرار دیا جائیگا جب کہ اسکو محرم شکار کرے۔ رواہ ابو داؤد۔ لیکن یہ حدیث  
 محمول ہے کہ ضبع کی اسوقت قیمت اسی قدر اندازہ کی گئی ہے درندہ قولہ تعالیٰ فخر اشل ما قتل من النعم سے معا  
 ہوگا۔ کیونکہ آیت میں ہر صید کے واسطے اسکا مثل یعنی برابر قیمت واجب کی گئی پس حدیث بھی اسی بنا پر ہے  
 کہ گفتار کی قیمت ایک بکرا اتھی۔ فعلی ہذا۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر زمانہ ملک میں اور ہر درندہ و صید غیر کول  
 اللحم میں صرف بکری ہی واجب ہو اس سے زائد نہ ہو۔ الفتح۔ ولان اعتبار قیمتہ لمکان الانتقال بجلدہ لالانہ  
 محارب موز۔ اور اس دلیل سے کہ ایسے شکار غیر بأكول اللحم کی قیمت کا اعتبار اسکے کھال سے نفع حاصل کرنے  
 کے دخل سے ہے نہ اسوجہ سے کہ وہ نرا انکا موزی ہے۔ ومن ہذا الوجه لا یزاد علی قیمتہ الشاة ظاہرا۔ اور اس  
 دلیل سے نکلا کہ بظاہر حال بکری کی قیمت سے نہیں بڑھیکا۔ ف۔ یعنی جب کہ مقصود صرف کھال ہے تو کھال  
 کی قیمت ایک بکری کے گوشت و کھال سے بڑھ کر نہ ہوگی۔ اس دلیل میں بھی اعتراض ظاہر ہے کیونکہ دام صنعت  
 نے اوپر کھاد کو نہ مقصود بالاحد اما للجدہ اولیٰ صطا و بہ اولدفع اذہ۔ تو صرف کھال کی خصوصیت کہاں رہی علاوہ برین  
 قولہ تعالیٰ فخر اشل ما قتل من النعم سے تو مطلقاً صید و مقول کی قیمت واجب فرمائی ہے نہ صرف کھال کی اور معارفہ

آیت سے نہیں ہو سکتا۔ شخص الفسخ۔ پس ظاہر کلام المحقق رحمہ اللہ ترجیح دینا کہ کعبہ نہیں واجب ہر ذرہ پوری قیمت واجب ہو شل تول زفر رحمہ اللہ کے۔ پھر یہ اختلاف اس صورت میں کہ درندہ کو بغیر حملہ کرنے کے محرم نے قتل کیا ہو۔ وادھا مال السبع علی المحرم فقتلہ لاشی علیہ۔ اور جب درندہ نے محرم پر حملہ کیا پس محرم نے اسکو قتل کر دیا تو اس پر کعبہ واجب نہیں ہے۔ وقال زفر یجب اعتبارا بالاجل الصائل۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ واجب ہر بقیاس اونٹ حملہ آور کے قتل۔ یعنی اگر کسی کے اونٹ نے محرم پر حملہ کیا پس اسے قتل کر دیا تو اس پر اونٹ کی قیمت واجب ہے۔ یون ہی اونٹ کی قیمت واجب ہے۔ ولنا ما روی عن عمر بن الخطاب انہ قتل سبعاً وابدی کبشا وقال انا اتد انماہ۔ اور باری دلیل وہ اثر ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک درندہ قتل کیا اور ایک بکرا بدمی بھیجا اور فرمایا کہ ہم نے درندہ پر پہل کی تھی۔ قتل۔ یعنی اگر ہم پہل کر کے اسکو قتل نہ کرتے بلکہ دی حملہ کرتا تو ہم پر بدمی کا بکرا واجب نہ ہوتا۔ لیکن یہ استدلال اس مفہوم سے ہے حالانکہ اصول الخفیہ میں حجت نہیں پس اول استدلال بعد ث اسبع الھاد یعنی شل نواسق کے جائز ہے اسے درندہ کو قتل کرنا جو حملہ کرنے والا ہو۔ مع۔ یعنی حملہ کر کے نہ آنکر اسکی یہ عادت ہو درندہ موافق روایت بدائع دواور کے بغیر جزا قتل جائز ہے۔ م۔ ولان المحرم ممنوع عن التعرض لامن دفع الاذی۔ اور اس دلیل سے کہ محرم کو صید کا تعرض کرنا ممنوع ہے نہ اپنی ذات سے اذیت دور کرنا۔ ولہذا کان ماذونا فی دفع المتوجہ منہ الاذی۔ اور اسی وجہ سے محرم کو اجازت ہے ایسے جانور کو دفع کرنے کی جس سے اذیت کا توہم ہو۔ قتل۔ اور وہ نواسق جانور ہیں۔ فلان کیون ماذونا فی دفع المتحقق اولی۔ پس بدرجہ اولی اسکو اجازت ایسے دفع کی جس سے اذیت متحقق ہو۔ قتل۔ یعنی جب کہ درندہ نے حملہ کیا تو اذیت متحقق ہے پس جب کہ اذیت توہم ہونے سے نواسق کے قتل کی اجازت ہے تو بدرجہ اولی اس اذیت متحقق میں درندہ حملہ آور مار ڈالنے کی اجازت ہوگی۔ ومع وجود الاذن من الشارع لہ یجب الجواز حقا۔ اور بارہو شائع کی طرح اجازت ہونے کے جواز واسطے من شارع کے واجب ہوگی۔ قتل۔ ان اگر من ابدال بھی متعلق ہو تو اسکا حق واجب ہوگا لہذا کہا۔ بخلاف الجمل الصائل لانه لا اذن له من صاحب الحق وموابعده۔ ہر خلاف اونٹ حملہ کرنے والے کے کیونکہ قاتل کو حقدار کی طرف سے اجازت نہیں اور حقدار بندہ ہے۔ قتل۔ یعنی ہمارے قتل کی اجازت نہیں دی تھی لہذا ہمارے مال کا حق اور وہ قیمت چل ہی واجب ہوگی اور ہمارے حق خفی شائع غرض جل نے قتل کی اجازت دی تو جزا اور حرام واجب نہیں۔ پس اس پر درندہ حملہ آور کا قیاس درست نہیں کیونکہ درندہ میں سوائے حق شائع کے کوئی حق متعلق نہیں ہے۔ م۔ وان اضطر المحرم الی قتل صید فقتلہ فعلیہ الجواز۔ اور اگر محرم کسی صید کو قتل کرنے پر مضطر ہو اسے اسے قتل کیا تو اس پر جنازہ واجب ہے۔ قتل۔ مضطر ہونے کے یہ معنی کہ جو ک سے مضطر ہو کر صید کا گوشت کھانے پر مجبور ہوا۔ تو شریعت نے قتل کی اجازت دی مگر جزا لازم ہے۔ لان الاذن مقید بالکفارة بالنص علی ما لکونہ من قتل۔ کیونکہ اجازت بدلیل نص مقید بکفارہ ہے چنانچہ ہم نے سابق میں عادت کر دی۔ قتل۔ یعنی خود تعالیٰ فرما کہ ان منکم مریضا او بادی من راسہ الاثر۔ میں ضرورت کے وقت سر نہ انے کی اجازت دی مگر فدیہ کفارہ کے ساتھ تو مضطر کو بھی ضرورت کے وقت صید ذبح کر کے کھانا جائز مگر بشرط کفارہ۔ ولا یاس للمحرم ان ینزع الشاة والبقرة والبعیر والاباجیر والبط الاہلی۔ اور مضائقہ نہیں کہ محرم ذبح کرے بکری کو اور گاسے داؤٹ مرغی اور پارہ کو۔ لان ہذہ الاشیاء لیست بطیور لعدم التوحش۔ کیونکہ یہ حیوان صید نہیں ہیں جو وحشی ہونے کے۔ قتل۔ یعنی انکی اصلی خلقت توحش نہیں ہے۔ والمراد بالبط الذی یؤلف فی المساکن والیھا من لائے الوف باصل الخلق۔ اور بط سے مراد

وہ بطور گھردن و مضمون میں رہا کرتی ہے کیونکہ یہ اپنی اصل خلقت میں بالودلی ہوتی ہے۔ فس۔ کبھی وحشی۔ جنگلی نہیں ہوتی ہے۔ جیسے کبوتر دن میں بالو کبوتر کی قسم ہے۔ و لوزنج حمام مسرور لا فعلیہ الجزار۔ اور اگر محرم نے کبوتر یا مسرور ذبح کیا تو اس پر جزا لازم ہے۔ خلافاً لما لک کہ انہ انوف متانس ولا یمنع یجنا حیہ لبطور نہوضہ۔ بر خلاف قول مالک کے۔ انکی دلیل یہ ہے کہ باموز کبوتر خود ہوا لوگوں سے مانوس ہوتا ہے اور اپنے بازوؤں سے تمنع نہیں ہوتا بلکہ اتھان سے ہٹ جوتے کے۔ فس۔ یعنی اڑنے میں بازو سستی کرنے میں تو آدمی اسکو جب چاہے گرفتار کرنے وہ صید کی طرح تمنع نہیں ہے۔ و نحن نقول الحمام متوحش باصل الخلقه تمنع بطیرانہ وان کان بطی النہوض۔ اور ہم کہتے ہیں کہ یہ کبوتر یعنی بامند اپنی اصل خلقت میں وحشی واقع ہوا جو کہ اپنے آٹان سے تمنع ہے اگرچہ اٹھان میں سست ہو۔ والا ینما عارض فلم یعتبر۔ اور بلا ہونا تو عارض ہو گیا پس معتبر نہ ہوا۔ فس۔ اور یہی قول شافعی و احمد ہے۔ الحاصل صید ہونے میں اصل خلقت کا وحشی ہونا اعتبار ہو اور پیچھے بل جانا معتبر نہیں ہے۔ و کذا اذا قتل غلیبا متاسا۔ اور یوں ہی جب ہلی ہوتی ہرن کو ذبح کیا تو جزا واجب ہے۔ لانه صید فی الاصل فلا یبطلہ الاستیماس۔ کیونکہ وہ اصل میں صید ہے تو ہل جانا اسکو باطل نہیں کریگا۔ فس۔ جیسے برعکس یعنی اصل میں بالودن ہوا ہو تو وحشت عارض ہونے سے صید نہیں ہوتا۔ کالبعیر اذا ندیاخذ حکم الصید فی الحرۃ علی المحرم۔ جیسے اونٹ جبکہ بھڑک کر وحشت کھا گیا تو صید ہر حکم میں لبتا کہ محرم پر اسکا ذبح کرنا حرام ہو جائے۔ و اذا ذبح المحرم صیدا فذبحہ میتہ لایحل الکھار۔ اور جب محرم نے کسی شکار کو ذبح کیا تو اسکا ذبیحہ مردار ہے اسکا کھانا حلال نہیں ہے۔ فس۔ اگرچہ منتظر نے ذبح کی ہو۔ کیونکہ وہ صرف منتظر کو حلال ہے۔ وقال الشافعی۔ اور شافعی رحم نے کہا۔ فس۔ ایک قول میں۔ بھل یا ذبیحہ المحرم فغیرہ لانه عامل فی فاعقل فطہ الیہ۔ کہ جو محرم نے ذبح کیا وہ غیر محرم کو حلال ہے کیونکہ محرم نے تو غیر کے لیے کام کیا پس اسکا فعل غیر عاقل منتقل ہوا۔ فس۔ اور غیر محرم ذبح کرتا تو اسکو حلال ہوتا۔ رہا محرم تو اس پر مطلقاً حرام ہے۔ ولنا ان الذکاۃ فعل مشروع اور جاری دلیل یہ کہ ذبح کرنا مشروع فعل ہے۔ فس۔ جس سے کھانا حلال ہوتا ہے۔ و نیز فعل حرام فلا یكون ذکاۃ۔ اور یہ فعل محرم کا حرام ہے تو یہ ذبح کرنا نہ ہوگا۔ کذبہ الجوسی جیسے آتش پرست کا ذبیحہ۔ فس۔ کہ ذبیحہ نہیں بلکہ مردار ہے۔ و ہذا لان المشروع هو الذمی فاقم مقام المیز بن الدم والتم۔ اور یہ یعنی محرم کا ذبیحہ حرام مردار ہونا اسوجہ سے ہے کہ ذبح مشروع وہی خون و گوشت کے درمیان تمیز وجدال کرنے میں قائم مقام ہے۔ فس۔ کیونکہ گوشت پاک اور خون سفوح نجس ہے تو شرع نے ذبح شرعی کو دونوں میں جدا کرنے کے قائم مقام کیا۔ میسر۔ واسطہ آسانی دینے کے۔ فس۔ پس اگر مشروع ذبیحہ کیا تو گوشت حلال ہے اگر خون جاری ہو کر بہا ہو اور اگر مشروع ذبیحہ نہ ہو اسکا نجوسی نے کیا تو مردار ہے اگرچہ خون بہہ جاوے۔ ن۔ تو حلال ہونا مشروع ذبیحہ پر ہے۔ فیعدم بانعدامہ۔ پس حلال ہونا عدم ہونا کا وجہ ذبیحہ مشروع عدم ہونے کے۔ فس۔ پس جب ذبیحہ محرم مشروع ذبیحہ نہیں تو مردار ہوا۔ وان اکل المحرم الذابح من ذلک مشیبا۔ اور اگر ذبح کرنے والے محرم نے اپنی ذبیحہ میں سے کچھ کھا یا۔ فس۔ باوجودیکہ اس مردار کا کھانا حرام ہے۔ فعلیہ قیمتہ ااکل۔ تو اس پر جو کھا یا اسکی قیمت واجب ہے۔ فس۔ یعنی مع استغفار کے۔ خندابی فیئفہ یہ ابو ضیفہ رحم کے نزدیک ہے۔ وقال لیس علیہ جزا ما اکل۔ اور صاحبین نے کہا کہ جو اسنے کھا یا اسکی جزا نہیں ہے۔ فس۔ صرف استغفار لازم ہے۔ وان اکل منہ محرم آخر فلا شیء علیہ فی قولہم جمیعا۔ اور اگر اس ذبیحہ میں سے کسی محرم نے کچھ کھا یا تو ان سب کے قول میں بالاتفاق اسپر کچھ واجب نہیں ہے۔ لہذا ان نذرہ بنہ ظالمزہ باکھالالا استغفار صاحبین کی دلیل یہ کہ یہ ذبیحہ مردار ہے تو محرم ذبح کرنے والے پر اس کے کھانے سے سوا سے استغفار کرنے کے کچھ واجب

نہوگا۔ و صار کما اذا اكل منه محرم غيره۔ اور ایسا ہو گیا کہ جیسے اس میں سے کسی دوسرے محرم نے کھایا۔ ولابی حنیفہ  
ان حرمتہ باعتبار کونہ قیۃ کما ذکرنا باعتبار کونہ مخطور احرامہ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ ذبیحہ محرم کا احرام ہونا  
و دو اعتبار سے) باعتبار اسکے مردار ہونے کے جیسا ہم نے بیان کر دیا اور باعتبار اسکے منوع احرام ہونے کے۔ و منہ یعنی  
نوح البید اسکے احرام میں ممنوع حرام ہے۔ لان احرامہ ہوالذی اخرج البید عن المحلیۃ والذی اخرج عن الاطیۃ فی  
حق الذکاة۔ کیونکہ اسکے احرام ہی نے ذبیحہ پاک ہونے کے حق میں بید کو محل ذبح ہونے اور خود محرم کو ذبح کرنے کے  
لائق ہونے سے نکال دیا۔ و منہ یعنی احرام ہی سے محرم اس قابل نہ رہا کہ اس کا ذبیحہ جب کہ بید ہو تو پاک ہو۔ فصارت  
حرمتہ التناول بندہ الوسائط مضائقہ الی احرامہ۔ پس تناول حرام ہونا ان واسطوں سے اسکے احرام کی طرف  
نسوب ہو گیا۔ و منہ کیونکہ احرام سے ذبیحہ نہ ہونا اور ذبیحہ نہ ہونے سے مردار ہونا اور مردار کا کھانا حرام ہوتا۔ پس یہ سب  
بوجہ احرام کے ہر توجہ سے واجب ہے۔ بخلاف محرم آخر لان تناولہ لم یس من مخفورات احرامہ۔ برخلاف دوسرے  
محرم کے کیونکہ دوسرے محرم کا کھانا اسکے احرام کی منوعات سے نہیں ہے۔ و منہ کیونکہ حرمت اس کی احرام کی طرف  
مضاف نہیں تو اس پر کچھ جزاء نہ ہو گی اور اس پر پہلے محرم ذبح کنندہ کا لباس ٹھیک نہ ہو گا۔ ولاباں بالکل المحرم  
لحم صید اصطواہ حلال و ذبیحہ۔ اور مضائقہ نہیں کہ محرم ایسے صید کا گوشت کھا دے جس کو حلال یعنی بے احرام  
والے نے شکار کیا اور ذبح کیا ہو۔ اذالم یبدل المحرم علیہ ولا امرہ بصیدہ۔ بشرطیکہ محرم نے اس پر ولایت نہ کی اور  
نہ اسکے شکار کرنے کا حکم کیا ہو۔ و منہ اور اگر حلال نے خود شکار کرنے میں محرم کے واسطے نیت کی ہو تو کچھ مضائقہ نہیں  
ہے۔ خلافاً لما یکون فیما اذا اصطواہ لاجل المحرم۔ تاکہ رحمہ نے خلاف کیا ایسی صورت میں جب کہ حلال نے صید کو  
محرم کی جہت سے شکار کیا۔ و منہ یعنی نیت کی کہ محرم کھلاؤنگا۔ نہ قولہ علیہ السلام لا باس بالکل المحرم  
لحم صید ما لم یصدہ او یصا ولہ۔ تاکہ رحمہ کی دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مضائقہ نہیں محرم کو صید کا گوشت  
کھانے میں بشرطیکہ خود اس کو شکار نہ کیا ہو یا اسکے واسطے شکار نہ کیا گیا ہو۔ و منہ حدیث جابر بن عبد اللہ کہ  
وا تم حرم ما لم یصدہ او یصا ولہ۔ اسکے معنی وہی ہیں جو مصنف نے ذکر کیے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی لیکن  
حدیث منقطع ہے اور ہمارے نزدیک ثقہ راوی سے حجت ہے۔ اور یہی قول شافعی و احمد کا ہے۔ اور ہمارے نزدیک توکل  
یہ کہ محرم کے واسطے شکار کیا گیا یعنی شکار زندہ اس کو ہدیہ دیا ہو یا اسکے حکم سے شکار کیا گیا۔ و لئان الصحابہ نذاکر  
والحم البید فی حق المحرم۔ اور ہماری دلیل یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے محرم کے حق میں صید کا گوشت کھانے میں منع  
کیا۔ و منہ درحالیکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہوئے۔ فقال علیہ السلام لا باس بہ۔ پس حضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکے کھانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ و منہ بلکہ روایت یہ کہ فامرنا بالکلمۃ یعنی ہمارے  
کھانے کا حکم کیا۔ رواہ محمد قال اخبرنا ابو حنیفہ عن محمد بن عثمان بن محمد عن طلحہ بن عبید اللہ عن رضی اللہ عنہ قال  
نذاکرنا لحم البید الخ۔ اور ابو عبد اللہ رحمہ اللہ نے سند ابی حنیفہ بن عن ابی حنیفہ عن ہشام بن عمرو عن ابیہ عن جابر  
ابن جریج عن العوام قال کنا نکل البید فیضا کنا نثرہ وناکدہ نحن مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ پس اسناد  
صحیح ہے اور مالک رحمہ نے موطا میں اسی کا اختصار روایت کیا۔ حاصل یہ کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے  
ساتھ احرام میں ہونے اور گوشت بہرن کا دار راہ لیجائے رکھتے تھے۔ پس جب معارضہ قائم ہوا تو ہم نے توفیق  
اور کیا۔ واللازم فباروی لازم تلبیک۔ اور جو روایت مالک رحمہ نے کی اس میں لازم تلبیک ہے۔ و منہ یعنی قول  
یصا ولہ۔ بن لازم تلبیک ہے یعنی محرم کے مالک میں صید سے تو حرام ہے۔ فیعمل علی ان یصدی الیہ البید و علی ان یصدی

تو حدیث محمول ہوگی اس بات پر کہ حرم کو صید بدیدہ سے نہ گوشت - فن۔ پس صید بچ کرنا اور کھانا حرام ہوگا۔ او  
معناہ ان یصاد بامرہ۔ یا منی یصاد کے یہ شکار مارا جاوے اسکے حکم سے۔ فن۔ اور حدیث ابو قتادہ رحمہ واقع  
میں جو اوپر گندی زمین میں سے کسی نے اسکو حکم دیا تھا یا ولالت کی تھی انھوں نے کہا کہ نہیں فرمایا  
کہ پھر اسکو کھاؤ۔ یہ نہیں پوچھا کہ اسکی نیت میں نہ تھا کہ تمھارے واسطے شکار کرے۔ پھر چھادی رح نے یہی قول جو ہلال  
مذہب پر حضرت عمر و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے روایت کیا۔ تحقیق مسئلہ طویل ہے۔ فتح القدیر میں لکھنا  
چاہیے۔ م۔ ثم شرط عدم الدلالة۔ پھر دلالت نہ کرنا شرط فرمایا۔ فن۔ یعنی محرم کو لحم الصيد کھانا اس شرط سے حلال  
ہے کہ اسنے شکاری کو دلالت نہ کی ہو جیسے حکم بھی نہ کیا ہو۔ و ہذا تنصیص علی ان الدلالة محرمہ۔ اور یہ تنصیص ہے اس  
بات پر کہ دلالت کرنا حرام کرنے والا ہے۔ فن۔ یعنی دلالت کرنے سے گوشت کھانا حرام ہو جاتا ہے جیسے دلالت کرنا حرام  
ہے۔ قالوا فیہ روایان۔ مثل تلحیہ لکما کہ اس میں دو روایتیں آئی ہیں۔ فن۔ ایک میں ہے کہ دلالت کرنے سے  
محرم کو لحم الصيد کھانا حرام ہے اور دوسرے میں دلالت حرام لیکن گوشت کھانا نہیں۔ اور امام قدوسی نے روایت اول  
پر تنصیص کی۔ و وجہ المحرمۃ حدیث ابی قتادہ رحمہ وقد ذکرناہ۔ اور وجہ حرام ہونے کی حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ  
ہے اور ہم اسکو ذکر کر چکے۔ فن۔ اور مترجم نے اسی اسکا حاصل ذکر کیا جس سے ظاہر ہے کہ کھانے کی اجازت بعد اسکے  
دی کہ کسی نے دلالت نہیں کی اور کسی نے شکار کرہ نے کا حکم نہیں کیا۔ ہاں اس سے یہ بھی ظاہر ہے کہ اسکے سوا سے  
ابو قتادہ رحمہ سے نہیں پوچھا کہ تم نے ان محرموں کے واسطے تو شکار نہیں کیا۔ پس اگر یہ بھی شرط ہوتا جیسا کہ ائمہ ثلاثہ  
کہتے ہیں تو بدو ان اسکے کھانے کی اجازت نہ دیتے۔ اور حدیث جابر رحمہ میں الم نصید وہ او بعدا لحم۔ کے یہی معنی کہ تمھارے  
واسطے حلال نے یہ کام تمھارے حکم سے نہ کیا ہو۔ اور یہ استعمال شائع۔ فاسد تعالیٰ اعلم۔ وفی صید المحرم اذا ذبحہ  
الحلال تجب قیمتہ تصدق بہا علی الفقراء۔ اور حرم کی صید میں جب اسکو حلال یعنی بے احرام والا شخص ذبح کر دے  
تو اسکی قیمت واجب ہوگی جسکو فقروں پر تقسیم کرے۔ فن۔ یہ حرم کی صید کے واسطے خاص مذکور ہے۔ لان الصيد  
استحق الامن بسبب المحرم۔ کیونکہ حرم کی وجہ سے صید مستحق امن ہے۔ فن۔ جیسے حرم سے باہر شخص احرام باندھے  
تو اسکی ذات سے صید کو امن ہے نہ بوجہ جگہ کے حتیٰ کہ حلال کو شکار کرنا حلال ہے اور حرم میں بوجہ مکان معظم کے ہر شخص و  
جانور مستحق امن ہے۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث فیہ طول ولا ینفر صیدہ۔ مدلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
کے قول کے جو ایک حدیث میں جبین طول ہے واقع ہوا کہ ولا ینفر صیدہ۔ فن۔ یعنی اور مکہ کی صید کو نفرت  
و دلائل جاہلی مراد کہ سے باتفاق حرم ہے اور اس کام سے آئندہ کی خبر دینا مقصود نہیں بلکہ بالاتفاق نہیں مراد ہے یعنی کوئی شخص  
ایسا مت کرے اور ابو ہریرہ رحمہ سے روایت ہے کہ کونچ کہ میں آپ نے حد و شمار انہی غزوہ جل کے بعد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے  
کہ سے اصحاب انھیل کو مدعا اور رسول اللہ و مومنوں کو مسلط فرمایا اور مجھے بھی دن کی ایک ساعت کے لیے حلال  
کیا گیا تھا پھر اسکی حرمت تاقیامت باقی ہے اسکا درخت نہ کاٹا جاوے اور اسکی صید کو نفیر نہ کی جاوے اور اسکی  
برہی گھاس نہ کاٹی جاوے اور اس میں گراماں کسی کو لینا حلال نہیں مگر جو اسکو پکار کر مالک کو پہنچانے کے لیے اسکا  
عباس بن المطلب نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ سوائے ازغری کے کہ وہ پہلی فہرون و گھرون کے واسطے حروری ہے پس  
آپ نے فرمایا کہ سوائے ازغری کے۔ رواہ الائمہ السنۃ فی صحائفہم وغیرہم۔ واضح ہو کہ نباتات سے مراد جو آب جی ہونہ وہ  
کہ کسی نے لگائی ہو۔ پھر حدیث سے مقصود یہ کہ آپ نے مومنوں کا شکار لیکر کہ ہر جگہ کیا تو خلق کو تنبیہ فرمائی کہ یہ انھیں  
کے حکم سے تمھارے سمجھو کہ اسی اڑتالیس سال جو ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش کے سال میں تم لوگوں کی





دخل الحرم بصید - اور جو شخص حرم میں مع صید کے داخل ہوا - **فمن** اگرچہ محرم نہ ہو - فاعلیہ ان یرسلہ فیہ - تو اس پر واجب ہے کہ حرم میں اسکو چھوڑ دے - اذاکان فی یدہ - بشرطیکہ اسکے ہاتھ میں ہو - **فمن** یعنی درحقیقت یا تو میں کہڑے ہو - خلافاً للشافعی فانہ یقول حق الشرع لایفتر فی ملک العبد لحاجۃ العبد - برخلاف قول شافعی رحمہ کے کہ وہ فرامنے میں کہ بندہ کے محتاج ہونے سے جو چیز بندہ کے ملک میں ہوتی ہے اس چیز میں شرع کا حق نہیں ظاہر ہوتا - **فمن** اگرچہ بیابان میں ظاہر ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے کہ حرم میں جس نے خود درخت لگایا اسکا لانا جائز ہے - اور دفع ہو کہ حرم کو احرام کے ساتھ ہی چھوڑنا واجب ہے - ولنا انہ لما حصل فی الحرم وجب ترک التعرض لحرمة الحرم - اور ہماری محبت یہ ہے کہ یہ صید جب حرم میں موجود ہوتی تو حرم کے احترام کی وجہ سے اس سے تعرض ترک کرنا واجب ہو گیا - اور ہمارے ہوں صید اگرچہ حرم میں تھا الا من لما روینا - یادہ حرم کی صید سے ہو گئی تو اس کے مستحق ہوئی بدیل حدیث سابق - **فمن** یعنی لایفتر صید ہا یعنی دونوں طریق سے اسکو ہاتھ سے چھوڑنا واجب ہے - مترجم کتاہ کہ تحقیق مقام یہ ہے کہ درخت حرم درخت کہ کسی کی ملک نہ ہو اور نہ درخت ظان شخص کھلتا ہے - بخلاف صید حرم کے کہ وہ حرم کے اندر داخل ہونے سے ہر اندام میں جس پر ان کا شمار ہے اگر وہ حرم میں داخل ہو گیا تو وہ صید احرم ہے جب تک وہ ان سے خارج نہ ہو ورنہ یہ وہاں سے پس حرم میں صید کا جو یہی صید احرم ہے تو ہاتھ سے تعرض حرام ہے - **م** - فان باعہ رد البیع فیہ ان کان قائماً - بھرا اگر اسے صید کو فروخت کر دیا تو بیکے حق میں بیع رد کر دیا جائیگی بشرطیکہ صید قائم ہو - **فمن** حتی کہ اگر کبڑا و صید و چیزیں کو ہا یا ہونو نقطہ صید کے حق میں بیع کر دیا جائیگی بنا بر آئکہ کتاب البیوع میں ہے بشرطیکہ صید قائم ہو - **م** - ان کان قائماً فاعلیہ الجواز - اور اگر صید قائم نہ رہا ہونو باع پر جواز واجب ہے - **فمن** خواہ صید مرگیا یا مشترک اسکو کیوں لکھا ہو - لانه تعرض للصيد بفیوت الا من لایذی مستحقہ - کیونکہ اسنے صید کا وہ امن جگہ مستحق تھا فباع کر کے بعد سے تعرض کیا - **فمن** جو مستوجب جزا ہوتا ہے وکنہ لکس بیع الحرم الصید من محرم او حلال - اور یوں ہی محرم کا فروخت کرنا عید کو محرم یا حلال کے ہاتھ - **فمن** یہی حکم رکھتا ہے کہ صید قائم ہو تو بیع مردہ ہر درجہ باع پر جواز لازم ہے - لما قلنا - اسی دلیل سے جو ہم بیان کر چکے - **فمن** یہ سب اسوقت کہ صید کو ہاتھ سے پکڑے ہو - **ومن** احرم ذی بیتہ او ذی قفص مہ صید فلیس غایہ ان یرسلہ - اور جس شخص نے احرام باندھا در حالیکہ اس کے گھر میں یا اسکے ساتھ کسی شجرہ میں صید ہے تو اس پر اسکا چھوڑنا واجب نہیں ہے **فمن** یہاں مذہب عبد السمیع الحارث رحمہ اور مجاہد داؤد زائی والک و احمد کا ہے لیکن اجماع ہاں لگاوا اس سے الگ رکھنا واجب ہے کیونکہ اگر درحقیقت ہاتھ میں ہو تو بالافتاق احرام اندھنی ہے چھوڑنا واجب ہے - **سعد** - وقال الشافعی علیہ السلام یرسلہ - اور شافعی رحمہ نے کہا کہ اس پر اسکا چھوڑنا واجب ہے - **فمن** اگرچہ ہاتھ میں نہیں ہے - لانه تعرض للصيد باساکہ فی طرہ - کیونکہ وہ صید کو اپنے ملک میں رک رکھنے کی وجہ سے صید سے تعرض کرنے والا ہوا - **فمن** اگرچہ اذاکان فی یدہ - تو بعض میں رکھنا ایسا ہو گیا تو ہاں اسکے ہاتھ میں صید ہے - ولنا ان الصحابة کانوا یکرہون ذی بیتہ و ہم یحیون وہ و احین - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم احرام باندھنے والا نہ اسکے گھر میں صید اور وہ احین ہونے سے **فمن** و احین جمع و احین وہ ہرن وغیرہ جو مکبر کی تلخ بل جادے - صیو جمع صید اور مراد پرند و غیرہ جنگلی - حاصل ہے کہ مکبر گھروں میں صید کے اقسام میں سے ہے پرند و احین وغیرہ ہونے سے - ولہم یفعل عزم ارسالہا - اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے ان صیود کا چھوڑنا منقول نہیں ہے - **فمن** حالانکہ اگر چھوڑنے سے تو اسکی نفی کی ضرورت تھی - و جب تک ہر العادۃ المفاسدہ - اور اسے نہ چھوڑنے کے ساتھ فاش طاعت جاری چلی آئی ہے - **فمن** کہ برابر طبعاً تابعین و تبع تابعین و ان کے بعد و ان میں ایک ہی طریقہ رہا کہ کوئی محرم اپنے گھر کے صیود کو چھوڑ دینا واجب نہیں جانتا اور نہ چھوڑنے میں

وہی من احد سے الحج۔ اور یہ فاش عادت منجھہ شرعی دلائل کے ایک دلیل ہے۔ وفت۔ گویا بمنزلہ اجماع کے یہاں  
ابن شیبہ نے کہا کہ حدیثنا ابوبکر بن عباس عن یزید بن ابی زیاد عن عبد اللہ بن اسحاق بن زید قال کان الحج الخ۔ یعنی عبد اللہ  
بن اسحاق نے کہا کہ ہم لوگ حج کرنے حالاکہ اپنے اہل میں طرح طرح کے میوہ چھوڑ جانے کہ ہم انکو رہا نہیں کرتے تھے۔ حدیثنا  
عبد السلام بن حرب عن لیث عن مجاہد ان علیاً رضی اللہ عنہ الخ۔ یعنی مجاہد رحمہ نے فرمایا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک  
جماعت کے ساتھ بن صید سے راجن دیکھے حالاکہ وہ لوگ احرام میں تھے پس انکو ان میوہ کے رہا کرنے کا حکم نہیں کیا  
مع ت۔ یہ اسناد بے شبہہ حدیث حسن ہے پس جب صحابہ رضی اللہ عنہم ذابین حتی کہ آخر طبقہ تک یہی عمل عام چلا آیا تو بقول  
حضرت ابن مسعود رحمہ کے۔ ما راہ المسلمون حنا فوجدنا احراماً۔ جو بات مومنوں نے بتوئی تھی وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک  
اجبی ہے۔ کارواہ احمد والطیالسی والبنزار والظہرانی والبیہقی۔ شیخ ابن حجر رحمہ نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور یہ قول بمنزلہ  
حدیث مرفوع کے ہے اور کچھ شبہہ نہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے مومنین قطعی ہونے پر قرآن مجید کی صریح آیات ہیں مانند قوله تم  
اولئک ہم المومنون حقاً۔ اور۔ اولئک ہم الظہون۔ اور قوله تعالیٰ رضی اللہ عنہم در ضوا عنہ۔ اور مانند اسکے کثرت سے  
میں اور خود اجماع امت باخلاف حجت ہے اور امت سے مومنوں مراد تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع قطعی حجت ہوا۔ پس احرام  
میں ان میوہ کا نہ چھوڑنا جو گھر میں ہوں انکا حال اور عام عادت فاش چلی آئی ہے تو معلوم ہو گیا کہ چھوڑنا واجب نہیں ہے  
م۔ ولان الواجب ترک التعرض۔ اور اس دلیل قیاس سے بھی کہ محرم پر تو یہی واجب کہ صید سے تعرض چھوڑے  
وہو پس بتعرض میں جتہ۔ اور حال یہ کہ محرم اپنی طرف سے کچھ متعرض نہیں۔ لانه محفوظ بالیت والنقص  
لاب۔ کیونکہ صید تو نہ رہتہ بیت اور نقص کے محفوظ ہے نہ محرم کے ساتھ۔ وفت۔ یعنی محرم کچھ اپنے ہاتھوں سے اسکو گرفت  
کیے ہوئے نہیں ہے۔ غیر انہ فی ملک۔ سوائے اتنی بات کے کہ عید اسکے ملک میں ہے۔ وفت۔ اور ملک میں ہونا کسی صید سے  
تعرض نہیں ہوتا۔ قاضی خان وغیرہ نے فرمایا کہ لوگ احرام باندھتے ہیں حالاکہ انکے گھروں میں ایسے ملاکات ہوتے ہیں جنہیں جنگلی  
نبوت محفوظ رہتے ہیں اور چڑیاں و سبزی وغیرہ پالے ہونے میں تو معلوم ہو گیا کہ بدون ہاتھ کے گرفت کے خالی ملک میں انکو  
مفوظ کرنا کچھ نہ تعرض نہیں جو منع کر دیا گیا ہے۔ منع۔ ولو ارسلہ فی معارزہ فهو علی ملک۔ ادا اگر محرم اسکو کسی جنگل میں  
چھوڑ دے تو بھی شرفاء اسی کے ملک میں رہا ہے۔ وفت۔ حتی کہ اگر دوسرے کو علم ہو کہ ظان شخص نے اسکو اپنے ملک میں  
کر لیا تھا تو دوسرے کو جائز نہیں کہ بغیر اجازت مالک کے اس پر قبضہ مالکا نہ کرے۔ تو چھوڑنے سے بھی وہ محرم کی ملک سے  
خارج ہوگی۔ فلا معتبر بقاء الملک۔ تو ملک باقی ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ وفت۔ یعنی تعرض ترک کرنے میں  
یہ معتبر نہیں کہ ملک بھی زائل کر دے بلکہ صرف یہی کہ ہاتھ سے تعرض نہ کرے۔ چنانچہ اگر محرم کے ہاتھ میں ہوتا ہوا ہفتان  
چھوڑنا واجب ہے در فرع احرام میں داخل کرنے کے بعد ہاتھ سے نہ چھوڑے بلکہ باہر نکال کر بیچ کر دے تو بھی باطل ہے  
اگر یہ محرم نہ ہو۔ وقیل اذا کان انقص فی یدہ لزمہ ارسالہ لکن علی وجہ لایضیع۔ اور کہا گیا کہ اگر نقص اسکے  
ہاتھ میں ہو تو چھوڑنا واجب ہے لیکن ایسے طور پر کہ ضائع نہ کرے۔ وفت۔ کیونکہ مال کو ہر باد کرنا حرام ہے۔ پس کسی  
مکان وغیرہ میں چھوڑ دے۔ اور عینی نے لکھا کہ عامۃ علماء کے نزدیک صرف نقص سے ہاتھ الگ کر لینا واجب ہے۔ قال  
فان اصحاب حلال صید اتم احرم فدر سلسلہ میں یدہ غیرہ ضمن۔ کہا کہ اگر حلال نے کوئی صید حاصل کیا پھر اسے  
احرام باندھنا کسی غیر کے اسکے ہاتھ میں سے صید کو رہا کر دیا تو یہ شخص فاسق ہوگا۔ وفت۔ کیونکہ مالک نے اسکو  
بغیر احرام کے حلال ہونے کی حالت میں پکڑا ہے۔ عند ابی حنیفہ رحمہ۔ یہ حکم ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ وفت۔ یہی قول  
مالک رحمہ ہے۔ وقال لا یضیع لان المرسل ہر بالمعروف نام عن المنکر۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہ ضامن

نہیں ہوگا کیونکہ چھوڑنے والا امر معروف و نہی از منکر کرنے والا ہے۔ فسق یعنی آدمی پر شرع نے بُرے کاموں سے روکنا اور نیک کاموں کا حکم کرنا واجب کیا ہے جب کہ قدرت ہو پس جب کہ محرم نے باوجود احرام کے صید کو ہاتھ میں پکڑا تو اسے منوع شرعی کیا پس دوسرے نے اس امر منکر سے روکنے کے واسطے چھڑا دیا اور معروف شرعی کا حکم کیا کہ وہ گناہ سے بچ گیا پس چھڑانے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اسے نیک کام کیا۔ اور نیکو کاروں کے حق میں امر تعالیٰ نے فرمایا۔ وما علیٰ احسنین من سئل۔ اور نیکو کاروں پر کوئی راہ نہیں ہے۔ فسق یعنی جو لوگ نیک کام کرنے والے ہیں ان پر گرفت و مواخذہ کچھ نہیں ہے۔ پس دنیا میں ضامن نہ ہوگا اور آخرت میں عذاب سے محفوظ ہوگا۔ ولہذا نہ ملک الصيد بالاختصاص محضاً۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے صید کو پکڑنے سے اسکی ملک محترم حاصل کی۔ فسق یعنی ایسی ملک کہ اس پر تعدی کرنا حرام ہے کیونکہ جب اسے صید پکڑی تو حلال تھا۔ فلا یصل الخسار باحرامہ۔ پس اسکا محترم ہونا اسکے احرام باندھنے کی وجہ سے باطل نہ ہوگا۔ فسق کیونکہ بالاتفاق ملک ابھی بہستور قائم ہے۔ وقد ائلفہ المرسل فیضمنہ۔ حالانکہ چھڑانے والے نے اسکو تلف کر دیا پس ملک کو ضامن نہ دے گا۔ فسق اور یہ دلیل مبنی ہے کہ وہ صید کا شرعی طور پر ملک ہو چکا اسکے بعد تلف کی گئی اور یہ جب ہی کہ اسے حلال ہوئی حالت میں صید پکڑی۔ بخلاف ما اذا اخذہ فی حالہ الا حرام۔ برغوث اسکے جب اسے حالت احرام میں پکڑی ہو۔ فسق تو چھڑانے والا ضامن نہیں ہے۔ لانه لم یملک۔ کیونکہ وہ شخص صید کا ملک ہی نہیں ہوا۔ فسق اسلئے کہ احرام میں شکار کرنا منوع ہے۔ اگر وہم ہو کہ بھرا حرام میں شکار کو ہاتھ میں گرفتار کرنا بھی منوع ہے۔ جواب یہ کہ وہ اول اسکا ملک ہو چکا ہے۔ والواجب علیہ ترک التعرض۔ اور واجب بحالت احرام یہ کہ صید سے تعرض نہ کرے۔ ویکفہ ذلک بان عکلیہ فی بیتہ۔ اور یہ امر بھی ترک تعرض اسکو باہر سے بھی ممکن ہے کہ صید کو اپنے گھر میں چھوڑ دے۔ فسق تو خواہ مخواہ رہا کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ فاذا قطع یدہ عنہ کان متعدياً۔ پس جب چھڑانے والے نے محرم کا ہاتھ اس سے منقطع کر دیا تو ظلم کرنے والا ہوا۔ فسق کیونکہ رہا ہو کر صید جو اسکی ملک نہ تھی اب اسکے ہاتھ میں آگئی تو قبضہ مشاؤا اگرچہ اسکی ملک زائل نہ ہو۔ ونظیرہ الاختلاف فی کسر المعرف۔ اور اسی کی نظیر وہ اختلاف ہے جو معارف توڑ ڈالنے میں واقع ہے۔ فسق معارف جمع معرف۔ مراد ہوا لعب کی چیزیں کھل ظہورہ و بربط و عود وغیرہ اگرچہ چیزیں دخول ظہورہ سارنگی وغیرہ کسی نے توڑ ڈالیں تو صاحبین کے نزدیک کچھ ضامن نہیں کیونکہ اسے منیات شرعی سے منع کیا ہے اور امام رحمہ کے نزدیک ضامن ہوگا مگر اس آئہ ظہورہ وغیرہ کے حساب سے نہیں بلکہ تراشی رکھ دی ہوئی کڑھی کے حساب سے ضامن ہے اور یہ مسئلہ منوعات کے باب میں ان شاء اللہ تعالیٰ آویگا۔ م۔ و اذا اصاب محرم صیداً فارسلہ من یدہ غیرہ لا ضمان علیہ بالاتفاق۔ اور جب محرم نے کسی صید کو پایا یعنی بسکے ہاتھ میں ہی پس اسکے ہاتھ سے دوسرے نے اسکو چھڑا دیا تو بالاتفاق اس پر ضمان نہیں ہے۔ لانه لم یملک بالاختصاص۔ کیونکہ محرم اسکو پکڑنے سے اسکا ملک نہیں ہوا۔ فان الصيد لم یبق محلاً للملك فی حق المحرم۔ کیونکہ محرم کے حق میں کوئی صید ملک میں آنے کا محل نہیں رہی ہے۔ لقولہ تعالیٰ وحرّم علیکم صید البر ما دمتم حرماً۔ جبیل قول اللہ تعالیٰ کے جسکے معنی یہ کہ اذنم پر خشکی کا شکار حرام کر دیا گیا جب تک تم محرم رہو۔ فسق لہذا اگر محرم شکار پکڑا تو وہ اس قابل نہیں کہ اسکی ملک شرعی اس میں حاصل ہو۔ فصار کما اذا اشتری النحر۔ تو ایسا ہو گیا جیسے مسلمان نے شراب خریدی۔ فسق کیونکہ مسلمان پر حرام ہونے سے وہ شراب کا ملک بالاجماع نہیں ہوتا۔ فان قتلہ محرم آخر فی یدہ۔ اور اگر محرم کے ہاتھ میں ہونے کی حالت میں دوسرے محرم نے صید کو قتل کر دیا۔

فعلی کل واحد منهما الجزاء۔ تو دونوں محرموں میں سے ہر ایک پر بڑی جزا لازم ہے۔ ف۔ کیونکہ اصل یہ کہ محرم پر جزا ایک فعل ممنوع کا کفارہ ہے اور ممنوع بیان یہ کہ صید سے تعرض نہ کریں۔ لان الاخذ متعرض لمصیبہ۔ بازائتہ الامن۔ کیونکہ صید کو گرفتار کرنے والا محرم تو صید کا امن دور کرنے کی وجہ سے صید کا متعرض ہے۔ والقاتل مقرر لذک۔ اور محرم قاتل اس جہت سے اپنی گرفتار کرنے والا ہے۔ ف۔ چنانچہ اول شاید چھوڑ دینا تو پھر امن میں ہو جاتا مکن ہوتا وہ دوسرے محرم کے قتل کر ڈالنے سے مدد ہو گیا۔ یہ وہم نہ ہو کہ تفر کرنا بعد بے ہمتی کے ہوگا۔ کیونکہ فرمایا۔ والتفریر کا لا بتدار فی حق المتضمنین۔ اور تفر کرنا ضمان واجب ہونے کے حق میں شل ابتدا سے فعل کے ہے۔ ف۔ تو دوسرے محرم پر ضمان واجب ہوگی اس طرح کہ گویا اس نے ابتدا قتل کر دیا۔ کشود الطلاق قبل الدخول اذ ارجعوا۔ نظیر اس حکم کی وہ گواہ میں جنہوں نے قبل دخول کے طلاق مانع ہونے کی گواہی دی جب کہ انہوں نے رجوع کیا۔ ف۔ صورت یہ کہ مثلاً بندہ نے اپنے شوہر زید پر بعد دخول کے طلاق ہونے سے پورے ہر کا دعویٰ کیا۔ زید نے دخول سے انکار کر کے دو گواہ دیے جنہوں نے قبل دخول کے مانع مانع ہونے کی گواہی دی حتیٰ کہ پورا منہ نہیں دلایا گیا پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا یعنی پھیرل۔ تو انہوں نے اپنی گواہی سے تفر کر کے جو کچھ بندہ کا نقصان کیا اُس کے ضامن ہونے میں اٹکا ظلم کرنا اگرچہ بعد انکار زید کے ہے مگر ضامن ہونے میں گویا ابتدا ظلم ہے۔ اسی طرح قتل کرنے والا محرم گویا ابتدا ہی ظالم ہو کر ضامن ہے۔ بلکہ اس نے گرفتار کرنے والے محرم کا منع کھو دیا کہ وہ چھوڑ دے اذ افرایا۔ ویرجع الاخذ علی القاتل۔ اور پکڑنے والا مار ڈالنے والے سے رجوع کریگا۔ ف۔ یعنی گرفتار کرنے والے نے جو کچھ تاوان دیا وہ قتل کرنے والے سے پھیر لیا۔ ایضاح میں ہے کہ یہ صرف اہم ابوحنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ وقال زفر رحمہ۔ اور کہا زفر رحمہ۔ ف۔ اور صاحبین نے بھی الايضاح۔ لا يرجع۔ کہ پکڑنے والا واپس نہیں لے سکتا۔ لان الاخذ مواخذ بصنيعه فلا يرجع علی غیره۔ کیونکہ گرفتار کرنے والا اپنی حرکت پر ماخوذ ہے تو وہ تاوان غیر سے واپس نہیں لے سکتا۔ ف۔ اور معلوم ہو چکا کہ محرم پر کفارہ اسکے فعل کا عوض ہے۔ ولنا ان الاخذ انما یصیر سببا للضمان عند اتصال الهلاک بہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ گرفتار کرنا جب ہی سبب ضمان ہو گا کہ اس سے ہلاکت متصل ہو۔ ف۔ یعنی گرفتاری کے ساتھ ہلاکت بھی واقع ہو۔ حالانکہ گرفتار کنندہ نے ہلاکت نہیں کیا بلکہ قاتل دوسرا محرم ہے۔ فہو بالقتل جعل فعل الاخذ علته۔ تو قاتل نے ہر قتل کرنے کے پکڑنے والے کے فعل کو علت کر دیا۔ ف۔ یعنی واسطہ ہلاکت بنا دیا اور اصل ہلاکت خود کی۔ فیکون فی معنی مباشرة علته العلہ۔ تو گویا علت کی علت کرنے کا رنگاب کرنے کے معنی میں ہوا۔ ف۔ کیونکہ اسکے قتل ہی کے سبب سے گرفتاری سبب ضمان ہو گئی اگر وہ قتل نہ کرتا تو گرفتاری سبب نہ ہوتی۔ فیحال بالضمان علیہ۔ تو تاوان کا احادہ قاتل ہی پر ہوگا۔ ف۔ پس جو اس نے تاوان دیا وہ قاتل پر جائیگا کہ اس سے واپس لے۔ حاصل یہ کہ گرفتاری کا علت تاوان ہوتا بعد ہلاکت کے ہے پس قاتل نے اس علت کو ہٹا کر دیا کہ قاتل کر دیا۔ تو اس علت کا مرکب بھی خود قاتل ہوا لیکن چونکہ گرفتار کنندہ بھی بنظر صید پکڑنے کے غلط دار ہے تو ضامن ہوا اور نظر اسکے کہ قاتل نے اس پر ظلم کیا تو اس سے پھیر سکتا ہے۔ م۔ پھر کلام صنف ہم اشارہ کرتا ہے کہ خلاف صورت زفر کا ہر اہل صاحبین نے اہم رحمہ کے قول کی طرف رجوع کیا۔ واسطہ ظلم۔ اور اگر محرم نے صید ہم کو گرفتار کیا اور دوسرے قاتل نے اسکے ہاتھ میں قتل کر دی تو بلا تعلق دونوں مگر ایک نیست و بن گرفتار کرنا نہ ہونے کے کچھ دیا ہے وہ قاتل سے واپس لے۔ م۔ پھر یہ کلام تو صید میں تھا۔ فان قطع حیض البہم او حیض البہت بملوکہ۔ اور اگر کسی نے محرم کی گھاس کاٹی یا ایسا درخت جو کسی کے ملک میں ہے۔ و ہو ما لا ینبت النابس۔ حالانکہ

وہ ایسی قسم سے ہر جسکو لوگ نہیں جانتے ہیں۔ تعلیم قیمتیہ۔ تو اس پر گھاس یا درخت مذکور کی قیمت واجب ہے۔ الا فیما جفت منہ۔ سوائے ایسی نبات کے جو اس میں سے خشک ہو گئی ہو۔ وفس۔ یعنی خشک کاٹنے میں کچھ واجب نہیں ہے۔ ع۔ قیمت سے افادہ فرمایا کہ روزہ رکھ لینا کافی نہیں ہے اور دافع ہو کہ مسئلہ کی صورت میں یہ ہیں کہ جو نباتات حرم میں جمے یا ذخیر ہو گئی تو اسکے کاٹنے میں کچھ نہیں ہے یا ذخیرہ ہو گئی تو وہ بائوٹ گئی یا خشک ہو گئی ہے یا ایسی نہیں پس ٹوٹی رسو گئی میں بھی کچھ نہیں بھر جا ایسی نہیں وہ یا ایسی ہو گئی جسکو لوگ اگانے دھاتے ہیں یا نہیں۔ پس اگر اسکو لوگ اگانے دھاتے ہوں خواہ بطور عادت یا غیر عادت تو اسکے کاٹنے کا کھڑنے میں بھی کچھ نہیں ہے۔ یہی ایک قسم یعنی جو کہ خود جمی اور ایسی نہیں کہ جسکو لوگ حاتے ہیں اور نہ وہ ٹوٹی رسو گئی ہے اور نہ ذخیرہ تو اسکے قطع میں جزا قیمت واجب ہے۔ ف۔ لان حرمتها مثبت بسبب الحرم۔ کیونکہ گھاس و درخت کی حرمت بسبب حرم کے ثابت ہوئی ہے۔ قال علیہ السلام لا یختل خلا یا ولا یغضد شوکھا۔ ان حضرت علی السری علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کسی حرم کی چری گھاس نہ کاٹی جاوے اور نہ اسکے کاٹنے کو ڈسے جاوے۔ وفس۔ یہ حدیث صحیحین میں ہے اور اس میں شجر کا بھی لفظ وارد ہے۔ پس خلاصہ یہی گھاس ہے اور شجر برابر حاتھا جو اگر جب خشک ہو تو عطف کھاتا ہے اور شوک کو صرف بری تر دنازہ پر محمول کیا جاوے اور کلام آتا ہے۔ دافع ہو کہ حرم کے اندر جس چیز سے قطع لینا جائز ہے اسکو حرم سے باہر لانا بھی جائز ہے انا نخلہ پھر دشمنی و ککریان میں لیکن اگر بت کر ڈھا کرے تو منع کیا جاوے۔ مع۔ ولا یکن المصوم فی بندہ القیمۃ مدخل۔ اور اس قیمت میں روزے کو کچھ دخل نہ ہوگا۔ وفس۔ جو صرف قیمت قرار پر نفیس ہے۔ لان حرمتہا و لہا بسبب الحرم لا بسبب الاحرام۔ کیونکہ ان نباتات پر دست درازی حرام ہونا بسبب تعلیم حرم کے ہے نہ بوجہ احرام کے۔ وفس۔ تاکہ نخل کا نادان ہو کر روزہ عوض ہو سکتا۔ فکان من ضمان السیال علی ما جئنا۔ پس یہ منجھ نادان محل کے ہوا بنا برآئکہ ہم بیان کر چکے۔ وفس۔ فی قولہ المصوم یصلح جزاء الافعال الخ۔ محال اس میں قیمت ادا کرنی ہوتی ہے۔ و یتصدق بقیمتہ علی الفقراء۔ اور اسکی قیمت کو فقروں پر صدقہ کر دے۔ و اذا ادا ہا ملک کما فی حقوق العباد۔ اور جب یہ قیمت ادا کر دے تو اس درخت باگھاں کا مالک ہو گیا جیسے حقوق العباد میں ہے۔ مثلاً زید نے عمر کی کوئی چیز غصب کر لی اگرچہ عمدتاً غصب کرنا حرام ہے لیکن جبکہ زید پر اسکی قیمت ادا کرنے کا حکم قاضی نے دیا اور اسنے قیمت و بدی تو اس چیز کا ابدار سے مالک قرار دیا جائیگا۔ پھر نباتات حرم کے مالک ہو جانے پر بھی اسکا احترام قائم ہے۔ ویکرہ بیعہ بعد القطع۔ اور بعد کاٹنے کے اسکا فروخت کرنا مکروہ ہے۔ لانه ملک بسبب انوار شرعیہ۔ کیونکہ وہ اب سے سبب سے اسکا مالک ہوا جو شرعاً ممنوع ہے۔ وفس۔ یعنی نباتات حرم کا ٹنا حرام ہے۔ فلو اطلق لہ فی بیعہ تطرق الناس الی شکمہ۔ پس اگر اس ملک کی بیع کرنے میں اسکو مطلقاً اجازت دیا جاوے تو ایسی حرکت کرنے کی حرمت دگ راہ نکال بیٹے۔ وفس۔ اور کات کر قیمت ادا کر کے بیچنا شرع کرینگے بوجہ انوار سے شیطان کے۔ تو شکمہ حرمت فاش ہو جائیگی اور حرم کے درخت نہیں بھینگے۔ اور یہ دلیل ہے کہ شرع نے اطلاقاً اجازت بیع نہیں دی۔ الا انہ یوزر البیع مع الکراہیۃ بخلاف التیید و الفرق ما ینذکرہ۔ لیکن کراہت کے ساتھ بیع جائز ہے بخلاف تیسرے کے اور فرق وہ ہے جسکو ہم ذکر کرینگے۔ وفس۔ یعنی حرم کا شکار بیچنا باطل ہے اور درخت بیچنا باطل نہیں مگر مکروہ ہے۔ اور دونوں میں فرق کا بیان آتا ہے۔ والذی یحبہ الناس عاۃ عرفناہ غیر مستحق للامن بالاجماع۔ اور جو نباتات کہ اسکو عادت کے طور پر لوگ جمانے میں ہم نے اسکا مستحق امن نہ ہونا جان یا ہر بدیل اجماع۔ وفس۔ جنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسوقت تک برابر روایت ہے کہ آتا ہے کہ حرم میں لوگ زراعت جانے رکاتے جھانٹتے ہوں بعدوں کسی انکار شرعی کے اند جا رہے نہ وغیرہ نے اس پر اجماع کیا۔ وہ ان الحرم المنسوب الی الحرم۔ اساس دلیل ہے کہ حرام

کیا گیا وہ ہر جو حرم کی طرف منسوب ہو۔ **ف** چنانچہ حدیث میں بھی غلطی۔ اور شجرہ۔ واقع ہوا یعنی حرم کی گھاس اور حرم کا درخت۔ تو جو نباتات کہ حرم کی گھاس کے آسکے ضرر دینا حرام ہے۔ والنسبۃ الیہ علی الکمال عند عدم النسبۃ الی غیرہ بالانبات۔ اور حرم کی طرف نسبت ہونا پورے طور پر اس وقت کہ دوسرے کی طرف جملے کی نسبت نہ ہو۔ **ف** یعنی غلان کا درخت یا گھاس نہ ہو بلکہ حرم کا ہو۔ تو جب وہ درخت غلان کا گھاس یا بدین معنی کہ اسے چایا ہو تو احترام حرم اس کے ساتھ متعلق نہ رہا پس اس کو قطع کرنا جائز ہے۔ بجز یہ کلام تو اس میں جس کو لوگ بطریق عادت جمانے ہیں۔ واما نسبت عاۃ۔ اور جو درخت کہ بطریق عادت بویا نہیں جانا۔ **ف** یعنی اس کے ہونے کی عادت وہاں جاری نہیں ہے۔ اور انبۃ انسان التحق بامیث عاۃ۔ جب اس کو کسی آدمی نے بویا تو وہ ایسے درخت سے لاحق ہو گیا و بطریق عادت بویا جاتا ہے۔ **ف** یعنی اس کا ٹٹا بھی جائز ہے۔ رہی یہ صورت کہ جس کے ہونے کی عادت نہیں وہ خود کسی شخص کی زمین ملک میں آگیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اس کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ زمین حرم سب آزاد ہر کسی کی ملک نہیں ہو سکتی اور یہ بحث سرجم نے تفسیر میں تبوہج لکھی ہے۔ بان صاحبین و شافعی وغیرہم کے نزدیک وہ ملک ہو سکتی ہے اور اسی قول پر یہ مسئلہ مبنی ہے جو مصنف رحمہ نے لکھا کہ۔ ولو نسبت بنفسہ فی ملک رجل۔ اور اگر ایسا درخت جو بطریق عادت بویا نہیں جاتا خود کسی شخص کی ملک میں آگیا۔ **ف** اس کو دوسرے نے کاٹا۔ فعلی قاطعہ قہمہ لحرمتہ الحرم۔ تو اس کے کاٹنے والے پر ایک قیمت تو حرم کی حرمت کی وجہ سے۔ حقا للشرع۔ بحق شرع واجب ہے۔ و قیمتہ اخر سے ضماۃ لمالک۔ اور دوسری قیمت اس کے مالک کے لیے بلورتا وہاں واجب ہے۔ **ف** خوشکہ ایک درخت کی واسطے درجہ قیمت لازم آتی پس جو حق شرعی ہے فقہاء کو تقسیم ہوگی اور دوسرے کو اس کا مالک بگا۔ کالصيد المملوک فی الحرم۔ جیسے حرم میں صید مملوک۔ **ف** کہ جب آپ کو سوا مالک کے کوئی قتل کرے تو ایک قیمت تو حرم حرم کی وجہ سے حق شرعی واجب ہے اور دوسری قیمت مالک کے حق کا تا وہاں لازم ہے۔ بجز ظاہر کلام اشارہ ہے کہ مصنف کے نزدیک بیان قول صاحبین و جمهور علماء رحمہم مقتدر ہے کہ زمین حرم مملوک ہوتی ہے لیکن تفسیر میں دلیل قوی ماسطے قول امام رحمہ کے مذکور ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کلام آتا ہے۔ وما جفت من شجر الحرم لاضمان فیہ۔ اور شجر حرم میں سے جو خشک ہو گیا تو اس کے قطع میں ضمان نہیں۔ لانه کیس بنام۔ کیونکہ وہ نامی نہیں۔ **ف** یعنی اب بڑہ نہیں سکتا تو خطب ہے نہ غیر۔ اور نص حدیث میں ضمان ماسطے شجر کے منصوص ہے۔ م۔ ولا یرعی حیثیش الحرم ولا یقطعہ اور حرم کی گھاس نہیں چرا کی جاوے گی اور نہ گاٹی جاوے گی۔ **ف** چنانچہ حدیث صحیحین سے مستفاد ہے۔ الا الاذخر سوا اذخر کے۔ **ف** جو کہ حدیث میں مستثنی ہے تو صورت اذخر کو کاٹنا جائز ہے۔ وقال ابو یوسف لا یاس بالمرعی فیہ لان فیہ ضرورۃ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ حرم میں گھاس چرانے میں مفاقہ نہیں کیونکہ چرانے میں ایک ضرورت۔ **ف** یعنی ایک طرح کی مجبوری ہے۔ لان منع اللہ واب عنہ معذرت۔ کیونکہ اس سے چرناؤں کو روکنا مستعذر ہے۔ **ف** یعنی محرم رکھنا۔ اور ایسی شکلات کو اس وقت اسے نے سات فرما دیا ہے۔ اور یہی قول مالک و شافعی ہے۔ ولنا مار وینا۔ اور یہی دلیل وہ حدیث جو روایت کر چکے۔ **ف** یعنی لا یختلی غلا۔ یعنی حرم کی گھاس نہ گاٹی جاوے۔ پس گھاس عموماً منع ہے۔ وای قطع بالمشافہ کا قطع بالمناجل۔ اور مشافہ سے گھاس جیسے مناجل سے کاٹنا **ف** مدفن برابر پس دونوں منع ہیں۔ بجز کہ حدیث میں مطلقاً منع فرمایا کہ حرم کی گھاس نہ گاٹی جاوے تو یہ مراد لینا یہی باطل کہ خود نہ گاٹی مگر جانور دن کو مجبور و در کہ سب جو جانور لہذا ابو یوسف کے قول سے یہی حرام ہو سکتی ہے کہ جانور دن کو اس گھاس سے محرم رکھنا۔ **ف** یعنی حرم رکھنا۔ **ف** چنانچہ حدیث کے مستعذر ہیں جو اب اس کا یہی کہ جب گھاس ملے گا

مستثنی شجرہ حرم سے کہ اس کا قطع جائز ہے اور انسان کے واسطے شجرہ حرم سے کہ اس کا قطع جائز ہے



حرفہ نکل آدے تو کچھ ہذر نہیں رہا۔ وحل التحشیش من الحبل ممکن فلا ضرورۃ۔ اور حل سے گھاس کا لولہ لانا ممکن ہے  
یعنی آسان ہے تو کچھ ضرورت نہیں رہی۔ بخلاف الاذخر۔ بخلاف اذخر کے۔ فس کہ اولیٰ تو اس میں ضرورت باقی اور  
دوم وہ مخصوص ہے۔ لانا استثناء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیوز قطعہ ورجیہ۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ  
علیہ وسلم نے اسکو مستثنیٰ کر دیا تو اسکو کاٹنا ناجائز ہے۔ فس اگر وہ ہم ہو کہ پھر تم نے کماۃ کو کیوں قباس سے  
استثناء کر کیا تو جواب دیا کہ۔ وبخلاف الکماۃ۔ اور بخلاف کماۃ کے۔ فس یعنی برخلاف اذخر کماۃ کے کہ اذخر  
الوص من مستثنیٰ ہے اور کماۃ میں ہم نے استثناء نہیں کیا۔ لانا لیست من جملۃ النبات۔ کیونکہ کماۃ منجملہ نباتات  
کے نہیں ہے۔ فس تو وہ مانعیت میں شامل ہی نہ تھی۔ پھر واضح ہو کہ محشی نے نبات سے نقل کیا کہ کماۃ جسکو ساروغ  
کہتے ہیں ایام برسات میں زمین سے جتنی ہے بھنے مرغی کے انڈے کی طرح اور بھنے چھتری کی شکل ہوتی ہے۔ میں کہتا ہوں  
کہ شیخ محقق نے فتح القدیر میں لکھا کہ کماۃ نبات نہیں اس واسطے کہ نبات تو اسکو کہتے ہیں جو رو سے زمین پر ظاہر ہو  
اور کماۃ زمین کے اندر ہوتی ہے اس میں سے اوپر کچھ ظاہر نہیں ہوتی اور وہ بڑھتی بھی نہیں ہے اور اگر ہم فرض کریں کہ وہ  
نبات ہے تو خشک نبات ٹھہری۔ انہی۔ یعنی ہیں کہ کماۃ زمین کے پانی سے نہیں بلکہ آسمانی پانی سے زمین میں مزروع  
ہوتی ہے۔ الکافی۔ (بیان حکم قارن) وکل شیء فعلہ القارن ما ذکرنا۔ اور ہر چیز جسکو قارن نے ان امور  
مذکورہ میں سے کیا۔ فس یعنی احرام کی حالت میں جو امور کہ جرم منسوع بیان ہوئے ہیں جب انہیں سے کوئی جرم  
ایسے شخص نے کیا جس نے عمرہ مرجع کا قرآن کے ساتھ احرام باندھا ہے۔ ان فیہ علی المفرد واما۔ اگر اس امر منسوع  
میں مفرد حج والے پر ایک ذبح کرنا لازم آتا ہے۔ فعلیہ واماں دم بھجہ دم لعمرة۔ تو قارن پر دو قربانیان ہیں ایک  
ذبح کرنا احرام حج کے لیے اور ایک ذبح واسطے احرام عمرہ کے۔ فس کیونکہ اسکا گناہ دونوں کے دو احرام  
پر واقع ہوا۔ وقال الشافعی دم واحد بناء علی انه محرم باحرام واحد فندہ وعندنا باحرامین وفسد  
مر من قبل۔ اور شافعی نے کہا کہ قارن پر بھی ایک ہی ذبح کرنا لازم ہو گا یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ شافعی رحمہ  
مزدیک قارن ایک ہی احرام سے محرم ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک دو احرام سے محرم ہوتا ہے اور یہ سابق میں گذر چکا۔  
فس شیخ الاسلام نے کہا کہ یہ قبل دقوت عرفہ کے ہے اور بعد دقوت عرفہ کے مرت جامع کرنے میں قارن پر دو  
قربانیان ہیں اللہ بانی منوعات میں مرت ایک قربانی ہے اور یہ مختار شیخ الاسلام ہے جسکو شیخ محقق رحمہ نے تصبیح قرار  
دیا تو کلیہ صحیح ہوا کہ جس جنابت میں مفرد پر ایک قربانی ہے اس میں قارن پر دو قربانیان ہر حال میں ہیں۔ الا ان تجاوز  
المیقات غیر محرم بالعمرة اولیٰ حج۔ باستثناء اسکے کہ قارن بغیر عمرہ یا حج کا احرام باندھنے کے میقات سے  
گندہ جادے۔ فیلزمہ دم واحد۔ تو اس جرم میں اس پر ایک ہی قربانی لازم ہوگی۔ فس جیسے مفرد پر ہے۔ فلفان  
لزم فرج لما ان المستحق علیہ عند المیقات احرام واحد وبتناجر واجب واحد لا یجب الاجزاء واحد۔  
بخلاف نول زفر رحمہ کے (کہ دو قربانیان لازم کرنے میں) ہماری دلیل یہ ہے کہ میقات کے نزدیک جو بات کہ  
اس پر ق لازم ہے وہ ایک احرام ہے (کہ بدو احرام کے میقات سے گذرنا منسوع ہے) اور ایک واجب کی تاخیر  
کرنے سے مرت ایک ہی جزء واجب ہوگی۔ فس اور قرآن کے واسطے یہ شرط نہیں کہ میقات سے حج و عمرہ  
کا احرام جمع ہو بلکہ یہ تو اس واسطے کرنے میں کہ جب میقات سے بغیر احرام گذرنا جائز نہیں تو احرام جمع کر لینے میں  
حتیٰ کہ اگر میقات سے مرت عمرہ کا احرام لاوے پھر حج داخل کرے تو قارن ہو جائیگا اور اگر جرم کے طور پر  
بغیر احرام چلا آتا تو داخل میقات میں دونوں کے جمع سے قارن ہوگا۔ قارن اگر عرفات سے قبل امام کے جلاؤں

باہرات زیارت کو جنابت یا حدث میں کر کے وطن کو واپس آدے تو اس پر ایک ہی قربانی ہے۔ کما فی البیضا۔ اور شاید کہ یہ بقول شیخ الاسلام ہے۔ مخافہ۔ م۔ و اذا اشترک مہران فی قتل صید فعلی کل واحد منها جزاء کامل۔ اور اگر ایک صید کے قتل کرنے میں دو محرم شریک ہو گئے تو دونوں میں سے ہر ایک پر پوری جزاء واجب ہے۔ ف۔ ہر ایک پر پوری قیمت سے بدی یا اعام یا مہم اور اگرے خواہ حل میں قتل کیا ہو یا محرم میں۔ ۲۔ لان کل واحد منها بالشركة یصیر جائزاً فیہ تفوق الدلائل۔ کیونکہ قتل میں شرکت کرنے سے ہر ایک ایسی جنابت کرنے والا ہو گیا جو دلائل کرنے سے بڑھتی ہوئی ہے۔ ف۔ حالانکہ محرم اگر دلائل کر کے شریک ہو یعنی تہ تہا و سے درہنائی کرے تو اس پر جزاء کامل لازم ہوتی ہے تو قتل میں جو درہنائی سے بڑھ کر ہر فرد جزائے کامل لازم ہوگی اور ہر جزاء ہر ایک کے فعل پر ہے۔ فی متعدد الاجزاء متعدد الجنایات۔ پس فعل جنایت متعدد ہونے سے جزائے متعدد لازم ہونگی۔ ف۔ لہذا وہ محرم کی خصوصیت نہیں ہے جس نے محرم شریک ہونے پر ایک کا فعل جرم اور ہر ایک پر جناسے جرم لازم ہے۔ م۔ اور اگر شریک کوئی فعل یا کافر ہو تو اس پر کچھ نہیں اور محرم پر جزاء ہے۔ ۲۔ اور حلال یعنی بغیر احرام والے کو صید ہر تاحل ہے سوائے صید المحرم کے کہ اسکو مارنا جرم ہے۔ و اذا اشترک حلالان فی قتل صید المحرم فلیسوا جزاء واحد۔ اور اگر دو حلال ایک صید محرم کے قتل میں شریک ہوئے تو دونوں پر ایک جزاء واجب ہوگی۔ ف۔ اور یہ اسی صید کی قیمت ہے جس کو دونوں نے مل کر ضائع کیا ہے تو کفر اسکی قیمت دیدہ۔ لان الضمان بدل عن المحل کیونکہ یہ ضمان تو محل یعنی صید کا عوض ہے۔ لا جزاء عن الجنایات۔ فعل جنایت کی جزا نہیں ہے۔ ف۔ اسی وجہ سے اس میں موم سے اولاد کا جائز نہیں ہے۔ اور فعل جنایت تو ایک ہی محل یعنی صید میں متعدد ہو سکتے ہیں اگر ایک محل یعنی صید متعدد نہیں ہو جاتا۔ فی متعدد باتحاد المحل۔ تو محل واحد ہونے سے اسکا تادان بھی واحد ہوگا۔ ف۔ اور نظیر اسکی وہ قتل حسین تادان دیت اصل میں واجب ہوتا ہے۔ کر حلین قتلا رجلا واحداً خطاء۔ جیسے دو مردوں نے خطا سے ایک مرد کو قتل کیا۔ ف۔ مثلاً شکار خیالی کر کے دونوں نے اسکو تیرا سے اور یہ چوک ہے جس سے دیت واجب ہوتی ہے۔ بحسب علیہما وتیہ واحدة۔ تو دونوں پر ایک ہی دیت واجب ہوگی۔ ف۔ کیونکہ محل واحد کا عوض واحد ہے۔ رہا ان دونوں کا فعل اگرچہ چوک ہے لیکن بد اعتیاضی سے یہ فعل گناہ قرار پایا ہے تو فعل کا جرمانہ ان پر لازم آیا اور فعل بیان متعدد ہیں لہذا فرمایا۔ و علی کل واحد منها کفارة۔ اور دونوں میں سے ہر ایک پر کفارہ لازم ہے۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ محل کا عوض موافق محل کے ہوگا حتیٰ کہ ایک محل مثلاً صید محرم کے قتل کرنے میں دو چار متعدد شریک ہوں سب پر اسی محل واحد کی ضمان ہے اور دو صید ہوں تو دو تادان ہیں اور فعل کا کفارہ ہر ایک کے فعل کے واسطے لال ہو گیا چنانچہ صید کے بجائے اگر آدمی کو خطا سے قتل کرنے میں کئی شریک ہوں تو ہر ایک کے فعل کا اس پر کفارہ علیحدہ ہے۔ م۔ و اذا بلغ المحرم الصید۔ اور اگر محرم نے صید کو فروخت کیا۔ ف۔ خواہ زندہ یا بعد ذبح کے۔ اور ابتاعہ۔ یا محرم نے صید کو خرید کیا۔ فابیع باطل۔ تو بیع باطل ہے۔ ف۔ کیونکہ اسد تعالیٰ نے فرمایا کہ۔ حرم علیکم صید البہر۔ تو حرام ہونا میں صید کی طرف منسوب فرمایا جیسے شراب پس محرم کے حق میں جن صید مثل شراب کے کچھ بھی قیمت نہیں رکھتا ہے۔ تو زندہ و مردہ صید دونوں کی بیع باطل ہے۔ لان بیعہ جاتا عرض للصيد بقویت الا من۔ کیونکہ صید کو زندہ بیع کرنے میں صید کے حق میں تعرض ہے جو اسکا حق کھونے کے۔ ف۔ پس اگر محرم خود خریداری تو اسے وہ جن جو مثل شراب کے خریدنا تو بلاشبہ بیع باطل ہے اور اسکا ثمن ہر فرد اشغال حرام ہونے سے باطل ہے کیونکہ تعرض حرام ہے۔ و بعد بعد ما قتل بیع صید۔ اور صید کو قتل کرنے کے بعد بیع

مردار کی بیچ ہے۔ ورنہ کیونکہ محرم کا ذبح کرنا شرعی ذبیحہ نہیں بلکہ قتل اور مذبح مردار ہے تو کچھ شبہ نہیں کہ مردار کی خرید و فروخت باطل ہے۔ ومن اخرج غلبیۃ من الحرم۔ اور جس شخص نے حرم سے برنی نکالا (مثلاً) باہر نکال دی۔ ورنہ خواہ عمد یا کسی طرح نکالی۔ تولدت اولاداً فانت ہی واولادہا۔ پھر بعد نکالنے کے وہ کئی بچہ جنی پس اس حد سے وہ برنی داسکے بچہ سہر گئے۔ ورنہ پس کیا نکالنے ماہ مرت برنی کا ضامن ہے یا مع بچوں کے۔ جواب دیا۔ فعلیہ جزاؤں تو اس پر ان سب کی جزا واجب ہے۔ لان الصید بعد الاخراج من الحرم بقی مستحقاً للامن شرعاً۔ کیونکہ برنی تو حرم سے نکالے جانے کے بعد بھی شرع کے حکم سے اس کی مستحق ہے۔ ولذا واجب ردہ الی آمنہ۔ اور اسی وجہ سے اسکو اپنے امن کے ٹھکانے پھیرنا واجب ہے۔ ورنہ اگر ممکن ہو تو اسکو حرم میں پھر لادے۔ ورنہ وہ صفت شرعیہ۔ اور یہ صفت شرعیہ ہے۔ ورنہ یعنی اسکا مستحق امن ہوتا۔ اسکو ایک صفت بحکم شرع حاصل ہے اور جو صفت شرعی ہوتی ہے وہ اسکی ذات و اولاد میں پھیل جاتی ہے۔ فقہری الی الولد۔ تو یہ صفت بھی اسکے بچوں میں پھیل جائیگی۔ ورنہ اور ہر بچہ اسکا مستحق ہوا کہ اسکے امن کے ٹھکانے رکھا جاوے تو جب حرم نے اس میں تعرض کیا تو جزا واجب ہوئی۔ اور اس صفت شرعیہ کے ٹھیک ہونے کی مثال رقت ماطی ہے چنانچہ جو عورت کہ ملوک ہو تو سوسے مالک سے جزا دہا کسی دوسرے کے نکاح سے ہو وہ بھی ملوک ہوگی کیونکہ یہ صفت شرعیہ ہے۔ پھر برنی کا یہ حکم اسوقت کہ حرم مذکور نے ہنوز برنی کی جزا نہ دی ہو۔ فان لوی جزاؤ باقم ولدت۔ اور اگر محرم مذکور نے برنی کی جزا دیدی پھر وہ بچہ جنی۔ ورنہ پس مع بچوں کے مالک ہو گئی۔ لیس علیہ جزا و الولد۔ تو محرم پر بچوں کی جزا واجب نہیں ہے لان بعد اداء الجزاؤ لم یتق آمنہ۔ کیونکہ برنی بعد جزا ادا ہونے کے مستحق امن نہیں رہی۔ ورنہ کیونکہ حرم نے اسکی قیمت پونچا دی۔ تو گویا برنی اپنے امن میں ہو چنائی۔ لان وصول الخلف۔ کیونکہ بدل کا ہو چکا۔ ورنہ یعنی قیمت کا فقراء کو پہنچ جانا۔ کو حصول الاصل۔ مانند اصل کے پہنچ جانے کے ہے۔ مامر تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ورنہ ہمارے نزدیک یہ قیمت فقراء حرم کو دینا اور سوسے انکے دیگر فقراء کو دینا جائز ہے فعلی ہذا قیمت کا اپنے ذرا ٹھکانے اور اپنے مستحقین کو پونچنا ہنوز صید کے حرم میں ہو نہنے کے ہے پس قاتیہ ایمان کا اعتراض کہ قیمت کا حرم میں پونچنا ضرور نہیں تاکہ برنی کے پونچنے کا قائم مقام ہو۔ یہ اعتراض سافہر کیونکہ امام مہنف کا مقصد یہ کہ قیمت کا اپنے مستحق ٹھکانے پر پونچنا جیسے صید کا اپنے مستحق مقام میں پونچنا ہم (مذہب) حلال نے دوسرے حلال کی صید غضب کر کے ہاتھ میں لی اور احرام باندھا تو واجب ہے کہ جھوڑ دے اور تادان دیدے اور واپس نہ کرے اور اگر واپس دی تو ضمان سے بری ہوا مگر آٹھ بڑا کیا لہذا یہ امتحان کے قابل ہے کہ کس غاصب کو غضوب واپس دینا بڑا کلام ہے۔ حل میں صید کو تیرا را دو سکا اور نیز اسکو حرم میں لگا تو مذکور ہے کہ اس پر جزا واجب ہے اور مہبوط میں مصرح نہیں وجب لیکن کما تا حلال نہیں۔ صفت۔

### باب مجاوزۃ الوقت بغیر احرام

یہ باب بیقات سے بغیر احرام گزرنے کے بیان میں ہے۔ رقت زمانہ معروف اور وہ مقام جان سے بغیر احرام کے تجاوز نہیں جائز ہے بغیر من تعلیم کہ معطر۔ پس بیقات سے تجاوز میں قصد کہ ہو گا یا نہ ہو گا۔ اول یہ کہ قصد کہ ہو تو فرمایا وادائے اگونی۔ اور جب آیا کو نہ کار بنے گا۔ ورنہ یا بیقات سے باہر کہیں کا ہو۔ بستان ہی عامر۔ بستان بنی عامرین۔ ورنہ مثلاً۔ اور یہ ایک موضع قریب مکہ کے ہے مگر حرم سے باہر اور بیقات کے اندر واقع ہوا ہے اور

اس کوئی یعنی آقائی کا قصد حج یا عمرہ کا ہے۔ مع۔ تو اسنے بیقات سے بغیر احرام کے تجاوز کیا۔ بھر دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو بستان نبی عامر میں اسنے احرام باندھا یا نہیں باندھا۔ پس اگر اول صورت ہے۔ فاحرام بعمرة۔ پس اسنے عمرہ کا احرام باندھا۔ وفت۔ تو بھر دیکھا جاوے کہ بعد احرام کے اسنے کوئی فعل حج سے شروع کیا ہے یا نہیں۔ پس اگر کوئی فعل شروع نہیں کیا۔ فان رجع الی ذات عرق۔ بھر اگر رجوع کیا ذات عرق کی جانب۔ وہی۔ اور تلبیہ کہا۔ وفت۔ یعنی کوئی کے واسطے ذات عرق بیقات قریب ہے اسکی طرف پھرا اور ظاہر ارادہ میں کچھ خصوصیت ذات عرق کی نہیں بلکہ محصل یہ کہ کسی بیقات کی طرف لوٹا مگر احرام باندھ کر تلبیہ کہتا ہوا۔ منع۔ بطل عند دم الوقت۔ تو اسنے ذمہ سے بیقات کی قربانی ساقط ہوگئی۔ وفت۔ یعنی بیقات سے بغیر احرام تجاوز کرنے سے اسپر ایک قربانی کا کفارہ واجب ہوا تھا مگر اسطرح بیقات کی طرف لوٹ جانے سے ساقط ہوگئی۔ وان رجع الیہ ولم یلب۔ ادا کر دیتا کی طرف لوٹا اور تلبیہ نہیں کیا۔ حتی دخل مکة وطاف بعمرة۔ بہا تک کہ جا کر مکہ میں داخل ہوا اور اپنی عمرہ کا طواف کر لیا۔ وفت۔ یعنی فعل شروع کر دیا۔ تلبیہ دم۔ تو اسپر قربانی لازم ہے۔ وفت۔ الحاصل بیقات کی طرف ورنے میں تلبیہ کہنا ضرور ہے۔ ونبذ عند الی حنیفہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ وقال ان رجع الیہ مخرجا فلیس علیہ شئ لیس اولم یلب۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر وہ بیقات کی طرف احرام کی حالت میں لوٹا تو اسپر کچھ لازم نہیں رہا خواہ اسنے تلبیہ کہا ہو یا نہیں۔ وفت۔ یہی ایک قول شافعی ہے۔ وقال زفر رحمہ لا یسقط لیس اولم یلب۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ کفارہ کی قربانی ساقط نہ ہوگی خواہ تلبیہ کہے یا نہ کہے۔ وفت۔ یہی قول مالک و شافعی ہے۔ لان جنائز لم ترتفع بالعود و صار کما اذا افاض من عرفات قبل الامام ثم عاد الیہ بعد الغروب۔ کیونکہ اسکا حج تو بیقات کو لوٹنے سے مرتفع نہیں ہوا اور ایسا ہو گیا کہ جیسے عرفات سے امام سے پہلے چل دیا بھر بعد غروب کے عرفات کو واپس آگیا۔ وفت۔ تو بالاتفاق تو تمام مفید نہیں اور قربانی کفارہ لازم رہیگی۔ یہی بیان ہے۔ اعتراض ہوا کہ دونوں میں فرق ہے کیونکہ عرفات کی واپسی سے وقت ہے اور بیان واپسی وقت پر ہے کہ ہنوز کوئی فعل شروع نہیں کیا تو قیاس مع الفارق ہے۔ ولنا انه تدارک المشرک فی آوانہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسنے مشرک کا تدارک اپنے وقت پر کر لیا۔ وذلک قبل الشروع فی الافعال۔ اور اسکا وقت افعال شروع کرنے سے پہلے موجود ہے۔ وفت۔ تو اپنے وقت کا تدارک کرنا مفید ہوگا۔ فیسقط الدم۔ پس کفارہ کی قربانی ساقط ہو جائیگی۔ بخلاف الاقاصیۃ۔ بخلاف عرفات سے چل دینے کے۔ لانه لم تدارک المشرک علی مامر۔ کیونکہ اسنے مشرک کا تدارک نہیں کیا بنا برآئکہ گذرا۔ وفت۔ خلاصہ یہ کہ آفتاب غروب ہو جانے پر وقت نہیں رہا تو تدارک نہیں ہوا اور بیان تدارک وقت پر مفید ہے اور اس میں امام ابو حنیفہ و صاحبین کا اتفاق ہے۔ غیر ان التدارک عند ہما بعودہ مخرجا۔ سو اسے اپنی بات کے کہ تدارک صاحبین کے نزدیک اس کے احرام کے ساتھ عود کرنے میں حاصل ہے۔ وفت۔ کچھ تلبیہ کی ضرورت نہیں ہے۔ لانه اظهر حق المیتعات کما اذا مریہ مخرجا ساکتا۔ کیونکہ اسنے بیقات کا حق یعنی احرام ظاہر کر دیا تو ایسا ہوا کہ جیسے وہ بیقات پر احرام کے ساتھ خاموش گذرا۔ وفت۔ بدون تلبیہ کے چنانچہ۔ بالاتفاق جائز ہے اسطرح بیان بھی تلبیہ کہتے ہوئے ٹوٹا ضرور نہیں۔ و عند مخرج بعودہ مخرجا لیس۔ اور امام رحمہ کے نزدیک اس کے احرام کے ساتھ تلبیہ کہنے سے عود کرنے میں حاصل ہے۔ لان العزیمۃ فی حق الاحرام من دویرہ الیہ۔ کیونکہ احرام کے حق میں عزیمت یہ کہ اپنے اہل کے حضور سے ہو۔ وفت۔ یعنی احرام میں ایک طریقہ عزیمت یعنی نفیل ماعلیٰ ہے اور وہ اپنے وطن کی آبادی سے احرام باندھنا۔ ودم۔ چنانچہ ہر وہ بیقات سے احرام باندھنا۔ فانما ترخص بالتاخیر الی المیقات وجب علیہ

حقہ بالشاء التلبیۃ۔ پس جب اسے بیقات تک تاخیر کرنے کی رحمت اختیار کی تو تلبیہ پیداکر کے احرام کا حق پورا کرنا اس پر واجب ہے۔ وکان التلانی بعدہ تلبیۃ۔ اور حرم کی تلافی تلبیہ کہنے سے ہوئے لوٹنے سے ہوگی۔ فس۔ لیکن اس میں یہ ضرور ہے کہ اگر اس نے رحمت تاخیر اختیار کی تو یہ واجب نہیں کہ عزیمت کی اس پر واجب ہو۔ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ جب بیقات پر احرام باندھ لیتا تو کچھ ضرورت تلبیہ نہ تھی مگر جب اس نے بغیر احرام کے تہجد کیا تو اب اس پر عود کرنے میں احرام کے ساتھ تلبیہ ظاہر کرنا ضرور ہے۔ م۔ وعلیٰ هذا الخلاف اذا احرم بحجۃ بعد المجاوزۃ مکان العمرۃ فی جمیع ما ذکرنا اور اگر اس نے بیقات سے بغیر احرام تہجد کرنے کے بعد بجائے عمرہ کے حج کا احرام باندھا ہو تو ان سب امور میں جو ہم نے ذکر کیے ہیں امام ابو حنیفہ و صاحبین کا قول اسی اختلاف پر ہے۔ فس۔ پھر یہ سب اس وقت کہ بعد احرام کے کوئی فعل عمرہ شروع کرنے سے پہلے ہو گیا ہو۔ ولو عاد بعد ما ابتداء الطواف واستلم الحجر لا یسقط عنه الیم بالالتفاق۔ اور اگر اس نے طواف شروع کرنے و حجر اسود کو بوسہ دینے کے بعد بیقات کی طرف عود کیا ہو تو بالالتفاق اس سے قربانی کفارہ ساقط نہوگی۔ فس۔ خواہ تلبیہ کہتا ہو اوٹھے یا نہیں۔ اور یہ قول جیسے ہمارے علماء رحمہم اللہ نے ظاہر ماک و شافعی و احمد رحمہم اللہ تعالیٰ کا بھی یہی قول ہے۔ مع۔ یہ سب اس وقت کہ اس نے احرام باندھ لیا ہو پھر بیقات کو لوٹا۔ ولو عاد الیہ قبل الاحرام یسقط بالالتفاق۔ اور اگر احرام باندھنے سے پہلے وہ بیقات کی طرف لوٹا تو بالالتفاق اس کے ذمہ سے قربانی ساقط ہو جائیگی۔ فس۔ جب کہ اس نے بیقات سے احرام باندھا۔ و هذا الذکر ذکرنا۔ اور یہ سب جو ہم نے ذکر کیا۔ فس۔ کہ بغیر احرام کے بیقات سے تہجد کرنے میں قربانی کفارہ واجب ہوتی ہے جو مذکورہ۔ اذا کان یرید الحج او العمرۃ۔ یہ اس وقت کہ اس کا ارادہ حج یا عمرہ کا ہو۔ فس۔ اور اگر اس کا یہ ارادہ نہ ہو۔ فان دخل البستان لحاجۃ۔ پس اگر وہ بستان نبی کا مریں اپنی حاجت سے داخل ہوا۔ فس۔ مثلاً تجارت یا ملاقات وغیرہ کے واسطے حالانکہ وہ بیقات سے احرام کر کے نہیں گیا تو اس پر کچھ حرم نہیں ہے۔ اب اگر وہ بستان سے کہ معتزل میں داخل ہوا چاہے کہ ان میں سے احرام باندھ کر داخل ہو سکتا ہو اور یہی نہیں کہ بغیر احرام کے کہ میں داخل ہو۔ فس۔ معنی یہ کہ بغیر بیقات سے احرام لانے کے کہ میں میں سے احرام باندھ کر داخل ہو سکتا ہو اور یہی نہیں کہ بغیر احرام کے کہ میں داخل ہونا جائز ہے کیونکہ سب کتاب میں ناظرین کو جو کوئی کہ میں داخل ہونا چاہے اس پر احرام لازم ہے خواہ ایک کا قصد ہو یا نہ ہو۔ التمتع۔ لہذا فرمایا سو وقتہ بستان اور بستانی کی واسطے بیقات ہی موضع بستان ہے۔ فس۔ یعنی بستان سے احرام باندھنا اس کے حق میں بیقات سے احرام ہے کیونکہ یہی اس کا بیقات ہے۔ و هو صاحب المنزل سوار۔ اور یہ شخص جو بستان میں داخل ہو گیا اور جو شخص کہ بستان کا رہنے والا ہے دونوں یکساں ہیں معنی اس بات میں کہ ان کے واسطے بیقات ہی مقام ہے۔ اور اس آیت کی کو بیقات آفاق سے احرام لانے کی ضرورت نہیں ہے۔ لان البستان فیہ واجب التعلیم فلا یلزمہ الاحرام بقصدہ۔ کیونکہ بستان کوئی مقام واجب التعلیم نہیں تو بستان کا قصد کرنے سے اس پر احرام باندھنا لازم نہ ہوگا۔ فس۔ بلکہ جائز نہیں ہے جس بستان میں بغیر احرام داخل ہوگا۔ و اذا دخل التمتع بالہ۔ اور جب بستان میں داخل ہو گیا تو بستان والوں کے ساتھ لاحق ہو گیا۔ فس۔ اگرچہ پندرہ روز اقامت کی نیت نہ ہو مع۔ وللبستانی ان یدخل کہ بغیر احرام علی حاجۃ فکذلک لہ۔ اور بستان واسطے کہ میں داخل ہونا اپنی ضرورت کے لیے بدن احرام کے جائز ہے تو اس کے واسطے بھی جائز ہے۔ فس۔ اس کے معنی بقول ابن الہمام مع بلکہ بیقات سے احرام لانے کے بغیر کہ میں داخل ہو سکتا ہے۔ بلکہ بالافعال سے احرام باندھ لینا تو ضرور ہے۔ والمراد بقولہ وقتہ البستان۔ اور یہ جو فرمایا کہ وقتہ البستان یعنی بستانی کا بیقات بستان ہے اس سے مراد یہ کہ جمیع المحل الذی بینہ و بین الحرم۔ تمام محل جو اس کے درمیان

در بیان مانع ہے۔ **ف** کوئی خصوصیت بستان کی نہیں ہے۔ و قد مر من قبل۔ اور یہ بیان پہلے گذرا۔ فلذا وقت الدخول الملحق بہ۔ پس یوں ہی اس شخص کا بقیات جو بستان میں داخل ہو کر بستانی کے ساتھ ملایا گیا ہے یہی بستان ہے۔ **ف** (فروع) جو کوئی مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا چاہے اسکا یہی جلد ہے کہ بستان میں داخل ہو۔ الگانی اس جلد میں اعتراض ہے کہ جب اسکا اصلی قصد کہ ہو تو اسکو آفاقی موافقت سے بغیر احرام بجا دے کر نہیں جائز ہے۔ لہذا درج۔ میں کہتا ہوں کہ بالفعل اسکا قصد یہ ہے کہ بستان میں تجارت وغیرہ کے لیے داخل ہو جائے اگرچہ اسکو علم ہے کہ بستان سے کہ لا قصد کریگا۔ لیکن معنی اس کے صرف یہ ہے کہ اسنے اس جلد سے بیقات آفاقی سے احرام پہلایا اگرچہ بستان سے باحرام داخل ہونا ضروری جیسا کہ شیخ محقق نے تحقیق کی ہے۔ اسکا اصل جو آفاقی کہ بستان میں داخل ہو گیا وہ اور بستانی حکم میں واحد ہیں۔ فان احراما من الحبل۔ پھر اگر دونوں نے یعنی داخل ہونے والے اور بستانی دونوں نے حل سے احرام باندھا۔ **ف** یعنی بقصد حج۔ و وقتا بعزقہ لم یکن علیہا شئ۔ اور دونوں نے جا کر عرفات میں وقوف کیا تو دونوں پر کچھ واجب نہیں ہے۔ میرید بہ بستانی والد داخل فیہ۔ ان دونوں سے مراد ایک بستانی اور دوسرا بستان میں داخل ہونے والا۔ لانہما احراما من بیقاتہما۔ کیونکہ ان دونوں نے اپنی بیقات سے احرام باندھا۔ **ف** تو ان پر کچھ جنایت کا کفارہ نہیں کیونکہ جنایت ہی نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ ظاہر کلام مصنف ہے۔ کہ اگر بستان کے واسطے یہ حکم ہے کہ جب حج یا عمرہ کا قصد کریں تو بستان سے احرام باندھیں اور جب کسی ضرورت کے واسطے سوائے زیارت بیت العتیق کے کہ میں جاؤں تو بغیر احرام جائز ہے کیونکہ حاجات کثیرہ لائق ہوتی ہیں اور ہر بار احرام میں شقت و مرجع شدید ہے پس جو شیخ ابن الہمام نے نقل کیا وہ آفاقی کے واسطے ہے اور یہ مسئلہ باب الاحرام میں گذر چکا۔ م۔ و من دخل مکۃ بغیر احرام۔ اور جو شخص کہ مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہو گیا۔ **ف** حالانکہ اس کے داخلہ سے اس پر حج یا عمرہ ہمارے نزدیک لازم ہے۔ ثم خرج من عامہ ذلک اسے اوقوف۔ پھر وہ اسی سال میں بیقات کو گیا۔ و احرام بچقہ علیہ۔ اور اسنے ایسے حج کا احرام باندھا جو اس پر واجب ہے۔ **ف** خواہ حج فرض ہو یا حج نذر ہو بلکہ خصوصیت حج نہیں حتی کہ اسنے احرام عمرہ واجبہ نذر وغیرہ کا باندھا۔ اجزاء ذلک من دخول مکۃ بغیر احرام۔ تو اسکو بغیر احرام کے کہ داخل ہونے سے یہ نیک واجبہ کہانی ہو گیا۔ **ف** یعنی اول داخلہ کا حج یا عمرہ اس پر واجب حج یا عمرہ سے ادا ہو گیا۔ وقال زفریح لایخیرہ و ہو انقیاس اعتباراً بالزمانہ بسبب النذر فصار کما اذا تحولت السنۃ۔ اور زفریح نے کہا کہ یہ اسکو کہانی نہ ہو گا اور قیاس میں ہے برقیاس اسکے جو بوجہ زندگی لازم ہوتا تو ایسا ہو گیا کہ تو یا سال بٹ گیا ہے۔ **ف** یعنی وجہ قیاس یہ ہے کہ اول حج یا عمرہ تو داخل مکہ منقطع ہونے سے واجب ہوا تھا اور یہ حج یا عمرہ پہلے سے واجب تھا تو دونوں کا سبب مختلف ہے پس ایک سے دوسرا ادا نہ ہو گا جیسے کسی پر حج نذر تھا پھر مالدار سے حج الاسلام فرض ہوا تو حج اہ سلام ادا کرنے سے حج نذر بالاتفاق ادا نہیں ہوتا پس ایسا ہی بیان ہے کہ حج یا عمرہ واجبہ کے ادا کرنے سے جو نیک بوجہ داخلہ کے لازم آیا تھا ادا نہیں ہو گا۔ کیونکہ دونوں کا سبب مختلف ہے پس سبب کا بدلنا منہ سال بدلنے کے ہو گا حالانکہ سال بدل جانے میں اتفاق ادا نہیں ہو گا۔ ولتا۔ اور ہماری دلیل۔ **ف** یعنی دستخان۔ تو ہم نے استخوانجان کیا کہ۔ انہ ثلاثی المتروک فی وقتہ۔ اسنے متروک حج یا عمرہ تہیہ کی کافی اپنے وقت میں کر لی۔ **ف** یعنی سال کے اندر سطح کہ فرض یا واجب کے ضمن میں اسکو ادا کر لیا اور کوئی عہدہ حج یا عمرہ قطعی نہ کرنا ضروری نہیں ہے۔ لان الواجب علیہ تفتیم نہ بہ البقیۃ بالاحرام۔ کیونکہ اس پر واجب تھا اس نقد منظر کی قطع



اگر احرام کے ساتھ ہے۔ فتنہ تو واجب احرام کے ضمن میں یہ مقصود حاصل ہو جائیگا۔ کما اذا اتاه محرماً بحدی الاسلام  
 فی التبتاد۔ جیسے اگر ابتداء میں حدی الاسلام یعنی تفسیر حج کا احرام باندھے آتا۔ فتنہ تو نیت کے حج یا عمرہ سے کافی  
 ہو جاتا۔ یوں ہی اس سال کے اندر کافی کرنا کافی ہو گیا۔ بخلاف ما اذا اتاحولت السنۃ لانہ صار وہما نے ذمتہ  
 بر خلاف ایسی صورت کے کہ جب سال پلٹ گیا ہو کیونکہ حج واجبہ اسکے ذمہ بن لازم ہو گیا۔ فلا یتاوی الا باحرام  
 مقصود۔ تو نہیں ادا ہو گا کسی حال سے سوائے مقصود احرام کے ساتھ۔ فتنہ یعنی جو احرام کہ اُنسی دین کے ادا کرنے  
 کے قصد سے باندھا جاوے۔ کمافی الاعتکاف المتذویر۔ جیسے ذکر کے اعتکاف میں ہوتا ہے۔ فتنہ یعنی ہلال  
 اعتکاف رمضان کے تندر کی اور اعتکاف میں روزہ رکھنا لازم ہے۔ فان یتاوی بصوم رمضان من بدو السنۃ دون  
 العام الثانی۔ تو اس سال کے روزہ رمضان کے ساتھ اعتکاف مذکور ادا ہو جائیگا نہ دوسرے سال کے رمضان  
 سے۔ فتنہ بلکہ ضرور ہے کہ رمضان کے سوائے کسی مہینہ میں اعتکافی روزہ کے ساتھ اعتکاف قضاء کرے۔ پھر واضح  
 ہو کہ اکثر کتبوں میں لکھا کہ جو کوئی کہ مغلہ میں جائے کا قصد کرے اس پر حج یا عمرہ لازم ہے اور امام مہنف رحم نے فرمایا کہ  
 اس پر احرام لازم ہے۔ یہی صحیح ہے یعنی واجب کیا گیا کہ جو شخص کہ مغلہ کا قصد کرے وہ ضرور احرام باندھا کر جاوے پس اگر حج  
 وغیرہ کا قصد رکھتا ہو تو یہی احرام کافی ہے یا نہیں تو مغلہ احرام سے جاوے پھر یہ احرام مکمل نہیں سکنا تا وقتیکہ اس سے  
 کوئی حج یا عمرہ ادا کرے کیونکہ احرام سے نکلنے کی سبیل ادا ہے افعال ہے جیسا کہ حج فاسد میں افعال پورے کرنا ہی وجہ  
 سے لازم بن س۔ ومن جاوز الوقت فاحرم بعمرۃ۔ اور جس شخص نے بیقات سے تجاوز کر کے عمرہ کا احرام باندھا  
 وہ افسد ہے۔ اور عمرہ کو فاسد کر دیا۔ فتنہ باین طور کہ چار پیرے طواف سے پہلے جامع کر لیا۔ مفسی فیہا۔ تو عمرہ کے  
 افعال میں گذر جاوے۔ فتنہ یعنی احرام سے نکلنے کے واسطے افعال پورے کرے اگرچہ عمرہ ادا نہ ہوگا۔ وقضاہ  
 اور عمرہ کو قضاء کرے۔ فتنہ جو وقت جاوے کچھ سال آئندہ کی فید شل حج کے نہیں کیونکہ عمرہ کا وقت ہر سال ہے  
 علی ما مر سابقاً۔ پس بیقات سے احرام باندھا کر عمرہ قضاء کرے۔ لان الاحرام تقع لازماً۔ کیونکہ احرام تو لازم واقع  
 ہوتا ہے۔ فتنہ بدون افعال ادا کیے اس سے نکلنا ممکن نہیں ہے۔ فصار کما اذا افسد الحج۔ تو ایسا ہو گیا  
 جیسے حج کو فاسد کر دیا۔ فتنہ اور حج فاسد میں افعال پورے کر لیا یوں احرام عمرہ میں ہے۔ ویس علیہ دم لشکر  
 الوقت۔ اور اس پر بیقات چھوڑنے سے کفارہ کی قربانی لازم نہوگی۔ فتنہ اگرچہ فاسد کرنے کا کفارہ لازم ہے  
 جب اس نے عمرہ کو احرام بیقات سے قضاء کیا تو اول تجاوز بیقات بغیر احرام کا نقصان پورا ہو گیا جیسے نماز میں سو ہوا  
 پھر فاسد ہو کر قضاء کی تو سجدہ سو ساقد ہو گیا۔ مع۔ وعلی قیاس قول زفر لایسقط عنه۔ اور قول زفر رحم کے  
 قیاس پر دم ساقد نہ ہوگا۔ فتنہ یعنی زفر رحم سے میری روایت نہیں گراؤ کہ قول سابق پر قیاس کر کے لگایا کہ قربانی  
 ساقد نہ ہوگی۔ وہو نظیر الاختلاف۔ اور یہ اختلاف بغیر اس اختلاف کی۔ فتنہ جو بد صورتوں میں ہے۔  
 اول۔ فی فائت الحج اذا جاوز الوقت بغیر احرام۔ ایسے شخص میں جس نے حج کو فوت کیا جب کہ وہ بیقات  
 سے بغیر احرام مجاوز کر گیا ہے۔ فتنہ یعنی بغیر احرام کے بیقات سے تجاوز کیا مگر اسکو حج نہیں ملا۔ اور دوم۔ فیمن  
 جاوز الوقت بغیر احرام و احرم بالحج ثم افسد حجۃ۔ ایسے شخص میں جس نے بغیر احرام کے بیقات سے  
 تجاوز کیا پھر حج کا احرام باندھا پھر اسکو فاسد کر دیا۔ فتنہ مثلاً قبل وقت نماز کے جامع کر لیا۔ تو ان دونوں  
 شخصوں پر آئندہ قضاء میں بیقات سے احرام لانے سے اول تجاوز کا دم ساقد ہو گیا اور زفر رحم کے نزدیک ساقد  
 نہ ہوگا۔ وہو یعتبر المھا ذرۃ بدو۔ اور زفر رحم اس تجاوز بیقات بغیر احرام کو قیاس کرنے میں۔ بغیر ما من

المحظورات - اس کے سوا سب دیگر منوعات پر - **ف** چنانچہ دیگر منوعات مانند خوشبو لگانے وغیرہ سے جو کفار و کافرات واجب ہو اور قضاء سے ساقط نہ ہو گا تو بغیر احرام کے بیقات سے تجاوز کا کفار بھی قضاء سے ساقط نہ ہو گا۔ لیکن مغنی نہیں کہ دونوں میں فرق ہو کہ وہ یہ کہ خوشبو لگانے وغیرہ لا حرم ہو چکا اسکی تلائی نہیں بخلاف بیقات سے تجاوز کے کہ اسکی تلائی ہے۔ تو فرق کے باوجود تیسرے بیعت نہ ہو گا۔ ولنا انہ یبغیر قاضیا عن البیقات بالاحرام منہ فی الغنصار۔ اور ہماری دلیل یہ کہ قضاء میں وہ شخص بیقات سے احرام باندھنے میں بیقات کا حق ادا کرنا ہو گا جو جائز تھا۔ وہ بھی انقضائے۔ اور قضاء اسکی حکایت کرتا ہے جو فوت ہوا۔ **ف** گویا فوت شدہ کا قائم مقام یہ ہو گا تو کیا اسے بغیر احرام کے بیقات سے تجاوز نہیں کیا۔ ولایتقدم بہ غیرہ من المحظورات۔ اور قضاء کے ذریعہ سے دیگر محظورات سدوم نہیں ہوتے ہیں۔ **ف** پس اگر قضاء میں اسے خوشبو نہیں لگائی تو اس سے دوم نہ ہوا کہ گویا اسے اولیٰ میں خوشبو نہیں ملی تھی۔ کیونکہ ایک وقت ایک گناہ کرنے سے دوسرے زمانہ کا کرنا نہیں جتنا ہے۔ توضیح الفرق - تو فرق کھل گیا۔ **ف** یعنی بغیر احرام تجاوز بیقات میں۔ اور دوسرے منوعات کرنے میں فرق ظاہر ہوا کہ قضاء سے دیگر منوعات نہیں ہوتے ہیں بخلاف عن بیقات کے کہ وہ بوجہ جاتا ہے کیونکہ قضاء تو سابق فاسد کی ہر لہذا اگر اول مرتبہ فاسد نہ کیا ہو بلکہ پورا کیا ہو پھر دوسرے سال دوسرا بیقات سے ادا کیا تو اول میں بیقات سے تجاوز کا کفارہ لازم رہیگا کیونکہ دوسرا خود مستقل ہر اول کا قائم مقام نہیں ہے۔ م۔ و اذا خرج المکی یرید الحج فاحرم اور اگر مکی حرم سے حل کو نکلا در حالیکہ حج کا ارادہ رکھتا ہے پس اسے احرام باندھا۔ **ف** یعنی حل سے۔ ولم یعد الی الحرم ووقت بعرفہ۔ اور حرم کی طرف نہیں لوٹا اور عرفات کا وقت کیا۔ **ف** یعنی حل سے باہر نہیں گیا عرفات کو چلا گیا۔ فعلیہ شاة۔ تو اس کی ہر ایک گہری واجب ہے۔ **ف** کیونکہ اسے بیقات سے مجاہد کیا۔ لان وقتہ الحرم وقد جاوزه بغیر احرام۔ کیونکہ کسی لا بیقات تو حرم ہے اور حال یہ کہ وہ اپنے بیقات سے بغیر احرام مجاہد کر گیا۔ **ف** اور تلائی نہ کی۔ اور اگر بغیر وقت حل میں آیا ہو تو اسپر کچھ نہیں۔ السروجی۔ فان عاد الی الحرم ولپی او لم یلب۔ پھر اگر مکی مذکور نے عرفات جانے سے پہلے حرم کو عود کیا اور تہیہ کیا یا نہیں کیا۔ **ف** یعنی تہیہ کتنا ہوا تو کیا نہیں۔ فهو علی الماخلاط الذی ذکرناہ فی الاقانی۔ تو اسکا حکم اسی اخلاط پر ہے جو ہم نے آقانی کے مسئلہ میں بیان کیا۔ **ف** یعنی زفر کے نزدیک کسی طرح قربانی مذکور ساقط نہ ہوگی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر تہیہ کتنا ہوا تو اسے تو ساقط ہے ورنہ نہیں۔ اور صاحبین کے نزدیک حرم کو لوٹنے سے ساقط ہے۔ والمتنع اذا فرغ من عمرتہ کم خرج من الحرم فاحرم۔ اور متنع جب عمرہ سے خارج ہوا پھر حرم سے باہر ہو کر احرام حج باندھا۔ **ف** حالانکہ ہنر نہ کی کے اسکا بیقات حرم تھا تو دو حال سے خالی نہیں کہ وہ اپنی بیقات یعنی حرم کو لوٹا یا نہیں۔ اگر نہیں لوٹا۔ و وقت بعرفہ۔ اور عرفات میں روق کر لیا۔ فعلیہ دم۔ تو متنع مذکور پر کفارہ قربانی واجب ہے۔ لانه لما دخل مکة عاد فی بافعال العمرة صار بمنزلة المکی۔ کیونکہ جب وہ مکہ میں داخل ہو کر افعال عمرہ بجا لایا تو بمنزلة مکہ ماس کے ہو گیا و احرام المکی من الحرم لما ذکرنا۔ اور مکہ ماس کے احرام حرم سے ہے جو ہر اسکے جو ہم سابق ذکر کر چکے۔ **ف** یعنی فصل روایت میں۔ تو اس متنع نے اپنا بیقات حرم چھوڑ دیا۔ فیلزمہ الدم بتاخيرہ عنه۔ تو حرم سے احرام تاخیر کرنے سے آسیر قربانی کفارہ لازم ہے۔ **ف** کیونکہ بعد تاخیر کے اسنے عداک تلائی بھی نہیں کی۔ فان رجع الی الحرم وابل فیہ قبل ان یقف بعرفہ فلا شی علیہ۔ پھر اگر دونوں عرفہ سے پہلے متنع مذکور حرم کو واپس آیا اور اس میں تہیہ کیا تو اسپر کچھ لازم نہیں رہا۔ **ف** یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے قول پر ہے۔ وہو علی الخلاف الذی تقدم فی الاقانی

اور یہ مسئلہ اسی اختلاف پر ہے جو آقائی کی صورت میں گذرا۔ فس۔ جب کہ میقات سے بغیر احرام تجاویز کیا۔ حاجین کے نزدیک حرم میں واپس جانے سے بدن قلبیہ کے دم ساقط ہوا اور زفرح کے نزدیک کیس طرح ساقط نہ ہوگا۔

### باب اضافۃ الاحرام

یہ باب احرام کو مضاف کرنے کے بیان میں ہے۔ اضافۃ الاحرام۔ یعنی احرام عمرہ کو حج کی طرف یا برعکس ملانا۔ واضح ہو کہ ایام حج میں آقائی کو عمرہ و حج جمع کرنا بطور قرآن یا تنہا کے صحیح ہے اور کی کے حق میں صحیح نہیں ہے۔ قال ابو حنیفہ اذا احرم بالعمرة طواف لکما شوطا۔ اہم ابو حنیفہ رحم نے کہا کہ اگر کسی نے عمرہ کا احرام باندھا اور سا طواف ایک بھر کر لیا۔ فس۔ یعنی چار سے کم کچھ شروع کر لیا۔ ثم احرم بالحج۔ پھر حج کا احرام باندھا۔ فانہ یرفض الحج۔ تودہ حج کو ترک کر دے۔ وعلیہ رفضہ دم۔ اور اس پر حج توڑنے کے وجہ سے ایک قربانی واجب ہوگی۔ وعلیہ حجتہ و عمرہ۔ اور اس پر ایک حج و عمرہ واجب ہوا۔ فس۔ بوجہ قضاے شروک کے کیونکہ ہر نفساے حج میں حج کے ساتھ عمرہ ہوتا ہے۔ وقال ابو یوسف و محمد رفض العمرة احب الینا۔ اور ابو یوسف و محمد رحم نے کہا کہ ہمارے نزدیک عمرہ کو ترک کرنا بہتر ہے۔ فس۔ اگر حج ترک کر جائے جب کہ عمرہ چار بھر سے کم کیا ہو۔ وقضاہا وعلیہ دم لرفضها۔ اور عمرہ کو قضا کر لے اور عمرہ ترک کرنے کی وجہ سے اس پر قربانی کفارہ واجب ہوگی۔ لائے لاید من رفض احدہما۔ حاجین کی دلیل یہ کہ عمرہ و حج میں سے کسی کو ایک چھوڑنا ضروری ہے۔ لان الجمع فی حق بینہما للکلی غیر مشروع۔ کیونکہ کی کے حق میں عمرہ و حج کو جمع کرنا مشروع نہیں ہے۔ والعمرة اولی بالرفض۔ اور ترک کے واسطے عمرہ زیادہ اہم ہے۔ فس۔ بہ نسبت حج کے۔ لانہا اولی حالا۔ کیونکہ عمرہ رتبہ میں کمتر۔ و اقل اعمالا۔ اور اعمال میں نہوڑا۔ وایسر قضا۔ اور قضا کی راہ سے زیادہ آسان ہے۔ لکونہا غیر موقتہ۔ کیونکہ عمرہ کسی وقت سے موت نہیں ہے۔ فس۔ بلکہ سوائے عیدین و تشریق کے سال کے سب دنوں میں جائز ہے۔ وکذا اذا احرم بالعمرة ثم بالحج ولم یأت بشئی من افعال العمرة۔ اور اسی طرح جب عمرہ کا احرام باندھا پھر حج کا احرام باندھ لیا اور افعال عمرہ میں سے کچھ بھی نہیں کیا۔ فس۔ تو باہ اتفاق عمرہ کو ترک کر دے۔ الگائی مع۔ لکونہا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کو چکے۔ فس۔ یعنی کم درجہ و کم اہم کی قضا آسان ہے۔ فان طواف للعمرة اربعۃ اشواط۔ اور اگر کسی نے عمرہ کے واسطے چار بھرے طواف کر لیے۔ فس۔ یعنی نصف سے لائے۔ ثم احرم بالحج رفض الحج بآخلاق۔ پھر اسے حج کا احرام باندھا تو باطلات حج کو توڑ دے۔ لان لا کثر حکم الکل۔ کیونکہ اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے۔ فس۔ تو گویا اس نے کل طواف کر لیا۔ فقصد ررفضها۔ تو عمرہ کو ترک کرنا مستند ہو گیا۔ فس۔ کیونکہ عمرہ تو ہی طواف کعبہ ہے۔ کما اذا فرغ منها۔ اتد اس صورت کے کہ جب عمرہ سے فارغ ہو چکا ہو۔ فس۔ کہ اس وقت عمرہ ترک کرنے کی کچھ معنی نہیں ہیں۔ واصل طواف عمرہ کے ساتھ پھر من سے جب نصف سے زائد کر چکا تو باہ اتفاق عمرہ کو ترک کرنا مستند ہے۔ وکذا لک اذا طواف للعمرة اقل من ذلک عند ابی حنیفہ۔ اور یوں ہی جب عمرہ کے واسطے چار سے کم پھرے کچھ بون تو بھی ناممور حنیفہ کے نزدیک عمرہ کا ترک کرنا مستند ہے۔ فس۔ اور حاجین کے نزدیک مستند نہیں ہے۔ لان احرام العمرة قد تاکد باواریثی من اعمالہا و احرام الحج لم تاکد۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عمرہ کا احرام بوجہ اس کے اہل میں سے کچھ اور کرنے کے تاکد ہو گیا یعنی مضبوط و مکمل ہو گیا اور حج کا احرام بھی تاکد نہیں ہوا ہے۔ ورفض غیر التاکد البسر۔ لہذا۔ یہ کہ جو احرام غیر تاکد ہے اسکو ترک کرنا آسان ہے۔ فس۔ پس اسی پر عمل کرنا لازم ہوا۔ وکان فی رفض العمرة ما کان بذہ البطل العمل۔ اور اس دلیل سے کہ عمرہ چھوڑنے میں جب کہ صورت یہ ہو یعنی کچھ شروع کر دیا ہو عمل کو باطل کرنا لازم

آیات۔ ف۔ اور یہ حرام ہے چنانچہ نوافل الصلوٰۃ میں مدلل گذرا۔ وفی رخصۃ الحج امتناع عنه۔ اور حج چھوڑنے میں  
 اس سے امتناع ہے۔ ف۔ یعنی عمل سے باز رہنا لازم آتا ہے نہ باطل کرنا اور یہ جائز ہے چنانچہ نفل نماز کو ابتداء سے نہ بڑھنا  
 جائز ہے لیکن شروع کر کے باطل کرنا حرام ہے۔ وعلیہ دم بالرفض ایہا رخصۃ لانه شغل قبل آوانہ۔ اور کی برابک  
 قربانی لازم ہوگی بوجہ ترک کرنے کے کسی کو دونوں میں سے ترک کرے کیونکہ حلال ہوئے وقت آنے سے پہلے  
 وہ احرام سے حلال ہو گیا۔ ف۔ لیکن گناہ نہ ہوگا۔ تعذر المضي فیہ۔ کیونکہ اسکو پورا کرنا متعذر ہے۔ ف۔  
 بوجہ مانعت شرعی کے۔ فلان فی معنی المحصر۔ تو محصر کے معنی میں ہو گیا۔ ف۔ محصر وہ کہ دشمن وغیرہ کی  
 وجہ سے ادا سے نکل سے روکا گیا و منع ہوا تو یہ کمی بھی شرعاً دونوں کو پورا کرنے سے منع ہوا ہے تو جیسے محصر پر  
 ایک قربانی آتی ہے اس پر بھی حج یا عمرہ کسی کے ترک کرنے و حلال ہونے سے قربانی لازم ہوگی۔ الا ان فی رخصۃ  
 العمرۃ تضار بالآخر و فی رخصۃ الحج تضارہ و عمرہ لانه فی معنی قانت الحج۔ مگر دونوں میں اتنا فرق ہے  
 کہ عمرہ ترک کرنے میں مرت عمرہ کی تضار ہے نہ کچھ زیادہ۔ اور حج کے ترک کرنے میں تضار سے حج ادا ایک عمرہ ہے  
 کیونکہ وہ حج نوت ہونے والے کے معنی میں ہے۔ ف۔ یعنی احرام باندھ کر گیا مگر حج نہیں پایا تو اس پر حج مع عمرہ  
 تضار میں لازم ہے۔ وان مضي علیہما اجزاء۔ اور اگر کسی دونوں کو پورا کر گیا تو کانی ہے۔ ف۔ یعنی عمرہ و حج  
 کو پورا کر لیا باوجود مانعت شرعی کے تو ادا ہو گیا۔ لانه اوسى افعالہما کما الترحما۔ کیونکہ اسنے دونوں کے افعال  
 کو جیسے دونوں کا التزام کیا تھا ادا کر دیا۔ ف۔ تو التزام احرام کے موافق ہو گیا۔ غیر انہ منہی عنه۔ سو اس  
 اتنی بات کے کہ جمع کرنا منع شرعی ہے۔ و المنہی لا یمنع تحقق الفعل علی ما عرف من اصلنا۔ اور منہی فعل  
 کے تحقق سے مانع نہیں بنا برآ کہ ہماری اصل میں معلوم ہوا۔ ف۔ یعنی اصول الفقہ میں مذکور ہے کہ جس فعل  
 سے منہی ہو وہ دلیل اس کے شروع ہونے کی ہے یا منہی کہ یہ فعل متحقق ہوتا ہے بخلاف نفل کے کہ وہ عدم ہے پس منہی  
 و نفل میں ہی فرق ہے کہ جس فعل سے نفل کی گئی اسکا تحقق نہ ہوگا اور جس سے منہی ہو وہ متحقق ہوگا تو بیان کی  
 سے حج و عمرہ متحقق ہو جائیگا۔ و علیہ دم۔ اور اس پر ایک قربانی کفارہ لازم ہوگی۔ کچھہ منہما۔ کیونکہ اسنے دونوں  
 کو جمع کر دیا۔ لانه ممکن الانفصال فی عملہ لانه تکاہ المنہی عنه۔ کیونکہ منع فعل کے ترک ہونے سے اسکا  
 عمل میں نقصان پیشہ گیا۔ ف۔ تو اس نقصان کا جبر یعنی پورا کرنا قربانی سے ہے۔ و بذاتی حق الملی دم جبر  
 اور جمع حج و عمرہ میں جو قربانی لازم آئی وہ کسی کے حق میں دم البجبر ہے۔ ف۔ یعنی جبر نقصان کے واسطے  
 کفارہ کے طور پر ہے پس اس میں سے کھاتا سوا سے نفراء کے جائز نہیں۔ وفی حق الا فانی دم شکر۔ اور  
 آفاتی کے حق میں شکر کی قربانی ہے۔ ف۔ خواہ جمع کرنا بطلہ قرآن میسر ہو یا بطور تنوع میسر ہو بہر حال وہ شکر  
 کی قربانی ہے تو اس میں سے کھانا جائز ہے۔ ومن احرم بالجمع ثم احرم یوم النحر بکثرۃ آخری فان خلق فی الاول  
 لزمۃ الاخری و لاشی علیہ۔ اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا پھر دسویں ذی الحجہ روز قربانی کو دوسرے  
 حج کا احرام باندھا پس اگر اول حج میں خلق کر لیا ہو تو دوسرا حج لازم ہوگا اور اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ ف۔  
 کیونکہ اسنے وہ احرام جمع نہیں کیے جو کہ بدعت ہے اور دوسرا حج آئندہ سال ادا کرے اسوقت تک کہ وہ ریہا۔  
 وان لم یخلق فی الاولی لزمۃ الاخری و علیہ دم قصر اولم یقصر۔ اور اگر اسنے اول حج میں خلق نہیں  
 کیا ہے تو بھی دوسرا اس پر لازم ہوگا اور اس پر ایک قربانی کفارہ واجب ہوگی خواہ کترادے یا نہ کترادے۔ ف۔  
 یعنی بعد احرام دوسرے حج کے چاہے خلق یا نہ کرے یا نہ کرے۔ ن۔ عند الی حقیقۃ حج۔ یہ اہم ابو حنیفہ۔

کے نزدیک ہے۔ وقالا ان لم يقصر فلتسعی عليه۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر حلق نہ کرے تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ فس۔  
اور اگر قصر کرے تو دم لازم ہوگا۔ لان الجمع بین احرامی الحج و احرامی العمرة بدعة فاذا حلق فهو انكان نسكا  
فی الاحرام الاول فهو جناية علی الثاني لانه فی غیر آوانه فلتزمه الدم بالاجماع۔ امام صاحبین کی تفسیر یہ  
یہ کہ حج کے دو احرام یا عمرہ کے دو احرام جمع کرنا بدعت ہے سبب اس نے حلق کیا یعنی احرام اول کا حلق کیا تو حلق  
کرنا اگرچہ احرام اول کا ایک نیک ہے وہ دوسرے احرام پر جنایت ہے کیونکہ دوسرے احرام کے زمانہ حلق سے پہلے  
ہو تو بالاجماع اس حلق سے دم لازم ہوگا۔ فس۔ رہا حلق نہ کرے تو بھی امام رحم کے نزدیک لازم اور صاحبین  
کے نہیں۔ تو لکھا کہ۔ وان لم یحلق حتی حج فی العام القابل۔ اور اگر اس نے حلق یا قصر نہ کیا (سہا برا احرام اول  
دوم میں سلی جائیگ کہ آئندہ سال میں حج دوم کیا۔ فس۔ اور دسویں کو وقت پر حلق یا قصر کیا حتی کہ دونوں  
احرام سے طہال ہوا۔ فقد آخر الحلق عن وقته فی الاحرام الاول۔ نوٹ کہ نہیں کہ اول احرام کے وقت  
حلق سے حلق کو تاخیر دے۔ فس۔ حتی کہ ایک سال کے بعد حلق کیا۔ وذلك یوجب الدم عند ابی حنیفة۔  
اور ایسا کرنا یعنی نیک کو اپنے وقت سے تاخیر دینا ابو حنیفہ رحم کے نزدیک کفارہ قربانی واجب کرنا ہے۔ وعندہما  
لا یلزمہ شی علی ما ذکرنا۔ اور صاحبین کے نزدیک تاخیر سے کچھ لازم نہیں آتا چنانچہ ہم ذکر کر چکے۔ فلہذا سوائے  
بین التفسیر و عدمہ عندہ۔ پس اسی اصل کی وجہ سے امام رحم کے نزدیک مندا لکے اور نہ مندا لکے میں کیا  
حکم کیا گیا۔ فس۔ یعنی خواہ حلق کرے یا نہ کرے دونوں طرح اس پر کفارہ دم واجب ہوگا لیکن حلق کرنے میں  
بوجہ دوسرے احرام میں جنایت کے اور حلق نہ کرنے میں بوجہ تاخیر کے دم لازم ہے۔ و شرط التفسیر عندہما۔  
اور صاحبین کے نزدیک قصر کرنا شرط کیا گیا۔ فس۔ یعنی تاخیر سے کچھ لازم نہیں اور حلق کر لینے میں احرام  
دوم پر جنایت ہے۔ ومن فرغ من عمرته الا التفسیر فاحرم باخری فعليه دم۔ اور جس شخص اپنے عمرہ سے فارغ  
ہو اس واسطے سر مندا لکے یا کترانے کے بعد دوسرے عمرہ کا احرام باندھا تو اس پر کفارہ کی قربانی واجب ہے۔ و احرام  
قبل الوقت۔ کیونکہ اس نے وقت سے پہلے احرام باندھا۔ فس۔ کیونکہ اول احرام سے سر مندا لکے یا کتر کرنا باہم  
ہونے کے بعد وقت تھا۔ لانه جمع بین احرامی العمرة و هذا مکروه فیلزمه الدم و هو دم جبر و کفارہ۔ ایسے  
کہ اپنے عمرہ کے دو احرام جمع کر دے اور یہ بدعت مکروہ ہے تو اس پر قربانی لازم ہوگی اور یہ قربانی جبر نقصان و کفارہ کی ہے  
فس۔ اس واسطے کہ دونوں عمرے کے افعال جمع ہوئے جانے میں برخلاف دو حج کے کہ ان میں ایک حج دوسرے  
سال میں ادا کیا جائیگا۔ ن۔ ومن اہل باجج۔ اور جس آفاقی نے حج کا نلیہ کیا۔ فس۔ یعنی احرام باندھا اور  
ہنوز کچھ شریع نہیں کیا۔ ثم احرم بعمرۃ۔ پھر عمرہ کا احرام باندھا۔ لزماہ۔ دونوں (حج و عمرہ) اس پر لازم ہونگے۔  
لان الجمع بینہما مشروع فی حق الافرادی۔ و مسئلہ فیہ۔ ایسے کہ آفاقی آدمی کے حق میں حج و عمرہ جمع کرنا مشروع  
ہو اور یہ مسئلہ آفاقی کے حق میں ہے۔ فیصیر مذکب قارنا۔ پس آفاقی ایسا کرنے سے قارن ہو جائیگا۔ فس۔  
کیونکہ قارن وہی کہ جس کا احرام عمرہ و حج کا جمع ہو کر افعال شروع ہوں۔ لکنہ اخطار السنۃ فیصیر مسیئا۔ لیکن  
اپنے سنت سے خطا کی تو بڑا کرنے والا ہو گیا۔ فس۔ کیونکہ سنت تو احرام عمرہ و حج ہر یا اول عمرہ کا احرام پھر حج کا  
نلیہ کننا جیسا کہ قرآن میں تاویل احادیث میں گذرا۔ پھر اسکو چاہیے کہ اول افعال عمرہ ادا کرے پھر حج جیسا کہ  
کرنا ہے۔ م۔ فلو وقعت بعرفات ولم یات ہا فعال العمرة فهو رافض لعمرته۔ اور اگر وہ افعال عمرہ بخانا لایا  
اور وقت وفات کر لیا تو وہ اپنے عمرہ کا ترک کرنے والا ہو گیا۔ لانه تعذر علیہ اداہا۔ کیونکہ اب ادا ہی ممکن

متفرج۔ **ف**۔ اگر وہم ہو کہ بعد حج کے ادا کر لگانا جواب یہ کہ نہیں۔ اذہی ہنیتہ علی الحج غیر مشروعہ۔ اسلئے کہ عمرہ اس حالت سے کہ وہ حج پر مبنی ہو غیر مشروع ہے۔ **ف**۔ بلکہ عمرہ پر حج مبنی کرنا معلوم ہوا۔ اگر وہم ہو کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے بعد حج کے تیغ سے عمرہ کیا ہے۔ جواب ہاں وہ دوسرا احرام تھا پس تیغ میں مکن ہوا اور قرآن ایک احرام میں نہیں۔ پھر رخصت عمرہ سے دم و قضاء لازم ہوگی۔ اور واضح ہو کہ ابو حنیفہ رحمہ نے عبد الملک بن عمر سے روایت کی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ہم کو آگاہ کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عائشہ رضی اللہ عنہا کو بوجہ عمرہ ترک کرنے کے قربانی کفارہ کا حکم دیا۔ **ف**۔ الخ۔ فان توجہ ایسا لم یکن رافضاً حتی یقوت۔ اور اگر یہ شخص عرفات کی طرف چلا تو ابھی عمرہ ترک کرنے والا نہ ہو جائیگا بھانٹک کہ عمرہ کا دنوں کرے۔ **ف**۔ تب عمرہ رخص ہو جائیگا۔ وقد ذکرناہ من قبل۔ اور اسکو ہم پہلے بیان کر چکے۔ **ف**۔ باب النحران میں۔ وہ حج ہو کہ طواف القدوم داخل افعال حج ہے چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے قرآن میں اشارہ کیا۔ فان طواف الحج۔ اگر اسنے حج کا طواف کر لیا۔ **ف**۔ یعنی طواف القدوم۔ ثم احرم بعمرة۔ پھر اپنے عمرہ کا احرام باندھا۔ بمعنی علیہما۔ پس دونوں پر گندہ گیا۔ **ف**۔ یعنی دونوں ادا کر گیا بدین کسی کو توڑنے یا فاسد کرنے کے۔ نماز و علیہ دم۔ تو دونوں اسپر لازم ہوئے اور اسپر ایک قربانی واجب ہے۔ **ف**۔ واضح ہو کہ دونوں کا لازم ہونا تو احرام ہی سے ہو گیا۔ رہا قربانی واجب ہونا تو اس بعد سے کہ دونوں ادا کر گیا اسی واسطے یہ شرط مقدم کر دی پس حاصل یہ کہ احرام حج باندھ کر طواف قدوم کیا پھر عمرہ کا احرام باندھا تو دونوں اسپر لازم ہوئے پھر اگر دونوں کو پورا کر گیا اسطرح کہ اول عمرہ پھر حج ادا کیا تو اسپر ایک قربانی واجب ہے۔ لہجہ مبنیہا۔ بوجہ حج و عمرہ جمع کرنے کے۔ لان الجمع بینہما مشروع علی ما مر فی فصیح الاحرام بہما۔ کیونکہ حج و عمرہ جمع کرنا مشروع ہے۔ بنا پر آئی کہ پہلے گذرا تو دونوں کا احرام صحیح ہو گیا۔ **ف**۔ تو دونوں اسپر لازم ہو گئے۔ اگر وہم ہو کہ طواف حج کے بعد عمرہ نہیں ہو سکتا تو دفع کر دیا کہ۔ والمراد بهذا الطواف طواف التیمۃ۔ مراد اس طواف سے طواف التیمۃ۔ **ف**۔ یعنی طواف التیمۃ ہے نہ طواف زیارت۔ وائے سنتہ و لیس برکن۔ اور طواف القدوم سنت ہے اور کچھ رکن نہیں ہے۔ حتی لا یزید تبرک شئی۔ حتی کہ اسکے ترک کرنے سے اسپر کچھ لازم نہیں ہوتا۔ **ف**۔ پس اس طواف ادا کرنے سے حج کا کوئی رکن ادا نہیں کیا۔ واذالم یأت باہورکن یکنہ ان یأتی بافعال العمرۃ ثم بافعال الحج۔ اور جب اسنے ایسا فعل نہیں کیا جو رکن ہو تو اسکو مکن ہے کہ عمرہ کے افعال ادا کرے پھر حج کے افعال ادا کرے۔ **ف**۔ لہذا عمرہ بھی اپنے احرام سے لازم ہو گیا۔ فلہذا لو مضی علیہا۔ لہذا اگر دونوں کو پورا کر گیا۔ **ف**۔ کسی کو فاسد نہ کیا۔ جائز و علیہ دم لہجہ مبنیہا۔ تو جائز ہے اور اسپر دونوں کے جمع کرنے کی وجہ سے ایک قربانی لازم ہوگی۔ **ف**۔ پھر شمس الائمہ وغیرہ کے کیا کہ یہ قربانی ثل قارن کے شکر کی قربانی ہے اور فخر الاسلام رحمہ نے کہا کہ۔ و ہودم کفارہ وجہ۔ یہ قربانی کفارہ و غیر نقصان کی ہے۔ ہوا صحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ لانہ بان بافعال العمرۃ علی افعال الحج من وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے وہ حج کے افعال پر عمرہ کے افعال کو مبنی کرنے والا ہوا۔ **ف**۔ اور یہ کہ وہ ہے کہ کیونکہ طواف القدوم اگرچہ سنت ہے مگر افعال حج اس سے شروع کیے جاتے ہیں اور اسکا سنت ہونا تو عمرہ لازم ہے کو بعد ہر آنکہ ہنوز حج کا کوئی فعل بھی مشروع نہیں کیا۔ لہذا سند میں روایت ہے کہ۔ ویستحب ان یرخص عمرتہ۔ اور مستحب ہے کہ اپنے عمرہ کو توڑ دے۔ لان احرام الحج قد تاکد بشئی من اعمالہ۔ کیونکہ حج کا کچھ عمل کرنے سے احرام حج متاكد ہو گیا ہے۔ بخلاف ما اذالم یطوف الحج۔ بخلاف اس صورت کے جب حج کے واسطے طواف



قدم دیکھا ہو۔ **ف**۔ پھر عمرہ کا احرام باندھنا و عمرہ توڑنا مستحب نہیں بلکہ عمرہ پھر حج ادا کیا جاوے اور اگر عین قرآن کی قربانی یعنی شکر کی قربانی واجب ہے۔ و اگر رخص عمرہ تقضیہا۔ اور جب استجبا با عمرہ کو توڑ دیا تو اسکو قضاء کرے۔ **ن**۔ نصحۃ الشریع فیہا۔ کیونکہ عمرہ میں شریع صحیح ہو چکا۔ **ف**۔ کیونکہ آفات کے واسطے جمع شریع ہے۔ و علیہ دم رخصتھا۔ اور اسپر ایک قربانی لازم ہے جو عمرہ ترک کرنے کے۔ **ف**۔ پھر عمرہ سوائے عرفہ و عید و تشریق کے جب چاہے قضاء کرے۔ و من اہل البعۃ فی یوم النحر و فی ایام التشریق رخصتھا۔ اور جس شخص نے احرام باندھا عمرہ کا یوم النحر میں یا ایام تشریق میں تو اسپر عمرہ لازم ہوگا۔ لما قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ **ف**۔ کہ شریع صحیح ہر اہل وہ احرام سے حاصل۔ و یرخصھا۔ اور اس عمرہ کو توڑ دے۔ اسی یلزمہ الرخص۔ یعنی اسپر توڑ دینا واجب ہے۔ لانه قد اوی رکن الحج۔ کیونکہ اسے رکن حج کو ادا کیا۔ **ف**۔ یعنی طواف زیارت جب کہ یوم النحر فی قصیر یا نیا افعال العمرۃ علی افعال الحج من کل وجہ۔ تود ہر وجہ سے افعال حج پر افعال عمرہ مبنی کرنے دا ہو جائیگا۔ **ف**۔ یعنی بحسب صورت بھی اور بحسب معنی بھی۔ وقد کرست العمرۃ فی نذرہ الا ایام ایضا علی ما ذکرہ۔ امدان ایام میں عمرہ کر دے بھی ہر بنا بر آنکہ ہم اسکو ذکر کرینگے۔ فلذا یلزمہ رخصتھا۔ پس اسی وجہ سے اسپر عمرہ ترک کرنا لازم ہے۔ **ف**۔ واضح ہو کہ نہایہ میں سنہ مذکور کو بقید کیا کہ عمرہ کا احرام باندھا یوم النحر میں قبل طواف زیارت یا قبل حلق کے۔ اور نہایہ میں کیا کہ ظہر اسحق ہے یعنی قبل طواف زیارت و حلق ہو یا بعد حلق و طواف کے جو بھی حکم ہے۔ کافی ایسی۔ پھر اگر قبل طواف ہو تو ظاہر ہے کہ بعد احرام عمرہ کے طواف واقع ہوا ظاہر و باطن دونوں طرح افعال عمرہ مبنی بر حج ہوئے اور اگر بعد طواف ہو پس اگر طواف یوم النحر کو کیا پھر اسی روز احرام عمرہ باندھا تو ظاہر صورت میں بنا سے عمرہ برج ہر نہ باطن میں خصوص جب کہ احرام عمرہ بعد دسویں کے ہو اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ظاہر ہے کہ طواف و حج سے پہلے عمرہ کیا۔ فان رخصتھا فعلیہ دم رخصتھا و عمرہ مکانھا۔ پس جب عمرہ کو ترک کر دیا تو اسپر عمرہ جھڑنے کی قربانی ادا بیجا ہے اس عمرہ کے عمرہ واجب ہے۔ لما بینا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ فان معنی علیہا اجزاء۔ اور اگر وہ عمرہ ماکر گیا تو کافی ہو گیا۔ لان الکراہتہ۔ اس واسطے کہ کراہت۔ **ف**۔ نالی نہیں ہے بلکہ۔ یعنی فی غیرہا ایسے معنی کی وجہ سے ہر جو عمرہ کے غیر میں ہیں۔ و ہو کو نہ مشغولانی نذرہ الا ایام با دار بقیتہ اعمال الحج۔ امد یہ معنی اسکا مشغول ہونا ان ایام میں بانی اعمال حج ادا کرنے میں۔ **ف**۔ یعنی عمرہ ان ایام میں مکروہ ہونا صرف اسوجہ سے کہ ابھی طواف زیارت و رمی الجمرہ وغیرہ بقیہ افعال حج میں مشغول ہے۔ فتجب تخلیص الوقت لتعظیما۔ تو تعلیم کے واسطے اسکے بلکہ وقت کو سب کام سے خالص کرنا واجب ہے۔ **ف**۔ تو عمرہ میں مشغول ہونا مکروہ تحریمی ہے پس عمرہ خود مکروہ نہیں بلکہ ان معنی سے جو غیر میں موجود ہیں کراہت آئی لہذا عمرہ بظہر ذات خود ادا ہو گیا۔ و علیہ دم۔ اور اسپر قربانی واجب ہوئی۔ لکھتہ بینہا امانی الاحرام۔ بوجہ دونوں میں جمع کرنے کے یا تو جمع کرنا احرام میں۔ **ف**۔ بلکہ حج کے حلق سے پہلے عمرہ کا احرام عمرہ باندھا ہو۔ ع۔ اونی الاعمال الباقیہ۔ یا جمع بانی اعمال حج میں۔ **ف**۔ جب کہ حلق کے بعد احرام عمرہ ہو۔ قالوا و نذرہ ادم کفارۃ ایضا۔ اور مشائخ نے کہا کہ یہ بھی کفارہ کی قربانی ہے۔ وقیل اذا حلق حج ثم احرم لایرخصھا علی ظاہر ما ذکر فی الاصل۔ اور کہا گیا کہ جب حج کے واسطے حلق کر لیا پھر عمرہ کا احرام باندھا ہو تو عمرہ کو ترک نہ کرے بنا بر ظاہر جہارت اصل یعنی مبوط کے۔ **ف**۔ چنانچہ امام محمد نے مبوط میں کہا کہ عمرہ کو رخص نہ کرے۔ ع۔ وقیل یرخصھا احترازا عن النہی۔ اور کہا گیا کہ عمرہ رخص کرے تاکہ مانعت سے بچے۔ **ف**۔ کیونکہ ایام عید و تشریق میں عمرہ سے مانعت ہے۔ قال الفقہاء ابو جعفر و مشائخنا علی نذرہ۔ فقہ ابو جعفر محمد بن یحییٰ

ہند دانی رحمہ اللہ کے لکھا کہ ہمارے مشائخ اسی قول پر ہیں۔ **فمن** یعنی رخص کرے۔ **فان** فائتہ الحج تم احرام بعمرة اور بعمرة فائتہ یرفضھا مگر کس کا حج فوت ہو چکا پھر اسے عمرہ کا یا حج کا احرام باندھا تو اسکو رخص کر دے۔ **فمن** یعنی آدم کو خواہ عمرہ ہو یا حج ہو۔ **لان** فائتہ الحج تحلیل بالافعال العمرۃ من غیر ان یتقلب احرامہ احرام العمرۃ علی ما یاتیک فی باب الفوات ان اشار اللہ تعالیٰ۔ کیونکہ حج کھونٹے والا افعال عمرہ ادا کر کے حلال ہو جاتا ہے بدین اس کے کہ اسکا احرام منقلب ہو کر عمرہ کا احرام ہو جاوے بنا برآئکہ باب الفوات میں اشار اللہ تعالیٰ آویگا۔ **فمن** تو ایک عمرہ وہ فوات حج کا کر لیا اور دوسرے عمرہ کا احرام باندھا۔ فیصیر جامعین العمرین من حیث الافعال۔ نہ وہ دوسروں کا جمع کرنے والا ازراہ افعال ہو گیا۔ **فمن** اور یہ جائز نہیں ہے۔ فعلیہ ان یرفضھا کما لو احرم بعمرتین۔ تو اس پر لازم ہے کہ عمرہ کو ترک کر دے جیسے اسوقت کہ دوسروں کا احرام باندھے۔ **فمن** اور اس سے معلوم ہوا کہ ابو یوسف کے نزدیک فائتہ الحج کا احرام منقلب ہو کر عمرہ کا احرام ہو جاتا ہے تو یہاں وہ دوسروں کا احرام باندھنے والا ہو گیا۔ عرض کہ بالاتفاق اس پر دوسرا عمرہ توڑنا واجب ہے۔ **وان** احرام بعمرة۔ اور اگر اسے دوسرا احرام حج کا باندھا ہو فیصیر جامعین العمرین احراما فعلیہ ان یرفضھا کما لو احرم بعمرتین۔ تو وہ احرام میں درج کا جمع کرنے والا نہ ہوگا تو اس پر واجب ہوگا کہ دوسرے حج کو ترک کرے جیسے اسوقت کہ درج کا احرام باندھا ہو۔ **فمن** یعنی ابتدائی احرام میں لکھا کہ درج کے لیے لبیک کرنا ہوں یا احرام میں درج کی نیت کی تو ایک کا ترک کرنا واجب ہوتا ہے اسی طرح بیان اول احرام ایک حج کا باندھا تھا وہ فوت ہو گیا اور ابھی احرام باقی ہے کہ اسے دوسرے حج کا احرام باندھا تو بھی احرام کی راہ سے درج جمع ہو گئے پس دوسرے کو ترک کرنا لازم ہے۔ **وعلیہ** قضاء و بالصلوۃ الشریع فیہا و دم رخصھا بالتحلل قبل اوانہ۔ اور اس پر اسکی قضاء واجب ہے کیونکہ اس میں شریع کرنا صحیح ہو گیا اور اس پر ایک قربانی ہے جو اس کے ترک کرنے کے مابین طہر کہ حلال ہونے کے وقت سے پہلے حلال ہو گیا۔ **فمن** یعنی رخص کرنے لکھا کہ علیہ قضاء و یا یعنی اس پر اس حج کی قضاء واجب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ منیر ثانیہ کی طرف راجع ہے یعنی عمرہ یا حج جسکو رخص کیا اسکی قضاء واجب ہے پھر قبل وقت کے حلال ہو جانے سے قربانی واجب ہونا ظاہر اسوجہ سے کہ فوت حج کا عمرہ ادا کر کے وہ حلال ہو گا م

### باب الاحصار

یہ باب محصر ہو جانے کے بیان میں۔ احصار لغت میں منع ہے۔ اور فوت حج اگرچہ احصار سے بھی ہوتا ہے لیکن مراد یہ کہ وہ روکا نہیں گیا بلکہ آسنے تاخیر کی حتیٰ کہ ایسے وقت پہنچا کہ دسویں کی فجر طلع ہو چکی اور آسنے وقت عرفہ نہیں پایا۔ اور احصار یہ کہ وہ روکا گیا حتیٰ کہ پہنچ نہیں سکا۔ پھر ہمارے نزدیک احصار کا تحقق جیسے مخلوق کی طرف سے مانند دشمن و دہندہ کے ہوتا ہے یوں ہی آسمانی آفت سے مثل بیماری و خیم ہو جانا اور محدث کا محرم مرجانہ وغیرہ جنہیں ہم نے کہ خرچہ اگر جو رہی ہو اس پر اگر پیادہ چل سکتا ہے تو وہ محصر نہیں رہتا محصر ہے۔ شافعی رحمہ اللہ لکھا کہ احصار سکا دشمن کے نہیں ہوتا۔ **عن**۔ **واذا** احصر المحرم بعد وادھا بامرض۔ اور جب محرم (حج یا عمرہ) روکا گیا بوجہ دشمن کے یا مرض پیدا ہو جانے کے۔ **فمنعہ** من المضی۔ پس اس دشمن یا مرض نے اسکو پورا کرنے سے روکا۔ **فمن** یعنی دشمن و مرض وہ معبر ہے کہ اسکو بیت المذبح پہنچنے سے مانع ہو۔ جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عام الہدیہ میں مشرکوں نے روکا تھا جب کہ آپ عمرہ کے لیے جاتے تھے۔ جائزہ التحلل۔ تو محصر کو حلال ہو جانا ہوتا ہے۔ **فمن** بدین ادا سے افعال حج یا عمرہ کے۔ **وقال** الشافعی لا یكون الاحصار الا بالعدو و غیر شافعی۔ ہونے

کیا کہ احصار نہیں ہوتا مگر بوجہ دشمن کے۔ فتنہ ہی قول مالک رحمہ۔ کیونکہ توہ تعالیٰ فان احصرتم الکعبہ۔ احصار میں نازل ہوا  
جب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دآپ کے احصاء کو دشمنوں نے روکا تھا پھر سابق آیت میں ہر درجہ۔ فاذا انقضى منكم تسع  
الآفہ۔ یعنی پھر جب تک کہ اس میں حاصل نہ ہو۔ تو احصار میں اس میں نہیں ہوتا۔ تو بدی ذبح کر کے حلال ہو جاوے۔ پس احصار مخصوص  
دشمن کی وجہ سے ہوا۔ لان التحلل بالبدی شرح فی حق المحصر تحصیل النجاة۔ کیونکہ محصر کے حق میں بدی ذبح کر کے  
حلال ہو جاتا اس واسطے مشروع ہوتا کہ نجات حاصل کرے۔ وبالا حلال بنحو من العدو ولا من المرض۔ اور حلال  
ہو جانے سے نجات دشمن سے حاصل ہوگی نہ مرض سے۔ فتنہ تو احصار فقط دشمن سے ہوا نہ مرض سے۔ یعنی نہیں کہ  
دوئندہ کو اس کے ساتھ لاق کرنا ہوگا کیونکہ اس سے بھی نجات حاصل ہوتی ہے تو خصوصیت دشمن کی باقی نہیں رہی پس  
توئندہ علت سے مرض وغیرہ بھی داخل کر سکتے ہیں۔ م۔ ولنا ان آیت الاحصار وروت فی الاحصار بالمرض باجماع  
اہل الفتنہ۔ اور جاری تقریر دلیل ہے کہ احصار کی آیت تو مرض کی وجہ احصار واقع ہونے میں وارد ہے دلیل اجماع اہل الفتنہ  
فتنہ یعنی قرآن مجید کا وارد ہونا عرب کی زبان پر ہے پس زبان عرب کے معانی جو معنی ممکن ہیں انہیں اعتماد ہے اور آیت  
احصار میں لفظ احصرتم۔ واقع ہوا جو احصار سے ہر نہ حضر سے اور خاص رح نے اہل لغت کا اجماع نقل کیا کہ احصار بالمرض  
ہے۔ فانہم قالوا الاحصار بالمرض والحصار بالعدو۔ کیونکہ اہل لغت میں کیا کہ احصار تو بالمرض ہوتا ہے اور حصر دشمن ہوتا  
ہے۔ فتنہ یعنی جب کسی شخص کو مرض لے کسی کام سے روکا تو بولتے ہیں کہ احصر ظان۔ یعنی ظان شخص احصار کیا گیا  
اور اگر اس کو کسی دشمن نے روکا ہو تو احصار نہیں بلکہ محصر بولتے ہیں کہ ظان محصر یعنی ظان شخص روکا گیا۔ پس جب آیت  
کریمہ میں محصر نہیں بلکہ احصار ہے تو باجماع اہل الفتنہ اس آیت کے معنی بھی کہ جب تک کہ مرض روکے تو بدی سے حلال ہو جائے  
یعنی قبل وقت کے۔ پھر حدیث سے معلوم ہوا کہ دشمن سے روکے جانے میں بھی حکم ہے بلکہ علاج بن عمرو و انصار بن  
کی حدیث سے مرفوعاً معلوم ہوا کہ کسر اللک لیس احصار ہے۔ کما رواہ البخاری وحسنہ الترمذی وصحہ التورسی۔ منع۔ رہا یہ جو  
کیا کہ بدی سے حلال ہونا صرف نجات حاصل کرنے کے فرض سے ہے یہ سمجھنا ٹھیک نہیں۔ والتحلل قبل اوائہ لدفع  
الحرج الا انی من قبل امتداد الاحرام۔ اور حلال ہونا قبل اپنے وقت کے اس واسطے کہ احرام کے زمانہ دراز  
تک رہنے سے جو حج پیش آئے دلاتھا وہ دور ہو۔ فتنہ حتی کہ اگر حج میں احصار ہوا تو آئندہ سال تک احرام  
میں مردہ بڑا رہنا پڑیگا۔ اور اس میں حج عظیم ہے اور اگر فرض کر دے کہ آیت میں مراد محصر دشمن ہے تو بھی جلی دلاست  
نص سے مرض کا احصار منہر ہوگا جیسے آیت میں والدین کو اکٹ کرنا ممنوع تو مارنا جو بڑا حکم ہے بدرجہ اولیٰ  
احرام ہے تو جب حج بوجہ دشمن کے دفع ہے تو بوجہ عین کے بدرجہ اولیٰ مدفع ہے۔ والحرج فی الاضطراب علیہ مع  
المرض اعظم۔ حالانکہ مرض کے ساتھ احرام پر صبر کرنے کا حج بہت بڑا حکم ہے۔ فتنہ نسبت دشمن کے  
احصار کے۔ کیونکہ مرض میں دوا و علاج کی کثرت دبانہ و پانوں سے مجبوری ظاہر ہے۔ م۔ پھر حد مرض یہ ہے کہ اس کو  
چلتے اور سواری سے مانع ہو کر زیادتی مرض۔ دشمن خواہ آدمی ہو یا درندہ ہو اور آدمی خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو۔  
ابدائع۔ و اذا جازلہ التحلل۔ اور جب اس کو حلال ہونا جائز ہو گیا۔ فتنہ یعنی احصار متحقق ہو گیا کہ  
ابحج نہیں پا دیا تو حکم آیت وہ بدی ذبح کر کے تاکہ حلال ہو جاوے پس۔ يقال له البعث شاة تذبح  
فی الحرم۔ اس کو حکم دیا جائیگا کہ ایک بکری بھیج جو حرم میں ذبح کیجاوے۔ فتنہ اور اس کے ذبح ہونے پر بیان  
محصر حلال ہو جائیگا۔ لیکن کیونکہ معلوم ہو کہ وہ کب ذبح ہوئی لہذا فرمایا۔ و ما عد من یبعثہ یوم یبعثہ ذبح فیہ  
ثم تحلل۔ اور جبکہ اتھ بدی بھیجے اس سے ایک روز میں کا وعدہ محصر اس کے کہ اس دن وہ بدی کو ذبح کرے گا پھر

حلال ہو جائیگا۔ **ف**۔ یعنی پھر تو اس دن کے بعد حلال کی طرح سب امور کا ترک ہو جو احرام میں منع ہیں۔  
 واما یبحث الی الحرم لان دم الاحصار قرینہ۔ اور حرم میں اسی وجہ سے بھی جا رہی کہ احصار کی قربانی ایک  
 تقرب ہے۔ **ف**۔ کسی جرم کا کفارہ نہیں ہے۔ والا راقۃ لم تعرف قرینہ الا فی زمان او مکان علی مامر۔ اور  
 خون بہانے کا قربت ہونا نہیں معلوم ہوا اگر ایک زمانہ میں یا ایک جگہ میں چنانچہ گذرا۔ **ف**۔ یعنی قباس کو آپس میں  
 نہیں مگر شرع نے جلا دیا کہ ذی الجھ کی ۱۰-۱۱-۱۲ تا ربیعین میں۔ یا حرم کی حد میں ذبح کرنا تقرب ہے۔ فلا یقع قرینہ دوم  
 فلا یقع بہ التحلل۔ پس بدین زمانہ و مکان کے وہ قربت نہ ہوگا تو اس سے حلال ہونا بھی واقع نہ ہوگا۔ وایہ  
 الاشارة بقوله تعالیٰ ولا تخلقوا رؤوسکم حتی یبلغ الہدی مہلک۔ اور اسی طرف اشارہ ہے بقول اسر تعالیٰ  
 ولا تخلقوا رؤوسکم انہ۔ یعنی اور اپنے سر دن کو کٹ نہ دیاں تاکہ ہر مہلک اپنی جاسے حلال میں پہنچا دے۔  
**ف**۔ یعنی حرم میں پہنچے۔ فان الہدی اسم لما یهدی بہ الی الحرم۔ کیونکہ ہر مہلک اس جانور کا نام ہے  
 جو حرم میں پہنچے جاوے۔ **ف**۔ اور محمدی نے کہا کہ حدیث شاذل بن سعد الہدی حدیث شاذل بن سعد  
 عن منصور عن ابراہیم عن علقمہ قال لیلج النہ۔ یعنی علقمہ نے کہا کہ ہمارے ایک ساتھی کو لیلج ہوا یعنی سانپ یا بھوسے  
 کا تاحال کہ وہ عمرہ کے احرام سے محرم تھا تو ہم نے اُسکو حضرت ابن مسعود رحمہ سے ذکر کیا پس آپ نے فرمایا کہ وہ ایک  
 ہر مہلک اور اپنے ساتھیوں سے وعدہ ٹھہرا دے پس جب اُسکی طرف سے وہ قربانی ہو تو یہ حلال ہو جائیگا۔ اور  
 دوسری روایت میں ہے کہ پھر ابن مسعود رحمہ نے فرمایا کہ اسکے بعد اس پر عمرہ قضا ہوگا۔ **ف**۔ ابن حزم نے کہا کہ ابن  
 مسعود رحمہ سے یہ فتویٰ صحیح ہوا ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ دن مقرر کرانے کی ضرورت عمرو بن ابی تغلابہ اور جرج بن ابی  
 مالک شافعی کے نزدیک بوم النحر سے پہلے قربانی کو دینا جائز ہے و صاحبین واحد کے نزدیک بوم النحر میں ہے پس  
 پس ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک صرف مکان کی خصوصیت ہے اور صاحبین کے نزدیک بدی الحج میں مکان حرم و زمانہ  
 نحر دونوں کی خصوصیت ہے۔ مع۔ وقال الشافعی لا یتوقت بہ۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ ہر مہلک کی تعیین حرم  
 ساتھ نہیں ہے۔ **ف**۔ بلکہ جان وہ احصار سے روکا گیا دین ذبح کر دے۔ لانه شرع رخصتہ۔ کیونکہ اسکی مشرکہ  
 ترخصت کے طور پر ہے۔ **ف**۔ حسین تخفیف داسالی ہوتی ہے۔ والتوقیت بطل التخیف۔ اور حرم کی تعیین  
 کرنا تخفیف کو باطل کرتا ہے۔ **ف**۔ کیونکہ اسکے ذمہ یہ شکل بانی رہی کہ کسی شخص کو نکال کر کے ہر مہلک کے  
 شافعی رحمہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دو صحاب رضی اللہ عنہم سال حدیبیہ میں روکے گئے پس آپ نے  
 مع اصحاب کے حدیبیہ میں حلق و قربانی کر کے تحلل کر لیا اور حدیبیہ حرم سے خارج ہے۔ فلما المرامی اصل  
 التخیف لانهایتہ۔ ہم کہتے ہیں کہ اصل تخفیف تو منظور رکھی گئی ہے نہ انتہائے تخفیف۔ **ف**۔ پس تخفیف  
 باطل نہیں ہوتی اور علی سے حنیفہ نے جواب دیا کہ حدیبیہ میں سے نصف حل ہے اور نصف حرم ہے تو شاید آپ نے  
 حصہ حرم میں ذبح کیا ہو اور دوسرا جواب یہ کہ مشرکین کے ہر مہلک کو بھی روکا تھا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا یا ایہا الذین  
 افراد وصد وامن المسجد الحرام والہدی سکونان یبلغ مہلک۔ تو ہر مہلک کو اپنے محل میں جانے نہیں دیا۔ اور مسوط بن  
 کہا کہ آپ نے حل میں ذبح کیا اس واسطے کہ اُسوقت آپ کو ایسا آدمی نہیں ملتا تھا جسکے ہاتھ حرم میں بھیجیں تو آپ کے  
 واسطے یہ امر خاص تھا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اس قول کے موافق جس کسی کو آدمی بسر نہ ہو تو اسکے جائز ہوگا کہ تمام  
 احصار میں ذبح کر دے اور شک نہیں کہ اگر بچا نہ ہو یا آدمی بسر نہ ہو تو اسکے سواے چارہ نہیں ہے۔ مع۔ ویجوز  
 الاشارة لان النصوص علیہ الدی وانشاء اذناہ۔ احادیس ہر مہلک کی بکری جائز ہے کیونکہ مخصوص علیہ ہر مہلک

اور کتر ہی بکری ہے۔ و تجزیه البقرة و البذنة کما فی الفضا یا۔ اور اسکو بقرہ و بذنہ کافی ہے جیسا کہ فضلاء میں ہے۔  
یعنی انھیہ واجبہ میں جیسے گائے و اونٹ اور انکا سا توان حصہ جائز ہے اسی طرح اس میں بھی جائز ہے۔ ولیس المراد بما  
ذکرنا بعث الشاة بعینھا لان ذلک قد یعذر بل لان یبث بالقیمۃ حتی تشتري الشاة ہتھا ملک  
و تذبح عنہ۔ اور جو ہم نے ذکر کیا یعنی بکری کے ہدی بھیجنا تو اس سے مراد یہ نہیں کہ ضرور یہ جانور بھیجے کیونکہ جانور کو  
بھیجنا کبھی محال ہو جاتا ہے بلکہ اسکو جائز ہے کہ قیمت بھیج دے تاکہ وہاں بکری خرید کر اسکی طرف سے قربانی کر دیا جائے  
و قولہ ثم یحلل۔ اور یہ جو کہا کہ پھر تو حلال ہو جاتا۔ فن۔ یعنی برزخ موعود جب ہدی وہاں پہنچ کر دی جاوے  
تو پھر تو حلال ہو جاتا۔ اشارۃ الی اندیس علیہ الحلق ادا لتفصیح ہو قول ابی حنیفہ و محمد۔ تو یہ قول  
اشارہ ہے کہ اسپر مؤذنا یا کتر نا واجب تین ہیں اور یہی ابو حنیفہ و محمد رحمہما کا قول ہے۔ و قال ابو یوسف علیہ ذلک۔  
اور ابو یوسف نے کہا کہ اسپر یہ واجب ہے۔ فن۔ یعنی اسپر واجب ہے کہ برزخ موعود وہ سر نہ ادا کرے یا کتر ادا کرے لیکن  
حلال ہونا بالاتفاق اسپر موت نہیں چنانچہ فرمایا۔ و لو لم یفعل لاشی علیہ۔ اور اگر اسنے حلق یا فصر نہ کیا تو اسپر  
کچھ نہیں ہے۔ فن۔ یعنی کوئی قربانی اسپر واجب نہ ہوگی۔ اگرچہ حرک واجب لگتا ہو۔ لانه علیہ السلام  
حلق عام الحدیثہ و کان محصر ابنا و امر اصحابہ بذلک۔ ابو یوسف رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم نے سال حدیبیہ میں (جب عمرہ کا احرام کر کے گئے تھے) اپنا سر مبارک منڈا یا اور حالیکہ آپ حدیبیہ  
میں محصر ہو گئے تھے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو بھی منڈانے کا حکم کیا۔ فن۔ جیسا کہ حدیث بخاری و مسلم میں ہے۔  
پس اس حکم و فعل سے حق واجب ٹھہرا۔ لیکن چونکہ یہ حلق اپنے وقت کا نہیں ہے لہذا اگر نہ کیا تو کفارہ کی قربانی  
سنان واجب نہ ہوگی سوائے اسکے کہ اسپر گناہ ہوگا۔ ولہذا ان الحلق انما عرف قریبہ مرتباً علی افعال الحج۔ اور  
امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حلق کا تقرب ہونا جب ہی معلوم ہو کہ افعال حج بر مرتب ہو۔ فن۔ یعنی بعد تو  
عمرہ و مزدلفہ و رمی الجمار کے سر نہ انا عبادت معلوم ہو اور نہ قیاس کو دخل جس کے سر کے بال اتارنے میں کون وجہ  
ثواب و طاعت کی ہے۔ تو جس طرح اکتفا عبادت ہونا امر الکی غرض سے ہم نے جانا ہے وہیں تک رہیگا اور وہ افعال  
حج کی ترتیب پر ہے۔ فلا یكون نسکا قبلہا۔ تو افعال حج سے پہلے یہ فعل کوئی عبادت نہ ہوگا۔ فن۔ لیکن دارو  
ہوتا ہے کہ اس میں بھی تو نص حدیث دارو ہے جواب دیا۔ و فعل النبی علیہ السلام و اصحابہ یعرف استیقام  
تقریر علی الانصراف۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب رضی اللہ عنہم کا سر نہ انا اس واسطے تھا کہ  
واپس جانے پر اتنا عزم مستحکم ہونا معلوم ہو جاوے۔ فن۔ اور کفار قریش مطمئن ہوں کہ اس سال لڑائی کے  
ساتھ عمرہ کرنا منظور نہیں ہو کہہ ملک کے موافق آئندہ سال میں ادا کریں گے۔ لیکن اس جواب میں تعلیل بالانفس ہے جو جائز  
نہیں۔ اور بتر جواب یہ کہ کافی میں ہے کہ امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما کے نزدیک تمام احصاء خارج مرم میں حلق نہ کریگا اور  
اگر مرم میں ہو تو کفر ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے حصہ مرم میں حلق فرمایا تھا۔ کافی انفسخ۔  
اسماصل جب مرم ایک احرام حج یا عمرہ کے ساتھ ہو تو ایک ہی مرم کو بھیجے اور مبادی مقرر کرے جس دن وہ ذبح ہو  
اس دن حلال ہو جاوے پھر اگر مرم میں محصر ہو تو سر نہ اکر دینے بدو دن اسکے۔ قال وان کان قارنا بعث  
بدین۔ کہا اور اگر وہ قارن ہو یعنی احرام عمرہ و احرام حج کو جمع کرنے والا ہو تو وہ ہدی بھیجے۔ لا یتجاہ اسے  
التحلل عن احرامین۔ کیونکہ وہ دو احرام سے حلال ہونے کا محتاج ہے۔ فن۔ اور انہ ثلثہ کے نزدیک اسکو  
بسی ایک ہی کافی ہے۔ مع۔ فان بعث یہدی واحد یحلل عن الحج و یبقی فی احرام العمرۃ لم یحلل

عن واحد منها۔ اور اگر اسٹھ ایک ہی بھی تاکہ احرام حج سے حلال ہو جاوے اور عمرہ کے احرام میں رہے تو وہ دونوں میں سے کسی سے حلال نہ ہوگا۔ **فـ** کیونکہ احرام اگرچہ دو میں مگر کھٹنے کے حق میں بمنزکہ واحد میں۔ لان التحلل عنہما شرع فی حالتہ واحد۔ کیونکہ دونوں سے حلال ہونا ایک ہی حالت میں مشروع ہوا ہے۔ و لایجوز ذبح دم الاحصار الا فی الحرم ریجوز ذبح قبل یوم النحر۔ اور نہیں جائز ہر بدی احصار کو ذبح کرنا مگر مرم میں۔ اور جائز ہر ذبح کرنا یوم النحر سے پہلے۔ **فـ** پس مکان یعنی حرم کی خصوصیت ہے اور زمانہ نحر کی خصوصیت نہیں حتی کہ وہین سے پہلے حرم میں ذبح کرنا جائز ہے۔ عند ابی حنیفہ حج۔ یہ ابو حنیفہ رحم کے نزدیک ہے۔ **فـ** خواہ احرام حج ہو یا عمرہ۔ و قال لا یجوز الذبح للمحصر باجماع الا فی یوم النحر و یجوز للمحصر بالعمرة متی شاء اعتباراً بتدس المتعة والقران و ربما یعتبر انہ بالخلق اذ کل واحد منها محلل۔ اور حاجین کے کسانہ محصر باجماع کے واسطے ہر قربانی کرنا حرم میں کسی اول وقت نہیں جائز ہر سوا سے روز نحر کے اور محصر بالعمرة کے واسطے جائز ہے جب چاہے ذبح کرے بقیاس ہر بدی منع و بدی قران کے اور بھی حاجین ہر بدی احصار کو خلق پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ ہر بدی احصار ہو خلق ہر ایک احرام سے حلال کرنے والا ہے۔ **فـ** پس جیسے ہر بدی منع یا خلق مخصوص ہے یا نحر ہے ہر بدی احصار بھی اسی روز سے مخصوص ہے۔ و لابی حنیفہ انہ دم کفارتہ حتی لایجوز الا کل منہ۔ اور ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ کہ ہر بدی احصار کو کفارہ کی قربانی ہے۔ (اور اسکی شہادت موجود ہے)۔ حتی کہ اس قربانی سے کچھ کما لیا جائز نہیں ہے۔ **فـ** بالاتفاق اس لیے کہ یہ تو قبل ادا سے افعال کے حلال ہو جانے کا کفارہ ہے۔ فیختص بالمكان دون الزمان کسائر و ما و الکفارات۔ تو یہ قربانی مختص بمکان حرم ہوگی نہ زمانہ نحر جیسے عام کفارہ کی قربانیوں میں ہے۔ **فـ** کہ بالاتفاق زمانہ کی قیہ نہیں ہے۔ بخلاف دم المتعة والقران۔ بر خلاف ہر بدی منع و قران کے۔ **فـ** کہ وہ دم کفارہ نہیں۔ لانه دم نسک۔ کیونکہ وہ قربانی از افعال حج ہے۔ **فـ** جو شکر واجب ہوئی ہو تو اس پر قیاس صحیح نہیں ہے۔ و بخلاف الخلق لانه فی آو انہ لان معظم افعال الحج و ہوا لوقوت نیتہی بہ۔ اور برخلاف خلق کے کیونکہ خلق تو اپنے وقت پر ہی چلے کہ افعال حج میں سے بزرگ نعل اور وہ وقوت عرفہ ہی اسی خلق کے ساتھ پورا ہوتا ہے۔ **فـ** یعنی وقوت عرفہ کی اثناء پر خلق ہی اور وقوت مزدلفہ منہی نعل و وقوت عرفہ ہے۔ قال و المحصر باجماع اذا تحلل فخلیہ حجة و عمرہ۔ کہا اور جب محصر باجماع نے احرام کھول لیا تو اس پر حج کے ساتھ عمرہ واجب ہوا۔ بکذا روی عن ابن عباس و ابن عمر۔ ایسا ہی ابن عباس و ابن عمر سے مروی ہوا۔ **فـ** امام جصاص رحم نے نقل حضرت ابن عباس و ابن عمر سے کہ ابن مسعود نے فرمایا لیکن نحر معلوم نہیں اور شیخ سرحدی شایع نے ذکر کیا کہ یہ قول حضرت عمر بن الخطاب و زید بن ثابت و عروہ بن الزبیر سے مروی ہے اور یہی قول امام رشافعی و احمد کا ہے۔ مع۔ و لان الجمہ نجیب قضاء بالصحة الشروع۔ اور اس دلیل سے کہ حج کی قضاء تو بوجہ شروع صحیح ہونے کے واجب ہے۔ و العمرہ لما انہ فی معنی فانت الحج۔ اور عمرہ واجب ہونا اس لیے کہ محصر اس شخص کے معنی میں ہے جس کا حج جائز رہا۔ **فـ** مدد فانت الحج پر لازم ہے کہ عمرہ ادا کرے حلال ہو جاوے پھر سال آئندہ میں حج کرے پس محصر بھی عمرہ وجہ ادا کرے۔ و علی المحصر بالعمرة القضاء و اور جو شخص کہ عمرہ سے محصر ہو اس پر قضاء عمرہ واجب ہے۔ و لا احصار عنہما یتحقق عندنا قال امام لا یتحقق لانہا لا یوقت۔ اور عمرہ سے احصار ہر سے نزدیک متحقق ہوتا ہے اور امام رحم نے فرمایا کہ نہیں ہو سکتا کیونکہ عمرہ کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ **فـ** کہ جب وہ وقت گذر جاوے تو پھر عمرہ فوت ہو۔ و لنا ان لابی حنیفہ



واصحیہ احصوا بالحدیثہ وکانوا عمارا۔ اور ہماری محنت یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم واپس کے احکامات میں  
غیر حدیثہ میں احصا کیے گئے حالانکہ سب عمرہ کے احرام میں تھے۔ **ف**۔ چنانچہ یہ حدیث صحیح بخاری و مؤلف  
وغیرہ میں مصرح ہے۔ ولان شرع التحلل لرفع الحج وذا موجود فی احرام العمرۃ۔ اور اس دلیل سے کہ عمرہ  
کھولنا تو حج دور کرنے کے لیے مشروع ہوا ہے اور یہ بات عمرہ کے احرام میں موجود ہے۔ **ف**۔ کہ نہ کھولنا جائز ہے اور  
درالہو نوجہ شدید پیش آدے۔ واذا تحقق الاحصار فعلیہ انقضار اذا تحلل کما فی الحج۔ اور جب احصار  
عمرہ متحقق ہوا تو جب احرام کھول دیا تو اس پر نضار عموما واجب ہے جیسے حج میں۔ **ف**۔ تشریح لازم ہے۔ وعلی التارک  
حج و عمرتان۔ اور تارک عمرہ ایک حج و دو عمرہ لازم ہیں۔ اما الحج واحد ہا فلما جینا۔ پس حج واجب تارک میں  
وجہ سے جو ہم بیان کر چکے۔ **ف**۔ کہ حج کی نضار بین حج و عمرہ لازم ہوتا ہے۔ واثباتہ لانه خرج منها بعد صحتہ التشریح  
رہا دوسرا عمرہ تو اسوجہ سے کہ محصر اسی عمرہ سے باہر ہوا بعد شروع صحیح ہونے کے۔ **ف**۔ احرام صحیح تو اسکی نضار  
لازم ہے۔ فان بعث المحصر بدبا واعدہم ان یندجوہ فی یوم بعینہ۔ پھر اگر محصر نے بدی بھیجی اور ساتھ  
نے قرار دیا کہ لی کہ ظان روز معین میں اسکو نجات کریں۔ **ف**۔ چنانچہ لوگ روانہ ہو گئے۔ ثم زال الاحصار  
پھر اسکا احصار نازل ہو گیا۔ **ف**۔ شکار یا رسی سے اچھا ہو گیا یا دشمن نفع ہوا۔ تو اس میں کئی صورتیں ہیں  
فان کان لایدرک الحج والہدی لایلزمہ ان یتوجہ بل یصیر حتی یتحلل بنحو الہدی۔ پس اگر وہ حج و ہدی  
کو نہیں پاسکتا تو اس پر توجہ ہونا یعنی کہ کی طرف چلنا واجب نہیں بلکہ صبر کرے یہاں تک کہ ہدی تیرہائی ہونے کے  
ساتھ حلال ہو جاوے۔ لفوات المقصود من التوجہ و ہوا وادالافعال۔ کیونکہ توجہ سے جو مقصود  
ہو وہ فوت ہو اور مقصود ادا سے افعال ہے۔ وان توجہ لتحلل بافعال العمرۃ لذلک لانه فانت الحج  
اور اگر اس قصد سے جاوے کہ عمرہ کے افعال ادا کر کے حلال ہو جاوے تو اسکو یہ اختیار ہے کیونکہ یہ ایسے شخص  
کے مثل ہے جس کا حج فوت ہو گیا۔ **ف**۔ اور فانت الحج فی الحال ادا سے عمرہ سے حلال ہو کر سال آئندہ و ہدی  
صرف حج ادا کرتا ہے اس سے ظاہر ہوا کہ اگر محصر بعبرہ ہو تو وہ عمرہ ادا کرنے کو پاسکتا ہے۔ اگرچہ ہدی نہ پاوے۔  
ان کان یدرک الحج والہدی لایلزمہ التوجہ۔ اور اگر وہ حج و ہدی کو پاسکتا ہے تو اس پر توجہ لازم ہے۔ لزوال المعجز  
قبل حصول المقصود بالخلف۔ کیونکہ خلیفہ سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے عند عاجزی نازل ہو گیا ہے  
تو خلیفہ یعنی ہدی مذکور بیکار ہے جیسے کسی نے قدر سے دستور کا خلیفہ یعنی نیم کیا تاکہ تازہ برے پھر تمام کرنے سے  
پہلے عند نازل ہو گیا اور ہائی موجود ہے تو اس پر دستور کرنا واجب ہے بخلاف اسکے جب تیرہ چکا ہو تو اعادہ لازم نہیں  
ہے۔ واذا ادرك ہدیہ صنع بہ اشار۔ اور جب اپنے ہدی کو پاوے تو اسکو جو چاہے کرے۔ **ف**۔ ہدی  
کہ چاہے فروخت کرے یا صدقہ وغیرہ۔ لانه ملکہ لو قد کان عینہ لمقصود استغنی عنہ۔ کیونکہ یہ جانور اسکی  
ملک ہے اور اسنے اسکو ایسے مقصود کے واسطے نامزد کیا تھا جسکی حاجت نہیں رہی۔ وان کان یدرک  
الہدی دون الحج یتحلل۔ اور اگر وہ ہدی کو پاوے لگانے حج کو تو حلال ہو جاوے۔ **ف**۔ اس طرح کہ حرمین  
یہ ہدی بروز مہودہ قربانی ہو جاوے۔ لعمزہ عن الاصل۔ کیونکہ اصل یعنی حج سے عاجز ہے۔ **ف**۔ پس  
ہدی کا پانا بیکار ہے تو اسکو ہدی قربانی ہونے دے تاکہ فائدہ ہو۔ وان کان یدرک الحج دون الہدی  
جائزہ التحلل۔ اور اگر وہ حج پاوے لگانے ہدی تو اسکو حلال ہو جانا جائز ہے۔ استھاناً۔ بدلیل استھان  
**ف**۔ اور ہدی مختار ہے اور قیاساً نہیں جائز اور ہدی قول زفر ہے۔ و ہذا التفسیر لا یستغنی علی تو ہائی

بارج - اور صاحبین کے قول پر تفسیر صحیح کے حق میں ٹھیک نہیں پڑتی ہے۔ لان دم الاحصار عنہما  
توقت بیوم النحر میں بدستگاری حج یا عمرہ کے صاحبین کے نزدیک صحیح کی بدی احصاء ثبوت  
بیوم النحر پر جو شخص حج یا عمرہ کو بدستگاری یا بدستگاری نہ کرے اور یہ صورت کہ حج  
یا عمرہ نہ بدستگاری ہے۔ یہ دونوں صورتیں صاحبین کے قول پر صحیح میں ہیں نکلنی ہیں۔ وانما یستقیم علی قول لی  
اور یہ صورت دہم ابو حنیفہ کے قول پر ٹھیک پڑتی ہے۔ فنت کیونکہ دم احصار کے نزدیک بیوم النحر سے پہلے  
نہج کرنا جائز ہے۔ و فی المحصر بالعمرة یستقیم بالاتفاق لعدم توقف الدم بیوم النحر۔ اور عصر بعمرہ کی مشیت  
میں بالاتفاق تقسیم نہ کرنا ٹھیک پڑتی ہے کیونکہ احصاء عمرہ کی بدی ذبح کرنا بیوم النحر سے نہیں ہے۔ وجہ اقبال  
ہے کہ قول زفرانہ قدر علی الاصل و ہول الحج قبل حصول المقصود بالبدل و ہوا الہدی۔ یعنی اس  
حکم میں زفرانہ حکم قیاس لیا ہے اسکی دلیل یہ ہے کہ وہ شخص محصر اصل یعنی حج پر قادر ہو گیا قبل اسکے کہ خدیف  
یعنی بدی سے مفقود حاصل ہو۔ فنت یعنی ہنوز بدی ذبح ہو کر حلال نہیں ہوا تھا کہ اسکا احصاء راکل ہو کر  
حج پانے کی قدرت حاصل ہو گئی اور جب اصل پر قدرت ہو جاتی ہے تو بدل یعنی خدیف کچھ اثر نہیں کرتا تو ایسا  
اسکو اصل یعنی حج کی طرف توجہ کرنی لازم ہوتی۔ وجہ الاستحسان۔ دلیل استحسان کی۔ فنت جواب  
تقول ہے یہ ہے کہ۔ انما لو الزمناہ التوجہ لضعاف مالہ۔ ہم اگر اس محصر کے ذمہ توجہ لازم کریں تو اسکا مال ضائع ہو گا  
فنت یعنی بدی۔ لان المبعوث علی ید یہ الہدی لیند بجمہ ولا یحصل مقصودہ۔ کیونکہ جبکہ ہاتھوں سے  
کسی پر وہ ضرور ایک ذبح کر دینا اور اسکا مقصود حاصل نہ ہو گا۔ فنت کیونکہ اس سے مقصود تو حلال ہونا تھا  
حالانکہ اس صورت پر اسکو حج کرنا لازم ہے۔ و حرمة المائل کحرمة النفس۔ ہر مال کی حرمت جیسے جان کی حرمت  
فنت یعنی اسکے قریب ہے لہذا ہم نے کہا کہ مالی کو ضائع نہ کرے اور ذبح ہونے سے حلال ہو جاوے۔ منہر جسم  
کھانا ہر کو اس میں درجہ اول یہ کہ صاحبین کے قول پر بدی ذبح کرنا مخصوص بیوم النحر تو مال لیکر  
جو چاہے بیکرے یا کھاوے۔ علاوہ برین اگر بدی کو مدت کرے یا قربانی نفل تو بھی ضائع نہ ہوگی۔ بان امام رحم کے قول پر جبکہ  
یہ ہم النحر کی خصوصیت نہیں تو ممکن ہے کہ جسکے ہاتھ بدی بھی ہر وہ پہلے ذبح کر دے شاید صاحبین کے طور پر یہ خیال  
ہو کہ وہ بدی دسے کو نہ پاوے۔ وجہ دوم یہ کہ دلیل مقتضی وجوب تکلیف ہر حال کہ استحساناً تکلیف جائز کا گلب  
جواب یہ ہو سکتا ہے کہ طبعی ضائع ہونے کا یقین نہیں پس جیسے جان بروقت ہونے میں نہ جانا جائز اسی طرح مال کے  
خوف میں ہاتھ ہر پہر میں نہ دیکھا کہ متعلق ہیں الہام نے بھی لکھا کہ اس سے کچھ خاطر کو تسکین نہیں ہوتی تو جانا بہتر ہے  
انتہی ہم۔ ولہذا اختیار۔ اور اسکو اختیار ہے۔ فنت چاہے مال ہو جاوے اور چاہے جاوے یعنی۔ ان شاء  
صبر فی ذلک المكان ادنی غیرہ لیدفع غنہ فتمتلل۔ ہر چاہے تو احصاء کی جگہ یا دوسری جگہ احرام سے صبر  
کے تاکہ اسکی طرف سے بدی ذبح کر دے۔ یہ جاوے برزخ و عود پس حلال ہو جاوے۔ وان شاذ توجہ لیسودی  
والشک الذی انرمہ بالاحرام و ہوا ففضل۔ اور اگر چاہے تو توجہ دے تاکہ جس شک کا احرام سے التزام کیا ہے  
اسکو ادا کرے یعنی حج یا عمرہ کو اسی النفل ہے۔ لانہا تحریب الی الوفاء بما وعدہ۔ کیونکہ یہ وفا سے وعدہ ہے انہما  
ہو۔ فنت یعنی اگر چہ ادا ہو جاوے تو وفا سے وعدہ ہے۔ و من وقت بعمرہ ثم احصر۔ اور جو شخص عہد کا توفیق  
عمرہ کا پھر عمرہ کرے۔ فنت مثلاً ایسا یا ہر اکہ زیارت کا فحاش نہیں کر سکتا۔ لاجل ان محصر۔ تو وہ محصر نہیں  
فنت یعنی اگر احصاء کے حق میں متبر نہیں۔ لوقوع الامن من الزواجر۔ یہ کہ حج ثبوت ہونے سے

ہو چکا۔ فس۔ کیونکہ طواف زیارتِ ماخِر سے ادا ہو سکتا ہے اور حدیث گندری کہ جس نے وقوفِ عرفہ پایا اس نے حج پایا۔  
 م۔ ومن احصر بکۃ وهو ممنوع عن الطواف والوقوف ہو محصر۔ اور جو شخص کہ کے اندر یعنی حرم میں رہا کیسے  
 در حالیکہ وہ طواف و وقوفِ عرفہ سے ممنوع ہو تو وہ محصر ہے۔ فس۔ کیونکہ وقوفِ عرفہ فوت ہونے سے حج فوت  
 ہوگا اور احرامِ عمرہ میں طواف ہوگی۔ لانه تعذر علیہ الاتمام فصار کما اذا احصر فی الحبل۔ کیونکہ تمام کرنا نہ ہو  
 متعذر ہے تو ایسا ہوگا یا حل میں محصر ہوا۔ فس۔ یہ اسوقت کہ وقوف اور طواف دونوں سے ممنوع ہو۔ وان  
 قدر علی احدہما فلیس بمحصر۔ اور اگر دونوں میں سے ایک پر قادر ہو تو وہ محصر نہیں ہے۔ فس۔ یعنی وہ محصر نہیں  
 ہو بدی بھی حلال ہوتا ہے۔ اما علی الطواف تفصیل ونبیل یہ کہ اگر فقط طواف پر قادر ہوا۔ فس۔ نہ وقوف  
 عرفہ پر حتیٰ کہ حج فوت ہوا۔ فلان قاست لہجۃ یحتمل ہ۔ تو اسوجہ سے محصر نہیں کہ جسکا حج فوت ہو وہ طواف سے  
 حلال ہو جاتا ہے۔ فس۔ یعنی عمرہ کر کے جو کہ طواف وسیعی پر نہیں محصر کی طرح وہ ہر حال سے حلال نہیں ہوگا کیونکہ طواف  
 عمرہ تو اصل ہے اس پر وہ قادر ہے۔ والدم بدل عنہ فی التحلل۔ اور بدی بھیجنا اسکا بدل ہے طواف ہونے میں۔  
 فس۔ پس جب اصل پر قادر ہو تو بدل بیکار ہے تو حکم محصر نہ ہوا۔ واما علی الوقوف فلما بینا۔ اور اگر وقوف عرفہ  
 پر قادر ہے تو محصر نہ ہونا اسوجہ سے جو ہم بیان کر چکے۔ فس۔ کہ وقوف عرفہ سے حج مل گیا پس فوت ہونے کا خوف  
 حسین رباحی کہ طواف آخر عمر تک کر سکتا ہے۔ وقد قیل فی ہذہ المسالۃ خلاف بین ابی حنیفہ وابی یوسف۔  
 اور کہا گیا کہ اس مسئلہ میں ابو حنیفہ و ابو یوسف کے درمیان اختلاف ہے۔ فس۔ یعنی جو کوئی حرم کہ میں طواف اور  
 وقوف سے ممنوع ہو وہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک محصر نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک محصر ہے۔ والصحیح ما اعلتک  
 من التفصیل۔ اور صحیح یہ تفصیل ہے جس سے میں نے تجھے آگاہ کیا۔ فس۔ اور صحیح یہ کہ یہی تفصیل بالاتفاق سب کا  
 قول ہے کہ اگر وقوف و طواف دونوں سے ممنوع ہو تو محصر ہے اور اگر ایک پر قادر ہو تو محصر نہیں ہے۔ نفع۔ الحاصل  
 محصر وہ کہ مرض یا دشمن سے جو روانگی سے عاجز کرے اور مانع ہو اور مانند اسکے درندہ وغیرہ ہو اور مستعد ہو کہ وقوف  
 عرفہ فوت ہو جاوے یا احرامِ عمرہ طویل ہونے کا خوف ہو اگرچہ حل میں ہو یا حرم میں طواف و وقوف دونوں سے ممنوع  
 ہو تو وہ محصر ہے یعنی جسکا حکم بدی سے حلال ہوتا ہے۔ م۔

### باب الفوات

حج فوت ہونے کے بیان میں۔ ومن احرم باج و فائہ الوقوف بعرفہ حتیٰ طلع الفجر من یوم النحر فقد فات  
 الحج۔ اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا اور اسکا وقوف عرفہ فوت ہو گیا حتیٰ کہ یوم النحر کی فجر طلع ہو گئی یعنی  
 دسویں ذی الحجہ ہو گئی تو اسکا حج فوت ہو گیا۔ فس۔ صورت یہ کہ شام حرامی اتنی دیر کو پہنچا کہ عرفات تک پہنچنے  
 میں اسکو دسویں کی فجر طلع ہو گئی تو اسکا حج جاتا ہے۔ لہذا ذکرنا ان وقت الوقوف بعرفہ الیہ۔ بوجہ اسکے کہ ہم  
 ذکر کر چکے کہ وقوف عرفہ کا وقت طلع فجر یوم النحر تک دراز ہوتا ہے۔ فس۔ بعد طلوع فجر دہم کے نہیں رہتا ہے۔ اور یہ بھی  
 بیان ہو چکا کہ جسکا وقوف عرفہ فوت ہوا اسکا حج جاتا ہے۔ وعلیہ ان یطوف وسیعی ویتحلل۔ اور اس پر واجب ہے  
 کہ طواف وسیعی کرے یعنی عمرہ کرے اور حلال ہو جاوے۔ فس۔ پس عمرہ واجب ہے اور طواف ہونا شرعاً واجب نہیں  
 بلکہ احرام دراز میں حج ہے۔ ویقضی الحج من قابل۔ اور حج کو سال آئندہ میں قضاء کرے۔ ولادم علیہ۔ اور اس پر  
 کوئی قریب الی کفارہ واجب نہیں ہے۔ فس۔ الحاصل جسکا حج فوت ہو وہ عمرہ کر کے حلال ہو جاوے اور سال آئندہ

ابن حج تھا دکر سے اور حج کا فوت ہونا عرفہ کے وقت فوت ہونے سے ہوتا ہے اور وقت عرفہ فوت ہونا اس طرح کہ وہین  
 کی فجر طلوع ہونے سے پہلے کسی وقت رات یا دن میں اسکو عرفات میں موجود ہونا نصیب نہ ہو۔ نقولہ علیہ السلام من  
 فاتہ عرفہ بلیل نقض قائم الحج فلیتحلل بعمرہ وعلیہ الحج من قابل۔ بدلیل حدیث حضرت علی امیر علیہ وسلم  
 کے کہ جس کا وقت عرفہ رات میں بھی فوت ہوا تو اسکا حج گیا پس عمرہ کر کے حلال ہو جاوے اور اس پر سال آئندہ میں  
 حج ہے۔ فقہ یہ حدیث دارقطنی وابن عدی نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مرفوع روایت کی لیکن دارقطنی نے رحمہ بن مصعب  
 کو مشورہ ضعیف کہا اور ابن عدی نے محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ کی تضعیف کی حالانکہ مختلف نیزہ اور دارقطنی نے  
 ابن عباس سے مرفوع روایت کی اور اسکی اسناد میں یحییٰ بن عیسیٰ انشلی بن حسین اختلاف ہے حالانکہ امام مسلم نے صحیح  
 میں اس سے روایت کی۔ ابن الہمام نے کہا کہ حدیث سے مقصود یہ کہ اسپر قربانی کفارہ لازم نہیں جیسا کہ مالک وشافعی و  
 حسن بن زیاد کا قول ہے ورنہ باقی مسئلہ میں تو مجھے کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہوتا مترجم کتا ہے کہ اگر کسی کا اختلاف زہر  
 تو گویا اجماع حجت اور اسکی مستند یہ حدیث ہے اگرچہ اسکی اسناد میں ضعف راوی ہو۔ لیکن امام مالک سے مروی ہے  
 کہ ناست الحج برابر محرم رہے حتیٰ کہ سال آئندہ میں قضاء کرے۔ شاید کہ یہ قول ثبوت نہیں ہوا۔ علاوہ برین ابن عمر رضی  
 اللہ عنہما نے موافق اس حدیث کے فتویٰ دیا لیکن اس میں اخیر میں ہے کہ جو بدی بکھے میسر ہو مسجد سے رواہ مالک فی الموطا۔  
 جواب یہ ہو سکتا ہے کہ شاید وہ قارن یا متمتع تھا جسکو فتویٰ دیا ہے۔ بدلیل آنکہ شافعی رحمہ نے اس اثر کو ابن عمر رضی  
 اللہ عنہما سے روایت کیا اور اس میں ہے کہ اگر اسکے ساتھ بدی ہو تو حلق سے پہلے قربانی کر دے پھر جب فارغ ہو تو اپنے اہل وطن  
 میں روٹ جاوے۔ الخ۔ اور اسناد صحیح ہے۔ پھر بدی وہ لانا ہے جو قارن یا متمتع ہو۔ اس سے یہ اعتراض بھی دفع ہوا  
 کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے جو حدیث روایت کی اس میں قربانی کا ذکر نہیں پس اگر خلاف حدیث ہو تو حدیث قبول  
 نہیں اور موافق ہو تو حدیث سے اسی کی حجت ہوگی کہ قربانی لازم نہیں ہے اور خلاصہ جواب یہ کہ حدیث سے موافقت  
 ہے اور فائت الحج پر کوئی کفارہ قربانی نہیں ہے ہاں اگر وہ قارن یا متمتع اپنے ساتھ بدی لایا ہو تو ذبح کرے ورنہ آئندہ  
 سال کی قران یا متمتع کی قربانی کرے۔ اس تحقیق لطیف سے جو مترجم کو ظاہر ہوئی سب اعتراض دفع ہو گئے خالص  
 سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر حدیث میں ہے کہ عمرہ کرے اور کتاب میں طواف دسویٰ ہے تو فرمایا۔ والعمرة لیست الا  
 الطواف والسعی۔ اور عمرہ کچھ نہیں سوائے طواف دسویٰ کے۔ فقہ پس مصنف رحمہ نے عمرہ کی تفسیر ذکر فرمائی  
 ہے۔ پس یہ دلیل حدیث سے تھی۔ یہی دلیل قباس نو فرمایا۔ ولان الاحرام بعد ما انعقد صحیحا لا طریق للخروج  
 منه الا باواحد انفسکین۔ اور اس دلیل قباس سے کہ احرام صحیح منع ہونے کے بعد احرام سے نکلنے کا کوئی  
 طریقہ نہیں سوائے حج یا عمرہ کوئی ایک ادا کرنے کے ذریعہ سے۔ کما فی الاحرام البسم۔ جیسا کہ احرام بسم میں ہوتا  
 ہے۔ فقہ یعنی آئے مرفوع احرام کی نیت ونبیہ کیا اور حج یا عمرہ کسی کو عین نہیں کیا تو اسکو اختیار ہے کہ حج یا عمرہ  
 کسی کو طواف شروع کرنے سے پہلے عین کر لے اور بغیر اسکے ادا کے احرام سے خارج نہ ہوگا۔ فقہ۔ وہنا عجز عن  
 الحج۔ اور بیان یعنی نوات حج کی صورت میں وہ حج سے قواجز ہو چکا۔ فقہ کہ وقت کا وقت ہی نہیں ہے فیئین  
 علیہ العمرة۔ نعمہ اسپر نہیں ہو گیا۔ فقہ لہذا ہم نے کہا کہ فائت الحج عمرہ ادا کر کے حلال ہو۔ ولادوم علیہ  
 لان التحلل وقع بانفعال العمرة۔ اور اسپر کوئی قربانی کفارہ اس واسطے لازم نہیں کہ اسکا حلال ہونا عمرہ کے افعال  
 ادا کر کے ہوا۔ فقہ اور پھر کاج بھی فوت ہوتا ہے لیکن اسکا حلال ہونا بدون ادا سے افعال کے قربانی سے  
 ہوتا ہے۔ فکانت فی حق فائت الحج بمنزلة الدم فی حق المحصر فلا یجمع بینما۔ تو فائت الحج کے حق میں عمرہ کرنا

بئزہ قرآنی کے معنی کے قی بن جو اس عمرہ و قربانی و دنوں حج میں کجا و نکل۔ سن۔ بلکہ اسل عمرہ ہر اور چونکہ محصر  
 بعد فوت حج کے عمرہ پر قادر نہیں تو اس کے عوض میں بدی لازم ہے کیونکہ بغیر اسے افعال کے حلال ہوتا ہے۔ پھر واقع  
 ہو کہ جو محصر نہ ہو تو فوت ہونا معرفت حج کے ساتھ خاص ہے۔ والعمرة لا تقوت۔ اور عمرہ فوت نہیں ہوتا ہے۔ سن  
 رہا محصر کے قی بن اس واسطے احرام عمرہ سے بدی بھیج کر حلال ہونا شروع ہوا کہ مدت تک احصار کی وجہ سے احرام  
 میں حج شدید ہے نہ اسوجہ سے کہ عمرہ فوت ہو گیا کیونکہ عمرہ تو کسی وقت کے ساتھ خاص نہیں پس وہ فوت نہیں ہوتا  
 وہی جائزہ فی جمع السنۃ۔ اور عمرہ تمام سال میں جائز ہے۔ سن۔ جو وقت چاہے ادا کرے اور افضل وقت  
 ایام رمضان میں لہذا اہل کہ تراویح کی تردید میں طواف ادا کرتے ہیں کیونکہ رمضان میں عمرہ افضل ہے۔ آٹھ  
 ایام بکرمہ فیما فعلہا۔ سوائے پانچ ایام کے کہ انہیں عمرہ ادا کرنا مکروہ ہے۔ سن۔ احرام عمرہ مکروہ نہیں۔ وہی  
 یوم عرفہ۔ اور یہ پانچوں ایام یہ ہیں اول یوم عرفہ۔ سن۔ جس دن حج کا وقت عرفات ہے۔ ویوم النحر۔ اور  
 دوم یوم النحر۔ سن۔ جس دن رمی ذی الحج و طواف وغیرہ ہے۔ ولایام النشروق۔ اور تین دن ایام تشریق  
 کے ہیں۔ لہذا وہی عن عائشہ رضی اللہ عنہا کانت تکرہ العمرة فی ہذہ الایام الخمسة۔ بدلیل اس کے جو حضرت  
 عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضرت ام المومنین ان پانچوں ایام میں عمرہ مکروہ رکھتی تھیں۔ سن۔ یہ روایت  
 بیہقی کی ہے لیکن اس میں یوم عرفہ ویوم النحر و دو روز اس کے بعد صرف چار روز مذکور ہیں۔ ان سید بن منصور کی روایت  
 ابن عباس میں البتہ پانچ روز موافق مذکورہ کتاب ہیں۔ مع۔ ابن الہمام نے کہا کہ کراہت سے کراہت تحریمی کا  
 اشارہ ہے۔ سن۔ ولان ہذہ ایام الحج فکانت مخصیۃ لہ۔ اور اس تھامس سے کہ یہ ایام اسے حج کے میں  
 توجہ ہی کے واسطے متعین ہونگے۔ سن۔ شاید مراد یہ کہ ان ایام کو حج کی طرف مٹان کرتے اور کہتے ہیں کہ ایام الحج  
 پس اضافت اختصاص کے واسطے ہر توسعاً سے حج کے عمرہ مکروہ ہوگا اور میں نے اس کلام کی شرح کسی شارح  
 سے نہیں پائی۔ مع۔ وعن ابی یوسف انه لا تکرہ فی یوم عرفۃ قبل الزوال لان دخول وقت رکن الحج  
 بعد الزوال لا قبلہ۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ عرفہ کے روز قبل زوال کے عمرہ مکروہ نہیں کیونکہ رکن حج  
 یعنی وقت عرفہ کا وقت بعد زوال کے ہوتا ہے نہ قبل زوال کے۔ والافہر من المذہب ما ذکرنا۔ اور  
 مذہب میں افہرہ قول جو ہم نے ذکر کیا۔ سن۔ کہ عرفہ کے روز مع باقیوں کے مطلقاً مکروہ ہے یعنی ابو یوسف  
 سے بھی افہرہ قول ہے۔ ولکن مع ہذا لو ادا ہائے ہذہ الایام مع ریتہی محرابا ہیہا۔ ولکن باوجود کراہت  
 کے اگر عمرہ کو ان ایام میں ادا کیا تو صحیح ہوا اور وہ محرم باقی رہیگا۔ سن۔ اگر ان ایام میں احرام باندھ کر ادا کیا  
 ہو۔ مع۔ لان الکراہتہ۔ کیونکہ کراہت۔ سن۔ کچھ عمرہ کی ذات سے نہیں ہے بلکہ۔ بغیر ہا۔ بلکہ عمرہ کے  
 خارج سنی سے ہے۔ وہو تظہیر امر الحج و تظہیر دفعہ لہ۔ اور وہ امر حج کی تکفیر کرنا اور وقت حج کو حج کے واسطے  
 خالص کرنا۔ سن۔ پس جب ذاتی کراہت نہیں بلکہ غیر کی وجہ سے ہوئی۔ فیصح الشروع۔ تو عمرہ کا شروع کرنا  
 صحیح ہوگا۔ سن۔ پس احرام رہیگا اور اگر ادا کر دیا تو التزام کے موافق ادا ہو گیا اگرچہ مکروہ ہے جیسے مکروہ وقت  
 میں نازعہ ادا کر دے یا نقل شروع کر کے نام کر دے۔ والعمرة سنۃ۔ اور عمرہ سنت ہے۔ سن۔ یعنی عمرہ  
 ایک مرتبہ ادا کرنا سنت ہو کہ ہے۔ یہی قول احمدی۔ وقال الشافعی۔ اور کما شافعی نے۔ سن۔ بدید  
 قول بن کہ۔ فریضۃ نقولہ علیہ السلام العمرة فریضۃ کفریضۃ الحج۔ عمرہ زمین ہے بدلیل قول حضرت علی  
 علیہ وسلم کہ عمرہ فریضہ ہے مثل فریضہ حج کے۔ سن۔ مرفوع حدیث غریب مائتہ ذکر کے مارتعانی و حاکم کی

روایت کر ضعیف غیر محفوظ بلکہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا قول البتہ ہفتی نے بسند صحیح روایت کیا اور بیہی حاکم نے جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی لیکن اسناد میں ابن لیثہ مختلف فیہ ہے اور ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ حج و عمرہ دونوں فریضہ میں بہت لوگوں پر سہا سے ہیں کہ کہے۔ بخاری رح نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول طبقاً اور حاکم نے موصولاً روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوعہ میں بیان اسلام میں گھر شہادت و صلوة و زکوٰۃ کے بعد دار و دیوان حج و قنعر۔ یعنی اسی کہ توجہ و عمرہ کرے۔ رواہ ابو داؤد و الدارقطنی و ابن خزيمة و الحاکم۔ ابو زرین عقیلی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہمارا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر مرد بڑھایا کہ اسکو حج کی استطاعت نہیں اور نہ عمرہ کی تو فرمایا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر۔ رواہ الترمذی و ابن حبان و الدارقطنی اور امام احمد نے کہا کہ عمرہ واجب ہونے میں یہ سب سے اصح ہے و قال اللہ تعالیٰ و اتوا الحج و العمرۃ منہ۔ یعنی تمام کرو حج اور عمرہ کو اللہ تعالیٰ کے واسطے۔ تمام کرنے کا حکم واجب ہے تو خود عمرہ بھی مثل حج کے واجب ہے۔ قول تمام کرنا بعد شروع کے ہوتا ہے اور ہم نے کہا کہ جو شروع کرے اس پر تمام کرنا واجب ہے اور شک نہیں کہ یہی آیت یہ کہ حج یا عمرہ جب کو تم ادا کرو اسکو خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے تمام کر دیں اس میں وجوب عمرہ کی کوئی دلیل نہیں ہے اور شیخ محقق و شیخ الاسلام شامی نے کہا کہ حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو صاحب التفتیح نے فرمایا کہ شاید اور محتاج صحیحین ہے باوجود اسکے صرف استدر ثبوت ہوا کہ عمرہ کرنا اسلام سے ہے تو اس سے وجوب نہیں نکلا جیسے اذان و نعتہ اور بیت سے شعار اسلام کے واجبات نہیں ہیں اور حدیث ابو زرین رحمہ اللہ میں صرف یہ نکلا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج و عمرہ چھو ادا کرنا جائز ہے تو ثابت ہوتا واجب و سنت ہر ایک میں روا ہے پس وجوب کی کوئی وجہ نہیں۔ اور ہائی آثار جو اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم میں آسوت نہیں ہونگے اسکے معارفات احادیث و آثار موجودہ ہوتے چنانچہ مصنف رح نے فرمایا۔ و لانا قولہ علیہ السلام الحج فریضہ و العمرۃ تطوع۔ اسی ہماری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ حج فریضہ ہے اور عمرہ تطوع ہے۔ فتنہ لیکن یہ مرفوع حدیث ثابت نہیں ہے بلکہ ابن ابی شیبہ نے ابن سعد رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا۔ مع۔ اور ہماری دلیل حدیث جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ عمرہ کیا واجب ہے آپ نے فرمایا کہ نہیں اور نیز عمرہ ادا کرنا افضل ہے۔ رواہ الترمذی و قال حدیث حسن۔ اور حدیث حسن با اتفاق حجت ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ اسکی اسناد میں حجاج بن ارطاة سادی قابل حجت نہیں۔ جواب یہ کہ برابر امام ترمذی نے اسکی حدیث کو حسن کہا پھر دارقطنی کا قول قبول نہیں چاہا کہ حجاج کی طرح ابن جریج کے بھی روایت کی اسی کے دو ضعیف طرق دیگر ہیں جھکو طبرانی اور دارقطنی نے مسند کیا تو کسی حال سے یہ حدیث درجہ حسن سے کم ہیں بلکہ بدرجہ صحیح پہنچی ہے مسند ترمذی کے بعض نسخ میں حدیث حسن صحیح۔ وارد ہے۔ بلکہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حج توجہ ہے اور عمرہ تطوع ہے۔ یہ حدیث بھی حجت ہے۔ شیخ نقی الدین نے امام میں کہا کہ اسناد میں سب راوی ثقات ہیں صرف عبد الباقی بن قانع میں کچھ کلام ہے لیکن عبد الباقی بہت بڑے حفاظ میں سے ہے۔ جن غم نے کہا کہ یہ حدیث مسلسل صحیح ہے اور سند میں ایمان راوی ضعیف ہے۔ شیخ نے فرمایا کہ ایمان کو امام بھی بن سہین نے ثقہ کہا اور اس سے ایک جماعت مشاہیر نے روایت کی اور اگر ہم مان لیں تو بھی حدیث مسلسل ہوتی ہے نزد یک حجت ہے۔ بلکہ ابن ماجہ نے طح بن حیدر رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کو مرفوع روایت کیا اگرچہ اسکی اسناد میں عمرو بن نفیس راوی میں کلام کیا گیا ہے لیکن قبول ابن اللہ عام عمر اسکی حدیث درجہ حسن سے کم نہیں ہے



اور قول عبد اللہ بن مسعود بروایت ابن ابی شیبہ: استناد صحیح گذر چکا۔ پس کیونکر عمرہ کا فرض ہونا ثبوت ہو سکتا ہے اور ابو عمر ابن عبد اللہ نے صریحاً اس سے انکار کیا۔ لکن نقلہ یعنی رحمہ اور حق یہ کہ جو ابن الہمام نے کہا کہ خالی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل و صحابہ و تابعین کا عمل موجب ہے کہ عمرہ سنت ہے۔ م۔ و لانا غیر موقتہ ہوتے وقت و شادی بیتیہ غیر لکافی فائت الحج۔ اور اس دلیل سے کہ عمرہ کسی وقت کے ساتھ موقت نہیں اور وہ غیر کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے جیسا کہ فائت الحج میں ہے۔ سن۔ جگہ حج فوت ہو گیا اور حج کی نیت کرتا ہے پھر عمرہ وجع ادا کرتا ہے تو حج کی نیت سے عمرہ ادا ہوا۔ و نہ ہا مارۃ الثقلیۃ۔ اور یہ صفت اسکے نفل ہونے کی علامت ہے۔ سن۔ کیونکہ فرض و واجب تو کسی وقت کے ساتھ موقت ہوتا اور اپنی نیت سے ادا ہوتا ہے۔ اور نفل ہونا شافی مسنت نہیں کیونکہ سنت وہ نفل ہے جس کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برابر کیا جو سوائے کبھی ترک کے۔ اور یہی وہ حدیث جس سے شافعی نے استہلال کیا اول تو وہ حدیث نہیں بلکہ اثر صحابی ہے اور بر تقدیر تسلیم اسکی تاویل واجب تاکہ جو احادیث و اثر ہم نے نفل کی نسبت موافقت ہو۔ و تاویل مارواہ۔ اور جو شافعی نے روایت کی یعنی عمرہ فریضہ ہے اسکی تاویل یہ کہ۔ انہما قدرۃ باعمال الحج۔ عمرہ مقدر باعمال حج ہے۔ سن۔ خلاصہ تاویل یہ کہ فرض کے معنی شرعی حکم قطعی لازم نہیں بلکہ بیان فرض یعنی تقدیر ہے یعنی عمرہ فریضہ سے یہ مراد کہ عمرہ کے اعمال کا اندازہ حج کے اعمال سے ہے یعنی طواف و سعی مثل حج کے ہے اور یہ تاویل لازم۔ اذ لا یثبت الفرصۃ مع التعارض فی الآثار۔ کیونکہ آثار میں تعارض ہونے کے باوجود فرض ہوتا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ سن۔ بلکہ فریضت کے واسطے چاہیے نفس قرآنی یا ما تہ قرآن کے جو حدیث ثبوت کو پہونچے پھر وہ اپنے معنی میں قطعی بلا معارضہ ہو اور بیان کچھ بھی نہیں اور معارضہ موجود ہے۔ بلکہ حق یہ کہ حدیث ہی نہیں ہے بلکہ اسکے معارضہ میں کہ عمرہ نفل ہے حدیث صحیح موجود ہے۔ م۔ قال وہی الطواف والسعی۔ کہا اور عمرہ صرف طواف و سعی ہے۔ سن۔ پھر حلال ہونے کے واسطے حق باقصر کرے۔ و قد ذکرناہ فی باب التمتع والسر تعالیٰ اعلم۔ اور ہم اسکو باب التمتع میں ذکر کر چکے والسر تعالیٰ اعلم۔

### باب الحج عن الغیر

باب غیر کی طرف سے حج کرنے کے بیان میں۔ الاصل فی ہذا الباب۔ اس باب یعنی غیر کی طرف سے حج کرنے میں اصل یہ ہے کہ۔ ان الانسان لم ان یجزل ثواب علمہ لغیرہ۔ انسان مختار ہے کہ اپنے عمل کا ثواب غیر کے واسطے کر دے۔ صلوة۔ خواہ ناز ہو۔ سن۔ باین طور کہ تو اقل بڑھکر اسکا ثواب فلاں مرد یا زیدہ کیواسطہ کر دے بطریق احسان دہے۔ کہ۔ او صوما۔ یا روزہ ہو۔ سن۔ یعنی نفل روزہ کا ثواب غیر کو دے۔ او صدقۃ یا صدقہ ہو۔ سن۔ روپیہ یا کھانا کپڑا وغیرہ مالی صدقہ۔ او غیر ہا۔ یا انکے سوائے۔ سن۔ مثل تلاوت قرآن و تسبیح و تلیل وغیرہ۔ اور کبھی صدقہ بزرگ عمل پر بولا جاتا ہے چنانچہ حدیث میں ہے۔ اماطۃ الاذی عن الطرق صدقہ۔ یعنی مسلمانوں کی راہ سے سودی چیز دود کرنا صدقہ ہے حتیٰ کہ مسلمان بھائی سے خندہ پیشانی کرنے کو صدقہ فرمایا۔ عند اہل السنۃ والجماعۃ۔ یہ اہل السنۃ و الجماعہ کے نزدیک ہے۔ سن۔ بخلاف معتزلہ کے کہ وہ تمام عبادات میں انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اصل تعالیٰ نے فرمایا۔ وان یس لانسان الا ما سعی۔ یعنی اور آدمی کے واسطے کچھ نہیں سوائے اسکے جو سعی کر چکا۔ اس سے نکالتے ہیں کہ غیر کی سعی سے اسکو کچھ نہیں ملے گا۔ پس اگر غیر نے اپنا ثواب کسی کے واسطے کیا تو لغو ہے نہیں پہونچے گا۔ اور اہل السنۃ اسکو رد کرتے ہیں۔ لما روی عن النبی علیہ السلام

انہ صحتی کبہ ثلثین المجلین احد ہما عن نفسه والاخر عن امتہ ممن اقرب وجدانیتہ اللہ تعالیٰ وشہدہ بالبلغ  
 کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوا کہ آپ نے دو بیٹے ایسے قربانی کیے جنکے سیاہی میں کچھ پیچیدگی  
 تھی ایک کو اپنی زوت مبارک کی طرف سے اور دوسرے کو اپنی ایسی امت کی طرف سے جس نے اللہ تعالیٰ کی  
 وحدانیت کا اقرار کیا اور آپ کے واسطے رسالت پہنچانے کے گواہی دی۔ فقہ یہ حدیث ایک جامع کثیر  
 صحابہ رضی اللہ عنہم سے کثرت راویوں نے روایات کیں چنانچہ حضرت عائشہ و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے ابن ماجہ نے بطریق  
 حید الرزاق اور احمد نے اور حدیث ابو ہریرہ عن عائشہ مرفوعاً سند احمد میں اور معجم طبرانی میں اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ  
 سنن ابو داؤد ابن ماجہ میں اور حدیث ابو رافع رضی اللہ عنہ سند احمد میں اور حدیث حذیفہ رضی اللہ عنہ عند الحاکم اور حدیث ابو طلحہ  
 عند ابن ابی شیبہ و حدیث انس رضی اللہ عنہ و رواہ ابو یعلیٰ و ابی ہریرہ و الدارقطنی اور آثار و اخبار و در باب قرآن یسین و غیر  
 بہت میں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قربانی کرنا واسطے خدیجہ الکبریٰ رضی اللہ عنہا کے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو  
 انواع خیرات کا آنکے اموات کے لیے حکم دینا بہت کثرت سے شائع و مشہور ہے۔ م۔ مفع۔ جعل نضحہ احمد کے  
 الثامین لامتہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں بکریوں سے ایک کی قربانی اپنی امت کے واسطے کر دے  
 فق اور قرآن مجید میں ملائکہ کا استغفار کرنا مومنوں کے لیے بقولہ تعالیٰ و یستغفرون للذین آمنوا۔ و بقولہ تعالیٰ  
 فاغفر للذین تابوا و اتبعوا سبیلک تا قولہ تعالیٰ و تم السیات۔ اور مومنوں کا والدین کے لیے بقولہ تعالیٰ و قل رب  
 ارحمھما کاربیبائی صغیرا۔ اور احادیث صحیحہ اس بارہ میں بہت کثیر ہیں اور ناز جنازہ پر دعا متواتر تواتر ہے۔ پس جب  
 غیروں کی دعا و استغفار سے انسان کو نفع ہو چکا تو معلوم ہو گیا کہ معتزلہ کا قیاس غلط ہے اور غیر سے نفع نہ ہونا  
 شاید کہ امت سابقہ میں ہی تھا جب کہ خود آیت میں ہی سیاق ہے کہ قوم ابراہیم و موسیٰ پر یہ لکھا گیا تھا۔ یا احادیث  
 صحیحہ کے کتاب کی تخصیص ہے نہ انفس الشرح اور مترجم کے نزدیک تحقیق المقام حسین کچھ تخصیص و غیرہ کی ضرورت  
 نہیں اور نہ معتزلہ کو اپنی جہالت پر غرور ہے تو بنیق انہی فرد جل اسطرح ہے کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے ہی فرمایا کہ ان میں  
 انسان الہامی۔ اس سے معلوم ہوا کہ سچا سچی کے کچھ نہیں ہے۔ ہم اس پر ایمان لائے لیکن معتزلہ کے سمجھا کہ  
 سچی کے معنی یہ کہ اپنے ہاتھ پاؤں کے غن ظاہری ختم کر گیا ہو اور ہم کہتے ہیں کہ سچی کے معنی عمل کے اندر منحصر ہیں جن  
 بلکہ سچی میں عمل بھی داخل ہے اور سچی کے معنی عام ہیں۔ پس جب آدمی نے فرزند صالح یا پڑھ چایا ہوا یا تصنیف کیا ہوا  
 علم چھوڑا یا کوئی صدقہ جاری چھوڑا تو یہ بھی اسکی سچی ہے اور جب وہ ایمان لایا جس سے ملائکہ استغفار کرنے میں  
 تو یہ بھی اسنے اپنی سچی سے پایا۔ اور یوں ہی ایمان ہی کے ذریعہ سے اس قربانی کا ثواب جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے فرمایا اور اس دعا و استغفار و قرأت و اذکار کا ثواب جو اسکے کسی بھائی سلمان نے اسکو پہنچایا بلکہ  
 اسی ایمان کی بدولت جب کہ اسنے اللہ تعالیٰ کی توحید کی اور یہود و نصاریٰ نے شرک و کفر کیا تو قیامت کے  
 روز بہت سے لوگ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے آدینکے جنہرشل ہاڑوں کے گناہ لدے ہوئے ہیں  
 اللہ تعالیٰ ان گناہوں کو یہود و نصاریٰ پر ڈالے گا اور ان مومنوں پر رحم فرما کر بخشدے گا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث  
 میں مخصوص ہے اور شاید یہیہ وہ علم ہے کہ یہ مومنین امت مرحومہ کے اخیر زمانہ کے لوگ ہیں جو وقت کہ امت  
 مرحومہ کے سلاطین و امراء نے فسق و فجور و شہوات دنیا و اسکی چات کو طلب کیا اور انکے دونوں بن نفاق و بھوت  
 پیدا ہوئی تھی کہ اسکی شامت سے حکومت و درگزر دی گئی جب کہ انہوں نے ظلم کیا اور اس زمانہ میں نصاریٰ و غیرہ  
 غاصب و کثرت ہو گئے اور جو کہ انہوں نے دنیا کے واسطے اپنے قومی اخلاق کو درست کیا اور قانون کی پابندی

تو انکی کوشش کا نتیجہ انکو دیا گیا یعنی دنیا انکو دی گئی نہیں انھوں نے اللہ تعالیٰ کی توحید چھوڑی اور شرک و کفر پیدا کر لیا اور اسکی اشاعت کے واسطے اپنے سخت قوانین رکھے کہ بچارے مومنین غریبار بوجہ سختی معاش کے طرح طرح کے گناہوں میں مبتلا ہوئے جنکا باعث یہی حکام ہوئے پس انکا قصاص آخرت میں کر دیا گیا جب کہ ان معیبتوں و خبیثوں میں بہ مومنین خالص توحید الہی پر قائم رہے کیونکہ اصل اعتبار جڑ کا ہے پس جس نے ایمان کی بنیاد قائم کی تو اسی جڑ سے شاخیں بھوئیں مگر خراب ہوا اعمال ہونے سے تراش ڈالنے کے لائق بن لیکن یہ جڑ کبھی جہنم کے ریگستان میں نہیں رکھی جاسکتی ہر اور جس نے شرک و کفر کی جڑ جانی اور نفوذ ہا اللہ تعالیٰ اپنے پید اگر نیو اسے سے سمجھو تو یہ جڑ لامحالہ جہنم میں جی ہر پھر جو برتاوہ اعمال کا اس بنیاد پر ہوا اگر تو ان میں کی پابندی پر ہی تو وہ جہنم دنیا کو لے سکتا ہر تو دنیا کی چیزیں سب الگ ہیں اور جڑ اسی طرح جہنم میں ہے۔ پھر جو شخص آخرت پر یقین لایا ضرور دنیا اسکے نزدیک غیر دھوا و ذلیل ہر اگر یہ نہ ہو تو وہ آخرت کا مومن نہیں ہے پس ہم کہتے ہیں کہ جب دنیا میں مومن و فاجر اللہ تعالیٰ ہی کے مخلوق ہیں تو مومن ضرور نہایت شاکر ہو گا کہ اسکو نعمت ایمان عطا ہوئی اور جو کوئی یہ چاہے کہ کافروں کو انکی نیک کوششوں کا ثمرہ یہ حقیر دینا جو انکی مراد ہے یہ بھی نہ دے گا و سے تو وہ بہت احمق اور بڑا ناشکر ہے ورنہ بالیقین اللہ تعالیٰ ضرور آخرت والوں کو انکی معاش دنیا دی اور پوری فرما دے گا اگرچہ قلیل ہو۔ اور وہ جو مومن ہو دعویٰ کرتا ہے کہ ہم دنیا سے تنہا موز کر آخرت چاہتے ہیں پھر یہ دنیا بھی لذت کی خواہش سے چاہتا ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو تو لہذا تیز دازتہ و ذرا آخری۔ کے معنی معلوم ہو گئے کہ کوئی نفس دوسرے کا کنا نہیں اٹھا دیتا۔ اسکے یہ معنی ہیں کہ جب کچھ تعلق نہ ہو پس دوسرے کا بار نہیں بڑیگا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ آدم علیہ السلام کے ادل بیٹے نے دنیا میں قتل کا طریقہ جاری کیا تو قیامت تک جتنے قتل واقع ہوں سب کے عوض اس پر بھی حصہ ہر اور نہیں دیتے کہ جب کسی محلہ میں نامعلوم قتل واقع ہو تو محلہ والوں کی فطرت سے انہر قسم و دیت ہر اوریوں ہی غلط سے قتل کا بدلہ لے کر اور دی و اہل دیوان اٹھاتے ہیں اور جو میت بغیر ناز و من ہو اسکا کناہ سب پر ہے پس اسی کی نظیر میں سنی ہر حتیٰ کہ آدمی کو اپنے سنی کا بیٹہ لٹا کر کچھ اور نہیں لٹا لیکن سنی ہی کہ اسکے کسی فعل سے اسکو تعلق ہو اہر حتیٰ کہ ایمان لاسنے کی وجہ سے جو کچھ ثواب غیر دین کے فعل کا ثواب ہے یہ جو یہ اسکی سنی میں داخل ہے چنانچہ حدیث میں بندھے کی قربانی اپنی آست یعنی قیامت تک کے آدمیوں میں سے آست بعثت کو نہیں بلکہ آست قبولیت کو دی کہ جس نے توحید کی اور رسالت کا اقرار کیا یعنی اس ثواب کا استحقاق اسکو اپنے ایمان کی وجہ سے دایس کیا ہے اسکی سنی نہیں ہے کیونکہ سنی وہی جسکا بیٹہ نکلا پس مغزلہ کی جہالت ہے کہ انھوں نے سنی صرف آدمی کی زندگی میں اسکے یا تنہا ہونے کو قبول کیا حالانکہ یہ عقل و نقل دونوں طرح غلط ہے اور مصاب وہ تحقیق ہے جو توفیق الہی عزوجل بیان ہوئی۔ نا مستقیم۔ پھر واضح ہو کہ اہل السنہ میں کچھ اختلاف نہیں کہ مومن کو غیر کے مالی صدقہ کا ثواب پہنچتا ہے جیسے نقد دیکھنا و فرمائی وغیرہ۔ اور اسی طرح مالا جماع اسکی دعا و استغفار سے نفع حاصل ہوتا ہے لیکن سوائے اسکے محض بدنی عبادت مثل صوم صلوٰۃ میں اختلاف ہے حتیٰ کہ نفع القدر میں لکھا کہ امام مالک دشمنی رح کے نزدیک انکا ثواب نہیں پہنچتا ہے میں کہتا ہوں کہ علماء سے خفیہ میں بھی اختلاف ہے اور فتویٰ یہ کہ انکا ثواب پہنچتا ہے۔ پھر یہ خوب جان لینا چاہیے کہ جس نے مالی صدقہ یا دعا یا بدنی عبادت کو غیر کے واسطے کیا تو معنی یہ ہیں کہ ادل کرنے والے کو ثواب عطا ہوتا ہے پھر وہ اپنا ثواب جسکو چاہے دے۔ یہی ہے جن نے کہا کہ بندہ مسلمان میں جو لوگ رسوم کے پابند کہ رسوم و عہد وغیرہ کرتے ہیں جیسے تو اسوا صلہ کہ نہ کرنے میں بدنامی ہر اور براہی کو کھانا نہ دینے میں حقارت جیسا کہ

اس نیت سے مال برباد اور کچھ ثواب نہیں تو بہت کو کچھ بھی نہیں ملے۔ بلکہ اکثر اس کام کے لیے سودی روپیہ قرض  
 لیتے یا ترکہ مرہون کرتے حالانکہ بعض وارث نابالغ ہیں تو ان محراث کے ارتکاب سے معصیات میں مبتلا ہوتے ہیں  
 بعضے دست ترکہ دوز کے باوجود برادری لاکھا نا تقسیم کرتے ہیں اور یہ رسم قبیح اور مال رایگان ہر گز بقدر  
 کہ مساکین کو تقسیم کیا گیا تو اس میں اگر اخلاص نیت و مال حلال ہر تو ثواب کا اثر ہر قطع نظر اختلاف کے۔ پس اگر انہیں  
 نے قبول فرمایا تو اس کا ثواب بدیہ کرنے سے بہت کو چھوٹا ہے۔ اور اصلح تو اسی قدر ہر کہ حلال مال سے میت نہائی  
 یا کنز خیرات کی وصیت کرے ورنہ وارث لوگ سب کی اجازت سے مساکین کو خیرات کریں اور ہندون کی طرح دن  
 و تاریخ کے تعین نہ سمجھیں بلکہ عاجزی کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے مدد قبول فرمائے و ثواب کی تجارت کریں پھر اسکو  
 یہ کریں۔ اور واضح رہے کہ مغفرت و ثواب جناب باری تعالیٰ کے فضل پر ہر نہ کثرت و قلت پر لہذا سودی روپیہ  
 لینا اگر بوز بھی ہو تو وہ ضرورت شرعی کے وقت ہر اور معنی ضرورت کے یہ کہ بدن اسکے حج و شقت شدید لاق ہو  
 لہذا جس شخص کو حلال تلیل میسر ہو اور اس نے اخلاص نیت سے مدد کیا تو مالدار کے حلال کثیر سے کم نہ ہوگا اور حرام  
 مال و بدعتی و نام وغیرہ میں میت کو کچھ فائدہ نہیں اور مال برباد اور جس نیت سے کیا وہی اس کا ثمرہ ہر تو ذرا سرمن  
 مشرور انفس نادرس سیات اعمالا لا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ م۔ والعبادات انواع۔ اور عبادات  
 کسی حج پرہین۔ مالیتہ محضہ۔ ایک محض مالی۔ فن۔ جسین بدن کی شقت نہیں ہر۔ کالزکوۃ۔ جیسے زکوۃ  
 فن۔ کہ مرت مال دیدنا ہوتا ہر۔ و بدیتہ محضہ۔ اور دوم محض بدنی۔ فن۔ جسین مال کا خرچ نہیں۔ کالزکوۃ  
 جیسے ناز۔ فن۔ کہ مرت بدن سے ادا ہوتی ہر۔ و مرکبہ منہما کالج۔ اور سوم وہ کہ مالی و بدنی دونوں سے مرکب  
 ہر جیسے حج۔ فن۔ کہ اسین بدن کے افعال و خرچ مال ہر لیکن ہم نے اول باب میں ذکر کیا کہ بقول صحیح و صواب  
 یہ کہ حج بھی محض بدنی عبادت ہر اور مال تو اس عبادت کی ادا واجب ہونے کی شرط ہر۔ ع۔ پھر ایصال صواب  
 ان فرائض میں معنی نہیں رکھتا۔ یعنی مثلاً چہر آج ظہر کی نماز فرض ہر اسنے پڑھ کر ثواب دوسرے کو دیدیا  
 تو بلاشبہ ہر فرض ساقط و ثواب حاصل ہو لیکن یہ محتجج ہر۔ ہان اگر نقل طور پر مال دیا یا ناز پڑھی یا حج کیا تو اسکا  
 ثواب دوسرے کو چھوٹا ہے جب کہ اللہ تعالیٰ نے قبول فرمایا ہو۔ رہا یہ کہ ان عبادات میں نیابت جاری  
 ہوتی ہر یا نہیں مثلاً زید پڑھ کر آج ظہر کی نماز فرض ہوتی پس اسنے خود ادا نہ کی بلکہ کہ کو اپنا نائب مقرر کر دیا کہ کسی  
 طرف سے پڑھ دے تو اسکے کچھ معنی نہیں ہیں خواہ زید تندرست ہو یا بیمار ہو یعنی اختیار میں ہوا ہے اختیار  
 ہو۔ م۔ والنیابتہ بخری فی النوع الاول فی حالتی الاختیار والاضطرار کحصول المقصود بفعل  
 الثانی۔ اور قسم اول یعنی محض مالی عبادت میں نیابت جاری ہوتی ہر اختیار و اضطرار دونوں حالتوں  
 میں بوجہ حاصل ہونے مقصود کے نائب کے فعل سے۔ فن۔ یعنی زکوۃ کا مقصود یہ کہ مال معلوم فقراء  
 کو پہنچا دیا جاوے پس جب اسنے اپنے وکیل یا نائب کے ذریعہ سے پہنچا دیا تو عبادت پوری ہو گئی  
 خواہ زید کی حالت اضطراری ہو یعنی بوجہ بیماری وغیرہ کے خود پہنچانے سے معذور ہو یا حالت اختیار  
 ہو یعنی خود اپنی قدرت سے پہنچا سکتا ہر مگر اسنے نائب مقرر کر دیا۔ الحاصل زکوۃ میں عبادت یہی کہ  
 فقراء کو مال دیدے جسکا دینا نفس پر شاق ہوتا ہر۔ تو اسین خود اور نائب برابر ہیں۔ و لا یخری فی النوع  
 الثانی بحال۔ اور دوسری قسم یعنی محض بدنی عبادت میں نیابت نہیں جاری ہوتی کسی حال میں۔ فن۔  
 خواہ اپنے اختیار میں ہو یا بیماری سے معذور ہو۔ لان المقصود وہو اتعاب النفس لا یجوز

کیونکہ مقصود اور وہ نفس کو تعب دینا ہر ذریعہ نیابت کے نہیں حاصل ہوتا ہے۔ **فت** بلکہ نائب کو تعب  
 ہوا تو اسکی عبادت ہو جاتی اگر خلوص نیت ہوئی لیکن نائب ہونے کی نیت سے اسکی بھی عبادت ہوگی  
 پھر مومل کے حق میں تو کسی طرح نہ ہوگی۔ و تبحری فی النوع الثالث عند العجز المعنی الاول و  
 بدو المشتقة بتفقیص المال۔ اور یہی قسم سوم جو کہ مرکب ہر اس میں نیابت بحالت عاجزی کے جاری ہوتی  
 جو بوجہ معنی اول کے اور وہ مال کو کم کرنے سے مشقت اٹھاتا۔ و لا تبحری عند القدرة بعدم التعاب  
 النفس۔ اور بحالت اختیاری نہیں جاری ہوتی بوجہ نفس کا تعب نہ ہونے کے۔ **فت** حاصل یہ کہ  
 جو عبادت کہ مال و بدن و دلوں سے مرکب ہر اس میں مالی عبادت سے مشابہت بنظر مال ہر اور بدنی عبادت  
 سے بنظر مشقت بدن ہر میں ہم نے اسکے بارہ میں دونوں مشابہت پر عمل دیا اور کہا کہ عاجزی کی حالت میں تو  
 اسکا حکم مانند عبادت الیہ صفہ کے ہر معنی کہ نیابت جاری ہر اور قدرت کی حالت میں اسکا حکم مانند عبادت  
 بدنیہ صفہ کے ہر معنی کہ اس میں نیابت نہیں جاری ہر۔ پس اگر حج بھی عبادت مرکبہ ہو تو جس مالدار پر حج فرض ہے  
 اگر وہ خود افعال و سفر کا تعب اٹھا سکتا ہر تو اسی پر لازم ہر نائب کے ذریعہ سے نہیں جائز ہر اور اگر  
 عاجز ہو تو صرف مال خرچ کرنا اسکے اختیار میں رہ گیا پس نائب کے ذریعہ سے ادا کر سکتا ہر جب کہ خود اسے  
 افعال سے عاجز ہر۔ و الشرط العجز الدائم اسلے وقت الموت۔ اور اسوقت نیابت جائز ہوئی  
 شرط یہ کہ عاجزی برابر وقت موت تک رہے۔ **فت** حتی کہ اگر بعد ادا سے نائب کے خود قوی قادر  
 ہو گیا تو اسپر خود ادا کرنا لازم ہر۔ لان الحج فرض العمر۔ کیونکہ حج تو عمر کا فرض ہر۔ **فت** یعنی تمام  
 عمر میں ایک مرتبہ ادا کرنا فرض ہر پس تمام مرتبہ عاجزی بھی شرط ہر نائب کا فعل اسکی طرف سے ہو  
 اور یہ حج فرض میں ہر۔ و فی الحج النفل یجوز الا نابة حاله القدرة لان باب النفل اوسع۔  
 اور نفل حج میں نائب کرنا قدرت کی حالت میں بھی جائز ہر کیونکہ نفل کا باب زیادہ وسیع ہر۔ **فت**  
 کیا نہیں دیکھتے کہ قیام جو فرض نماز ہر باوجود قدرت کے نفل میں ساقط ہو جاتا ہر۔ پھر خلاف نہیں کہ بھلا  
 ثواب حج میں پہلے حج کرنے والے سے حج قبول ہوگا پھر ثواب غیر کو بدیہ ہو جائیگا اور رہا نیابت کی صورت  
 میں تو اختلاف ہر۔ ثم ظاہر المذہب ان الحج یقع عن الجھل عنہ۔ پھر ظاہر مذہب تو یہ ہر کہ حج  
 اس شخص سے واقع ہوتا ہر جسکی طرف سے حج کیا گیا۔ **فت** یعنی نائب سے نہیں بلکہ مومل کی طرف سے  
 ابتدا واقع ہوتا ہر گویا مومل نے کیا۔ و بذلك تشہد الاخبار الواردة فی الباب۔ اور اس  
 باب میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں وہ سب اسی کی شاہد ہیں۔ کحدیث الثعلبیہ۔ جیسے ثعلبیہ عورت کی  
 حدیث۔ **فت** جو صحاح السنہ میں سوائے ابوداؤد کے مردی ہر اور گزرجکی اور محصل یہ کہ قبیلہ خثعم میں  
 ایک عورت نے اپنے معذور باب کی طرف سے حج کرنے کو پوچھا تھا۔ فانه علیہ السلام قال فیک  
 حجی عن ابیک و اعمری۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں فرمایا کہ تو اپنے باب  
 کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر۔ **فت** اور یہ نہیں فرمایا کہ خود حج و عمرہ کر اور ثواب نائب کو دیدے۔  
 و عن محمد۔ او امام محمد سے غیر ظاہر یہ روایت ہر کہ۔ ان الحج یقع عن الحاج و لکن ثواب التقیہ  
 حج توجہ کرنے والے یعنی نائب کی طرف سے مانع ہوگا اور مومل کے لیے خرچہ کا ثواب ہر۔ لانه عبادۃ  
 بدنیہ۔ کیونکہ حج تو عبادت بدنیہ ہر۔ **فت** یہ مبسوط کی عبارت ہر اور ظاہر امر ادبیہ کہ حج محض بدنی

عبادت پر اور مرکب نہیں ہے۔ و عند العجز اقم الانفاق مقامہ۔ اور عاجزی کے وقت خرچ کرنا حج کے قائم مقام  
 کیا گیا۔ کا نقد یہ فی باب الصوم۔ جیسے باب الصوم میں مذکور ہے۔ و من لم یجد من رزقہ سے عاجز ہو گیا  
 اسکے اسکا نقد یہ قائم ہوا اور ظاہر ہے کہ اسکو نقد یہ کا ثواب بر نہ آئے اسنے رزقہ ادا کیا۔ قائم۔ قال ومن امر  
 رجلان ان یحج عن کل واحد منهما حجة۔ کہا اور اگر ایک شخص کو دو شخصوں نے اپنا نائب کیا ہر ایک نے  
 اسکو حکم کیا کہ میری طرف سے حج کرے۔ قابل بچتہ عنہما۔ پس اسنے دونوں کی طرف سے ایک حج کا نفیہ  
 کیا۔ و من یحج عن فلان وفلان۔ یعنی یہ حج کی بیک از جانب فلان اور  
 فلان دیگر ہے۔ مراد یہ کہ ایک کو معین کرنے سے پہلے افعال حج شروع کر دے۔ ع۔ فی عن الحاج۔ تو یہ  
 حج اسی حاجی نائب کی طرف سے ہوگا۔ و من یحج عن فلان وفلان۔ یعنی جو افعال ادا کیے وہ اسی نائب کے قرار دیے جائیں گے  
 و یضمن النفقة۔ اور وہ نفقہ کا ضامن ہوگا۔ و من یحج عن فلان وفلان۔ یعنی ہر ایک موکل نے جو خرچہ دیا ہر ایک کے لیے  
 اسکے خرچہ کا ضامن ہے پھر یہ حج نائب کی طرف سے بھی ہو جائے گا۔ لان الحج یقع عن الامر۔ کیونکہ  
 حج تو موکل کی طرف سے واقع ہوگا۔ و من یحج عن فلان وفلان۔ یعنی اسنے احرام میں موکل کے واسطے نیت کی نہ اپنے واسطے  
 اور فرائض میں نیت کا مدار ہے تو اس لحاظ سے ہر حج ہر موکل کی طرف سے ہوا۔ حتی لا یخرج الحاج عن  
 حجة الاسلام۔ حتی کہ حاجی نائب اس حج کی وجہ سے اپنے اوپر فریضہ حج سے باہر نہ ہو جائے۔ و من یحج  
 حج واحد دون موکلین کے واسطے بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر ایک کے واسطے پورا حج ہونا چاہیے۔ و کل  
 واحد منهما امره ان یخلص الحج له من غیر اشتراک۔ اور ہر موکل نے اسکو حکم کیا تھا کہ حج اسی کے واسطے  
 خالص بدون شرکت غیر کے ادا کرے۔ و من یحج عن فلان وفلان۔ یعنی اسنے شرکت کر دی تو اس لحاظ سے ہر حج کسی موکل کے واسطے  
 بھی نہ ہوا۔ رہا یہ کہ کیا ممکن ہے کہ حج کو دونوں میں سے ایک کے واسطے پورا قرار دیا جائے تو جواب یہ کہ نائب  
 کی طرف سے قرار دینا کچھ فائدہ نہیں بلکہ نظر نیت کے شرع کی طرف سے ہونا چاہیے۔ ولا یکن ایقاعہ عن  
 احدہما لعدم الاولویت۔ اور دونوں میں سے کسی کی اولویت نہ ہونے سے اس حج کا ایک موکل کے واسطے نہیں ہو  
 سکتا۔ و من یحج عن فلان وفلان۔ یعنی نیت میں اسنے دونوں کو جمع کیا پس کسی ایک کو کوئی ترجیح نہیں کہ یہ حج اسی  
 کے واسطے ہو۔ پس جب کسی ایک موکل کے واسطے بھی نہ ہو سکا۔ ینتفع عن المامور۔ تو نائب کی طرف سے  
 واقع ہوگا۔ و من یحج عن فلان وفلان۔ یعنی اسنے ادا کیے وہ اسی کے حوالہ کر دیے جائیں گے جب کہ وہ کسی  
 کام میں نہیں آتے ہیں لیکن نائب جسکے حوالہ ہوا وہ اسکے کام کا بھی ہیں مگر اسکا حج اسلام ادا نہ ہو جائے کہ  
 اسنے نیت نہیں کی تھی۔ خلاصہ دلیل کا شیخ یعنی رح نے جامع صغیر کی شرح فتاویٰ دغیرم سے یہ نقل کیا کہ حج  
 مذکور ایک راہ سے وکیل کی طرف سے اور دوسری راہ سے موکل کی طرف سے واقع ہوتا ہے لہذا وکیل وکیل  
 کوئی بھی فریضہ حج اس نام سے باہر نہ ہوگا۔ ترجمہ کتاب کہ میری سمجھ میں نام مصنف رح کی دلیل زیادہ محقق ہے اور  
 اسکا خلاصہ یہ ہے کہ مدار عبادت فریضہ کا نیت پر ہے تو حج مذکور موکل کی طرف سے واقع ہوگا لیکن ہر موکل  
 کا مقصود فریضہ اسلام حج تھا تو یہ حج واحد کسی ایک کے واسطے نہیں ہو سکتا تو جب کسی موکل کے واسطے  
 ممکن نہیں تو وکیل کو واپس کیا گیا گویا اسنے اپنے واسطے کیا لیکن اسکے واسطے عبادت نہ ہو جائے کہ نیت نہیں  
 لہذا اگر اس پر حج فرض ہو تو اس حج سے وہ ادا نہ ہو جائیگا اور یہ دلیل مدق محقق ہے۔ پھر رہا یہ کہ جب وہ وکیل  
 کے واسطے ہو گیا تو کیا ممکن ہے کہ اب وہ کسی ایک موکل کے واسطے قرار دے۔ جواب یہ۔ ولا یکنہ ان یحکم



عن احدہما بعد ذلک - اور دلیل کو بعد اسکے بھی ممکن نہیں کہ اس حج کو کسی ایک سوکل کے واسطے کر دے۔  
 فن - اور اسکا بھید یہی کہ حج مذکور کے صرف افعال اسکے حال میں نہ عبادت کیونکہ نیت اسنے سوکون کی  
 طرف سے قرار دی تھی پس اسکو کوئی عبادت بہ نیت حاصل نہ ہوئی حتیٰ کہ خود اسکو حج نہیں ملا کہ فریقہ اسلام  
 ادا ہو جاتا۔ بخلاف ما اذ حج عن ابویہ - برخلاف اسکے جب کہ اپنے والدین کی طرف سے حج کیا۔  
 فن - یعنی بدین انکے حکم و خرچہ کے اپنی طرف سے والدین کے واسطے ایک حج کیا تو یہ حج اولاً اسکے  
 واسطے عبادت حاصل ہر پس اسکو اختیار ہے کہ جسکو چاہے اور جس طرح چاہے دیدے۔ فان لم ان یعلم  
 عن احدہما - چنانچہ اسکو اختیار ہے کہ اس حج کو والدین میں سے کسی ایک کے واسطے کر دے۔ فن -  
 خواہ ان کے لیے باپ کے لیے۔ لانه جبرع یجمل ثواب علمہ احدہما - کیونکہ وہ اپنے عمل کا ثواب ایک  
 کے واسطے بدیہ کرنے میں متبرع ہے۔ فن - یعنی بدین حق لازم کے نفل ذبحی کرنے والا ہے کیونکہ اسنے نفقہ حکم سے  
 انکی طرف سے نہیں کیا تھا بلکہ مقصود یہ تھا کہ میں یہ حج خود کرتا ہوں اس غرض سے کہ میرے والدین کی طرف سے  
 ہو یعنی ثواب اسکا انکو پہنچاؤنگا تو بعد حج کرنے کے وہ مختار ہے کہ چاہے دونوں میں سے ایک ہی کو دیدے۔  
 اولہما - یا دونوں کے واسطے بدیہ کر دے۔ یعنی علیٰ خبازہ بعد وقوعہ سبباً لثوابہ - پس وہ اپنے مقصد  
 پر رہے بعد وقوع حج کے سبب واسطے ثواب حج کے۔ فن - یعنی چونکہ مقصود بیان اپنے نفل سے حج کر کے  
 اسکا ثواب والدین کو دینا تو حج کر لینے سے پہلے صرف قصد ہے اور جب حج کر لیا تو ثواب ثواب کا سبب موجود ہوا  
 تو یہ نفل سبب ثواب واقع ہو جانے کے بعد اسکا بدیہ کرنا جاری ہوگا تو اسکو اختیار ہے کہ چاہے ایک کے واسطے  
 سب ثواب کر دے یا دونوں کے واسطے بدیہ کر دے۔ خلاصہ یہ کہ شروع سے حج کرتے وقت یہی مقصد ہے کہ اسنے  
 خود خالصاً وحمداً تعالیٰ کہا اگرچہ اسوقت اسکی نیت یہ ہے کہ اسکا ثواب والدین کو دیکھا پس اگر اسنے احرام  
 سے والدین کی طرف سے کہ لیا تو کچھ اعتبار نہیں کیونکہ ہنوز ثواب کی چیز موجود ہی نہیں ہر پس اصل نفل وکیل  
 کے سوکون کی طرف سے حج کرنے میں اور فرزند کے والدین کی طرف سے حج کرنے میں یہ ہے کہ وہاں فرزند نے افعال  
 حج خود کیے اور والدین کا ذکر ابھی سے کر دیا جو نتیجہ پر ہوگا جب کہ بعد افعال کے حج موجود اور سبب ثواب  
 ہو جاوے۔ وہنا یفعل بحکم الامر - اور بیان وکیل تو نفل بحکم سوکل کرتا ہے۔ فن - حتیٰ کہ افعال ہی  
 وکیل کے نہیں بلکہ سوکون کے دافع ہونے۔ وقد خالف امرہما - اور حال یہ کہ وکیل نے دونوں سوکون  
 کے حکم سے مخالفت کی۔ فن - کیونکہ ہر ایک نے اسکو تنہا اپنے واسطے حج کے افعال کرنے کا خرچہ دیا تھا  
 کیونکہ اسی صورت میں سوکل کا مقصود منحصر ہے تو بہ شرط ضرورت منسحب ہے مگر اسنے خلاف کہا اور دونوں کی شرکت  
 کر لی۔ اور مقرر ہوا کہ وکیل جب سوکون کے خلاف کرے تو جو کچھ کہا وہ اسکی ذات کا کام تصور ہوتا ہے  
 قیوع عنہ - تو یہ افعال حج وکیل کی طرف سے دافع ہونگے۔ ویفمن النفقة ان انفق من مالہما۔  
 اور وہ نفقہ یعنی خرچہ کا مناسب ہوگا بشرطیکہ دونوں سوکون کے مال سے خرچ کیا ہو۔ لانه صرف نفقة الامر  
 الی حج نفقہ - کیونکہ اسنے سوکل کا مال اپنے ذاتی کام افعال حج میں صرف کر دیا۔ فن - اور یہ کام اگرچہ  
 حج شرعی عبادت نہ ہوا مگر وہ اسی کا نفل رہا۔ تو حج اسنے اپنے کام میں اٹھایا ہے۔ وان ابہم الاحرام۔  
 اور اگر وکیل نے احرام کو سنہم رکھا ہو۔ بان نوسی عن احدہما غیر عین - باین طہ کہ دونوں سوکون میں سے  
 ایک کی طرف سے بغیر عین کے جوئے نیت کی۔ فن - تو اس صورت میں حج تو ایک شخص کی طرف سے

واقع ہوا اگر دونوں موکلون میں سے وہ ایک عین نہیں تھا۔ فان مضی علی ذلک صار مخالفا۔ پس اگر وہ اسی مہم نیت پر گذر گیا یعنی افعال حج پورے کر گیا تو بھی دکیل مذکور اپنے موکلون کا مخالفت ہو گیا۔  
**فـ** اس واسطے کہ بعد پورا ہونے حج کے وہ اسکو کسی کے واسطے عین نہیں کر سکتا۔ لعدم الاولیۃ۔ بوجہ اولیت نہ ہونے کے۔ **فـ** یعنی کوئی بہ نسبت دوسرے کے اولی نہیں تو بدون ترجیح کے شرع اسکے کام کو کسی خاص کے واسطے عین نہیں ٹھہرا دیگی پس یہ صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں۔ وان عین احدہما قبل مضی اور اگر افعال میں گذرنے سے پہلے اسے موکلون میں سے ایک کو عین کر دیا۔ **فـ** یعنی پہلے تو احرام میں یہ نیت تھی کہ میرے موکلون میں سے ایک کی طرف سے ہی پھر افعال شرع کرنے سے پہلے اسے اس ایک کو عین کر دیا کہ فلاں موکل کی طرف سے۔ تو اس میں اختلاف ہے کہ یہ بھی مثل سابق ہے یا نہیں چنانچہ فرمایا کہ۔  
 فلقد لک عند ابی یوسف۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مثل مذکورہ سابق ہے۔ **فـ** کیونکہ ایک عین کرنا بعد مخالفت کے صحیح نہیں۔ و ہوا لقیاس۔ اور قیاس ظاہر یہی ہے۔ لانہ ما مور بالتعین و الالبہام بخالفہ۔ کیونکہ دکیل تو عین کرنے پر مامور ہے اور مہم کرنا اسکے مخالفت ہوا۔ یتقاع عن نفسه۔ تو یہ حج اسکی ذات سے واقع ہو گا۔ **فـ** لیکن حج عبادت نہ ہو گا حتیٰ کہ اسکا فرض بھی ادا نہ ہو گا۔ اگر مہم ہو کہ تم نے مہم احرام میں کہا کہ اگر کسی نے صرف احرام کا تلبیہ کہا بدون اسکے کہ حج یا عمرہ کو عین کرے تو بعد کو تعین جائز ہے۔ جواب یہ کہ یہاں موکلون کے تعین پر مامور تھا تو مخالفت سے بھر تعین نہیں جائز ہے۔  
 بخلاف ما اذا لم یعین حجتہ او عمرۃ حیث کان لہ ان یعین ما شاء۔ بخلاف اسکے جب کہ احرام مہم کیا کچھ حج یا عمرہ عین نہ کیا چنانچہ اسکو اختیار ہے کہ جو کچھ چاہے عین کرے۔ لان الملزم ہنا کہ مجہول۔ کیونکہ وہاں جو چیز اپنے اوپر لازم کی وہ مجہول ہے۔ **فـ** تو بیان سے اسکو رفع کرنا جائز ہے جیسے زید نے بکر کے واسطے اپنے اوپر کچھ مجہول مال لازم ہونے کا اقرار کیا تو اقرار صحیح ہے۔ وہنا المجہول من لہ الحق۔ اور یہاں یعنی دکیل کے ابہام احرام میں مجہول وہ شخص جس کا حق ہے۔ **فـ** جیسے زید نے ہزار درم اپنے اوپر ایک خدا اور مجہول کے لازم بیان کیے تو اقرار صحیح نہیں ہے کیونکہ جس کا حق ہے وہ مجہول ہے۔ پھر دفع ہو کہ تینا سا اگرچہ تعین نہیں صحیح ہے لیکن استحسانا صحیح ہے۔ اور یہی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ وجہ الاستحسان ان الاحرام شرع وسیلۃ الی الافعال لا مقصودا بنفسہ۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ احرام تو افعال حج ادا کرنے کا وسیلہ شرع ہوا خود مقصود نہیں ہے۔ والیہم یصلح وسیلۃ بواسطۃ التعین۔ اور احرام مہم بھی وسیلہ ہو سکتا ہے بواسطہ تعین کے۔ **فـ** یعنی اس طرح کہ مہم کو عین کرے پس ادا سے افعال کی شرط احرام ہے۔ فاکتفی بہ شرطاً۔ پس شرط ہونے میں احرام مہم کے ساتھ اکتفا کر لیا گیا۔ **فـ** کیونکہ شرط کسی طرح پانی جاری سے کافی ہو جاتی ہے۔ استحصال اول مہم احرام تھا اور احرام تو افعال ادا کرنے کا وسیلہ و شرط ہے تو افعال شرع کرنے کے وقت مہم کو عین کر لیا پس کافی ہو گیا۔  
 بخلاف ما اذا اوی الی الافعال علی الالبہام۔ برخلاف ایسی صورت کے کہ جب ابہام کی حالت پر افعال کو ادا کر چکا۔ **فـ** تو اب تعین عین ہو سکتی۔ فان المودی لا یشتمل التعین۔ کیونکہ جو چیز ادا ہو چکی وہ مہم امر کو شتمل نہیں کہ عین ہو کر ادا ہو۔ **فـ** بلکہ جو ابھی ادا نہیں کی اس میں تعین کرنا ممکن ہے۔ تو میں صورت میں کہ مہم حالت پر ادا کر لیا۔ صار مخالفا۔ **فـ** کیونکہ مجہول

سے موافقت تو تعیین کرنے میں تھی۔ الحاصل بیان چار صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ وکیل نے دولوں کی طرف سے حج کا احرام باندھ کر ادا کر دیا۔ دوم غیر معین ایک کی طرف سے بہم اہرام کیا پس اگر ادا کر دیا تو بلا خلاف اسکے ذمہ اور وہ ضامن ہر ادا اگر ادا سے افعال طواف وقوف سے پہلے کسی کو معین کر دیا تو ابو یوسف کے نزدیک تیسرا نہیں جائز ہر ادا امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک استحساناً جائز ہے۔ سوم یہ کہ اس نے صرف حج کا احرام باندھا اور اس میں کچھ یہ نہیں کہ کس کی طرف سے ہے۔ کافی میں فرمایا کہ اس صورت میں اگر تعیین کر کے قبل ادا سے طواف اور وقوف کے تو بالاجماع جائز ہونا چاہیے اگرچہ اس میں روایت نہیں ہے۔ چارم یہ کہ ایک مؤکل معین کی طرف سے احرام مگر بہم کر چہ یا عمرہ ہے۔ اور یہ بلا خلاف جائز ہے۔ مفت۔ قال فان امرء غیرہ ان یقرن عنہ فالدم علی من احرم۔ امام محمد رحمہ نے کہا اور اگر عاجز نے دوسرے کو حکم کیا کہ میری طرف سے قرآن ادا کر دے تو بدی قرآن اس شخص پر جس نے احرام باندھا۔ فت۔ یعنی ابھی سے معلوم کہ وکیل پر ہے۔ لانه وجب شکر الما و فقه الدر تعالیٰ من الجمع بین التمسکین۔ کیونکہ یہ بدی نو شکر اس توفیق کا جو اسے تیسرے نے حج و عمرہ جمع کرنے میں دی۔ فت۔ یعنی ایک احرام میں۔ والما مور ہو شخص بندہ انعمۃ لان حقیقۃ الفعل منہ۔ اور وکیل ہی اس نعمت سے شخص ہے کیونکہ حقیقی فعل اسی کی طرف سے ہے۔ ویراء المسانہ تشہد لصفحة المرومی عن محمد ان الحج یقع عن المامور۔ اور یہ مسئلہ شہادت دیتا ہے وہ قول صحیح ہونے کی جو امام محمد رحمہ سے مروی ہے کہ حج واجب ہوتا ہے نائب کی طرف سے۔ فت۔ اور مؤکل کو نفقہ کا ثواب ہے۔ یہی مشایخ نے کہا کیونکہ حج اگر مؤکل کی طرف سے واقع ہوتا تو بدی قرآن بھی مؤکل پر ہوتی۔ بعض نے جواب دیا کہ شرع نے افعال کو مؤکل کی طرف سے اعتبار کیا اگرچہ حقیقہ وکیل سے ہوں اور بدی قرآن حقیقی فعل پر لازم ہے۔ مفت۔ میرے نزدیک یہ جواب تو قریب جمل کے ہے اور تحقیق واسد اعلم یہ کہ عاجز کی استطاعت میں افعال ادا کرنے کی قدرت ہی نہیں ہے تو اسے اپنے مال سے جب غیر کو یہ افعال ادا کرانے تو شرع نے علاوہ نفقہ کے جس نیکی پر اسے ولایت کی وہ مثل فاعل کے معتبر رکھی بدلیل حدیث الدال علی ان غیر کفایہ او جہوہ۔ یعنی نیکی پر ولایت کرنے والا مثل فاعل کے ہے۔ یا مانند اسکے بروایت صحاح فعلی بند انظر فعل کے وکیل سے اور بنظر ولایت کے مؤکل سے حج جو اور اس تحقیق سے اشکال دفع ہو گئے اور ائمہ رحمہ کے کلام میں اتفاق ہو گیا اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ دم القرآن وکیل پر ہے۔ حالانکہ ثواب مؤکل کو بھی ہو گا پس یہ اعتراض دفع ہوا کہ قرآن میں بدی ایک نیک ہے پس اگر وہ وکیل پر ہو تو مؤکل کے حج میں نقص رہا۔ فاحفظہ۔ م۔ وکذلک ان امرء واحد بان حج عنہ۔ اور یوں ہی اگر ایک عاجز نے اسکو حکم کیا کہ میرے طرف سے حج ادا کر دے۔ والاخر بان یعتمر عنہ۔ اور دوسرے عاجز نے اسکو حکم کیا کہ میری طرف سے عمرہ ادا کر دے۔ فت۔ پس اگر دونوں نے اسکو قرآن کر لینے کی اجازت نہ دی ہو تو قرآن نہیں کر سکتا ورنہ مخالفت ضامن ہو گا۔ اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ۔ انما بالقرآن۔ دونوں مؤکلوں نے اسکو قرآن کر لینے کی اجازت نہ دی۔ فالدم علیہ۔ تو دم القرآن وکیل پر ہو گا۔ لما قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔ فت۔ کہ حقیقہ ایک احرام میں دونوں ادا کرنا اسی سے متحقق ہوا۔ ودم الاحصاء علی الامر۔ اور احصاء کی قربانی کا غارہ مؤکل پر لازم ہے۔ فت۔ یعنی مال مؤکل میں محسوب ہوئی اگر وکیل کو رادہ میں احصاء پیش آیا ہو۔ وند اعندہ بالیضہ و محمد رحمہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک ہے۔ و قال ابو یوسف علی السواج لانه وجب

مستحل و فاعلاً لضرر استداد الاحرام و بذل الضرر راجع الیہ فیکون الدم علیہ - اور ابو یوسف نے کہا کہ وہ حاجی یعنی وکیل پر ہے کیونکہ وہ تو حلال ہو جانے کے واسطے واجب ہوئی تاکہ مدت دراز تک احرام مول ہو سکے اور ضرر منع جو اور یہ ضرر فقط وکیل کی طرف راجع تھا تو قربانی کفارہ بھی اسی پر ہوگی - ولہذا ان الامر ہو الذی سے داخل فی نذر العمدۃ - اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ موکل ہی وہ شخص ہے جس نے نائب کو اس عمدہ میں ڈالا - فسب یعنی عمدہ احرام میں ڈالا - فعلیہ خلد صہ - تو موکل ہی پر اسکا جھڑنا بھی لازم ہے - فسب یہ دلالت اسی کی طرف سے تھی تو خلاص بھی اسی پر ہے جب کہ وکیل کا اس میں قصور نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے جو فعل کہ اس کے تصور سے منسوب ہے تو اس میں دلالت کنندہ ہے کچھ التزام نہیں لہذا صید قتل کرنے وغیرہ جو موکل کی وجہ سے جو کفارات واجب ہوں وہ بالاجماع فقط نائب پر واجب ہونگے - م - فان کان حج عن میت یا حاضر فالدم فی مال المیت عندہما - پس اگر یہ شخص میت کی طرف سے حج کرتا ہو پس حاضر ہو گیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک دم الاحصاء الی میت میں ہے - بخلاف لابی یوسف - برخلاف قول ابو یوسف کے - ثم فیل ہو من ثلث مال المیت لانه صلۃ کالزکوۃ وغیرہا - پھر بعض مشائخ نے کہا کہ وہ میت کی تمائی مال میں سے ہو گا کیونکہ یہ صلہ ہے مانند زکوۃ وغیرہ کے - فسب صلۃ اسکو کہنے میں جو مالی عوض کے مقابلہ میں نہ ہو پس یہ بھی میت کی تمائی سے ہو گا جیسے زکوۃ یعنی اگر میت پر زکوۃ فریضہ جن جیات کی باقی ہے جو اس نے ادا نہیں کی یا نذر و کفارات واجب الادا ہوں تو یہ سب تمائی میں سے دیا جاوے - وقیل من جمیع المال لانه وجب حقاً لئلا مورقصار و نیما - اور بعض مشائخ نے کہا کہ دم الاحصاء میت کے کل ترکہ سے واجب ہو گا کیونکہ یہ وکیل کا حق واجب ہوا تو وہ فرضہ ہو گیا - فسب اور فرضہ ادا کرنا کل ترکہ سے واجب ہے - و دم البجاع علی الحاج - اور بجاع کرنے کی وجہ سے قربانی کفارہ اسی حاجی پر واجب ہے - لانه دم جانیہ و مو الجانی عن اختیار - کیونکہ یہ قربانی جرم کی ہے اور جرم کرنے والا بھی اپنے اختیار سے ہے - فسب کچھ خلاف نہیں کہ جرم کی وجہ سے جو کفارہ واجب ہو وہ خود نائب پر ہے - فسب پھر یہ جو قربانی کا - نفقۃ النفقۃ اور نائب نفقۃ کا ضامن ہو گا - معناه اذا جامع قبل الوتوف حتی یتسد حجہ - اس کے یہ معنی ہیں کہ جب نائب نے وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر لیا حتی کہ اسکا حج فاسد ہو گیا - فسب تو موکل کے خرچہ کا ضامن ہے - لان الصحیح ہو المامور بہ - کیونکہ جس حج کا اسکو وکیل کیا گیا وہ حج صحیح ہے - فسب تو جب اس نے اپنے فعل سے حج فاسد کیا تو مخالف اور ضامن ہوا - بخلاف ما اذا فاتہ الحج حیث لا یضمن النفقۃ لانه ما فاتہ باختیارہ - برخلاف اسکے جس صورت میں کہ اسکا حج فوت ہو گیا چنانچہ اس میں نفقۃ کا ضامن نہیں ہوتا اس وقت کہ اس نے اپنے اختیار سے حج کو فوت نہیں کر دیا - فسب کیونکہ اول تو وہ ابن قرار دیا گیا دم یہ تصور نہیں کہ مٹا ہوا حج اس نے خود فوت کیا حالانکہ اس پر قضاء لازم ہوگی - واضح ہو کہ جب قبل وقوف کے جماع کرنے سے فاسد کر کے دوسرے سال قضاء کی تو یہ بھی نائب ہی کے واسطے ہے - کما فی شرح البجامع الصغیر فی بیان - اما اذا جامع بعد الوتوف لا یتسد حجہ ولا یضمن النفقۃ بحصول مقصود الامر و علیہ الدم فی مالہ لما بینا - اور رہا جس صورت میں کہ نائب نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اسکا حج فاسد نہ ہو گا اور وہ نفقۃ کا ضامن بھی نہ ہو گا کیونکہ موکل کا مقصود حاصل ہو گیا اور وکیل پر اس جماع کا کفارہ قربانی اپنے مال سے واجب ہو گا بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے - فسب کیونکہ اسکے اختیار ہی حرم سے یہ بد نہ قربانی کرنا لازم ہوا ہے -

و کذاک سائر دمار الکفارات علی الحاج لما قلنا۔ در اسی طرح باقی سب تر با بیان کفارات کی حج کرنا  
بر اسی وجہ مذکور سے لازم ہیں۔ ومن اوصی بان حج عنه۔ اور جس شخص نے وصیت کی کہ اُسکی طرف سے  
حج کرادیا جاوے۔ فن۔ پھر وہ مرگیا۔ فاجوز اعنہ رجلا۔ پس وارثوں نے میت کی طرف سے ایک  
کو حج کرایا۔ فن۔ باہین ہو کر ترکہ میں سے میت کا حق جو ایک تہائی تعلق رہتا ہو اس میں سے حج کے واسطے  
کافی نفقہ دیا اور نائب روانہ ہوا۔ فلما بلغ الکوفۃ۔ پھر جب نائب مذکور کو نہ تک پہونچا۔ مات اور میت  
نفقۃ۔ تو مرگیا یا اُسکا نفقہ چوری ہو گیا۔ وقد انفق النصف۔ حالانکہ وہ نصف نفقہ خرچ کر چکا ہو۔  
فن۔ باتہائی وغیرہ خرچ کیا ہو پس موت کی صورت میں نصف باقی ہو اور چوری کی صورت میں وہ بھی گیا۔  
حج عن الميت من منزله بثلاث مائتی۔ تو میت کی طرف سے اُسکے گھر سے باقی مال کی تہائی سے حج  
کرادیا جاوے۔ فن۔ مثلاً چار ہزار درم میں سے حج کا خرچہ ایک ہزار درم دیا گیا اور وہ راستہ میں چوری ہوا  
تو باقی میں ہزار میں سے تہائی ایک ہزار درم دیا جاوے یعنی میت کے گھر سے شہر کیا جاوے۔ و ہذا عند  
ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ فن۔ جنی کہ اگر دوبارہ چوری ہو جاوے تو پھر  
باقی کا ایک تہائی دیا جاوے۔ علی ہذا القیاس۔ ہر بار باقی کا ایک تہائی دیا جاوے حتی کہ وصیت چوری ہو  
پس ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اول تو دوبارہ بھیجا میت کے گھر سے ہو۔ اور دوم ہر بار باقی مال کا تہائی دیا جاوے  
اور دونوں میں اختلاف ہے۔ وقال الحج عنه من حیث مات الاول۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہاں سے  
حج کرادیا جاوے جان نائب اول مرا ہے۔ فالکلام ہنائی اعتباراً ثلاث۔ پس کلام اس مسئلہ میں  
ایک تو تہائی معبر ہونے میں۔ و فی مکان الحج۔ اور دوم حج کی جگہ میں۔ فن۔ یعنی کس جگہ سے حج کرایا  
جاوے۔ فن۔ اور خلاف نہیں کہ اول مرتبہ میت کے گھر سے بھیجا جاوے پھر اختلاف دوسرے بار  
میں ہے چنانچہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک دوبارہ بھی میت کے گھر سے اور صاحبین کے نزدیک جہا تک پہونچا  
وہاں سے خرچہ لگایا جاوے۔ اما الاول فائدہ کو قول ابی حنیفہ۔ پس بیان اول یعنی تہائی کے اعتبار  
میں تو جو کچھ ذکر کیا گیا وہ ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ فن۔ کہ ہر بار کے واسطے باقی مال کی تہائی معبر ہے۔ اما عند  
الحج عنه باقی من المال المدفوع الیہ ان یقی شیء۔ امام محمد کے نزدیک جو مال نائب کو دیا گیا اس میں سے  
باقی مال سے حج کرادیا جاوے اگر کچھ باقی رہا ہو۔ فن۔ مثلاً کونہ میں نائب اول مرگیا اور نصف جوڑ گیا  
بشرطیکہ باقی سے حج ممکن ہو سکے اور اگر سب چوری ہو گیا تو کچھ باقی نہیں رہا۔ والا بطلت الوصیۃ۔ اور اگر  
کچھ نہیں باقی رہا ہو تو وصیت مٹ گئی۔ اعتباراً بتعین الموصی الذیعین الوصی کنعینہ۔ برقیاس  
میں کرنے موصی یعنی وصیت کنندہ کے کیونکہ وصی کا معین کرنا مثل موصی کے معین کرنے کے ہے۔ فن۔  
توضیح قیاس یہ ہے کہ موصی نے وصی کو اپنا قائم مقام کیا تو وصی کا معین کرنا مثل موصی کے ہے اور اگر موصی بذات خود  
کچھ مال معین کرنا تو جب اس میں سے کچھ باقی نہ رہتا تو وصیت مٹ جاتی پس یوں ہی وصی کے معین کرنے میں  
ہر گاہ۔ وعند ابی یوسف حج عنه باقی من الثلاث الاول۔ اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک  
اول تہائی میں سے جو کچھ باقی رہا ہو اُس سے حج کرادیا جاوے۔ فن۔ یعنی اگر ممکن ہو۔ لانه ہوا تحلیل  
لنفاذ الوصیۃ۔ کیونکہ یہ وصیت کامل ہے۔ فن۔ پس اگر ترکہ میں چار ہزار درم تھے تو اس میں  
سے نائب ایک ہزار تین سو تیس درم اول درم چار ہزار درم تھا وہ وصی کے لئے تھا کہ

دیا جس سے راہ میں چوری کیا تو بانی ۳۳۳۔ دوم دہائی سے اگر حج مکہ ہو جان سے بانی ہر نوکر دیا جادو  
 کیونکہ جس مال میں وصیت جاری ہو وہ کل مال کی نہائی ہے۔ ولابی حنیفہ ان قسمۃ الوصی وغرہ المال  
 لا یصح الا بالتسلیم الی الوجه الذی سماہ الموصی لانه لا خصم له لتقبض۔ اور ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ کہ  
 وصی کا ثبوت کرنا اور مال الگ کرنا صحیح نہ ہو گا مگر جب کہ سپرد کر دے اس جہت کو جس کا موصی نے نام لیا ہے  
 کیونکہ موصی کا کوئی خصم نہیں جو قبضہ کرے گا۔ و۔ یعنی ترکہ میں سے وصیت کا مال صرف وصی کے ہاتھ کر  
 جد کرنے سے مسلم نہ ہو گا جب تک کہ جو وصیت موصی نے بیان کی مثلاً حج اسکو تسلیم کرے یعنی حج  
 پورا کر دے کیونکہ موصی کی طرف سے کوئی قبضہ کرنے والا نہیں تو مقبوض اسی طور پر ہو گا کہ وصیت میں  
 سپرد ہو جاوے۔ و لم یوجد۔ اور اس جہت کو سپرد کرنا نہیں پایا گیا۔ و۔ کیونکہ ہنوز حج نہیں ہوا فصل  
 کما اذا ملک قبل الانفraz والغزل۔ پس ایسا ہو گا کہ گویا مال وصیت قبل ثبوت ہو جاوے و جد کرنے کے تلف ہو گیا  
 و۔ ثواب جو کچھ بانی ہی بھی کل مال رہا جسکی نہائی سے حج کرنا چاہیے۔ اسی طرح بیان ہے جب کہ موصی کی وصیت  
 وصیت کو سپرد کرنے سے پہلے تلف ہو۔ یعنی ثلث باقی۔ پس باقی مال کی نہائی سے حج کرادے۔ و۔  
 حتی کہ اگر یہ بھی پورا ہونے سے پہلے تلف ہو تو بعد دم شمار ہو کر باقی کی نہائی سے حج کرنا لازم ہو گا۔ واما الثانی۔  
 اور بیان دوم۔ و۔ یعنی دوبارہ جس جگہ سے حج کرنا لازم ہے۔ ثواب حنیفہ رحم کے نزدیک موصی کے ہر  
 سے۔ فوجہ قول ابی حنیفہ و ہوا تقياس ان القدر الموجود من السفر قد لطل فی حق احکام الدنیا۔  
 ثواب حنیفہ رحم کے قول کی دلیل یہ ہے کہ وہ بھی قیاس ظاہر ہے کہ جو مقدار سفر موجود ہے وہ احکام دنیا کے قی میں جہد  
 شمار ہے۔ و۔ بنظر اسکے کہ یہ سفر نائب کا گویا موصی کا سفر ہے کیا ہوا ہے۔ قال علیہ السلام اذا مات ابن  
 آدم انقطع عمله الا من ثلث الحديث۔ انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی مر گیا تو اس کا عمل  
 منقطع ہو جاتا ہے سوائے تین سے الخ۔ و۔ یعنی ایک صدقہ جاری دوم علم جس سے انتفاع ہو سوم فزائد  
 صالح جو اسکے لیے دعا کرے۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ و تقييد الوصية من احکام الدنیا۔ اور وصیت نافذ کرنا  
 احکام دنیا میں سے ہے۔ و۔ وہ ان تین باتوں میں داخل نہیں تو وہ بھی منقطع ہوتی جہاں تک ہو چکی ہو حقیقت  
 الوصية من دطنہ کان لم یوجد الخرج۔ تو وصیت اسکے وطن سے بانی رہی گویا سفر کو نکلنا پایا نہیں گیا۔  
 و۔ یعنی وصیت کا نافذ کرنا وصی وغیرہ زندہ لوگوں پر واجب ہے لیکن جہد اول مرتبہ نائب رواہ کرنے  
 میں سفر ہے جو وہ موصی بیت کا عمل شمار حتی کہ اسپر ثواب مشرب ہو گا مگر حدیث کے تین امور میں داخل نہوتے  
 دنیاوی حکم میں کالعدم ہے۔ جیسے کسی نے رمضان کا روزہ آدھے دن تک رکھا اور دہر کو موت آئی تو ثواب آخر  
 کا لیکن دنیاوی احکام میں پورا نہ ہوا حتی کہ اس دن کے واسطے فدیہ کی وصیت واجب ہے۔ اسی طرح یہ موجودہ  
 سفر کالعدم اور نئے سرے وطن سے وصیت نافذ کیجاوے۔ م۔ م۔ اور صاحبین کے نزدیک جہد سفر ہے جو  
 کالعدم نہیں بلکہ مغیرہ حتی کہ دوبارہ دین سے حج کرایا جادے۔ و وجہ قولہا و ہوا الاستحسان۔ اور قیاس  
 کے قول کی دلیل اور یہی استحسان ہے کہ۔ ان سفرہ لم یطل لقولہ تعالیٰ۔ اسکا سفر کچھ باطل نہیں ہوا دلیل  
 قولہ تعالیٰ۔ ومن نخرج من بیتہ مهاجرا۔ اسے اکثر در سولہ نم پر کہ الموت نقد وقع جہد علی الصبر  
 الایہ۔ یعنی جو کوئی اپنے گھر سے نکلا دریا لیکہ وہ اسر تعالیٰ اسکے رسول کی طرف ہجرت کے جاننا ہر گھر اسکے  
 موت مل گئی تو اسکا ثواب اسر تعالیٰ کے فضل پر ہو لیا آخر تک۔ و۔ تو معلوم ہوا کہ راہ میں موت سے



ثواب کامل تھا اور یہی سفر کا مقصود ہے اور بالافتقار سفر ہجرت میں سفر جہاد و حج بھی واجب ہے۔ بلکہ مرجع نص و اتع  
 ہو گئی۔ قال علیہ السلام من مات فی طریق الحج کتب لہ حجۃ مبرورۃ فی کل سنۃ الحدیث۔ یعنی  
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی حج کے راستہ میں مر گیا اسکے لیے ہر سال حج مقبول لکھا جاتا ہے  
 آخر تک۔ فت۔ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص حج کی نیت  
 سے نکلا پس مر گیا تو قیامت تک اسکے لیے حاجی کا ثواب لکھا گیا اور جو عمرہ کے قصد سے نکلا اور مر گیا تو اسکے  
 واسطے قیامت تک عمرہ واسطے کا ثواب لکھا گیا اور جو اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کو نکلا پس مر گیا تو قیامت تک  
 اسکے واسطے غازی کا ثواب لکھا گیا۔ رواہ الطبرانی و البیہقی۔ اور امام حافظ منذری نے کہا کہ اس حدیث کو  
 ابو یعلیٰ الوصلی نے محمد بن اسحق کی روایت سے اسناد کیا اور بانی راوی سب ثقہ ہیں۔ ابن الہمام نے کہا کہ محمد بن  
 اسحق بھی بقول صحیح ثقہ ہے تو حدیث حجت ہے۔ واذالم یبطل سفرہ اعتبارت الوصیۃ من ذلک المكان۔  
 اور جب اسکا سفر باطل نہ ہوا تو وصیت اسی جگہ سے معتبر ہوگی۔ فت۔ جانتک بد چکر مر گیا۔ واصل  
 الاختلاف فی الذی یحج بنفسہ۔ اور اصل اختلاف امام رضا جین میں اس شخص کے حق میں ہے جو خروج کرنے  
 کو نکلتا تھا۔ فت۔ راہ میں مر گیا اور وصیت کر گیا کہ میری طرف سے حج کرادیا جادے تو صاحبین کے نزدیک  
 جان مرا ہی اسی مقام سے وصیت معتبر ہوگی۔ اور امام رحمہ کے نزدیک یہ سفر کالعدم ہوا اور گھر سے معتبر  
 ہوگی۔ واپس علی ذلک المامور بالحج۔ اور اسی بنا پر جو شخص حج کرنے کے لیے مامور ہوا ہی ہوگا۔ فت۔  
 کہ امام رحمہ کے نزدیک مامور جان مرا یہ سفر کالعدم اور دوبارہ گھر سے نفاذ وصیت ہوا اور صاحبین کے نزدیک  
 وہیں سے جان مرا ہے۔ کہا گیا کہ قول صاحبین ادب ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال ومن امل عن ابویہ بحجۃ  
 بخریہ ان یجعلہ عن احدہما۔ فرمایا اور جس شخص نے اپنے والدین کی طرف سے حج کا طلبہ کیا تو اسکو روایہ  
 کہ حج کو والدین میں سے ایک کی طرف سے کر دے۔ فت۔ مراد یہ کہ بغیر حکم و فرمایش والدین کے فرزند  
 نے ازراہ نگوئی ایسا کیا۔ لان من حج عن غیرہ بغیر اذنہ فانما یجعل ثواب حجہ لہ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ  
 جس شخص نے غیر کی طرف سے بدون فرمایش غیر کے حج کیا تو وہ بھی کرتا ہے کہ اپنے حج کا ثواب اس غیر کے لیے  
 کر دے۔ فت۔ اور یہ احرام کے وقت سے لغو ہے کیونکہ ابھی حج ہی نہیں تو ثواب کیونکر دے سکتا ہے۔ ذلک  
 بعد ادا الحج۔ اور یہ بعد ادا سے حج کے حاصل ہے۔ فت۔ حالانکہ اسنے احرام ہی میں والدین دونوں کی  
 نیت کر لی تھی۔ فلغت نیتہ قبل اداہ۔ ترجع ادا ہونے سے پہلے اسکی نیت زبانی لغو ہو گئی۔ فت۔  
 مان بعد ادا کے اب جو کچھ کرے وہ مجبر ہے حالانکہ اب اسنے والدین میں سے ایک ہی کی نیت کی۔ تو یہ جائز  
 ہے۔ وصح جعلہ ثوابہ لاحدہما بعد الاداء۔ اور بعد ادا کے اسکا ثواب والدین میں سے ایک کے لیے  
 کر دینا صحیح ہوا۔ فت۔ جیسے دونوں کے واسطے بد یہ کرے تو بھی صحیح ہے۔ بخلاف المامور۔ بخلاف مامور  
 کے۔ فت۔ یعنی برخلاف ایسے شخص کے جو غیر کے حکم سے غیر کی طرف سے حج کرے پیرامور ہی اگر وہ دو آدمیوں  
 کی طرف سے ہر ایک کے لیے مستفس حج کرنے پر مامور ہوا اور وہ احرام حج میں دونوں کی طرف سے تعبیر کے  
 تو اول بھی باطل اور بعد ادا کے بھی باطل ہے۔ علی ما فرقتا من قبل واللہ اعلم بالصواب۔ بتا برآئکہ  
 ہم نے سابق میں فرق بیان کر دیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ مفرغ (دفع ہو کر غیر کی طرف سے مامور ہو کر حج جائز  
 ہو جانے میں یہ کافی ہے کہ غرض میں سے اکثر حصہ موکل نے دیا ہو کیونکہ کل نفقہ حتیٰ کہ ایک گھونٹ پانی و ایک

نہ روٹی کسی اور کی طرف سے نہ ہونا شرط کرنے میں وجہ شدہ یہ اور وہ شرعاً دفع ہر پس اکثر کا اعتبار رہا۔ اگر مامور بعد خراج کے کہ میں کمتر ۱۵۔ روز اقامت کی نسبت کرے تو موکل کے ذمہ سے اس مدت تک کا نفقہ ساقط ہے قاضیخان میں ہر کہ اگر مامور کے پاس سے نفقہ کہ میں یا قریب کہ کے ملحق ہو گیا یا بالکل مرث ہو گیا پس مامور نے اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا تو اسکو روز ہر کہ بیت کے مال سے اگر واپس لے اگرچہ اسے بغیر حکم قاضی کے وہاں یا کسی اور کیونکہ جب غیر نے اسکو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا تو یہ حکم دیا کہ میری طرف سے خرچہ کرے۔ اگر مامور نے کچھ مال رااستہ میں خرچ کیا تھا پھر اس پر ڈالکا پڑا کہ مال جائز یا سہرہ کہ چلا گیا اور خود مال کا بندہ و بست کر کے اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا تو یہ شخص متبرع ہے پس بیت یا عاجز جسکے طرف سے مامور ہر اسکا حج ساقط نہ ہوگا کیونکہ ساقط ہونا تو اسی طرح تھا کہ نام راہ آمد رفت میں وہ مال دیکر سبب ہو گیا تھا شیخ ابن الہمام نے کہا کہ دونوں میں فرق نہیں ہیں اگر مالی کثیر ہو تو موکل سے واپس لے سکتا ہے۔ نفقہ سے مراد ہر وہ چیز جسکی حاجت ہوئی از قسم طعام و گوشت و پانی و کپڑے و سواری و جامہ احرام وغیرہ۔ اور نائب کو روانہ نہیں کہ طعام میں کسی کی دعوت کرے اور نہ صدقہ دے اور نہ کسی کو قرض دے اور نہ بغیر ضرورت کے درمیان کو دینار سے مبادلہ کرے اور نہ اس مال سے وغیرہ کا پانی خریدے بلکہ ہم کرے اور نہ حمام کا کرایہ دے لیکن قاضی خان میں کہا کہ وقت کے رواج کے موافق حمام میں جادے اور نگہبان کی اجرت مال موکل سے دے اور نفقہ کے درمیان اپنے رفقار کے ساتھ خلط کرے اور و دبت رکھے اور اخلاف ہر کہ احرام کے وقت سر میں ڈالنے کا تیل اور جلانے کا تیل خریدے یا نہیں اس میں رد قول میں اور اس تیل سے و دار نہ کرے اسبچنے نہ لگا دے۔ رہی خادم کی اجرت پس اگر عود اپنی خدمت نہ کرتا ہو تو دے ورنہ نہیں۔ اور اسکو اختیار ہے کہ سواری کا اونٹ خریدے یا مکمل و مشکبہ و درسی وغیرہ ضروریات پھر بعد واپسی کے جو کچھ بچے وہ وصی یا وارث کو پھیر دے لیکن اگر وہ نہر عادیہ سے نوجائز ہے۔ فساد میں یا اگر مامور حج نے بیدل حج کیا اور سواری کا خرچہ خود رکھا یا تو عاجز یا بیت کے مال کا ضامن ہر اور۔ وہ حج اسکی ذات کے واسطے ہوا۔ اگر بیت نے وصیت کی کہ میرا یہ اونٹ ایسے شخص کو دیا جاوے کہ وہ میری طرف سے حج کرے۔ پھر اس شخص نے وہ اونٹ کرایہ پر دیا اور راہ میں کرایہ اپنی ذات پر مرث کیا اور بیدل حج کر دیا تو استحساناً بیت کی طرف سے جائز ہے اور یہی مختار ہے۔ اگر مامور نے کہا کہ میں نے حج ادا کر دیا اور عاجز یا بیت کے وارث نے کذیب کی تو قسم سے مامور کا قول مقبول ہوگا اور اگر وارث یا وصی نے گواہ قائم کیے کہ یہ مامور یوم النحر کو فلان شہر یعنی سہ ماہ کے دوسرے شہر میں تھا تو گواہ بھی قبول نہونگے ہاں اگر گواہ یہ گواہی دیں کہ مامور نے اقرار کیا کہ میں نے حج نہیں کیا تو قبول ہیں۔ واضح ہو کہ ابن عباس رحمہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اپنے والدین کی طرف سے حج کر دیا تو اسنے آلاکاً براقضہ آتا رہا وہ قیامت میں صاحبین ابرار کے ساتھ مبعوث ہوگا۔ رواہ الدارقطنی۔ اور مانند اسکے حدیث جابر رحمہ میں زیادہ ہے کہ والدین کا تو حج اتر گیا اور اسکو دس حج کا ثواب فاضل رہا۔ رواہ الدارقطنی ایضاً۔ اور حدیث زید بن ارقم میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی نے اپنے والدین کی طرف سے حج کیا تو وہ اس شخص واسکے والدین سب کی طرف سے قبول ہو جاتا ہے اور والدین کی ارواح کو شہادت ہو کر بہت خوشی ہوتی ہے اور یہ شخص اندر تمام کے نزدیک ہے یعنی والدین کا حق خدمت ادا کرنے والا لکھا جاتا ہے۔ رواہ الدارقطنی ایضاً۔ واضح ہو کہ جس نے اپنے اور پر قرض حج ادا کیا ہو پھر وہ غیر کی طرف سے بطور نفل یا نیابت کے ادا کرے یا نہیں تو اسکو شافعی رحمہ نے

على عو بر براهی در شد بر بند علی ناشی کار را به این مصلحت بر توانی تعالی علی مصلحتی بر براهی بر آمدنی انانی عزم

شیعہ کیا کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے سنا کہ وہ بیک عن شمرہ  
 کہتا تھا یعنی شمرہ کی طرف سے حج کا احرام باندھتا تھا تو فرمایا کہ شمرہ کون ہے اس نے عرض کیا کہ میرا بھائی  
 یا زہری ہے۔ فرمایا کہ پہلے اپنی ذات سے حج کر پھر شمرہ کی طرف سے ادا کر۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ۔ جانتا چاہیے  
 کہ اس حدیث کو عبد بن سلیمان نے سعید بن ابی عروبہ سے اسناد کر کے ابن عباس سے مرفوع روایت  
 کیا اور عبد بن سلیمان خود ثقہ و اثبت ہے اور اس کی متابعت میں بھی ثقات ہیں یعنی محمد بن عبد اسرار نصاری  
 و محمد بن یسیر و ابو یوسف و قاضی شاگرد ابو حنیفہ ان سب نے بھی سعید بن ابی عروبہ سے بون ہی مرفوع  
 روایت کی۔ اور دیگر راویوں نے مانند عند رحم کے سعید سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور بون ہی  
 سعید بن منصور نے اپنے سنن میں و دوسری اسناد سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور بانی ثقہ کی زیاد  
 ہیں بلکہ تعارض ہے کیونکہ رفع میں یہ واقعہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا ہے اور وقت میں ابن عباس  
 کے زمانہ کا۔ پس ہمارا یہین سکوت ترک ہو گا یا اسکو ترجیح ہو کہ واقعہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے وقت کا ہے  
 کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں احکام مخفی و غدر مقبول تھا جیسا کہ علق و رمی و ذبح کی تقدیم  
 و تاخیر میں گذرا اور اگر مسلم ہو تو بھی مراد یہ کہ پہلے اپنی ذات سے حج کرنا افضل ہے کیونکہ حدیث ختمیہ میں  
 اسکو مطلقاً والد کی طرف سے اجازت دی۔ سادرفی یہ کہ جس شخص پر خود حج فرض ہو انو پہلے سال بنجانے  
 میں اسپر گناہ ہے پس اپنا حج مؤخر کرنا اور غیر کی طرف سے مقدم کرنا مکروہ محوی ہے اور باوجود اسکے اگر غیر کی  
 طرف سے ادا کیا تو وہ حج بغیر نقصان ہو گیا اور گناہ اسپر علحدہ ہے جیسے یہ اپنے واسطے نفل حج ادا  
 کرے۔ ہذا تلخیص ما افادہ فی الفتح۔

### باب الہدی

یہ باب ہدی کے بیان میں ہے۔ ہمارے نزدیک ہدی میں افضل اونٹ پھر گائے پھر بکری ہے۔ ہفت۔ الہدی  
 ادناہ شاة۔ ادنی درجہ کی ہدی بکری ہے۔ ف۔ ہدی وہ جانور پاک جو حرم میں ہدیہ بھیجا جاتا ہے اور  
 بکری کا لفظ بمعیر و دنبہ و بکری کو شامل مراد ہے۔ فاحفظہ۔ پس ہدی میں ادنی درجہ بکری ہے۔ لہذا روئے  
 اللہ علیہ السلام مسئل عن الہدی فقال ادناہ شاة۔ کیونکہ مردی ہے کہ آنحضرت علیہ السلام سے  
 ہدی کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ ادنی درجہ کی ہدی بکری ہے۔ ف۔ لیکن یہ الفاظ حدیث مرفوع سے غریب  
 ہیں بلکہ شافعی رحم نے عطار رحم سے مرسل روایت کی جس میں مسلم بن خالد الزنجی استاد شافعی رحم میں کلام  
 ہے۔ پھر عطار رحم کا یہ قول محمول ہے کہ قیاس سے نہیں بلکہ سلع سے ہے تو ممکن ہے کہ مرفوع کے حکم میں قرار دیا جاد  
 بخاری میں جو ابن عباس رضی اللہ عنہ سے آیا کہ ابو حمزہ کو تنع کا فتویٰ دیا اور بتلایا کہ ہدی میں اونٹ یا گائے یا بکری  
 یا شترک الدم یعنی اونٹ یا گائے یا ساتھان حصہ ہے۔ شیخ ابن السام نے کہا کہ یہ ہدی تنع کے ساتھ خاص ہے  
 میں کتابوں کہ لیکن اس سے یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ کثر ہدی اگرچہ تنع میں ہو بکری ہے اور جب ہدی مطلق  
 ہو تو ہر جگہ کثر درجہ ہو سکتا ہے۔ فافہم۔ قال و ہون ثلثة انواع الابل و البقر و الغنم۔ فرمایا اور  
 ہدی میں قسم کے جانور دن اونٹ و گائے اور بکری سے ہوتی ہے۔ لہذا علیہ السلام لما جعل الشاة اودن  
 لا بد ان یكون له اعلیٰ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کہ بکری کو کثر ہدی قرار دیا تو اسکا اعلیٰ ہونا

مذہبی بڑی کا یہ اور ہر سال کا یہ ہے۔

مذہب ہے۔ وہو البقر والجوز۔ اور اعلیٰ گائے و اونٹ ہے۔ فہمینی ح نے اعتراض کیا کہ حدیث مذکور  
مرفوع ثابت نہیں تاکہ ادنیٰ قرار دینا ثبوت ہو۔ مترجم کتاب کہ احادیث صحیحہ موجود ہیں کہ بدی میں اونٹ و گائے  
و بکری تینوں اقسام اپنے اپنے موقع پر جائز ہیں اور انہیں کسی کا اختلاف نہیں پس مصنف رحمہ کو بیان صرف  
یہ ثابت کرنا منظور ہے کہ یہ سب برابر نہیں بلکہ بکری کثرت اور اس کے اثبات کے واسطے قول عطاء اور ابن عباس  
کافی ہے توجہ بکری کثرت ہوئی تو اس سے بڑھ کر گائے ہے اور اس سے بڑھ کر اونٹ ہے۔ اور مطلق بدی جو  
میں سب برابر ہیں۔ ولان الہدی مایہدی الی الحرم۔ اور اس جہت سے کہ بدی وہ جو حرم کو بدینہ بھیجا  
لیتقرب بہ فیہ۔ تاکہ حرم میں آسکے ذبح سے تقرب حاصل کیا جاوے۔ فہمینی ح نے غلط فہم میں صریح ہے۔  
والاصناف الثلثہ سوائے ہذا المعنی۔ اور اس معنی میں تینوں قسمیں برابر ہیں۔ فہمینی ح نے ہر ایک  
بدی ہے اور شرع میں انہیں تینوں قسموں کا بدی سمجھا ثبوت ہوا ہے۔ بھرحب انہیں سے بکری کثرت و بقیہ فرد  
بشر میں۔ یہ کہ ان جانوروں میں سے کون سے کھڑے عید اور کا بدی ہونا جائز ہے یا نہیں۔ تو منہر آیا۔  
لایجوز فی الہدایا الا ما جائز فی الفحایا۔ اور نہیں جائز ہے بدایا میں گرد ہی جو ضحایا میں جائز ہے۔ فہمینی ح نے  
طحا جامع الضحیہ و قربانی جو تو گھر مسلمانوں پر کہیں ہوں ذی الحجہ کے ایام انحراف واجب ہوتی ہے اور چونکہ  
مسافر پر وجوب نہیں لہذا خالی حج کرنے والے پر نہیں ہے اور بدایا جامع بدی۔ پس حاصل یہ کہ جس عمر و صفت کا  
ضحیہ میں جائز ہے وہ بدی میں کافی ہے پس ہر قسم میں سے مٹی سوا ہے اور عیب سے خالی ہوا اور نقطہ ضحایا میں سے  
ذبح جائز ہے اور تمام تفصیل کتاب الضحیہ میں ہے۔ لائنہ قریۃ تعلقت باراقۃ الدم کا لاضحیہ۔ کیونکہ بدی  
بھی مانند ضحیہ کے ایسی قربت ہے جو کہ خون بہانے سے متعلق ہے۔ فہمینی ح نے ضحیہ میں طاعت و قربت ہی  
کہ اسد تعالیٰ کے نام پہ ذبح سے خون بہا دیا جاوے اور رہا اسکو صدقہ کرنا وغیرہ واجب نہیں پس اسی طرح  
بدی میں بھی ایک جانور حلال کا انعام میں سے حرم میں خون بہا دے تو دونوں کی جہت قربت واحد ہے۔  
فیخصصان بھل واحد۔ تو دونوں کا محل بھی واحد ہوگا۔ فہمینی ح نے جانور جو محل قربت ہے وہ بھی  
ایک ہی حالت پر ہوگا۔ تو ضحیہ میں جو جانور حبیط کا جائز ہے وہ بدی میں بھی جائز ہوگا۔ لہذا بکری و گائے  
و اونٹ ہر ایک کا بدی ہونا جائز ہے۔ والشاة۔ اور بکری کے اقسام یعنی کثرت و بدی۔ جائزہ فی  
کل شئی الا فی موضعین۔ ہر موقع میں جائز ہے سوا سے دو موقع کے۔ فہمینی ح نے ازاجہ اول۔ من طواف  
طواف الزیارتہ جنبا۔ جس سے حالت جنابت میں طواف زیارت کیا۔ فہمینی ح نے تو اس پر بدی کفارہ دیا  
ہے اور اسی طرح اس عورت پر جس نے حالت حیض یا نفاس میں طواف زیارت ادا کیا اس پر بدی کفارہ لازم ہے۔  
ف۔ دوم۔ من جامع بعد الوقوف۔ وہ شخص جس نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کر لیا۔ فہمینی ح نے سدا  
حلق کرنے سے پہلے جماع کر لیا تو اس پر بھی کفارہ بدی واجب ہے لیکن بکری ان دونوں صورتوں میں نہیں جائز  
ہے۔ فائدہ لایجوز فیھا الا بدنتہ۔ چنانچہ دونوں صورتوں میں کچھ نہیں جائز سوا سے بدنتہ کے۔ فہمینی ح نے اور بدنتہ ہمارے  
نزدیک اونٹ و گائے ہے۔ اور اگر بعد حلق کے جماع کیا تو بکری کافی ہے۔ ف۔ وقد بینا المعنی فیما سبق  
اور ہم سابق میں معنی بیان کر چکے۔ فہمینی ح نے جنایات میں کہا کہ بڑا حرم ہو تو اعلیٰ کفارہ چاہیے۔ بھرحب واضح  
ہو کہ بدی جو حرم کو بدیہ جاد سے عام ہے خواہ بطور شکر واجب ہو یا بطور کفارہ لازم ہو یا وہ نفل ہو۔ بھرحب کھچ  
بعض میں سے کفارہ دیا ہے اور بعض سے منع لکھا فرمایا۔ و یجوز لاکل من بدی الشطوع والتمتہ و انقران

اور جائز ہو خود کھانا بدی نفل میں سے اور بدی تمتع اور بدی قرآن میں سے۔ لانا دم نیک فیجوز الاکل  
منہا بمنزلة الاضحية۔ کیونکہ یہ نیک کی قربانی ہے تو اضحیہ کی طرح اس میں سے کھانا بھی جائز ہے۔ فس۔ اور ظاہری  
کو قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى والا یہ۔ میں بدی تمتع بلکہ قرآن و تمتع کی قربانی کو واجبات  
انکال میں سے قرار دیا نہ کفارہ جرم۔ واضح ہو کہ بدی التطوع میں سے جب ہی کھانا جائز ہے کہ وہ حرم نیک ہو چکا  
ذبح ہوئی ہو اور اگر راہ میں ذبح کی خواہ مرنے لگی ہو یا نہیں۔ تو اس میں سے کھانا جائز نہیں ہے۔ کمانی انفسخ  
وقد صح ان النبی علیہ السلام اکل من لحم بدیہ۔ اور بیشک صحیح ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
نے اپنے بدی کے گوشت میں سے کھایا۔ فس۔ بلکہ ہر ایک بدی میں سے ایک ٹکڑا کھا یا۔ ف۔ وحاصل  
المرقہ۔ اور اسکے شوربا میں سے پیا۔ فس۔ جیسا کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم وغیرہ سے صریح ثابت ہے  
اس سے دو باتیں ثابت ہوئیں اول یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت کثرت سے یہ اما ذبح قربانیں چنانچہ  
آٹا ہر اور آپ کے قرآن یا تمتع کے واسطے صرف ایک کافی تھی قربانی یہ اما تطوع ہوئیں اور آپ نے ہر ایک میں سے  
کھایا تو بدی تطوع و تمتع و قرآن سے کھانا جائز ہے۔ دوم جب آپ نے کھایا تو اسکی اقتدار میں ثواب نکلا لہذا فرمایا۔  
وینسحب لہ ان یا کل منہا۔ اور حاجی کو مستحب ہے کہ ان بدی میں سے کھا دے۔ لما روینا۔ بدیل اسی حدیث  
کے جو ہم نے روایت کی۔ وکذا ینسحب ان ینصدق علی الوجہ الذی عرف فی الضحایا۔ اور یوں ہی  
مستحب ہے کہ صدقہ کرے اس طریقہ پر جو اضحیہ میں معلوم ہوا ہے۔ فس۔ یعنی تھائی نفرا کو صدقہ دے اور  
تھائی بدی بھی اور تھائی اپنے پاس رکھے۔ واضح ہو کہ جس بدی میں سے کھانا جائز ہے تو بعد ذبح کے صدقہ کرنا  
واجب نہیں ہے کیونکہ خون بہانے سے قربت پوری ہو چکی۔ ذبیحہ اسکی ملک ہے اور تمام کلام یہ ہے کہ قربانیسان  
وہ قسم میں اول وہ کہ جس میں سے ذبح کرنے والے کو کھانا جائز ہے اور وہ قربانی اسلام اور دم القرآن و دم تمتع اور  
نفل قربانی جب کہ حرم میں ہو چکر ہو۔ دوم وہ کہ جس میں سے خود کھانا نہیں جائز ہے اور وہ قربانی نذر اور کفارات  
اور دم الاحصاء ہے۔ پھر جس میں سے کھانا جائز تو ذبح کے بعد اسکو صدقہ کرنا واجب نہیں ورنہ کھانا جائز نہیں  
ہوتا اور جس بدی میں سے کھانا جائز نہیں تو بعد ذبح کے اسکو صدقہ کرنا واجب نہیں۔ پھر وہ دون قسم میں اگر ذبح  
کے بعد ذبیحہ تلف ہوا تو اسپر ضمان واجب نہیں ہے کیونکہ تلف ہونے میں اسکا قصور نہیں ہے اور اگر خود تلف کیا  
اگرچہ بیع کر دیا ہو تو جس میں صدقہ کرنا واجب ہے تو اسکی قیمت نفرا کو ضمان دینا واجب ہے اور اگر صدقہ واجب  
نہیں تو ضمان بھی واجب نہیں ہے اور بیع جائز ہے۔ البدائع ف۔ ولا یجوز الاکل من بقیۃ الہدایا۔ اور  
جوبانی بدی میں ان میں سے کھانا جائز نہیں ہے۔ لاناہما دار کفارات۔ کیونکہ دسے کفارہ کی قربانیاں ہیں۔  
فس۔ انکو مساکین کو تقسیم کرنا واجب ہے۔ وقد صح ان النبی علیہ السلام لما احضر بالحدیبیۃ۔ اور صحیح  
ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب حدیبیہ میں محصور ہوئے۔ فس۔ جب کہ ہجرت کے سال ششم میں مجبور ہوا  
کرنے کے قصد سے احرام باندھ کر مع ایک جماعت اصحاب رضی اللہ عنہم کی حدیبیہ میں قریب مکہ کے پہنچے  
مگر قریش نے نکل کر آپ کو روکا اور آخر آپ سے صلح شہری اور شرط ہوئی کہ سال آئندہ میں میں رذر کے لیے  
مکہ خالی کریں گے تاکہ آپ مع اصحاب کے عمرہ ادا کریں مگر حکم اس سال رد کے گئے۔ ولعبث الہدایا علی بدی  
تاجیۃ الاسلامی۔ اور آپ نے یہ اما کوناجیہ سلمی کے اعمون بیجا نہا۔ قال لہ لا تاکل انت ولا نفلک  
منہا شینا۔ کوناجیہ سے نرا کہ ان میں سے کچھ دوست کھایا تو اور نہ خبر سے ساتھی کھا دیں۔ فس۔ سن اربعین

نہی کران میں غزوہ بدر کا ذکر ہے

تاجیۃ الخراعی سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے ساتھ ہدی بھیجی اور فرمایا کہ اگر مرنے کے تو ذبح کر دے اور اسکی نعل یعنی جوتے کا پٹہ جو گردن میں ہے اس کے خون میں رنگین کر پھر اس کے اور لوگوں کے درمیان سے روک دو کر۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ یعنی یہ کہ پھر مساکین کو خاتم اجازت دیدی جو چاہے کھا دے۔ اور اس میں یہ مذکور نہیں کہ اس میں سے تو اور تیرے ساتھ بھی کچھ نہ کھا دیں۔ ان واقعہ ہی مرنے اور غزوہ حدیبیہ میں اپنی اسناد کے ساتھ عویل قصہ ذکر کیا اور اس میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شراذون ہدی پر ناجیہ بن جندب اسلمی کو عامل کیا کہ آگے بجا دے اور ناجیہ نے کہا کہ میرے ساتھ کے اذثون سے ایک اذث نکال کر مرنے لگا پس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس رہا نہ ہوا اور میں نے ابوا رین آپ کو پایا اور اس حال سے خبر دی تو فرمایا کہ اسکو نحر کر دے اور اس کے گلہ کو اس کے خون میں رنگ دے اور اس میں سے نہ تو کھا اور نہ تیرے ساتھ بولن میں سے کوئی کھا دے۔ اچھا۔ اور صحیح مسلم دا بن ماجہ کی حدیث ذویب الخراعی ابو عبیدہ میں ہے کہ جب نو بد نہ پر مرنے کا خون کرے تو اسکو نحر کر دے پھر اس کے نعل کے خون میں ڈبو کر اس کے ضلیہ کو بان پر چھاپ کر دے اور اس میں سے تو موت کھا اور نہ کوئی تیرا ساتھ کھا دے اور اس حدیث میں کچھ علت ہے باوجود اسکے ناجیہ وغیرہ کو وجہ تو نگر ہی کے منع فرمایا۔ پھر بھی یہ راستہ میں نقص ہونے کے واسطے حجت ہے اور کلام بیان اس وقت کہ حرم میں ہو پھر ذبح ہوئی ہو۔ پس کافی دلیل یہ کہ جوام مصنف رحمہ نے کہا کہ ان قربانیوں سے اس واسطے کہ تا نہیں جائز کہ یہ کفارہ کی قربانیاں ہیں۔ کافی الفتح۔ ولما یجوز ذبح ہدی المتطوع والمتعد والقرآن الا فی یوم النحر۔ اور جائز نہیں ذبح کرنا ہدی نفل اور ہدی منع اور ہدی قرآن کو گریوم النحر میں۔ یعنی دسویں ذی الحجہ سے پہلے نہیں جائز ہے پھر ہدی منع اور ہدی قرآن میں تو روایات یوم النحر کی خصوصیت میں متفق ہیں۔ قال و فی الاصل یجوز ذبح دم المتطوع قبل یوم النحر وذبح یوم النحر افضل۔ مصنف نے کہا اور اصل یعنی مبوط میں لکھا ہے کہ نفل قربانی کو یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا جائز ہے اور یوم النحر میں ذبح کرنا افضل ہے۔ پس ہدی نفل میں صرف حرم کی خصوصیت ہے زمانہ یوم النحر کی قید نہیں ہے۔ و ہذا ہوا صحیح۔ اور یہی روایت صحیح ہے۔ پس جو اصل میں مذکور ہے کہ ہدی نفل کو حرم میں پہنچنے پر پہلے جائز ذبح کرے لکن القرۃ فی التطوعات باعتبار انہا ہدایا۔ اس واسطے کہ نوافل میں قربت اس اعتبار سے کہ وہ ہدی ہیں۔ و ذلک یتحقق بتبلیغہا الی الحرم۔ اور ہدی ہونا اسکو حرم میں پہنچانے سے متعلق ہوتا ہے۔ پس یوم النحر سے پہلے بھی وہ ہدی ہو گئی۔ فافاد وجد ذلک جائز و ہدائی غیر یوم النحر و فی ایام النحر افضل۔ پھر جب ہدی ہونا موجود ہو گیا تو یوم النحر کے سوا اس میں اسکا ذبح کرنا جائز ہے یعنی مقدم کرنا اور قربانی کے دنوں میں افضل ہے۔ لان معنی القرۃ فی اراقۃ الدم فیہا اظہر۔ اس واسطے کہ خون بہانے میں قربت ہونے کے معنی ان دنوں میں خوب ظاہر ہیں۔ پس اور ہدی نفل کی طرح ہدی نذر و کفارات کا ذبح کرنا بھی یوم النحر سے پہلے جائز ہے اور ابو خلیلہ ابو یوسف کے نزدیک دم الاحبار بھی پہلے جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ رہی تو نگر ہی کی قربانی جو شعار اسلام سے ہے تو وہ یوم النحر سے پہلے جائز نہیں کیونکہ وہ انہیں ایام نحر میں قربت معلوم ہوئی ہے جس میں قیاس کو دخل نہیں تو ایام النحر کے سوا ایام میں جواز نہ ہوگا۔ اما دم المتعد والقرآن۔ یہی ہدی منع و ہدی قرآن۔ پس جو یوم النحر سے پہلے نہیں جائز۔ فلقولہ تعالیٰ فکفوا منہا و اطعموا البائس الفقیر۔ تو یکم قول الہی غرض بل فکفوا منہا النحر



یعنی پس اس قربانی سے تم کھانا اور سخی والے محتاج کو کھلاؤ۔ **ف**۔ اور جمہور کے نزدیک یہ حکم بطریق مذکور اور شفقت کے واسطے نفیر کا حال سختی کا بیان فرمایا اور حاصل یہ کہ تم کھانا اور سخی ہو کر نفیر کو کھلاؤ۔ پھر فرمایا تم لیقضاء آفستہم۔ پھر چاہیے کہ اپنا تفت آتارین۔ **ف**۔ یعنی ناخن کترین ربال و بیل کچیل دور کریں۔ پس حاصل یہ نکلا کہ اول قربانی منع یا قرآن کریں پھر تفت دور کریں۔ وقضار التفت یختص یوم النحر۔ اور تفت آتارنا یوم النحر میں مخصوص ہے۔ **ف**۔ اس سے پہلے جائز نہیں تو یہ قربانی بھی یوم النحر سے مختص ہوئی۔ کیونکہ اگر یوم النحر سے پہلے جائز ہوتی تو اسکی ایک ساعت بعد تفت آتارنا جائز ہوتا حالانکہ بالاجماع ایسا نہیں ہے۔ ولانہ دم نسک یختص یوم النحر کالاضحیۃ۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ دم القرآن مانع ایک قربانی نسک ہے تو یوم النحر سے مختص ہوگی جیسے اضحیۃ مختص یوم النحر ہے۔ **ف**۔ کیونکہ قربانی کرنا فعل قربت صرف شرع سے معلوم ہوا اس میں اسے کام نہیں کر سکتی اور شرع نے صرف دمائے نحر بتلایا تو یہ فعل طاعت مختص باہم نحر ہو گیا اس سے پہلے جواز نہیں۔ ویجوز ذبح بقیۃ الهدایا فی امی وقت شام۔ اور باقی ہے ابا کا ذبح کرنا جب جائز ہے جائز ہے۔ **ف**۔ یعنی کفارات و نذر و احصاء و نفل کی قربانیاں جب چاہے حرم میں ذبح کر دے۔ وقال الشافعی لا یجوز الا فی یوم النحر اعتباراً بدم المستعۃ و القرآن فان کل واحد دم جبر غندہ۔ اور شافعی نے کہا کہ نہیں جائز مگر یوم النحر میں قیاس قربانی قرآن و منع کے کیونکہ ہر ایک ان کے نزدیک قربانی جبر ہے۔ **ف**۔ یعنی قربانی قرآن و منع ہمارے نزدیک قربانی طاعت و شکر ہے اور شافعی رحمہ کے نزدیک قربانی جبر نقصان ہے یعنی نقصان پورا کرنے کے واسطے ہے پس جیسے قرآن و منع کی قربانی جبری مختص یوم النحر کی اسی طرح کفارہ وغیرہ کی قربانیاں جو بالاتفاق جبری ہیں مختص یوم النحر ہو گئی۔ واضح ہو کہ یہ روایت شافعی رحمہ سے غریب ہے اور کتب شافعیہ مثل وجیر و تمہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ جو قربانی بوجہ کسی جرم کمرنے کے یا کوئی نفل اور جمہور نے کے لازم آئی وہ یوم النحر و اس سے پہلے چھپے بھی جائز اور کسی وقت سے مختص نہیں ہے۔ ہاں اضحیۃ قربانی البتہ مختص ہے۔ کمانی یعنی۔ فعل بذابارے ساتھ مسئلہ میں موافقت ہے۔ ولما ان بذہ و ما کفارات فلا یختص یوم النحر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ یہ قربانیاں تو کفارات کی ہیں پس یوم النحر سے خصوصیت نہوگی۔ **ف**۔ قربانی طاعت البتہ اسی ایام میں معلوم ہوئی وہ مختص ہے۔ لانا لما وجبت بحجہ نقصان کان التعلیل ہا اولی لا ارتفاع نقصان بہ من غیر تاخیر۔ کیونکہ جب یہ قربانیاں نقصان پورا کرنے کے واسطے واجب ہوئیں تو ان کے ساتھ جلدی کرنا بہتر ہو گا تا کہ بد دن تاخیر کے ان کے ساتھ نقصان دور ہو جاوے۔ بخلاف دم المستعۃ و القرآن لانہ دم نسک۔ برخلاف منع و قرآن کے قربانی کے کیونکہ یہ نسک کی قربانی ہے۔ **ف**۔ یعنی اس قربانی سے تقرب و طاعت ادا ہوتی ہے تو وہ جس وقت پر بتلای گئی اسی وقت پر رہی اسلئے کہ قیاس کو اس میں دخل نہیں ہے۔ قال ولا یجوز ذبح الهدایا الا فی الحرم۔ فرمایا اور بدایا کا ذبح کرنا میں جائز مگر حرم میں۔ **ف**۔ پس ہر ہدی میں اگرچہ نفل ہو مقام حرم سے مختص ہے۔ لقولہ تعالیٰ فی جزاء الصيد۔ کیونکہ شکار مارنے کی جزا میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ بدایا بالغ الکعبۃ۔ درحالیکہ وہ بدل ہدی ہو کہ کعبہ کو پہنچنے والی ہو۔ **ف**۔ یعنی کعبہ پہنچ کر قربانی ہو۔ فصار اصلانی کل دم ہو کفارہ۔ پس ہر ایسی قربانی میں جو کفارہ ہو یہ نفل اصل ہوا۔ **ف**۔ ادم الاحصار میں فرمایا۔ ولا تخلقوا وادو سک حتی یبلغ الہدی سکر۔ اور سقن ہر قسم کے ہدی میں فرمایا۔ تم مٹھا الی البیت العتیق۔ پس معلوم ہوا کہ ہر ہدی کے واسطے ذبح کا محل حرم ہے

ولان الہدی اسم لما یهدی بہ الی مکان ومکانہ الحرم۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ ہدی ایسی چیز کا نام ہے کسی جگہ کو بہ یہ جاوے اور اسکی جگہ حرم ہے۔ قال علیہ السلام منی کلہا منحر وفحاج کہ کلہا منحر۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ منی سب قربانی کی جگہ ہے اور مکہ کی راہیں سب قربانی کی جگہ ہیں۔ یہ حدیث مطول ابو داؤد ابن ماجہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے اور ابو داؤد و ترمذی نے ابو ہریرہ سے مرفوع روایت کی اور پہلے گذرا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن مروہ کے پاس قربانی کی پس جو بعض علماء نے زعم کیا کہ صرف منی کی خصوصیت ہے ضعیف ٹھہرا۔ حاصل یہ نکلا کہ بعض ہدایا تو حرم و زمانہ منحر دونوں سے مختص ہیں اور بعض صرف حرم سے مختص ہیں۔ ویجوز ان تصدیق بہا علی مساکین الحرم وغیرہم۔ اور جائز ہے کہ ہدایا کے گوشت کو حرم کے مساکین پر اور انکے سوائے دوسروں پر صدقہ کرے۔ فہو یعنی مساکین حرم کی کچھ خصوصیت ہمارے نزدیک نہیں۔ خلافاً للشافعی۔ برہنات قول شافعی رحمہ کے فہو کہ انکے نزدیک مساکین حرم کی خصوصیت مثل ذبح کے ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ ہدی ذبح کرنے کی قربت میں اسے کو دخل نہیں تو حرم سے مختص ہے اور صدقہ مختص نہیں۔ لان الصدقۃ قرۃ معقولہ۔ اسواسطے کہ صدقہ ایک ایسی قربت ہے جو سمجھ میں آتی ہے۔ فہو یعنی عقل کو اس کے دیانت میں دخل ہے اور وہ فقیر کی رفع احتیاج ہے۔ والصدقۃ علی کل فقیر قرۃ۔ اور ہر فقیر پر صدقہ کرنا قربت ہے۔ فہو یعنی حرم کا فقیر ہو یا غیر جگہ کا جسکے رفع احتیاج ہو ثواب طاعت ہے۔ قال ولا یجب التعریف بالہدایا۔ فرمایا اور ہدایا کی تعریف واجب نہیں۔ فہو تعریف کے دو معنی تخیل میں ادل یہ کہ تعریف یعنی عرفات کو لیجانا دوم تعریف یعنی مشہور کرنا اگرچہ بذریعہ اشعار و تقلید کے ہو و دون میں سے کوئی معنی بے جا دین بہر حال واجب نہیں۔ ت۔ لان الہدی نہی عن النقل الی مکان یتقرب ہا راقۃ دم فیہ بلا عن التعریف فلا یجب۔ کیونکہ اسم ہدی تو آگاہ کرنا ہے کہ کسی جگہ کو منتقل کیا جاوے تاکہ وہاں ذبح کرنے سے قرب حاصل کیا جاوے نہ تعریف سے پس تعریف واجب نہیں ہے۔ فہو حاصل یہ کہ تعریف واجب ہونا دو طور سے ہوتا ہے ایک یہ کہ کوئی شخص موجود ہو اور وہ نہیں ہے۔ دوم اس اسم سے مفہوم ہو جیسے ہدی یعنی ہدیہ کی گئی کسی جگہ کو۔ چنانچہ حرم کو لیجانا واجب نکلا اور اس سے زیادہ یہ کہ ہدی کو معرفت کر لیا جاوے وہ اس اسم سے نہیں نکلتا پس تعریف کسی طور سے واجب نہ ہوئی۔ فان عرف الہدی المتعہ فحسن۔ پھر اگر ہدی منع (یا قران) کو تعریف کیا تو اچھا ہے۔ فہو اگر تعریف یعنی عرفات لیجانا تو غوی۔ لانه یتوقت یوم النحر فحسب لا یجد من یمسک فیتحاج الی ان یعرف بہ۔ اسواسطے ہے کہ ہدی منع کا ذبح کرنا یوم النحر سے مختص ہے تو جو سکتا ہے کہ اسکو ایسا شخص پسر نہ ہو جو ہدی مذکور کر رکھے رہے پس ضرورت پڑگی کہ اسکو عرفات میں بے جاوے۔ فہو لیکن میں کہتا ہوں کہ اس ضرورت سے عرفات لیجانا جائز نکلا نہ آگاہیں اچھائی دینی بھی ہے۔ فانہم۔ اور اگر تعریف یعنی شہتر کرنا تو فرمایا۔ ولانه دم نسک فیکون بناء علی التشبہ اور اسواسطے کہ ہدی المنع تو نسک کی قربانی ہے پس وہ مشہور کرنے پر مبنی ہے۔ فہو تاکہ طاعت کو اعلان سے ادا کرنے میں لوگوں کو توفیق ہو اور واجبات میں ریا کو دخل نہیں ہے۔ پھر یہ سب توجہ خوبی کی ہدی منع و قران میں ہے۔ بخلاف و ما و الکفارات۔ بخلاف کفارات کی قربانیوں کے۔ فہو کہ انہیں دو دنوں و جنین جاری نہیں۔ لانه یجوز ذبحہا قبل یوم النحر علی ما ذکرنا۔ کیونکہ ہدایا سے کفارات

ہو یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا بنا برمد کو رہا جائے۔ **ف** توجب رکعتی والا نہ ملے تو ذبح کر دے کچھ عرفات  
یجانے کی ضرورت نہیں ہے۔ **و** سببہ الجنایۃ فیلیق بہ الستہ۔ اور دم الکفارہ کا سبب جرم ہے تو پوشیدگی  
اسکے لائق ہے۔ **ف** نہ مشہر کرنا پس دمار کفارات میں تعریف کسی معنی میں بہتر نہیں ہے۔ **ق** قال والا فضل  
فی البدن النحر و فی البقر والغنم الذبح۔ فرمایا اور اونٹ کی قربانی کرنے میں نحر افضل ہے اور گائے و  
بکری میں ذبح کرنا افضل ہے۔ **ف** نحر یہ کہ اونٹ کو کھڑا کر کے بائیں ہاتھ درہر اس کے باندھ کر رہے یعنی سینہ  
ملا ہوا جمع دین کہ حلال ہو جاوے۔ اور ذبح حلق میں ہے۔ **ق** قوله تعالیٰ فصل لربک وانحر۔ یعنی انحر  
صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب فرمایا کہ نماز پڑھ اپنے رب کے واسطے اور نحر کر۔ **ق** یٰ ایلٰہی فی تاویلہ البحر وز۔ اسکی تاویل  
میں کہا گیا کہ جزر کو۔ **ف** یعنی اونٹوں کو نحر کر۔ پس انکا نحر کرنا افضل ہے۔ **ق** وقال اللہ تعالیٰ ان تذبحوا  
بقرة۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تم گائے کو ذبح کرو۔ **ف** تو گائے میں ذبح کرنا افضل ہوا۔ **ق** قال  
اللہ تعالیٰ وقدینا الذبح عظیم۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے اسکو ندیہ و یا ذبح عظیم کے ساتھ۔ **ف**  
یعنی ابراہیم علیہ السلام کے بیٹے کو ذبح ہونے سے ندیہ کر دیا ذبح عظیم۔ **و** الذبح۔ اور ذبح کہہ زوال سما  
للذبح۔ وہ جانور جو ذبح کے واسطے مہیا ہو۔ **ف** ذبح بفتح ذال کھال کرنا اور معلوم ہے کہ ندیہ مذکور  
میں نہ تھا تو بکری کے اقسام میں ذبح کرنا افضل ہے۔ **ق** و قد صح ان النبی علیہ السلام نحر الابل۔ اور  
صحیح ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹوں کو نحر کیا۔ **ف** جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث طویل میں  
جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ **و** ذبح البقر والغنم۔ اور گائے و بکری کو ذبح فرمایا۔ **ف** جناح ذبح  
غنم حدیث صحاح السنۃ میں بنفس نفیس مروی ہے کہ اسکے شانہ پر بانوں رکھ کر ذبح فرمایا۔ اور بقر ذبح کرنا صحیحین  
کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ یوم النحر کو ہمارے پاس گائے کا گوشت آیا تو میں نے اسکو پوچھا پس لوگوں نے  
کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ازدواج کی طرف سے گائے ذبح فرمائی ہے۔ چونکہ اس سے ظاہر ہے  
کہ عود ذبح فرمائی لہذا مصنف رحمہ اللہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کیا۔ حضرت ابن عمر رضی  
اللہ عنہما نے ایک کو دیکھا کہ اونٹ کو شجلا کر نحر کرتا ہے تو فرمایا کہ اسکو آٹھا کر بانوں باندھ کر نحر کر یہ سنت محمد صلی اللہ  
علیہ وسلم ہے۔ کافی الصحیحین۔ اسی طرح اونٹ کھڑا کر کے نحر کرنا صحیحین کی حدیث انس رضی اللہ عنہ اور ابو داؤد کی حدیث  
جابر رضی اللہ عنہ عن عبد الرحمن بن سابط رضی اللہ عنہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم کا طریقہ مروی ہے کہ  
یہ عمل ہی بنفس قولہ تعالیٰ فاذا رجیت جنوبہا الایہ۔ یعنی جب بد نہ اپنے پہلو پر گرے تو الیم۔ اس سے ظاہر  
ہوتا ہے کہ کھڑے ہوئے نحر کیے جاوے تاکہ گرے نہ۔ **ف** لہذا فرمایا۔ ثم ان شاء نحر الابل فی الہدایا قیاما  
او اطمحھا۔ پھر چاہے تو ہدایا میں اونٹ کو کھڑے ہوئے نحر کرے اور چاہے تو اسکو شجلا کرے۔ **ف**  
اور شجلا کر نحر کرے۔ **و** اسی ذلک فعل فہو حسن۔ اور جو طریقہ انہیں سے اختیار کرے اچھا ہے۔ **والان**  
ان نحر ہدایا قیاما لماردی ان النبی علیہ السلام نحر الہدایا قیاما۔ اور افضل یہ کہ اونٹوں کو کھڑا کر کے  
نحر کرے کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدایا کو یعنی اونٹوں کو کھڑا کر کے نحر فرمایا۔ **ف**  
کما ثبت فی الصحیحین۔ **و** اصحابہ کانوا یخرونها قیاما معقوۃ الید الیسری۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم اونٹوں  
کو نحر کرتے اسکو کھڑا کر کے درحالیکہ بائیں ہاتھ باندھ دیتے تھے۔ **ف** جیسا کہ ابو داؤد کی حدیث جابر  
میں ہے اور صورت یہ کہ بائیں ہاتھ موڑ کر باندھتے اور باقی تین ہاتھوں پر کھڑا چھوڑتے۔ تاکہ بدک کر دے

انہو پنجادے۔ پھر مصنف نے اسکو سنت نہیں بلکہ افضل اسواسطے کہا کہ یہ سنت عادت ہونہ طریقہ عبادت  
خاتمہ۔ م۔ ولانیدخ البقر والغنم قیاما۔ اور گاسے دیکری کو کھڑا کیے ہوئے ذبح نہیں کریگا۔ فن۔  
کیونکہ خلافت سلف ہوا۔ لان فی حالہ الاضطجاع المذبح ابن فیکون المذبح السیر۔ اسواسطے  
کہ نشانے کی حالت میں ذبح کرنے کی جگہ خوب ظاہر ہوتی ہو تو ذبح کرنا آسان ہوگا۔ والذبح ہوا سنتہ  
قیما۔ اور ذبح ہی ان دونوں میں سنت ہے۔ فن۔ پس ہی اولیٰ ہے۔ والا ولی ان یتولی ذبحا بنفسہ  
اذا کان حسن ذلک۔ اور اولیٰ یہ کہ ہدایا کے ذبح کا خود متولی موجب کہ ذبح کرنا اچھی طرح کر سکتا ہو۔ لہذا  
ان ابی علیہ السلام ساق مائتہ بدینہی حجتہ الوداع فخر بنفاؤستین بنفسہ۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم نے حجتہ الوداع میں تلو بدینہ چلائے پس (رائین سے) کچھ اوپر ساتھ بدنہ بذات خود نحر فرمائے  
فن۔ یعنی ۶۳۔ بدنہ جعفر برسون کے آپ کی عمر شریف تھی خود نحر فرمائی۔ یہ تعداد صحیح مسلم کی حدیث جابر  
میں ہے۔ و ولی الباقی علیا رضی اللہ عنہ۔ اور باقیوں کی نحر پر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو متولی فرمایا۔  
فن۔ اور حکم دیا کہ ہر بدنہ میں سے ایک ٹکڑا پکایا جاوے جس سے خود تبادل فرمایا اور حکم دیا کہ اٹاگوشت  
ذکیل و جھول سب کو ساکین پڑھیں کرے اور حکم دیا کہ انہیں سے ہزار بیٹی نصاب کی اجرت نہ دی۔ کما صح فی الصحیح  
وغیرہ۔ بالجملہ خود نحر ذبح کرنا بہتر ہے بدیل فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم۔ ولانہ قرۃ والتولی فی القرۃ  
اولیٰ لما فیہ من زیادۃ الخشوع۔ اور اس دلیل سے کہ نحر کرنا ایک قربت ہے اور طاعات میں بذات خود  
متولی ہونا بہتر کیونکہ اس میں عاجزی زیادہ ہے۔ الا ان الانسان قد لا یتمدی لذلک ولا یحسنہ  
مجزونا تو لیتہ غیرہ۔ مگر اتنی بات ہے کہ آدمی کبھی خود پسلی راہ نہیں پاتا اور اچھی طرح نہیں کر سکتا پس ہم نے غیر  
کو اس کام پر نائب کرنا جائز رکھا۔ فن۔ چنانچہ ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ میں نے کھڑا ہوا اونٹ نحر کیا  
وہ بدک کر بھاگا قریب تھا کہ میں آدمیوں کی ایک جماعت کو ہلاک کر دین میں نے عہد کیا کہ بعد اسکے  
نحر نہیں کروں گا مگر بھلا کر پانوں باندھ کر ایسے شخص سے مدد لوں گا جو مجھے زیادہ اس کام میں قوی ہو اور اصل  
میں ہے کہ مجھے پسند نہیں کہ اسکو یودی یا نصرانی سے ذبح کراؤں اور اگر اسٹھے ذبح کر دیا تو جائز ہے۔ مع۔ میں  
کتاہوں کہ یہ ایسے یودی یا نصرانی میں ہے جو ذبیحہ بطور قربت یا عجل کرتا ہو اگرچہ وہ مشرک کافر ہو۔ اور ہمارے  
زمانہ میں بکثرت نصرانی گردن مرد کر جائز رکھتے ہیں پس انکا ذبیحہ مردار ہے اور کسی طرح جائز نہیں ہے یہی میرے  
نزدیک صواب و مختار ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور واضح ہو کہ نہیں چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ میں نحر  
زبان سے کسی کا نام لاوے اگرچہ دعا مقصود ہو مثلاً کہے۔ بسم اللہ اللہ اکبر اللہم قبل من فلان۔ یعنی بسم اللہ  
اللہ اکبر اتھی اسکو فلان کی طرف سے قبول کر۔ بلکہ مرت اسکی نیت دل میں کافی ہو یا اسکو پہلے ذکر کر کے پیچھے نیسہ  
کہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ کبیر کو خالص الگ کہو۔ مع۔ اور اگر ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ وغیرہ کا نام مقصود ہو اگرچہ پیچھے  
یا دلی ہو تو ذبیحہ قطعاً مردار ہے مثلاً کہے کہ ذبح کرنا ہوں اسکو اللہ تعالیٰ و محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر۔ اور اصل  
اس میں یہ ہے کہ اگر ذبح کرنا خالص اللہ تعالیٰ خالق عزوجل کے واسطے ہو یعنی اسکی جان کو اللہ تعالیٰ کے واسطے  
رکھے تو ذبیحہ حلال ہے اگرچہ گوشت سے مساکین کی دعوت وغیرہ مقصود ہو۔ اور اگر ذبح کرنا کسی مخلوق کی  
تعظیم کے واسطے ہو تو ذبیحہ مردار ہے۔ مثلاً گاسے یا بکری وغیرہ کسی پر یا پیغمبر کے نام کی کرے تو ذبیحہ مردار ہے اگرچہ  
عادت کے موافق وقت گردن کاٹنے کے کبیر کہے۔ اور یہ اصل کبیر ہماری مسجد کتابوں میں صریح ہے۔ بلکہ ذبیحہ

کہ جانور کی جان فقط خالص تقسیم الہی غرض جل کے لیے ذبح کرے پھر زبچہ کو چاہے جس بزرگ یا مسکین کے واسطے  
بد بہ ودعوت کرے۔ فاعطہ ہم۔ قتال و تصدق بجلالہا۔ تہ درسی نے فرمایا اور صدقہ کر دے ہدایا کے جلال  
کو۔ فن یعنی جھوٹوں کو جو جانور پر بطور لباس ڈاٹے جاتے ہیں۔ وخطا ہما۔ اور انکے خطام کو۔ فن  
یعنی باگ کو جو اونٹ کی گردن میں ڈاٹے ہیں۔ ع۔ اور نکیل کو۔ ولا یعطی اجرۃ الجزار منہا۔ اور نہ دوسے  
جزار کی مزدوری کو ہدایا میں ہے۔ فن یعنی تعاب کی مزدوری میں ہدایا کا گوشت یا کھال وغیرہ نہ دے۔  
نقولہ علیہ السلام تعالیٰ۔ تم تصدق بجلالہا و خطما ولا تعطی اجرۃ الجزار منہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو ارشاد فرمایا تھا کہ ہدایا کی جھولین دہاگین صدقہ کر دے اور انہیں سے  
جزار کی مزدوری مت دے۔ فن چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خود سعادت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ  
وسلم نے مجھے حکم فرمایا کہ میں آپ کے بدنوں پر کارپرداز ہوں اور انکی کھالیں و جھولین۔ اور ایک روایت  
میں ہے کہ تمام بدن سب انکے گوشت و کھالیں و جھولین مسکینوں میں تقسیم کروں اور مجھے حکم دیا کہ انہیں سے  
جزار کی اجرت نہ دوں اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم جزار کی مزدوری اپنے  
پاس سے دیتے تھے۔ رواہ الجماعة الا الترمذی۔ من۔ ومن ساق بدتہ فاضطر الی رکوبہا۔ جس کسی نے  
بدنہ چلا یا پھر اسکی سواری کی جانب مضطرب ہوا۔ فن یعنی کسی قسم بدی میں واجب خواہ نفل بدی کا بدنہ چلایا  
اور خود پیدل چلا پھر تھک کر لاچار ہوا کہ اسپر سوار ہو کر راہ ٹو کرے۔ رکبہا۔ نو اسپر سوار ہو جائے جائز ہے۔  
وان اشتغنی عن ذلک لم یرکبہا۔ اگر وہ سواری سے مستغنی ہو تو اس بدنہ پر سوار نہ ہو۔ فن  
یہ شامل ہے کہ جب مضطرب ہو کر سوار ہو گیا پھر دوسرے دن اسکو پیادہ چلنے کی قدرت ہو تو سوار نہ ہو بھانٹک  
کہ جب مضطرب ہو تو سوار ہونا جائز ہوگا۔ یہی ہمارا و شافعی رحمہما قول ہے۔ کیونکہ جابر رضی اللہ عنہ سے یہ مسئلہ  
پوچھا گیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ معروف طور پر بدنہ بدی  
پر سوار ہوئے جب کہ اسکی جانب مضطرب ہو۔ کما فی صحیح مسلم۔ پس حدیث میں شرط مذکور سے افادہ ہے کہ سواری  
شیعہ اور تائبہ اسکی یہ کہ خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار نہیں ہوئے اور نہ کسی صحابی کو حکم کیا اور نہ صحابہ  
سے ثبوت ہوا اور اسی کو قیاس منہج ہے۔ من۔ لانہ کجملہا خالصا لہ تعالیٰ فلا ینبغی ان یصرف شیئاً  
من عینہا او منافعہا الی نفسہ الی ان ینفع مکلہا۔ کیونکہ اسنے بدنہ کو خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے کر دیا  
تو لا یحق نہیں کہ اسکی ذات یا منافع میں سے کچھ اپنی ذات کی طرف صرف کرے بھانٹک کہ وہ اپنے محل پر  
پونج جاوے۔ فن یعنی حرم میں ہو بھکر اپنے وقت پر نعرہ جادے پس حق ہو را ہوا اسوقت اسکا  
کھانا اس قابل ہو تو جائز ہوگا۔ کیونکہ تقرب تو خون بہانا تھا ورنہ وہ بھی فقراء کو تقسیم کرے۔ بالجمہ فیصل  
محل کے اس سے انتفاع روا نہیں ہے۔ الا ان یحتاج الی رکوبہا۔ سوا سے ایسی صورت کے کہ اسپر سوار  
ہونے کا محتاج ہو۔ فن۔ در پیدل چلنے سے مضطرب ہو۔ لما روی انہ علیہ السلام راہی رجلا یسوق  
بدنہ فقال ارکبہا و ملک۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کو دیکھا کہ وہ بدنہ  
پر بس فرمایا کہ تیرا بڑا ہوا اسپر سوار ہوئے۔ فن اہل اس سے فرمایا کہ سوار ہوئے اسنے عرض کیا کہ یہ تم  
بدی ہے فرمایا کہ اسے سوار ہوئے تیرا بڑا ہو۔ یہ لک زبان عرب میں نرحم کے طور پر جھڑکی جوتی ہے اور ظاہری  
مغوم مراد نہیں ہوتا۔ یہ حدیث صحیح السنہ میں ابو ہریرہ سے اور صحیح مسلم میں انس دجابر سے مروی ہے۔ پھر

یہ حدیث مطلق ہر دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو اس شخص کو پیدل چلنے میں تکلیف تھی تو حکم دیا اور یا فردیت  
 نہ تھی جیسا کہ بعض علماء نے زعم کیا کہ مطلقاً فردیت و بے فردیت سوار ہونا جائز بلکہ بعض نے بظہر حکم کے سوار  
 ہونا لازم کیا ہر حال میں یہ قول بہت ضعیف ہے جب کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ رضی عنہم اپنے بدن  
 پر سوار نہیں ہوئے۔ پھر ہم نے صحیح مسلم کی حدیث جابر بن عبد اللہ کو پایا جس میں شرط ہے کہ سوار ہو سکے جب کہ سواری کی جائز  
 نا جائز مضطرب ہو اور قیاس مذکور بھی بنیاد پر تو اسی پر جزم ہوا۔ و تاویلہ انہ کان عاجزاً محتاجاً۔ اور حدیث  
 کی تاویل یہ کہ وہ شخص چلنے سے عاجز اور سواری کا محتاج تھا۔ و پس باہم احادیث میں اتفاق ہو گیا  
 پس معلوم ہوا کہ بضرورت سوار ہونا جائز اور بغیر فردیت کے مشروع ہے اور ہر حال جانتا چاہیے کہ۔ و لو کہ  
 ناقص نقص بر کو بہ۔ اگر اس پر سوار ہو گیا پھر اس کی سواری کی وجہ سے اس میں نقص آگیا۔ و سبب باز اور راہ  
 و سبب لاؤنے سے ناقص ہوا۔ فعلیہ ضمان ما نقص من ذلک۔ تو اس کی وجہ سے جو کچھ اس میں نقصان  
 آوے وہ اس کا ضمان ہے۔ و معنی بقدر نقصان کے صدقہ کر دے جب کہ وہ ذبح کے لائق ہو ورنہ حکم  
 آتا ہے۔ اور اگر نقص نہ آیا تو کچھ لازم نہیں ہے۔ و ان کان لہا لبن لم یحلبھا۔ اور اگر بھڑی مادہ کے دودھ ہو  
 تو اس کو نہ دے۔ لان اللبن مثولہ مثلاً یصرفہ الی حاجۃ نفسه۔ کیونکہ دودھ اسی جانور سے پیدا  
 ہے تو اس کو اپنے ذاتی ضرورت میں صرف نہ کرے۔ و ینفع ضرعہا بالمار البار و حتی ینقطع اللبن۔ اور اس کے  
 حصون کو سرد پانی سے چھڑکنا رہے تاکہ دودھ آتا بند ہو جاوے۔ و سو کہ جاوے۔ و لیکن ہذا  
 اذا کان قریباً من وقت الذبح۔ و لیکن یہ حکم نہ درہنے و پانی چھڑکے کا حکم اس وقت کہ وقت ذبح سے  
 نزدیک ہو۔ فان کان بعد امنہ یحلبھا و یتصدق لبشائکھا بفرذلک بہا۔ اور اگر وقت ذبح  
 سے دور ہو تو اس کو دے اور اس کا دودھ مساکین کو صدقہ دے تاکہ حصون کا دودھ اس کو ضرر نہ پہنچا دے  
 و سبب باندہ و ہنا سفر نہ ہو۔ یہ اس وقت کہ بچہ مر گیا ہو کیونکہ دودھ بچہ کو مان سے جدا کرنا منع ہے۔ و ان  
 صرفہ الی حاجۃ نفسه تصدق بشلہ۔ اور اگر دودھ کو اپنے ذاتی ضرورت میں صرف کیا تو دودھ کے شل  
 صدقہ کرے۔ و کیونکہ دودھ شلی ہے۔ اولقیمہ۔ یا اس کی قیمت صدقہ کرے۔ و کیونکہ قیمت بھی  
 شل منوی ہے۔ لانه مضمون علیہ۔ کیونکہ یہ دودھ اس پر ضمان ٹھہرا ہوا ہے۔ و سبب اد جس چیز کی ضمان  
 لازم آوے اس کا یہی حکم ہے کہ شل دے جب کہ شلی ہو اور اگر میر نہ ہو تو قیمت دے۔ لیکن حقوق انہی  
 میں بیجاے شل کے قیمت و بدینا جائز ہے اور شیخ تقی الدین نے امام ابن کثیر کے لکھا کہ ابن ابی العوام کا فطر رحمہ  
 نے مضائل الی حنیفہ رحمہ میں روایت کی کہ اسحاق بن ابی اسرائیل حدیثنا بھی بن ابیانی حدیثنا ابو حنیفہ  
 عن حماد عن ابراہیم قال اذا ذرا اللبن من البذۃ الخ۔ یعنی ابراہیم نخعی نے کہا کہ جب بدن سے دودھ کا  
 درود ہو تو پانی چھڑکے تاکہ سمٹ کر دودھ منقطع ہو اور اگر اس کی پشیم یا صوف کاٹ لے تو اس کو صدقہ کرے  
 یا اس کی قیمت دے اگر تعین کیا ہو۔ مع۔ و من ساق ہذا یحلب۔ اور جس شخص نے بدی چلائی پس وہ  
 ہلاک ہو گئی۔ و سبب یعنی تحکیم وغیرہ سے بدون اس کی حرکت کے مر گئی بدون اسکے کہ وہ اس کو ذبح  
 کرنے پاوے۔ و فان کان تطوعاً فلیس علیہ غیرہ۔ پس اگر وہ بدی بغل ہو تو اس پر دوسری وجہ  
 نہیں ہے۔ لان القرۃ تعلقت بهذا الحبل و قد قات۔ کیونکہ قربت تو اسی محل سے حلق ہوا تھی  
 اور وہ محل جاگرا۔ و سبب بعض نے زعم کیا کہ تو گرنے اگر انجیہ قرانی خریدی وہ گم ہو گئی پھر دوسری خریدی

ابن ابیانی



پھر اول خادم دونوں میں سے جسکو چاہے قربانی کرے بخلاف فقیر کے کہ اگر اسکے ساتھ ایسا واقعہ ہو تو اسپر دونوں قربانی کرنا واجب ہیں حالانکہ نفل قربانی ہو تو یہاں بھی بجا ہے اسکے دوسری بدی نفل قائم کرے۔ جواب یہ کہ فقیر کا مسئلہ اضمیہ اکثر مقام پر بدون قصد کے مذکور ہے لیکن مراد یہ ہے کہ فقیر کے جو جانور نفل اضمیہ کے لیے زبرد تھا اُسکو اپنی زبان سے اپنے اوپر واجب کر لیا حتیٰ کہ اگر واجب نہ کرے تو خالی خریدنے سے اسپر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ نہ امر تعالیٰ نے واجب کیا اور نہ اُس نے اپنے اوپر لازم کیا چنانچہ قاضی خان میں ہے کہ اگر فقیر نے اضمیہ خرید اور مرگیا یا کم ہوا تو اسپر دوسرا لازم نہیں ہے۔ فاحفظ۔ م۔ م۔ یہ اسوقت کہ جانور مذکور نفل بدی تھا۔ وان کان عن واجب۔ اور اگر وہ جانور بدی کسی واجب سے ہو۔ ف۔ جو راہ میں مرگیا۔ فطیئہ ان یقیم غیرہ مقامہ۔ تو اسپر واجب ہے کہ دوسرے کو اسکی جگہ قائم کرے۔ لان الواجب بان فی ذمتہ۔ کیونکہ واجب اسکے ذمہ باقی ہے۔ ف۔ صرف خریدنے سے ذمہ پاک نہ ہوگا جب تک بدی اپنے محل پر نہ پہنچ جائے یعنی جطرح چاہیے ادا ہو۔ یہ اسوقت کہ بدی مذکور مر گئی ہو۔ وان اصحابہ عیب کثیر۔ اور اگر اس میں بہت عیب آگیا۔ ف۔ مثلاً کان تہائی سے زیادہ جاتا رہا بقول ابی حنیفہ اور نصف سے زیادہ گیا بقول صاحبین جیسا کہ کتاب الاضمیہ میں مفصل مذکور ہے۔ ف۔ بتمام غیرہ مقامہ۔ تو اسکی جگہ دوسری بدی قائم کی جاوے۔ ف۔ جب کہ بدی مذکور ازواج ہو۔ لان المحجب مثلاً۔ کیونکہ جو جانور عیدار ہو ایسے عیب کے ساتھ کہ عیب کثیر ہے۔ لایتاوی ہا الواجب ظاہر من غیرہ۔ اسکے ساتھ واجب ادا نہ ہوگا تو دوسرے کی ضرورت ہے۔ ف۔ کیونکہ واجب کامل ہے نہ ناقص ہیں جو کامل یا خفیف عیب سے ہنر نہ کامل ہو اُسکو قائم کرے۔ و صنع بالمعيب ماشاء۔ اور اس عیدار کثیر کے ساتھ جو چاہے کرے۔ ف۔ یعنی کھاوے یا بیچے یا دیدے جو چاہے کرے۔ لانه اتحن لبسائر اطلاق۔ کیونکہ یہ بھی اسکے باقی اطلاق میں مل گیا۔ ف۔ جب کہ بدی نہیں رہا ہاں اولیٰ یہ کہ اُسکو صدقہ کر دے کیونکہ ایک مرتبہ اسپر بدی کا نام آچکا۔ م۔ و اذا عطبت البدن فی الطريق۔ اور اگر راہ میں بدنہ ہلاک ہوا۔ ف۔ یعنی بدی کا بدنہ راہ میں ہلاک یعنی قریب ہلاکت ہو گیا کہ غالباً اسکی زندگی سے یاس ہے۔ خان کان تلوعا۔ پس اگر یہ بدنہ نفل ہو۔ ف۔ تو اسپر دوسرا اُسکے قائم مقام واجب نہیں ولیکن۔ نحر او صنع نعلہا بدھا و ضرب بها صغیرہا و لایا کل ہو ولا غیرہ من الاغیاء۔ اسکو نحر کر دے اور اسکے نفل یعنی گردن کا قتلادہ جو اکثر جوتی سے ہوتا ہے اس قتلادہ کو اسکے خون میں زہک کر کے اُسکے صفو کو ہاں بر مار دے یعنی چھاپہ مار دے اور اُسکو نہ کھاوے نہ خود اور نہ دوسرے تو گر لوگ۔ ف۔ بکودہ فقرار کا حق ہے۔

بند تک امر رسول اللہ علیہ السلام ناجیہ الاسلامی۔ اسی کا حکم کیا تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناجیہ اسلامی کو۔ ف۔ چنانچہ حدیث اور پر گزری بروایت سنن اربعہ وغیرہ۔ اور معلوم ہوا کہ بدی نفل میں سے کھانا اسوقت روا ہے کہ جب حرم میں ہو چکر زبان ہو جاوے۔ والمراو بالنعل قلاوتہا۔ اور نعل سے مراد اسکا قتلادہ ہے۔ ف۔ یعنی پانوں کا نعل مراد زمین بلکہ گردن میں اکثر نعل کا کرا قتلادہ ہاں دھتے ہیں اسی واسطے حدیث کی بعض روایات میں بجا ہے نعل کے قتلادہ صریح ہے۔ الحاصل اس نفل کو خون میں نہ کر کے اُسکے کو ہاں کے صفو یا شانہ پر چھاپہ مار دے۔ وفائدۃ ذلک ان یعلم الناس انہ بدی فیما کل منہ الفقرا دون الاغیاء۔ اور فائدہ اس نفل مذکور چھاپنے کا یہ ہے کہ لوگ جان میں

کہ جانور بدی تھا پس اس میں سے فقرا کھا دین نہ تو گر لوگ۔ ف۔ پس اگر رضا فقیر ہوں جو اسی وقت  
اُسکو کھا جا دینگے تو چھاپہ مارنے کی بھی ضرورت نہ ہوگی۔ م۔ بالکل اگر حرم میں ہو بچکر ذبح ہوئی تو خود اور تو گر  
فقرا سب ہی کھانے اور جب راستہ میں مرے تو نہیں۔ و ہذا لان الاذن متناولہ سعلق بشرط بلوغہ مکمل۔  
اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اسکے تناول کی اجازت مشروط ہے اس شرط کے ساتھ کہ وہ اپنے محل کو پہنچ جاوے۔  
ف۔ یعنی خود تعالیٰ نکلوا سنادا طعام الخ۔ اس شرط سے کھانے کی اجازت ہو کہ اپنے محل پر ذبح ہوئی ہو۔  
فیمنہ فی ان لا یحل قبل ذلک اصلا۔ پس چاہیے تو یہ کہ اس سے پہلے اصلا حلال نہ ہو۔ ف۔ نہ اپنے  
واسطے اور نہ فقرا کے واسطے کسی کو حلال نہ ہونا چاہیے۔ الا ان التصدیق علی الفقرا افضل من ان یشکر  
خیر المسبوع۔ گریبات اتنی ہے کہ اُسکو فقرا پر تصدیق کرنا اس سے افضل ہے کہ وہ درندوں کی غذا و جھوڑے  
ف۔ لہذا فقرا کو حلال ہے۔ و فیہ نوع تقرب۔ اور فقرا پر تصدیق میں ایک طرح کا تقرب حاصل ہے۔  
و التقرب ہوا المقصود۔ اور تقرب ہی عین مقصود ہے۔ ف۔ یہ اُسوقت کہ بدی تطوع ذبح کر ڈال ہو۔ فان  
کانت واجبہ اقام غیرہا مقامہا۔ اور اگر وہ بدنہ واجب بدی تھا تو بجائے اسکے دوسرا قائم کرے۔ ف۔  
کیونکہ واجب اسکے ذمہ باقی ہے۔ و صنع بہا ما شاء۔ اور بدنہ مذبحہ کے ساتھ جو چاہے کرے۔ ف۔ یعنی  
فروخت وغیرہ جو چاہے کرے۔ ن۔ لانه لم یبق صالحا لما علیہ۔ کیونکہ یہ تو اس جنس کے واسطے لائق نہیں  
رہا جسکے لیے اُسکو نافذ کیا تھا۔ ف۔ پس واجب مذکور سے اُسکا بدی ہونا خارج ہو گیا۔ و مولک کسائر  
الاملاک۔ اور وہ بدی اسکی ملک ہے جیسے اسکی دیگر املاک۔ ف۔ پس جب اسکی ملک میں عود کر گئی تو جو چاہے  
کرے۔ و یقلد بدی التطوع والتمتع والقران۔ اور حاجی تقلید کرے بدی یعنی بدنہ نفل کی اور بدنہ  
تمتع اور بدنہ قران کے۔ ف۔ یعنی اگر حاجی نے تمتع یا قران کیا اور شکر یہ کی قربانی میں بدنہ دیا یا کسی نے  
نفل بدی میں بدنہ دیا تو اسکی تقلید کرے یعنی نفل وغیرہ کا قلاوہ اسکی گردن میں ڈالے تاکہ ظاہر ہو کہ یہ  
جانور بدی ہے حتیٰ کہ اگر بھاگ کر کہیں پانی یا گھاس پر پہنچے تو لوگ اُسکو دور نہ کریں اور کوئی فاسق اُسکو  
مار نہ کھاوے۔ لانه دم نسا۔ کیونکہ یہ قربانی تقرب ہے۔ و فی التقليد اظہارہ و شمشیرہ۔ اور تقلید  
کرنے میں اسکے دم نسا ہونے کا اظہار کرنا اور شہرت دینا ہوتا ہے۔ فیلیق یہ۔ تو تقلید اسکے ساتھ لائق  
ہے۔ ف۔ پس جائز ہے اور ہون ہی اگر نذر کی بدی ہو تو تقلید کرنا جائز ہے۔ و لا یقلد دم الاحصار  
و لادم البجایات۔ اور تقلید نہ کرے دم الاحصار کی اور نہ جرم کی قربانیوں کی۔ ف۔ ہمارے نزدیک  
محصرنے میں افعال کے حلال ہونے کی وجہ سے جو قربانی دی وہ کفارہ کی قربانی ہے اور جرموں کی قربانیان  
خود کفارہ ہیں تو انکی تقلید نہ کرے۔ لان سببها البجایات۔ کیونکہ جرموں کی قربانیوں کا سبب جسم ہے۔  
و الشتر الیقین بہا۔ اور انکے حق میں پروردگار کا خوب لائق ہے۔ ف۔ نہ تقلید سے اشتداد کرنا کہ میں نے دیکھا  
ایسے جرم کیے جنکے کفارے دیتا ہوں۔ و دم الاحصار۔ اور احصار کی قربانی۔ ف۔ اگرچہ جرم نہیں مگر تقلید  
جرم کی طرح اس سے بھی جبر نقصان ہوتا ہے۔ دم الاحصار۔ جبر نقصان کرنا ہوتا ہے۔ فیلیق بھیسہا۔ تو  
یہ بھی اپنی جنس کے ساتھ حق کیا جائیگا۔ ف۔ یعنی وہاں کفارات کے ساتھ حق ہو گا جیسے انکی تقلید  
نہیں دینیے اسکی بھی نہ چلے گی۔ ثم ذکر السدے۔ پھر قدوسی نے بدی کا نفوذ ذکر کیا۔ و مرادہ البدنہ  
لانه لا یقلد الشاة عاۃ۔ اور اسکی مراد بدنہ یعنی اونٹ و گاسے ہے کیونکہ بکری کو تقلید کرنے کی عادت نہیں ہے۔

ف۔ حالانکہ ہدیٰ میں بکری بھی داخل ہے۔ ولایسن تقلیدہ عندنا لعدم فائده التقلید علی ما تقدم والاعلم  
اور بکری کی تقلید ہمارے نزدیک مسنون نہیں بوجہ تقلید کا فائدہ ندارد ہونے کے چنانچہ گذرا۔ واسرا علم۔ ف۔  
یعنی باب القرآن سے کچھ پہلے مذکور ہو چکا۔ (فروع) خاصہ الروایۃ میں مبسوط میں ہے کہ حبیر کوئی قربانی واجب ہوئی  
دپورا بدن نہ ہو تو وہ چھ نفر کے ساتھ ایک بدنہ میں شریک ہو سکتا ہے بشرطیکہ ان چھ پر بھی دم واجب ہوا ہو اگرچہ  
اجناس مختلف ہوں مثلاً کسی پر دم الاحصار اور کسی پر جزاء میند اور کسی پر دم تمتع وغیر ذلک ہوں۔ اور اگر ایک ہی  
جنس ہوں تو بہتر ہے۔ اگر تمتع نے ہدیٰ تمتع کے لیے بدنہ خریدا تو اپنے واسطے واجب کر سنے کے بعد اس میں چھ نفر کو شریک  
نہیں کر سکتا مگر جب کہ خرید کے وقت نیت کی ہو کہ اس میں چھ نفر کو شریک کر دینا۔ انشل یہ کہ پہلے تمتع ہو کر سب ایک  
باجازت باتوں کے خرید کرے۔ ہدیٰ کا بدنہ اگر بچہ بنے تو بچہ اُس کے ساتھ ذبح کرے اور اگر بیجا توقیت صمد نہ  
کرے یا اُسکی ہدیٰ لیکر ذبح کرے۔ ایک شریک مرا پھر وارث راضی ہو کہ بیت کی طرف سے اُس کے ساتھ ذبح کرے  
تو استحساناً جائز ہے۔ اگر شرکاء میں سے کوئی کافر ہو یا مسلمان گوشت کا خواہاں ہو نہ ہدیٰ کا تو قربانی کسی کی طرف  
سے رد نہیں ہے۔ یوم النحر کو جس شریک نے ذبح کر دیا سب کی طرف سے جائز ہے۔ اگر غلطی سے ہر ایک نے ذبح  
کی ہدیٰ ذبح کر دی تو استحساناً دونوں سے ادا ہو گئی افول جیسے مختلط و شناخت نہ ہونے میں ہوتا ہے۔ جو ہدیٰ میں  
مذکور ہو ایسی اضحیہ بقر عید میں ہے۔ اگر بدنہ کو ہانکا اور نیت کچھ نہیں پس اگر کہ کی طرف ہو تو ہدیٰ ہی یعنی بعد تقلید  
کے اُسکو کہ کی طرف ہانکا رہا۔

مسائل مشورۃ۔ یہ مسائل مشورہ ہیں۔ ف۔ معنی کی طرح نشر میں۔ اس موقع پر مسائل تفرقہ اور مسائل  
مشتی۔ بھی کہتے ہیں۔ یہ مسائل سابق ابواب میں سے ہیں۔ منع۔ اہل عرفۃ اذا وقفوا فی یوم وشد قوم  
انہم وقفوا یوم النحر۔ جامع ضعیف میں ہے کہ اہل عرفہ نے ایک دن وقوف عرفات کیا اور ایک قوم نے گواہی دی  
کہ لوگوں نے دسویں اذی الحجہ کو وقوف کیا ہے۔ ف۔ مطلب یہ کہ وقوف عرفہ نوین کو لازم ہے اور دسویں کی نحر  
ہوئی ہی وقت وقوف نہیں رہا پس وقوف عرفات نہیں ہوا اور حج جانا رہا تو یہ گواہی قبول نہیں ہے اور۔ اجزاء ہم  
اور لوگوں کو وقوف کافی ہو گیا۔ ف۔ اور انکا حج پورا ہو گیا۔ والقیاس ان لا یجزم۔ اور قیاس  
یہ تھا کہ انکو کافی نہیں ہوتا۔ اعتباراً با اذا وقفوا یوم الترویۃ۔ بقیاس اس صورت کے کہ لوگوں نے آنحورین  
کو وقوف کیا۔ ف۔ یعنی جب وقت وقوف سے پہلے لوگوں نے وقوف کیا پھر معلوم کیا یا گواہوں نے اسکی  
گواہی دی تو وقوف جائز نہ ہوا بلکہ وقت پر اعادہ کرین اسی طرح جب وقت سے پیچھے وقوف کرنا معلوم ہوا تو بھی  
جائز نہ ہوگا۔ ولہذا لان الوقوف جہادۃ تختص بزمان ومکان۔ اور قیاس کے موافق یہ جواز نہ ہونا  
ایسے ہے کہ وقوف عرفہ ایک ایسی عبادت ہے جو مختص بزمان ومکان ہے۔ ف۔ زمانہ تو بعد زوال شمس اذی الحجہ  
سے طلوع فجر و عجم تک ہے اور جگہ محدوده میں عرفات ہے پس اس میں قیاس کو کچھ دخل نہیں۔ فلا یقع عبادۃ  
دونہما۔ تو بدون اس زمانہ ومکان کے وقوف کرنا عبادت واقع نہ ہوگا۔ ف۔ بلکہ اگر کوئی شخص کسی اور  
مقام کو موقف عبادت بدون شرع کے تجویز کرے تو حرام بلکہ خوف کفر ہے جیسے طواف خفیات کو بیہ فہم  
سے ہے حتیٰ کہ نووی رحمہ اللہ نے مناسک میں کہا اگر کسی پیغمبر یا مرقد مبارک کا طواف کرے تو خوف کفر ہے  
اور عالموں و مشائخ کے لباس میں جو جاہل لوگ گرد و مزار مبارک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے طواف  
کرتے ہیں انکا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ انتہی مترجما۔ بالبحر وقوف عبادت تو خاص مقام عرفات میں مخصوص وقت

نہ اسے تاخیر دہم ذی الحجہ اور بدول اس کے وقوف کچھ عبادت نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ جس نے فجر دہم تک وقوف نہیں پایا اس کا حج فوت ہوا۔ صدر الشریعہ نے وقوف یوم الترویہ کی صورت یہ بیان کی کہ لوگوں نے بعد وقوف عرفہ کے جانا کہ آنھوں نے حساب لگانے میں غلطی کی اور وقوف یوم الترویہ کو واقع ہوا ہے۔ پھر اگر یہ بات نہیں فجر دہم کے معلوم ہوئی ایسے وقت کے تدارک ممکن ہے تو امام حکم کرے کہ لوگ وقوف اعادہ کریں اور اگر بعد فجر دہم کے یا ایسے وقت معلوم ہوئی کہ اعادہ نہیں ہو سکتا تو ممکن ہے کہ کہا جادے کہ بنظر حج مذکور وقوف معتبر درج پہنچا جائے اور بنظر اسکے کہ ادا سے عبادت قبل اوقت کے کوئی نظر نہیں ہے یہی حکم ہوگا کہ حج جاتا رہا۔ مترجم کتاب ہے کہ اسی طرح امام مصنف نے اشارہ کیا کہ حج نہ ہوگا چنانچہ اسی پر قیاس کر کے جب دہم کو وقوف واقع ہونے کی گواہی گندی تو حج نہ ہوگا۔ اور بدلیل استحسان اس صورت تاخیر میں یہ حکم مختار ہے کہ حج ہو گیا۔ وجہ الاستحسان ان بندہ شہادۃ قامت علی النفی۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ گواہی ایسی گواہی ہے جو نفی پر قائم ہوئی۔ فتنہ اور جو گواہی نفی پر قائم ہوئی ہے وہ قبول نہیں ہوتی مثلاً گواہ قائم ہوئے کہ فلان شخص یوم النحر کو مکہ میں موجود نہیں تھا یا دیکر میں نزاع باہت زمین کے ہے زید کے گواہوں نے کہا کہ خالد نے یہ زمین فروخت نہیں کی تو یہ گواہی قبول نہیں ہے اسی طرح یوم النحر میں وقوف واقع ہونے کے گواہ بھی فی الحقیقت نفی حج پر قائم ہیں۔ و علی امر لا یدخل تحت الحکم۔ اور ایسے امر پر قائم ہیں جو حکم کے تحت میں داخل نہیں ہوتا۔ فتنہ اور جو گواہ کہ ایسے امر کی گواہی دیکر جو حکم قاضی کے تحت میں داخل نہ ہوگا تو گواہی باطل ہوتی ہے تو دونوں وجہ سے ملکر یہ گواہی باطل ہے۔ رہا بیان اس کا کہ یوم النحر کو وقوف واقع ہونے کی گواہی درحقیقت نفی کی گواہی ہے لان المقصود منها نفی حج۔ اس وجہ سے کہ اس گواہی سے مقصود لوگوں کے حج کی نفی ہے۔ فتنہ گواہوں نے کہا کہ لوگوں کا حج نہیں ہوا کیونکہ آنھوں نے دہم کو وقوف کیا ہے۔ رہا یہ بیان کہ گواہی ایسے امر پر ہے جو قاضی کے تحت حکم نہیں داخل ہوتا تو ایسے کہ۔ الحج لا یدخل تحت الحکم۔ حج تحت حکم نہیں داخل ہوتا۔ فتنہ کیونکہ تحت حکم کہ امور داخل ہوتے ہیں کہ جنگی قبیل پر قاضی کو شرعاً محکوم علیہ کے مجبور کرنے کا اختیار ہوا اور حج ظاہر ہے کہ اس قسم کا نہیں ہے حج۔ کیونکہ حج فرض عینی ہے قاضی بنظر فیصلہ قضاء کے محکوم علیہ کو مجبور نہیں کر سکتا۔ فلا نقبل۔ تو گواہی قبول نہ ہوگی۔ فتنہ اگر کہا جادے کہ مسئلہ طلاق میں عورت نے کہا کہ اس نے مجھے تین طلاق دین اور شوہر نے کہا کہ طلاق نہیں نہیں پڑیں کیونکہ میں نے کہا کہ تجھے تین طلاق نہیں ان شاء اللہ تعالیٰ ہیں۔ عورت نے گواہ دیے کہ اس نے ان شاء اللہ تعالیٰ نہیں کہا تھا تو گواہی قبول ہے و کیونکہ گواہی نفی پر قبول ہے۔ جواب دیا گیا کہ ہاں مگر یہ امر حکم قاضی کے تحت میں داخل ہے اور ہمارے اس مسئلہ میں حج داخل حکم نہیں پس ثبوت ہوا کہ گواہی بیان و دہانوں سے ملکر قبول نہیں اول یہ کہ نفی حج پر ہے دوم ایسے امر میں جو حاکم کے تحت حکم نہیں ہو سکتا تو حاکم ایسی گواہی نہیں سنبھا۔ شیخ حسن الباقی نے لکھا کہ یہ دلیل کچھ نہیں ہے اس واسطے کہ گواہی مذکور نفی حج پر نہیں بلکہ درحقیقت وجود پر قائم ہے گواہوں نے کہا کہ ہم لوگوں نے چاند ایک روز پہلے دیکھا ہے چنانچہ لوگوں کی نوین ہمارے حساب سے دسویں پڑی ہاں اس سے لازم آیا کہ ان کا وقوف جائز نہ ہو نہ آنکھ آنھوں نے نفی حج کی گواہی دی تو گواہی بھی اثبات پر ہے اور جس امر پر گواہی ہے اس میں حکم قاضی کی حاجت نہیں بلکہ فتویٰ سے حاصل ہوگا کہ لوگوں کا سفر میں سنا نہیں ہوا اور نہ تو جب دونوں بائیں ہمارے ہوئیں تو گواہی مذکور قبول ہے گویا ایسا ہوا کہ

مذکور نفی پر قبول ہونا تو نظر رکھنا



خلافت قیاس جرم۔ قالوا وینعی للحاکم ان لا یسمع ندۃ الشہادۃ۔ فقہار شلخ نے کہا کہ حاکم کو چاہیے کہ کسی  
گواہی کی سماعت نہ فرما دے۔ **ف**۔ جو گواہ بنے ہیں کہ لوگوں نے یوم النحر کو وقوف کیا۔ ویقول قد تم  
حج الناس فانصرفوا۔ اور گواہوں سے کہہ دے کہ لوگوں کا حج تو پورا ہو گیا اب تم بھر جاؤ۔ **ف**۔ میں  
تسماری گواہی نہیں سنوں گا۔ لانه لم یس فیہا الا الفاظ الفتنۃ۔ کیونکہ اس گواہی میں کچھ نہیں سوائے  
فتنہ جگانے کے۔ **ف**۔ حالانکہ حدیث میں ہے کہ الفتنۃ نامۃ لمن اصر من ایتظاہا۔ یعنی فتنہ خواب میں ہر اس پر  
آسیر لغت کرے جو اسکو جگا دے۔ خلاصہ یہ کہ اس گواہی کا کچھ فائدہ نہیں سوائے اسکے کہ اسکی سماعت سے  
لوگوں میں شہرت ہوگی اور عوام مسلمانوں کے دل میں گدورت ہو جائیگی کہ آیا نکاح ہو یا نہیں ہیں اسکے  
دل مضطرب ہو جائینگے بس دے اس طول مشقت و محنت کے بعد اس شخصہ میں پڑینگے۔ پھر گواہوں نے  
اگر پہلے نہ وقوف کر لیا ہو تو روانہ نہیں ہر اور واجب ہے کہ امام کے ساتھ وقوف کریں۔ کما روی عن محمد بن یحییٰ  
ع۔ وہی ہذا گواہوں کو اس گواہی سے فتنہ جگانا بھی جائز نہیں ہے۔ پھر یہ تو وقت گزر جانے کے بعد گواہی ہر اور  
اگر وقت ہو لیکن قابل تدارک نہ ہو تو بھی ہتھکڑی گزرے کے ہر چنانچہ فرمایا۔ م۔ وکذا اذا شہدوا عشیۃ عرفہ  
برویۃ اللیل۔ اور یوں ہی جب گواہوں نے عرفہ کے آخری وقت میں چاند دیکھنے کی گواہی دی۔ **ف**۔  
جس سے معلوم ہوا کہ آج وقوف عرفہ کرنا چاہیے حالانکہ وقت وقوف میں سے رات یا کچھ رات باقی ہے۔ ولایکنہ  
الوقوف فی نفسہ اللیل مع الناس او اکثرہم۔ اور امام کو باقی رات میں سب لوگوں یا اکثر لوگوں کے  
ساتھ وقوف عرفہ کر لینا ممکن نہیں ہے۔ **ف**۔ کیونکہ سب لوگ یا انہیں سے اکثر لوگ جو متفرق ہو چکے ہیں اپنے  
وقت میں مجتمع نہیں ہو سکتے ہیں یا مجتمع ہو کر چلنے چلتے عرفہ پہنچنے تک بھر ہو جائیگی تو یہ گواہی بھی گویا بعد وقت  
جانے رہنے کے واقع ہوئی۔ لہذا حکم یہ ہے کہ۔ لم یعمل بملک الشہادۃ۔ امام اس گواہی پر عمل نہیں کرے گا۔  
**ف**۔ کچھ سماعت نہ فرما دے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر امام کو اکثر لوگوں کے ساتھ وقوف کرنا ممکن ہو تو اس  
گواہی پر عمل کرنا لازم ہے۔ کما فی الفتح۔ مسند۔ قال ومن رمی فی الیوم الثانی بالحجرۃ الوسطی والثلثۃ  
ولم یرم الا اولے۔ امام محمد نے منبر میں کہا کہ جس شخص نے دوسرے روز یعنی گیارہویں ذی الحجہ کو عمرہ  
درمیانی اور عمرہ سوم کو رمی کیا اور عمرہ اولی کو رمی نہیں کیا۔ **ف**۔ منی پہلا عمرہ چھوڑا اور باقی دونوں کو رمی کیا۔  
فان رمی الاولی ثم الباقیین فحسن۔ پس اگر وہ پہلے عمرہ کو رمی کر کے پھر باقیوں کو رمی کرے تو بہتر ہے۔ لانه  
راعی الترتیب المسنون۔ کیونکہ اسنے سنت ترتیب کی نگہداشت کر لی۔ **ف**۔ اور جسکو چھوڑا تھا اسکو  
اور بھی کر لیا پس ترتیب ہمارے نزدیک سنت ہے۔ اسکی نگہداشت سے عجبی ہوئی۔ ولورمی الاولے  
وحد یا اجزاء۔ اور اگر اسنے فقط عمرہ اول کو رمی کر لیا تو اسکو کافی ہو گیا۔ لانه تدارک المتروک فی وقتہ  
کیونکہ اسنے چھوڑے ہوئے تدارک اسکے وقت میں کر لیا۔ **ف**۔ کچھ تاخیر نہ ہوئی تاکہ امام رحم کے قول پر عمل  
کفارہ لازم آوے۔ واما ترک الترتیب۔ اور صرف اسنے ترتیب چھوڑی۔ **ف**۔ کہ اول کو آخر کر دیا پس  
سنت ترک ہوئی اور یہ سہرا کیا لیکن کفارہ لازم نہ ہوا۔ مگر شافعی رحم کے نزدیک ترتیب بھی واجب ہے۔ وقال  
الشافعی لا یجزیہ ما لم یعد الکل۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ اسکو کافی نہ ہو گا جب تک کہ سب عمرہ کو اعاذہ  
نہ کرے۔ لانه شرع مرتباً۔ کیونکہ رمی تو ترتیب کے ساتھ مشروع ہوئی ہے۔ **ف**۔ پس جس صورت میں ترتیب  
ترک کی تو مشروع ادا نہ کیا۔ فصار کما اذا سعی قبل الطواف۔ تو یہ ایسا ہو گیا کہ جیسے کسی نے طواف بیت

حاکم کہ اول روز عمرہ چھوڑنا جائز ہے



پہلے سنی صفا و مردہ کر لی۔ **فـ** حالانکہ یہ بے ترتیب بالاتفاق نہیں کافی۔ او بد ا بالمرؤۃ قبل الصفا۔  
 یا اسنے رسمی میں صفا سے پہلے مردہ سے شروع کی۔ **فـ** حالانکہ بالاتفاق نہیں کافی کیونکہ صفا سے شروع کرنا  
 واجب ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ عمرہ کا ان دونوں پر قیاس مع الفارق ہے۔ ولنا۔ اور ہماری دلیل۔ **فـ** دونوں  
 میں فرق بیان کرنے کی اسطرح ہے کہ۔ ان کل جمرۃ قرۃ مقصودۃ بنفسہا۔ ہر جمرہ یعنی ہر جمرہ کو رمی کرنا خود  
 ایک قرۃ مقصودہ ہے۔ **فـ** مجموعی ایک قرۃ نہیں اور نہ ایک دوسرے کے تابع ہے۔ فلا یعلق الجواز  
 بتقدیم البعض علی البعض۔ تو ہر رمی کا جائز ہونا کچھ بعض کو بعض پر مقدم کرنے سے متعلق نہیں ہوگا۔ **فـ**  
 یعنی ترتیب سے رمی ہونا ضروری نہیں بلکہ جو مقصود ہے وہ ادا ہو جائیگا اگرچہ اول تقدم ثانی متوسط ثالث آخر  
 نہ ہو اور قضاء نمازوں میں بھی حال ہی تھا لیکن صاحب الترتیب کے حق میں خلاف قیاس نفس وارد ہونے سے  
 ہم نے وہاں ترتیب واجب کہی ہے اور باقی ہر جگہ جو چیز کہ خود مقصود ہو اسکا جائز ہونا دوسرے کی ترتیب پر  
 متعلق نہیں لہذا ہر جمرہ کی رمی جائز ہوگی۔ بخلاف السعی۔ بخلاف سعی کے۔ **فـ** جبکہ طواف سے  
 پہلے کر لی۔ کیونکہ سعی خود قرۃ مقصودہ نہیں ہے۔ لانه تابع لطواف۔ کیونکہ وہ طواف کے تابع ہے۔ **فـ**  
 تو اصل مقصود طواف اور اسکی تابع سعی ہے۔ لانه دونہ۔ کیونکہ سعی تو طواف سے کم رتبہ پر ہے۔ **فـ** چنانچہ  
 طواف بدون سعی کے مشروع اور سعی بدون اسکے نہیں ہے پس حاصل یہ کہ ہر جمرہ کی رمی بذات خود مقصود عبادت  
 ہر ایک دوسرے کے تابع نہیں۔ اور سعی تابع طواف ہے۔ والمرؤۃ عرفۃ فتنی سعی بالنس۔ اور مردہ سعی کا فتنی حکم  
 نفس معلوم ہوا ہے۔ **فـ** یعنی مردہ سے ابتدا کرنا اسوجہ سے جائز نہیں ہوا کہ نفس سے ہم نے جانا کہ سعی کرنے  
 میں جان سعی ختم ہو وہ مردہ ہے۔ پہلے کہ نفس میں حکم دیا کہ صفا سے شروع کرو۔ فلا یعلق بہا البدایۃ۔ تو مردہ سے  
 ابتدا کرنا متعلق نہ ہوگا۔ **فـ** کیونکہ سعی سات پیمیرے ہیں پس اگر مردہ سے شروع کریں تو صفا پر ختم ہوگی  
 اور یہ خلاف نفس ہے۔ اسوجہ سے مردہ سے ابتدا کرنا جائز نہ ہوا۔ اگرچہ سعی کے حد ہونے میں صفا و مردہ دونوں  
 برابر ہیں اور رمی الحجارت میں ہر جمرہ کا رمی کرنا ایک پوری عبادت ہے۔ م۔ مسد۔ قال ومن جعل علی نفسه ان  
 یحج ماشیا فانه لایرکب حتی یطوف طواف الزیارة۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے اپنے  
 اوپر لازم کیا کہ بیدل حج کرے تو وہ سوار نہ ہو یہاں تک کہ طواف زیارت پورا کر لے۔ **فـ** یعنی حج کے سبب  
 بیدل ادا کرے حتی کہ طواف زیارت۔ وفي الاصل خیرہ بین الرکوب والشی۔ اور مبوط میں یہ حکم لکھا کہ اس  
 نذر کرنے والے کو اختیار ہے کہ چاہے سوار ہو اور چاہے بیدل رہے۔ **فـ** پس مبوط سے ظاہر ہوتا ہے کہ بیدل  
 ہونے کی نذر کچھ لازم نہیں بلکہ حج لازم آویگا خواہ بیدل جاوے یا سوار ہو جاوے۔ و ہذا اشارۃ الی الوجوب  
 اور یہ درجہ جامع صغیر میں مذکور ہے اشارہ ہے واجب ہونے کا۔ **فـ** یعنی بیدل نذر لازم ہے۔ وهو الاصل  
 اور اصل یہی ہے۔ **فـ** کہ نذر مذکور واجب ہو۔ یہی صحیح ہے تبیین۔ لانه التزم القرۃ بصفة الکمال فیلزمہ  
 تکلیف الصفتہ۔ کیونکہ اسنے قرۃ کا بعت کمال التزام کیا تو اسی صفت کے ساتھ لازم ہوگی۔ **فـ**  
 یعنی حج کو پیادہ ہو کر ادا کرنے کی نذر کی اور پیادہ ہونا حج میں کمال ہونے کی صفت ہے تو اسی کمال کے ساتھ نذر  
 لازم ہوگی۔ واضح ہو کہ جو شخص بیقات کے اندر رہتا ہے اگر وہ ساری نہ پاوے اور پیادہ چل سکے تو اسپر پیادہ  
 حج کرنا لازم ہوتا ہے۔ ت۔ تو پیادہ ہونے کی نذر بھی صحیح ہوئی۔ م۔ اور ابو حنیفہ رحم نے پیادہ حج کو جانا مکروہ کہا ہے  
 کہ تکلیف برداشت کر کے میں بدخلق و بد مزاج کر یگا جسکو دیکھ کر دکان کو نفرت ہوگی و نہ کچھ شک نہیں کہ زیادہ

مشقت کے ساتھ خوشی سے عبادت کرنا کامل و افضل ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی جب آنکھیں معذور ہو گئیں تو فرماے  
تھے کہ مجھے سب سے زیادہ اسکا افسوس رہا کہ میں نے پیادہ حج نہیں کیا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے پیادوں کو مقدم بیان  
فرمایا تو اللہ تعالیٰ یا تو کہ رجلا و علی کل ضامر آتایہ۔ یعنی ابراہیم علیہ السلام کو حج کے لیے پکارنے میں فرمایا کہ لوگ  
آؤ بیٹے تیرے پاس پیادے اور ہرنجی ہوئی سواری پر آؤ۔ اس میں پیادوں کو مقدم فرمایا اور آنحضرت معلوم سے روایت ہے کہ آنحضرت  
حج کیا اسکے واسطے ہر تہم کے بدلے حرم کی نیکیوں سے ایک نیکی لکھی جادہ یعنی اور حرم کی ہر نیکی سات سو گونہ ہے۔ معنی۔ الحاحل سوار کا  
تو حج فرض ہو جائیگی شرط بیقات سے باہر والوں کے واسطے ہے یا بن ہنی کہ جب میسر ہو تو اس پر تعلق کرنا لازم ہے۔ جب پیادہ ہے  
تو فرض نہیں لیکن باوجود اسکے اگر ادا کرے تو افضل ہے اور جب نذر کر لیا تو پیادہ ادا کرنا لازم ہے۔ لہذا اذ اندر الصوم مثلاً بجا  
جیسے کسی نے روزے رکھنے کی اور ریت کی۔ فتنہ تو اسی صفت کے ساتھ یعنی بڑا بڑا رکھنا لازم ہے حتیٰ کہ اگر شادیں روزے  
پر روزہ نذر کیے پھر وہ بیان میں کسی روزہ مانعہ کیا تو نذر ادا نہ ہوگی تا وقتیکہ بڑا بڑا روزے نہ کرے۔ اسی طرح حج  
بھی اس صفت کے ساتھ پیدل واجب ہے۔ و افعال الحج تشریف لطفواف الزیارتہ فمشی الی ان یطوفت اور  
حج کے افعال طواف زیارت پر ختم ہونے میں تو ہر ہر پیدل سیرگاہا تک کہ طواف زیارت کرے۔ فتنہ بعد اسکے  
پیدل رہنا لازم نہیں ہے۔ شرح کشاہر کہ اس بیان سے ظاہر ہے کہ جامع صغیر کی روایت مختار ہے یعنی حج میں پیدل ادا  
کرنے کی نذر لازم ہے اور اصل یعنی مہوط کی روایت پر لازم نہیں اور وجہ اسکی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حج واجب ہونیکے  
لیے سواری شرط فرمائی حتیٰ کہ بدون سواری کے وجوب نہیں پس بندہ کی نذر سے بھی وجوب نہ ہو گا تا کہ بندہ کے ذہن  
کرنے کا مرتبہ ایجاب اتھی غرضل سے نائد نہ ہو۔ یا یون کہو کہ اللہ تعالیٰ بندہ پر اسی قدر بندگی واجب فرماتا ہے اسکی  
استطاعت میں ہو اور مشقت کو دور فرمایا ہے لہذا سواری پر حج واجب فرمایا اور پیدل دھڑک دیا پس اگر بندہ کے  
واجب کرنے سے پیدل واجب ہو جاوے تو معارضہ لازم آوے کیونکہ نذر بھی اللہ تعالیٰ ہی کے واجب کرنے سے  
واجب ہوتی ہے پس لازم آتا ہے کہ پیدل حج کو اللہ تعالیٰ نے واجب نہیں کیا کہ حج ہے اور اللہ تعالیٰ نے واجب  
کر دیا کہ نذر ہے لہذا اصل میں کیا کہ پیادہ لازم نہیں ہے بلکہ حج لازم ہے اور کیا گیا کہ یہی باقی ائمہ شیعہ کا قول ہے۔ فافہم  
و کلام آتا ہے۔ ثم قیل غیبی المشی من حین یکرم۔ پھر واضح ہو کہ ایک قول یہ ہے کہ پیدل چلنا اسوقت سے  
شرع کرے جب سے احرام باندھے۔ فتنہ حتیٰ کہ اگر بیقات سے احرام باندھے تو وہاں سے پیدل ہو جاوے  
فتح القدیر میں کہا یعنی بیقات سے پیدل ہو اور گھر سے بیقات تک سوار جاوے۔ یعنی نے لکھا کہ اسی پر نذر اسلام  
و شیخ قتالی و بخیر نے فتویٰ دیا ہے اور بھی صحیح ہے۔ معنی کہنا ہوں وجہ محنت یہ کہ راحلہ کی قید جو باہر والوں کے  
واسطے ہے اسوقت میں رہی کیونکہ داخل بیقات ہو گیا تو یہاں سے پیدل ہونا واجب کہ طاقت ہے واجب ہوا وہ  
اس میں ایجاب اتھی غرضل سے معافیت ہے پس یہ اصح و اقل ہے۔ وقیل من عتہ لان الظاہر انہ ہوا المراد  
اور دوسرا قول یہ کہ نذر کنندہ گھر سے پیدل چلے کیونکہ ظاہر یہ کہ اسکی ہی مراد تھی۔ فتنہ کہ گھر سے پیدل جا کر  
حج کرے۔ یہی صحیح ہے۔ تا ضحان۔ اور بھی اصح ہے۔ معنی۔ ولو رکب اراق و مالانہ داخل نقصانہ۔ اور اگر  
وہ سوار ہو گیا تو قربانی کرے کیونکہ اس میں نذر میں نقص داخل کر دیا۔ فتنہ بقول اول بیقات احرام سے اور  
بقول دوم گھر سے سوار کیا تو نقصانہ کی قربانی دے اور نذر جو کئی حالانکہ بڑا بڑا مذنب کے قیاس پر چاہیے تھا  
کہ جب پیادہ نہیں کیا تو ادا نہ ہو لیکن بیان نص موجود ہے اور وہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ بن عتبہ بن عامر رضی اللہ عنہ  
کی ہیں نے نذر کی تھی کہ پیدل حج ادا کر لگی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو حکم کیا کہ سوار ہو اور وہی دے

رواہ ابو داؤد و اسناد حسن۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ عقبہ بن عامر نے عرض کیا کہ وہ پیدل ادا کرنے کی طاقت نہیں رکھتی تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تیری بہن کے پیدل چلنے سے غنی ہو آسکو چاہیے کہ سوار جاوے اور نہ بدی دے۔ ابن النعمان نے کہا کہ اول روایت میں مطلق بدی ہے اور اسکی اسناد قوی ہے تو اسی پر عمل ہوا اور بدنہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ لیکن میرے نزدیک یہ مشکل ہے اس واسطے کہ واقعہ ایک ہے تو جب دوسری روایت میں صحابہ کی قید اعتبار کی تو بلا وجہ بدنہ کی قید کیوں ترک ہو گئی کیونکہ تعارض مطلق و تبعید میں نہیں رہا جب کہ واقعہ واحد ہے علامہ برین صبیح مسلم کے اقویٰ روایت میں وارد ہے کہ آپ نے حکم دیا کہ وہ پیدل چلے اور سوار ہوئے۔ فعلیٰ ہذا حکم یہ ثابت ہوا کہ جس شخص کو تمام راہ میں پیدل کی طاقت نہ ہو وہ اپنے ساتھ سواری لیکر پیدل روانہ ہو جب تک جاوے تو سوار ہو جاوے و علیٰ ہذا انقیاس پس جائز ہے پیدل چل سکتا ہے پیدل چلے اور عاجزی کے وقت سوار ہو اور بدنہ کفارہ دے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ پیدل چلنے کی نذر لازم ہے پس جامع صغیر کی روایت مختار کے واسطے یہ حجت قوی ہے اور یہی روایت اصل تو وہ بر بناسے عاجزی ہے چنانچہ امام مصنف رحمہ نے لکھا کہ۔ محالو انما یرکب اذا بعدت المسافة و شق المشی۔ مثلہ نے فرمایا کہ سوار جب ہی ہوگا کہ مسافت بعید ہو اور پیدل چلنا دشوار ہو۔ فن۔ جیسا کہ روایت الاصل ہے۔ و اذا قربت والرجل ممن یقعد المشی ولا یشق علیہ فینفی ان لایرکب۔ اور جب مسافت نزدیک ہو اور آدمی انہیں سے جو چلنے کی عادت رکھتا ہے اور آسپر چلنا دشوار نہیں ہے تو آسکو چاہیے کہ سوار نہ ہو۔ فن۔ جیسا کہ جامع صغیر کی روایت ہے۔ پھر قریب و بعید میں چاہے کہ میقات احرام حد ہو پس اللہ تعالیٰ نے شرط سواری واسطے ان لوگوں کے مشروط فرمایا کہ میقات سے خارج ہیں اور اسی معنی میں نحر الاسلام و قبالی وغیرہم نے پیدل چلنے کا فتویٰ میقات سے دیا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ بدنہ کی نذر کا قیاس اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے پر ہے۔ پس جب مسافت بعید یا عاجزی ہو تو حکم حدیث معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ اسکے پیدل رفتار سے غنی ہے پھر چونکہ آسنے جرات کی تو آسپر کفارہ بدی لازم ہے اور اللہ تعالیٰ نے میقات سے باہر والوں کے اوپر حج واجب ہونے میں سواری شرط کر دی پس جب یہ شخص میقات پر ہوئے تو اسکی نذر بھی بقیاس ایجاب انہی غرض جل کے لازم ہوگی پس اگر پیدل ادا کی تو خبر در نہ سواری میں کفارہ قریبی ہے۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (فروع) اگر کسی نے مسجد بیت المقدس یا مسجد مدینہ منورہ یا کسی اور مسجد میں کی جانب پیدل چلنے کی نیت کی سوائے بیت المقدس کے تو نذر کرنے والے پر کچھ لازم نہ ہوگا کیونکہ تمام مساجد میں بلا احوام داخل ہونا جائز ہے۔ اگر کہا کہ مجھے پیدل مکہ یا کعبہ جانا واجب ہے تو مثل اس قول کے مجھے بیت المقدس کو پیدل جانا واجب ہے۔ اگر کہا کہ مجھے حرم یا مسجد الحرام میں پیدل جانا واجب ہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک کچھ لازم نہیں کیونکہ یہ محاورہ نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک آسپر حج یا عمرہ لازم ہے اور جس شخص نے نذر کی کہ میں فلان سال حج کروں گا پھر اس سے پہلے نذر ادا کر دی تو ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور یہی آہس ہے۔ خذنا لہم حج۔ اگر زید نے بکر کو کہا کہ مجھے حج ہے اگر بکر چاہے پس بکر نے کہا کہ میں نے چاہا تو زید پر حج واجب ہوگا۔ پھر بکر لا چاہنا کچھ اسی مجلس تک با جس جلسہ میں آسکو زید کے قول کی خبر پہنچی ہے مقصور نہیں ہے حتیٰ کہ بکر اسی جلسہ تک چاہے یا نہ چاہے بلکہ جب چاہے زید پر واجب ہو جائیگا اور یہی اصح ہے۔ مع۔ مسئلہ واضح ہو کہ غلام و باندی نے جب بدون اجازت آقا کے احرام باندھا تو آقا کو اختیار ہے کہ اسکو بدون بدی کے حلال کرے یا نہ طور کہ کثر درجہ کی کوئی بات جو احرام میں منع ہے اس کے ساتھ کرے جیسے ناخن کترے۔ ادا اگر بولی

اجازت سے احرام باندھا پھر سولی نے جا ہا کہ اسکو حلال کرے تو حلال ہو جائیگا مگر مکہ مکرمہ ہے۔ ف۔ ومن باع  
جاریہ محرمتہ فہذا ذلک فلیشتري ان یحللہا ویجامعہا۔ اور جس شخص نے اپنی باندی کو جو احرام  
میں ہے فروخت کیا حلال نہ باندھی کو ایک نے احرام کی اجازت دی تھی تو رجوع کرنا جائز ہے مشتری کو رد ہوا کہ  
باندھی کو حلال کرے اور اس سے منع کرے۔ ف۔ جب کہ مشتری احرام میں نہ ہو۔ وقال زفر فیس ذلک  
اور زفر رحمہ نے کہا کہ مشتری کو یہ اختیار نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ چاہے محرمہ ہونے کے عیب کی وجہ سے واپس کر دے  
لانہ اعتقد سبق لکھ۔ کیونکہ یہ احرام ایک عقد ہے مشتری کے مالک ہونے سے پہلے ہو چکا ہے۔ ف۔ لا  
تتمکن من فسخہ۔ تو مشتری کو اس کے توڑنے کا اختیار نہ ہوگا۔ لہذا اگر مشتری جاریہ منکوحہ۔ جیسے اس نے  
کوئی منکوحہ باندھی خریدی۔ ف۔ جسکو بائع نے کسی مرد کے ساتھ قبل فروخت کے نکاح کر دیا ہے تو مشتری کو  
یہ اختیار نہیں کہ نکاح توڑ کر خرد مجامعت کرے بلکہ اگر واقع نہ تھا تو اب عیب کی وجہ سے واپس کر دے  
پس یہ حکم محرمہ باندھی میں ہوگا۔ ولنا ان المشتري قائم مقام البائع۔ اور ہماری حجت یہ کہ مشتری قائم مقام  
بائع کا ہوا۔ وقد کان للبائع ان یحللہا۔ اور بائع کو یہ اختیار تھا کہ باندھی محرمہ کو حلال کرے۔ ف۔ اگرچہ  
بعد اجازت کے مکرمہ ہے۔ فلذا المشتري۔ تو مشتری کو بھی یہ اختیار ہے۔ ف۔ اور اسکو مکرمہ بھی نہیں کیونکہ  
اس نے خود اجازت نہیں دی تھی۔ الا انہ یکرہ ذلک للبائع لما فیہ من خلف الوعد وینہا المعنی لم وجد  
فی حق المشتري۔ مگر فرق یہ کہ بائع کے واسطے ایسا کرنا یعنی حلال کر لینا مکرمہ ہے کیونکہ اس میں وعدہ خلافی ہے  
اور یہ بات مشتری کے حق میں نہیں پائی گئی۔ ف۔ تو مشتری کو بغیر کراہت کے حلال کر لینا جائز ہے۔ ف۔ نکاح  
النکاح۔ بر خلاف نکاح کے۔ ف۔ حق کہ منکوحہ باندھی کو مشتری تصرف میں نہیں لاسکتا۔ لانہ مالک ان  
للبائع ان یفسخہ اذا باشر یا ذنہ۔ کیونکہ بائع کو خود یہ اختیار نہ تھا کہ نکاح کو فسخ کر دے جب کہ اسکی اجازت  
سے نکاح ہوا ہے۔ فلذا لا یكون ذلک المشتري۔ تو یوں ہی مشتری کو یہ اختیار نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ وہ نہ  
بائع کا قائم مقام ہے پس منکوحہ پر محرمہ کا قیاس صحیح نہیں ہے۔ ثابت ہو گیا کہ مشتری اس محرمہ باندھی کو حلال  
کر سکتا ہے۔ والواکان لہ ان یحللہا لا یتمکن من ردہا بالعیب عندنا۔ اور جب مشتری کو اختیار ہوا  
کہ محرمہ باندھی کو حلال کرے تو ہمارے نزدیک مشتری کو یہ قابو نہ ہوگا کہ باندھی مذکورہ کو بوجہ عیب کے واپس  
کرے۔ ف۔ کیونکہ یہ نہیں کہ سکتا کہ محرمہ ہونے سے میرے کام کی نہیں ہے۔ وعند زفر یتمکن لانہ ممنوع  
عن غشیانہا۔ اور زفر رحمہ کے نزدیک مشتری واپس کر سکتا ہے کیونکہ وہ اس باندھی کو اپنے تحت میں لانے سے منع  
ہے۔ ف۔ بوجہ احرام کے جسکو زفر رحمہ کے نزدیک نہیں ٹوڑ سکتا۔ و ذکر فی بعض النسخ او یجامعہا۔  
اور جامع صغیر کے بعض نسخوں میں مذکور ہے۔ اور یجامعہا۔ ف۔ تو مستند مذکورہ میں یہ معنی ہوئے کہ مشتری اس  
محرمہ باندھی کو حلال کرے یا اس کے ساتھ جماع کرے اور محصل یہ کہ اسکو جماع سے حلال کرے یا پہلے کسی اور طور  
سے حلال کرے۔ اور جو عبارت کہ کتاب میں اختیار کی وہ ہوا ہے۔ والاول بدل علی انہ یحللہا بغیر الجماع  
بقص شعر او یقلع خفہ ثم یجامع۔ اور اول یعنی جو کتاب میں اختیار کی وہ دولت کرتی ہے کہ جماع کے سوا  
کچھ بال کترنے یا ناخن کترنے وغیرہ سے اسکو حلال کرے پھر جماع کرے۔ والثانی بدل علی انہ یحللہا  
بالمجامع لانہ لا یخلو عن تقدیم مس یقع بہ التحلیل۔ اور عبارت دوم دولت کرتی ہے کہ اسکو جماعت سے  
حلال کرے کیونکہ جماع خالی نہیں پہلے کسی ماس سے جس کے ساتھ تحلیل واقع ہو جائیگی۔ ف۔ تو جماع میں بھی

جیسے کسی ساس وغیرہ سے حلال ہو کر تب جمع واقع ہوگا۔ بالکل سوا سے جمع کے حلال کرنا تو ظاہر ہے اور بعض نسخوں  
 کی عبارت سے نکلا کہ جمع سے بھی حلال کرنا جائز ہے لیکن جمع قصد کرنے میں اگرچہ پہلے چھوٹے وغیرہ سے تحلیل  
 ہو جائیگی لیکن چھوٹا وغیرہ بھی مانند جمع کے ہے۔ والا اولیٰ ان یحللہا بغیر الجماعۃ۔ اور اول یہ کہ اسکو حلال  
 کرنے سوا سے جماعت کے۔ فس۔ اور سوا سے ہوسہ دساس وغیرہ کے جو مانند جماعت کے جو تعظیماً لا مزید  
 بفرض تعظیم امرج۔ فس۔ واحرام کے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (فروع اخلاقیات میں کہ خالی اس کلمے سے کہ میں نے  
 سمجھے حلال کر دیا حلال نہ ہوگی جب تک کہ اسکے ساتھ ایسا فعل نہ کرے جو احرام میں نہیں ہوتا یا وہ اسکے حکم  
 سے منوع احرام کا ارتکاب کرے مثلاً کنگھی کرے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام المومنین عائشہؓ  
 کو فرمایا کہ کنگھی کر اور عمرہ چھوڑ دے۔ کافی الصبح۔ اگر اپنی باندی کا کسی کے ساتھ نکاح کیا پھر باندی کوچ کی جائز  
 دی تو اسکا شوہر اسکو منع نہیں کر سکتا کیونکہ منافع اسکے مالک کے ہیں۔ اگر اصحاب حج فرض میں واقع ہو تو دوسرے  
 سال وہ نضار کی نیت نہ کرے کیونکہ وقت ادا تمام عمر ہے اگرچہ حسیب فرض ہو اور اسنے تاخیر کی تو تاخیر سے گنتا ہے  
 لیکن جب ادا کرے وہ ادا ہوگا بلا خلاف۔ من۔ (فضائل حج) حضرت عائشہؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ! میں  
 سے افضل عمل تو حج جانتے ہیں تو کیا ہم لوگ جادہ کریں فرمایا کہ لیکن جادہ میں سے افضل واجب حج بسرور پھر یوں  
 کو لازم پکڑنا۔ حضرت عائشہؓ نے کہا کہ جب سے میں نے شامین حج نہیں چھوڑی ہوں۔ رواہ البخاری وشیخی  
 نقہ حدیث یہ کہ اللہ تعالیٰ کی بندگی میں کوشش کرنا جادہ ہے از انہو کافرون سے قتال کا نام مردوں کے لیے خاص  
 جادہ پڑ گیا اور عورتوں کے لیے حج ہے اور بوریوں کا لازم پکڑنا واسطے ذکر و تسبیح و تامل کے سم۔ حدیث سہل  
 بن سعد رحمہ میں ہے کہ عمرہ سے عمرہ تک درمیانی گناہوں کا کفارہ ہے اور حج بسرور کی کچھ جزا نہیں سوا سے جنت کے  
 رواہ السنۃ الا با داؤد۔ حدیث عائشہؓ رحمہ میں ہے کہ بوم النحر میں کوئی عمل اللہ تعالیٰ کے نزدیک قربانی کرنے سے  
 محبوب تر نہیں ہے۔ الترمذی۔ م۔ ابن الہمام رحمہ نے خانہ میں تین مقاصد بیان فرمائے ہیں سے بعض مسائل  
 بتا ہوں۔ مقصد اول اپنے اوپر ہدی واجب کرنا۔ نذر سے ہدی واجب ہوتی ہے خواہ اللہ تعالیٰ کے واسطے  
 کئے یا اپنے اوپر کئے کیونکہ وہ بہر حال خالص اللہ تعالیٰ ہی کے لیے ہے خواہ نذر شرط ہو یا نہ ہو۔ اور مطلق ہدی میں  
 بکری بھی جائز ہے ورنہ بکری کا سبب باونٹ جو نیت ہو۔ اقوال کثر یہی بکری ہے یہ ابن عباس رحمہ سے مروی ہے۔  
 م۔ ابد بکری واجب ہو اور گاسے یا اونٹ دیا تو بہتر ہے اور برعکس نہیں۔ اور جب ہدی نذر جو نیت ایک روایت  
 میں جائز ہے اور دوسرے میں نہیں اور یہی احسن ہے۔ من۔ میں کہتا ہوں کہ قیمت میں صرف تصدق ہے نہ قربانی  
 اور محبوب قربانی ہے۔ کافی الحدیث سم۔ و دیگر یوں کی نذر کی اور اسکے برابر ایک بکری یا قیمت دی تو نہیں جائز  
 ہے۔ اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ اپنے فرزند کو فوج کروں تو قیاساً اسپر کچھ نہیں ہے اور سخاوتاً  
 اسپر ایک بکری کی قربانی لازم ہے۔ مقصد دوم۔ کہ میں مجاہد ہونا بعض شایعہ و صاحبین کے نزدیک مستحب ہے  
 مگر جب کہ کسی منوع میں مبتلا ہونے کا خوف ہو تو مکروہ ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے اور  
 یہی احوط ہے اور ابن عباس و ابن مسعود و عمر و سعید بن المسیب سے احرام کہ امروہان ارتکاب خطا سے چھٹاپ  
 کرنے میں جو روایات میں اسی کو مؤید ہیں اگرچہ مسجد الاحرام میں ایک نماز کا ثواب بہ نسبت مسجد نبوی صلی اللہ  
 علیہ وسلم کے کہ گونہ نامند ہے۔ لیکن ایسے نفوس قدسی گزرتے ہیں جو وہاں دل میں گناہ کا خطرہ نہ لادیں اور اس ثواب عظیم کی  
 رائی احرام سے نہ مشاویں۔ کیونکہ وہاں خطا بلکہ دل میں خطرہ خطا پر مواخذہ اور اسی قدر شدید ہے۔ واضح ہو کہ

حدیث میں کہ میں نے حج نہیں چھوڑی ہوں۔

باطنی تعلیم و احرام مدینہ منورہ میں بھی مثل کہ سفر کے ہر اور جو لوگ مدینہ منورہ سے ابھی تعجب ہر پس کبھی  
 جہاد نہ ہونا چاہیے کہ شاید دوام سکونت سے دونوں کا احرام مٹ جاوے یا گناہوں کی شامت میں مانوڑ ہوں نوز  
 باہر من ذلک۔ ہاں مبارک آنکو جنوں کے دنیا و نام مانیہا سے دل خالی کیا اور بارگاہ نبوت کے دروازہ پر اور  
 و تعلیم و اجال کے ساتھ تعلیم رکھ کر گئے کہ حدیث میں ہر جن نے مدینہ کی سختیوں پر صبر کر کے انتقال کیا میں اُسکے  
 واسطے قیامت کو شفیع اور شاہد ہوں۔ کما فی صحیح مسلم و الترمذی۔ معصوم سوم۔ زیارت مزار مبارک حضرت  
 سرور عالم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم۔ زیارت مبارک سب مندوبات میں سے افضل ہے اور مناسک اقصائی  
 و شرح المختار میں لکھا کہ واجب کے قریب ہر جسکو قدرت ہو۔ ہزار رح نے حدیث روایت کی کہ جس نے میری قبر  
 کی زیارت کی اُسکے لیے میری شفاعت واجب ہوئی۔ و رواہ الدار قطنی ایضاً۔ اور حدیث ہے کہ جو کوئی میری  
 زیارت کو آبا کہ سوائے میری زیارت کے اسکا کچھ کام نہیں تو مجھے حق ہے کہ قیامت میں اُسکا شفیع ہوں۔ و رواہ الدار  
 حدیث ہے کہ جس نے حج کیا اور بعد میرے موت کے میری قبر کی زیارت کی تو گویا اُس نے میری زندگی میں میری  
 زیارت کی۔ و رواہ الدار قطنی۔ معنی۔ واضح ہو کہ آپ کی شفاعت سے جب گناہ لائق دوزخ کو دوزخ سے نہایت  
 بلکہ عظیم کرامت یعنی جنت کی نعمت ہے کہ حسین سے ایک ہاتھ بھر مقام تمام دنیا و مانیہا سے افضل ہے تو سمجھو کہ بندہ مغفور  
 لائق جنت کو آنحضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے کیسا مرتبہ عظمیٰ عطا ہو گا۔ م۔ پھر  
 اگر حج فرض ہو تو بہتر یہ کہ اول حج ادا کرے پھر زیارت کو جاوے اور اگر حج نفل ہو تو اسکو اختیار ہے کہ چاہے جسکو  
 پہلے ادا کرے۔ معنی۔ بلکہ جو شخص اپنے اعمال پر اعتماد نہیں کرنا اور یہی صالحین کا طریقہ ہے تو وہ زیارت کو مقدم کرے گا  
 کیونکہ وہ عمل قریب اور وسیلہ شفاعت ہے اور نفل طور پر زیارت بیت المقدس میں عمل قریب ہے۔ فالتم ہم۔ پھر شاخ  
 نے لکھا کہ جب زیارت مرقد مبارک کی نیت کرے تو چاہیے کہ ساتھ میں مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت  
 کی نیت کرے کیونکہ حدیث میں ہے کہ لاشد الرجال الا الی ثلثہ مساجد الخ۔ یعنی سفر کے کجاوے نہ بانڈھے جادین  
 گزین مسجدوں کی جانب ایک مسجد الحرام اور دوسری مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سوم مسجد بیت المقدس  
 کما فی الصحیح۔ معنی۔ یہاں اہل علم کے دو قول ہیں اول یہ کہ زیارت کے واسطے مطلقاً سفر کرنا منع ہے سوائے  
 ان تین مساجد کے پس ان لوگوں کے نزدیک صرف مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیت سے سفر کرے  
 پھر جب مسجد میں پہنچ جاوے اور آئین نماز پڑھ کر مسجد بیت المقدس کے برابر ثواب پاوے تو وہ اب مدینہ  
 میں ہر پس وہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کرے۔ چنانچہ بخاری میں کوہ طور کی زیارت کو جو صحابی  
 گئے تھے آنکاد دوسرے صحابی نے اسی حدیث کی دلیل سے قائل کیا۔ قول دوم یہ کہ یہ حدیث صرف مساجد کے حق  
 میں ہے یعنی کسی مسجد کی زیارت کے واسطے سفر کرنا چاہیے سوائے ان تین مساجد کے۔ مخفی نہیں کہ حدیث مزبور  
 میں مطلقاً سفر سے ظاہر ممانعت ہے سوائے ان مساجد کے حالانکہ سفر تجارت اور سفر طلب علم اور سفر حج بلاشبہ  
 جائز بلکہ فی الجملہ فرض ہیں تو معلوم ہوا کہ حدیث اپنے ظاہری الفاظ پر مقصور نہیں ہے اور تعمیم کی کوئی دلیل نہیں اور  
 اگر ہو تو زیارت کی احادیث جنہیں سے بعض مذکور ہو چکیں اگر تسلیم کیا جاوے کہ طرق سفر ممانعت رکھنے میں تو کچھ شک  
 نہیں کہ کثرت طرق سے توبت بدرجہ حسن ہے پس یہ بھی سنیں ہر اور حق یہ کہ مساجد چونکہ ہر جگہ ثواب میں ہر جگہ واجب  
 ہیں سوائے ان تین مساجد کے لہذا حدیث میں مساجد کے سفر سے منع کر دیا کہ بے فائدہ تعب لغو جائز نہیں ہوتا  
 ان تین مساجد کے کہ ان میں ثواب کثیر ہے۔ رہا اسفار حج و طلب علم و ملاقات و تجارت و زیارت شریف یہ سب اپنے



دوئل سے مرغوب ہیں اور انکو اس حدیث کی مانعت سے کچھ تعلق نہیں ہر اور قول اول ضعیف ہے پس اسے وختار  
قول دوم ہر لہذا زیارت شریف کے قصد میں مسجد کی نیت کچھ ضرورت نہیں ہر اور اگر کسی کو یہی ہوس ہو تو چاہیے  
کہ اصل نیت تو زیارت شریف کی ہو اور اسکے ذیل میں ابھی سے زیارت مسجد کی بھی نیت کر لے اور مختار  
سیرے نزدیک قول شیخ محقق ابن الہمام رحمہ اللہ کہ فرج القدر میں لکھا کہ اس بندہ ضعیف کے نزدیک بہتر ہے  
کہ زیارت مرقہ شریف کے واسطے اکیلی خاص نیت کرے پھر جب وہ مدینہ منورہ پہنچ گیا تو خود ہی اسکو مسجد  
مقدس کی زیارت نصیب ہو جائیگی کیونکہ ایسا کرنے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و اجلال فرید ہے  
معنی۔ یعنی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و تہلیل فرض ہے بقولہ تعالیٰ تعزروہ و تو قروہ الا تہ۔ اور یہ جو  
عوام میں مشہور ہے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے بڑے بھائی کی سی تعظیم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ  
نے انبیاء علیہم السلام کو اپنے قوم کا بھائی فرمایا اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اگرچہ انا حاکم۔ سے تصریح کی  
مترجم کتاب کہ آیت و حدیث میں کچھ شک نہیں لیکن ان عوام نے اپنے فہم ناکس میں اسکا مفہوم باطل سمجھا لیا  
کیونکہ حضرت موسیٰ و عیسیٰ وغیرہم علیہم السلام آپ کی تعظیم میں اپنے امام و بھائی کی سرداری تسلیم کرتے ہیں بلکہ  
آپ تمام انبیاء و رسولوں کے سردار و امام ہیں اگرچہ حدیث میں ہے کہ انبیاء علیہم السلام علاتی بھائی ہیں آپ  
ایک اور یاقین متعدد ہیں پس اس عامی و حق کی سمجھ اپنے بڑے بھائی کے اور مثلاً حضرت ہارون و موسیٰ کی  
اپنے بھائی کے کس اندازہ پر اس عامی نے رکھی ہر اور شک نہیں کہ عظمت قدر و کرامت منزلت آنحضرت صلی  
اللہ علیہ وسلم کے متحققین کے نزدیک عرش کی منزلت سے بہت زیادہ ہے امید ہے کہ اتنی زیادہ ہو جیسے آفتاب و  
ماہیات کو تارے پر فضل ہے کیونکہ عرش وہی جو حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی وفات سے جنبش میں آیا  
اور عرش کی خاطر سے مخلوقات کا طور نہیں ہوا پس صواب یہ تھا کہ کسی عالم کی زبان سے ایسے کلمات نہ نکلے  
جس سے عوام ایسی حماقت و جہالت میں پڑیں۔ ہاں عوام کو عظمت و جلال الہی عزوجل سمجھانی چاہیے اور  
کون اس عظمت کو سمجھ سکتا ہے کہ جہاں خالق جل شانہ کی عظمت قدیم لایزال ہے انتہاء ہر بندہ اس عظمت کے  
سامنے فنا ہے اور حضرت خالق جل شانہ کے مقابلہ کا نام مخلوق سے بے ادبی کہ کماں خالق عزوجل اور کماں اسکی  
پیدا کی ہوئی مخلوق۔ پس معنی یہ ہیں کہ مخلوقات تمام و کمال میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و توقیر سب سے اعلیٰ و اشر  
اور ہم پر فرض شریف ہے تو جس بات میں یہ فرض ادا ہو وہ بات حسن لہذا خالص آپ کی زیارت کی نیت اولیٰ واجب  
ہریم۔ پھر خالص نیت کر کے روانہ ہو اور راہ میں درود شریف کی کثرت کرے۔ جب قریب ہو سکے تو بہتر ہے کہ باہر  
اُتر پڑے اور پیدل چلے اور داخل ہونے سے پہلے افضل ہے کہ غسل کر کے نئے کپڑے پہنے اور ہر شرعی اور جہش سے  
تعظیم و اجلال زیادہ ہو بہتر ہے اور ہو سکے تو حضور اور پاکیزہ کپڑے پہنکر پیادہ داخل ہو اور کہے بسم اللہ رب ارحم الراحمین  
صدق و آخر جنتی یخرج صدق و اصل لی من لدنک سلطاناً نصیراً۔ اللهم انتج لی ابواب رحمتک و ارزقنی من زیارتہ و رسولک  
و حبیبک ما رزقت اریاکم و اهل طاعتک و اغفر لی غفرانا و رحمۃ واسعۃ یا ارحم الراحمین۔ اور چاہیے کہ قواعد و فروع  
دینی عاجزی کے ساتھ احرام و تعظیم کا لحاظ کیے ہوئے داخل ہو۔ ف۔ اور مترجم کو اگر اللہ تعالیٰ ہر کرامت نصیب فرماتا  
تو اسکو سب سے بڑا کرم و عطا ہے امر کی ہونا چاہیے کہ عامی و نابالغی سے وہ اس حق نہیں کہ ایسے متبرک  
مقام میں داخل ہو اور کس منہ سے سانسے جادے کہ وہاں ابرار و انبیاء صحابہ کبار ہیں مگر اس امید پر کہ وہاں سے  
نجات کو پاک کرنا ہریم۔ پھر حضور ول کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آل و اصحاب رضی اللہ عنہم ہر درود پڑھتے ہیں تو



بطریق سنت و بارت کیا کرے۔ وہاں مرتد حضرت عثمان بن عفان خلیفہ رومی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور عثمان بن عفان بن نفیثون اول مدون  
 و مرتد عباس بن عبد المطلب و مرتد حسن بن علی و مرتد زین العابدین و محمد باقر و جعفر صادق اور مرتد صفیہ بنت عبد المطلب  
 و فاطمہ بنت اسد و مرتد حضرت سیدہ النساء خاتون کی مرتد مبارک ہیں اختلاف ہے بعض نے کہا کہ بیعت کی مسجد فاطمی بن ابی نعش  
 نے کہا کہ اپنے مکان میں اور یہی اظہر ہے اور بیعت مقابہ اوج مطہرات اور یہ عقیل و عبد اللہ بن جعفر و عبد اللہ بن اسمعیل بن سہیل  
 صلی اللہ علیہ وسلم و مرتد عبد الرحمن بن عوف و غیر ہم زہد ہیں۔ آخر ہر خبیثہ کی فحش کو جادے اور اول مرتد حمزہ بن عبد المطلب سیدہ فاطمہ  
 پھر تمام شہداء احد کی زیارت کرے۔ خود کوہ احد کی زیارت کرے۔ کہ وہ جنت کے پھاڑوں سے ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 و حساب کو دوست رکھنا تھا۔ حدیث میں ہے کہ احد پھاڑی کہ ہر کو محبوب رکھتا ہے اور ہم اس کو محبوب رکھتے ہیں۔ کانی الفحش  
 اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے کہ احد جنت کے ترعون میں ایک نرہ بری اور کوہ غیر جہنم کے ترعون میں سے ایک نرہ  
 بری ہے۔ اور صحیح میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ابو بکر و عمر و کے احد پر شریف بیٹھے اس کو خشش ہوئی تو فرمایا کہ ساکن ہو کہ مجھ کوئی نہیں جو  
 پیغمبر و صدیق و شہید کے سوا نہ ہو جس نے مجمع کیا ان نصوص کو جسے ثابت ہے کہ پھاڑوں و جمادات و حیوانات میں سوائے انسان  
 جن کی موت اداک نہیں ہے اور یہی حق و اسی پر سلف صالحین زہد تھے۔ ابن عمر زہد سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا گدڑ مصعب  
 بن عمیر کی طرف ہوا۔ یہ احد میں لشکر کے نشان ہوا۔ اور بعد کو شہید ہوئے ہیں اس دہان کھڑے ہو کر فرمایا کہ میں کوہ  
 جون کہ تم اللہ تعالیٰ کے نزدیک زہد ہو اور فرمایا کہ تم لوگ ان کی زیارت کیا کرو اور اپنے سلام کہا کرو پس قسم اُس ذات کی جس کے  
 نفع میں میری جان ہے کہ نہیں کوئی اپنے سلام کہتا کہ اگر آئے یہ لوگ قیامت تک اپنے سلام بھیجے رہیں گے۔ ف۔ شاید یہ مراد ہو کہ  
 قیامت تک ان کی شان اسی طرح ہے اور شاید مراد یہ کہ جواب میں ان کی طرف سے ایک سلام کا عرض قیامت تک ہے اور یہی اظہر ہے  
 و اسرا علم۔ پھر منجھ ہے کہ پیچھ کو مسجد قبا میں آدے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر پیچھ کو سوار ہو کر اس مسجد میں تشریف لاتے تھے  
 کانی الفحش ہیں۔ اور یہ اول مسجد ہے جو اسلام میں بنائی گئی اور بلا تہیہ اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رکھا ہے جو ابو بکر صدیق رضی اللہ  
 عنہ کے ہیں۔ اس کی زیارت کی نیت کرے مع اس میں ناز کے۔ اور صحیح حدیث میں آیا کہ اس میں ایک نماز کا نوا ہے اور  
 کے برابر ہے اور وہاں ہر ایس کی زیارت کرے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ وہن مبارک ڈالا جس سے وہ شیریں خوشگوار  
 ہو گیا اور اسی میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی گری ہے پس اس میں سے دھوا کرے و اس کا پانی پیے اور  
 مسجد الفتح کی زیارت کرے جو کہ کوہ سلع کے مغرب جانب پھاڑ پر واقع ہے وہاں ناز ٹرے اور عالم گے اور حضرت جابر رضی اللہ  
 عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں تین روز تک احزاب کفار پر دغا کی پس چار شنبہ کے روز آپ کی دعا اپنی  
 قبول ہوئی۔ اور جو مساجد وہاں ہیں ان میں سے ایک مسجد بنی ظہور اس میں ایک پیچھ ہے جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جلوئی کیا  
 اور مشہور ہے کہ جس عورت کو فرزند کی آرزو ہو وہ اس پر بیٹھیں اللہ تعالیٰ اس کو فرزند عطا فرما دے گا اور کہتے ہیں کہ تمام مساجد  
 و مشاہد جو مدینہ منورہ میں ہیں سب ۳۰ ہیں ان کو اہل مدینہ جانتے ہیں اور سات کنوین میں بیٹھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا  
 اور پانی پا کر اس میں سے ہر بقاء ہے۔ ف۔ کتاب الصلوٰۃ میں ہر بقاء کے مشاہدہ کی روایت ابو داؤد و احمد سے نقل  
 ہو چکی ہے۔ فصل۔ جب اپنے وطن کی واپسی کا قصد معلوم ہو تو مسجد میں جا کر نماز پڑھے اور جو دعا بہتر و مرغوب ہو اسے  
 اور مزار مبارک پر رخصت کے واسطے حاضر اور سلام کر کے دعا مانگے جس طرح اس کو پسند ہو اپنے واسطے اور والدین و اولاد  
 و مال کے لیے اور اللہ تعالیٰ سے یہ بھی دعا کرے کہ اس کو دنیا و آخرت کی بلاؤں سے محفوظ فرما کر وہن میں پہنچا سکے اور  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وداع نہ کرے بلکہ درخواست کرے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو مجھے دوبارہ حرمین شریفین میں لا دے  
 مع حاجت کے اور یہ دعا روزتہ النجۃ میں بعد نماز کے اور نزدیک مزار مبارک کے زیادہ مانگے۔ میں کہتا ہوں کہ مجھے



## خاتمہ الطبع

الحمد للہ سبحانہ تعالیٰ شانہ کہ مطبع ہذا کو کتاب میں ہدایہ کے طبع و ترجمہ پر موقع اختیار ہو کہ جسکی نظیر ان دیار و مہار میں موجود نہیں اور اہل اسلام جہاں تک اسکی قدر کریں زیبا ہو چند فوائد عظیمہ پر لحاظ فرمائے اور کتاب ہاتھ میں ہو دیکھ لیجیے کہ بیان ذیل محض نمونہ ہے۔ اول ترجمہ فصیح سلیس عام فہم زبان میں ہر استعداد کے سمجھ کے لائق ہے۔ دوم کسی قدر عربی جاننے والے کو ہدایہ شریف کا معلم ہو اور کیوں نہیں کہ ہر فقرہ کے عربی ترجمہ کو توضیح بیان سے اسطرح مربوط کیا گیا کہ مطلب تحقیق حل ہو جاوے۔ سوم فقہا جن قیود کو علماء کے فہم پر چھوڑتے ہیں مترجم علام نے انکو ذیل بیان میں ظاہر کر دیا۔ چارم ترجمہ کامل متن اجزاء میں۔ خبر و اول عقائد حقہ جنکو فقہ اکبر کہتے ہیں اسی سلسلے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے رسالہ عقائد کا نام فقہ اکبر رکھا دوم علم اخلاق۔ سوم علم اعمال جو ارح۔ اس کتاب جامع میں زیادات عظیمہ سے یہ کہ اول رسالہ عقائد امام اعظم مع رسالہ وصیت و فوائد حضرت ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ کا ترجمہ مع متن و تحقیقات لطیفہ داخل ہو اور لباب افادات شروح عقائد ہنسفی و رسالہ مولانا عبدالحق رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ۔ اردو میں اسوقت تک عقائد کا ایسا ترجمہ نہیں ہوا اعلیٰ فہم اصل کتاب علیحدہ لوح کے ساتھ جس میں فضائل اعمال کی حدیث جامع اور ہر سلسلہ عربی کی ذیل میں فائدہ کے طور پر اس جنس کے مسائل مع دلائل گویا لب لباب شرح عینی و فتح القدر و تخریج زیلعی وغیرہ ہر ششم تحریر دہلی میں جس حدیث سے استدلال ہو اسکی تصحیح جہاں تک کسی امام فن سے ملی کافی وافی ہو ہفتم اگر ائمہ حدیث میں بابت تصحیح اختلاف ہو تو جس راوی کے وجہ سے کلام ہو اسی کی توثیق پر مدار ہوتا کہ جن راویوں میں اتفاق ہو بیفائدہ طول کلام نہو جس سے اصل مطلب سمجھ میں پریشانی لاحق ہو یا ان کے اتفاق کسی حدیث میں جدید کلام کی ضرورت ہو تو تغذیل واد کی ضرورت ظاہر ہو حال یہ کہ حدیث صحیح و موطا جماعی صحیح میں پس حوالہ کافی ہے۔ دیگر میں اگر امام ترمذی نے تصحیح کی تو کافی ہو لیکن اگر دوسروں نے جرح کی تو صرف محس اختلاف راوی یا اضطراب میں کلام کیا گیا تاکہ عوام کا ذہن منتشر نہو کیونکہ زیادہ تر انھیں کا افادہ مقصود ہر ششم مسئلہ میں جو قیود ہیں صاف بیان کر دیے گئے جس سے عربی جاننے والے بھی بڑا فائدہ اٹھا سکتے ہیں کیونکہ انکی معرفت و توفیق ہر جہتی کہ بعض علمائے فرمایا کہ فتاوا سے تمسک لائے و امام سہبالی و قاضی خان وغیرہ صرف وہی افادات ہیں جو مختصر جامع صغیر کے قیود سے نکالے گئے ہیں پس یہ ہر شخص کو میسر نہیں اور فقہ کا علم اسی امتحان پر دائر ہو نہ سمجھ جو مسائل ہدایہ شریف میں مخصوص ہیں اکثر اصول مسائل ہیں جو امام رح و صاحبین سے ماخوذ ہیں حضرت مترجم علم فیض نے نہایت لطافت کے ساتھ ان اصول مسائل کے ذیل میں فتاوا سے مشایخ و مسائل مذہب کو اصول معتبرہ محتمدہ سے بڑھا کر جامع کر دیا یعنی میں ہدایہ دیکھو تو مسائل اصول ہیں اور تذیل دیکھو تو مسائل فقہ فتاویٰ ہیں و ہم سب سے عمدہ صفت و کامل سعی بلینج یہ ہے کہ تذیل میں مسائل مذہب و فتاویٰ میں سے صرف وہی مسائل لیے جن پر فتویٰ ہو اور باقی اقوال ترک کر دیے کیونکہ عموماً اسی حکم کی ضرورت ہر جہتی ہے ہو اور اسکے ساتھ فو فی نفیس یہ ہے کہ حوالہ کتاب مذکور ہو کہیں صریح نام ہو اور کہیں رمز و اشارہ ہو کیونکہ حوالہ کتاب سے فرض اعتماد اور علم طبقات مسائل وغیرہ ہے تاکہ ائمہ سابقین کے افادات میں انکے نام کا ذکر برکت و نزول رحمت ہو لیکن ہر جگہ مثلاً یہ مسئلہ امام قاضی خان کی شرح جامع صغیر میں مذکور ہے، لیکن تطویل سمجھ کر صرف و مورد ذیل پر اتفاق کیا گیا ہے

سجل	سجل	سجل	سجل	سجل	سجل	سجل	سجل
شرح شیخ الاسلام	ع	شرح الامام ابن کثیر	فتح القدیر	مفت	افادات شامی	ش	مبسوط امام محمد
معنی	مع	مجانع القدیر	افادہ مترجم	مفت	درختار	د	مع شہر مع
لخص	مع	لخص	فتاویٰ قاضی	مفت	تنویر الابصار	ت	مبسوط امام شری
مترجم مع معنی	مع	لخص معنی فتح	شرح جامع مغربی	مفت	تخریج حدیث	ت	بیغیہ شرح الکافی
لخص	مع	مفت	افادہ بحر الرائق	مفت	تخریج حدیث	ت	بیغیہ شرح الکافی
فتاویٰ اسلامیہ	ع	صدر الشریعہ	نتایج الافکار	ن	چلبی	چ	امام زبیری شامی

اور جامع لغتیں فتاویٰ عالمگیریہ یا اسکے ترجمہ فتاویٰ اسکے ہندو سے جو مسائل نقل کیے گئے ہیں اصل کے موافق حوالہ کتاب مذکور ہو اور بدایع و تہذیب و منہج و غیرہ لغات کتب تایاب سب اسی فتاویٰ سے بے نظیر سے منقول ہیں لیکن کمال ہمام سے صرف انہیں اقوال کو لیا گیا جن پر فتویٰ ہو اور جانتا چاہیے کہ فتویٰ کے علامات ماہذ مع و صحیح و ارجح و محمول و مفتی بہ و غیرہ کے مقدمین مصرع ہیں۔ (تنبیہ) جیسے دلائل حنفیہ مذکور ہیں۔ سیطرہ امام مصنف نے جو دلائل شافعیہ نقل فرمائے انکی بھی کافی تحقیق لکھی گئی اور آخر متنبہ کیا گیا کہ اختلاف نہیں بلکہ سبیل اجتہاد میں تفاوت ہوتا کہ سب لوگ جان لیں کہ ہمارے ائمہ اہل السنہ میں مخالفت نہیں بلکہ اجتہادی فرقہ ہیں مسئلہ امام شافعی رح حدیث مرسل سے حکم نہیں نکالتے بدون تقویت کے تو انکے موافق ایک حکم حاصل ہو گا اور امام ابو حنیفہ و جہور بدون اسکے حکم نکالتے ہیں تو لا محالہ نتیجہ و دسرا نکلا اور اسی طرح قیاس کی توضیح و اجتہاد کی تحقیق سے یہ کتاب اسم با سبھی عین الہدایہ ہو اور دیگر مرغوب لغات ملاحظہ و استفادہ پر موقوف ہیں چونکہ اس زمانہ میں اہل اسلام کو غار و زکوٰۃ و صوم و حج و عقیقہ حقیقی مزید ضرورت ہو لہذا جلد اول ہدایہ جو تین سو صفحہ اصل ایمان و فائدہ کے الحاق سے مجلد ضخیم ہو گئی ہو جن مجلدات میں مسائل و کالت و حدود و مکاتب و غیرہ ہیں انہیں زیادہ تکوین ہو گیا ہے نہیں ہو کہ بالفعل مسلمانوں کو انکی ضرورت نہیں ہو۔ البتہ محاکمہ کے مسائل بشرط اس غرض سے واضح کئے گئے کہ اہل اسلام صدق دیانت سے باہمی قضا یا کانفیصلہ موافق شریعت کر لیں تاکہ باوجود حکم شریعت حاصل ہونے کے حکام وقت کو کلفت نہ رہے اور جو ذیجا اخراجات کی بریادی سے محفوظ رہیں۔ اسی طرح اصل ہدایہ میں کتابت غرضی مسائل میراث نہیں تھے لہذا حضرت مترجم عم فیہ نے جلد چہارم کے آخر میں کتاب الحیل و کتاب الفرائض کے الحاق سے مکملہ کر دیا۔



→ رسم خط →